

folklor/edebiyat

halkbilim • iletişim • antropoloji • sosyoloji • müzikoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat

2015/4

84

BİR SİYASAL İLETİŞİM ARACI OLARAK FACEBOOK'UN SEÇMENLERİN OY VERME KARARI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: KKTG 2013 MİLLETVEKİLLİĞİ ERKEN GENEL SEÇİMLERİ ÖRNEĞİ

SOYLULUK ÇIÇEĞİ "ERGUVAN" A KÜLTÜREL BİR İNCELEME

ALTAY TÜRKLERİNDE YOLCULUK İLE İLGİLİ İNANIŞLAR VE RİTÜELLER

TÜR ABDİN'DE BİR KİMLİK VE ANLATIM BİÇİMİ: MITIRBLAR VE MITRİPLİK

ARAŞTIRMA SÜRECİNİ AÇMAK: BİR VAKA VE BİR SOSYOLOJİ ARAŞTIRMASI

ELİF ŞAFAK'IN "USTAM VE BEN" VE JOSE SARAMAGO'NUN "FİLİN YOLCULUĞU" ADLI ESERLERİNİN "TOPLUMSAL SINIF" EKSENİNDE ANALİTİK OLARAK İNCELENMESİ

MEMORATLARA GÖRE KARACA AHMET SULTAN

ANTAKYA'DA YAŞAYAN ÖZBEKLERDE NEVRUZ BAYRAMI VE NEVRUZ TATLISI: SÜMELEK

"ANAYURT OTELİ" VE "DÜNYA AĞRISI" NDA OTEL (S)İMGESİ

DİVANU LÜGATİ'T-TÜRK'ÜN İZİNDE EN ESKİ KIBRIS TÜRK ATASÖZLERİ

PERTEV NAILİ BORATAV-OĞUZ TANSEL MEKTUPLAŞMASI

"BULUTLARI BEKLERKEN" VE "GÜZ SANCISI" NDA KİMLİK TEMSİLİ

VIRGINIA WOOLF'UN "ORLANDO" SUND A CİNSİYET DÖNÜŞÜMÜ

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE YÖRESEL ÜRÜNLERİN TANITIMININ ÖNEMİ VE BU BAĞLAMDA ÂŞIKLARIN TANITIMDAKİ YERİ

MASALDAN ŞİİRE VE HİKÂYEYE: CAHİT SITKI'NIN ABBAS HİKÂYESİNİ METİNSEL AŞKINLIK İLİŞKİLERİ KURAMI'NA GÖRE ANLAMLANDIRMA

BÂBUR'UN HATIRATINDA GEÇEN 'ASKERLİKLE İLGİLİ' BAZI NESNE ADLARI

folklor/edebiyat

folklore/literature

halkbilim • antropoloji • iletişim • sosyoloji • tarih • müzik • dil ve edebiyat dergisi

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

ISSN 1300-7491

CİLT: 21

SAYI: 84

2015/4



Sahibi

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ adına
Mete Boyacı

Genel Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Halil Nadiri

(Rektör)

Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Metin Karadağ

Sorumlu Yayın Yönetmeni

Metin Turan

(mturan@ciu.edu.tr, folklorededyat@gmail.com)

Türkçe Düzelti: Dr. Kafiye Yinanç

İngilizce Düzelti: Doç. Dr. Ersin Teres

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi

Konur Sokak 36 /13 Kızılay Ankara Tel: 0312 425 39 20

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 (New Island Education LTD.) Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki

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.

Baskı: Sarıyıldız Matbaası, İVOKSANAğaç İşleri Sanayi Sitesi, 523. Sokak No: 31 Ostim / Ankara Tel: 0312- 395 99 94

yerel süreli yayın

FOLKLOR EDEBİYAT 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'a gönderilen 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 sahipleri-ne 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 eleştiri 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.

FOLKLORE LİTERATURE
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, antropology, 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, antropology, 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 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 a 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 gives according to APA 5 (American Psychological Association) standarts. The original source should be indicated in the secondary quotations.

Yayın Kurulu / Editorial Boards

- Prof. Dr. Kubilay Aktulum (Hacettepe Üniversitesi)
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. Mutlu Binark (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe 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 Asya 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 (YÖDAK-KKTC)
Prof. Dr. Abdulkadir Gürer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsa Habibbeyli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Maria Ivanics (Macaristan)
Prof. Dr. Eva Csato Johanson (İsveç)
Prof. Dr. Tuğrul Inal (Ufuk Üniversitesi)
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. Sabahattin Küçük (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Erdal Taşbaş (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül 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. Mustafa Oral (Giresun 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. Hikmet Seçim (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Medine Sivri (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Babahan Muhammed Şerif (Özbekistan)
Prof. Dr. Veysel Sönmez (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Esma Şimşek (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Taşgün (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Türk (Ardahan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Yakıcı (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / Metin Turan	7-8
Bir Siyasal İletişim Aracı Olarak Facebook'un Seçmenlerin Oy Verme Kararı Üzerindeki Etkileri: KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimleri Örneği THE IMPORTANCE OF FACEBOOK AS A POLITICAL COMMUNICATION TOOL TO INFLUENCE VOTING DECISIONS: THE CASE OF TRANC 2013 EARLY PARLIAMENTARY ELECTIONS Sevilay Arsan - Hikmet Seçim	9-32
Soyluluk Çiçeği "Erguvan"a Kültürel Bir İnceleme A CULTURAL APPROACH TO JUDAS TREE THE TREE OF THA NOBLES Aynur Koçak-Serdar Gürçay	33-44
Altay Türklerinde Yolculuk İle İlgili İnanışlar ve Ritüeller / BELIEFS AND RITUALS RELATED TO JORNEY IN ALTAI TURKS Figen Güner Dilek	45-56
Tür Abdin'de Bir Kimlik ve Anlatım Biçimi: Mıtırbarlar ve Mıtırplık/ AN IDENTITY AND EXPRESSION FORM IN TÜR ABDIN: MITIRBS AND MITRIPLIK Necat Keskin	57-72
Araştırma Sürecini Açmak: Bir Vaka ve Bir Sosyoloji Araştırması / OPENING UP THE RESERCH PROCESS: A CASE END A SOCIOLOGICAL RESEARCH Faik Gür	73-81
Elif Şafak'ın "Ustam ve Ben" ve Jose Sarmago'nun "Filin Yolculuğu" Adlı Eserlerinin "Toplumsal Sınıf" Ekseninde Analitik Olarak İncelenmesi ANALYTICAL RESEARCH OF ELIF ŞAFAK'S "MY MASTER AND I" AND JOSE SARAMAGO'S "ELEPHANT'S JORURNEY" IN THE LINE OF "SOCIAL CLASS" / Ali Gültekin - Onay Orcan	83-92
Memoratlara Göre Karaca Ahmet Sultan / KARACA AHMET SULTAN ACCORDING MEMORATES Hüseyin Özcan ve C. Sezen Gönenç	93-108
Antakya'da Yaşayan Özbeklerde Nevruz Bayramı ve Nevruz Tatlısı:Sümelek / FEAST OF NEWROZ AND NEWROZ DESSERT IS UZBEKS LIVING IN ANTAKYA: SÜMELEK Aylin Eraslan	109-129

"Anayurt Otel" ve "Dünya Ağrısı"nda Otel (S)imgesi /

"ANAYURT OTELİ" AND THE SYMBOL-IMAGE OF HOTEL IN "DÜNYA AĞRISI"

Mehmet Baştürk 131-144

Divanu Lûgati't-Türk'ün İzinde En Eski Kıbrıs Türk Atasözleri /

THE OLDEST TURKISH CYPRIOT PROVERBS IN THE FOOTSTEPS OF DIVANU LÛGAT'T-TURK

Gürkan Gümüştam 145-158

Pertev Naili Boratav-Oğuz Tansel Mektuplaşması /

CORRESPONDENCE BETWEEN PERTEV NAILI BORATAV AND OGUZ TANSEL

Mehmet Çevik 159-174

"Bulutları Beklerken" ve "Güz Sancısı"nda Kimlik Temsili /

THE IDENTITY REPRESENTATION IN "BULUTLARI BEKLERKEN" AND "GUZ SANCISI"

Berkan Döner 175-194

Virginia Woolf'un "Orlando"sunda Cinsiyet Dönüşümü /

GENDER TRANSFORMATION IN VIRGINIA WOOLF'S "ORLANDO"

Fulya Çelik 195-210

Küreselleşme Sürecinde Yöresel Ürünlerin Tanıtımının Önemi ve Bu Bağlamda

Âşıkların Tanıtımdaki Yeri /

THE IMPORTANCE OF THE PROCESS OF GLOBALIZATION PROMOTION OF REGIONAL GOODS AND IN THIS CONTEXT, PUPCITY, LOCATION ASHIKS

Münir Cerrahoğlu 211-222

Masaldan Şiire ve Hikâyeye: Cahit Sıtkı'nın Abbas Hikâyesini Metinseleştiklik

İlişkileri Kuramı'na Göre Anlamlandırma /

FROM FOLK TALE TO POEM AND SHORT STORY: AN ATTEMPT OF REMEANING CAHIT SITKI'S ABBAS SHORT STORY WITH THE TRANSTEXTUAL RELATIONS THEORY

Gülşah Durmuş 223 - 232

Bâbur'un Hatıratında Geçen 'Askerlikle İlgili' Bazı Nesne Adları /

SOME OBJECT NAMES RELATED TO THE MILITARY SERVICE IN BÂBUR'S MEMORIS

Ersin Teres - Hamza Yalçınkalya 233-239

folklor/edebiyat'tan

Önce, kıvanç verici birkaç haberi paylaşmak istiyorum. Bu yıl içerisinde yayımladığımız iki özel sayımız (**Sedat Veyis Örnek** ve **Yeni Medya Çalışmaları**) da çok büyük bir ilgiyle karşılandı. Ayrıca, bu sayılarımızın yayımlanması ile birlikte önce Cumhuriyet Üniversitesi (Sivas) sonrasında da Ankara Üniversitesi'nde (Ankara) gerçekleştirdiğimiz kamuya açık toplantılar üretenle onu paylaşanların ve hakemlerimizi de bu düzleme katarak söylersem, değerlendirenlerin buluşmasına kaynaklık etti. Sanıyorum, bu etkileşim zeminini böylelikle Türkiye'de yine folklor/edebiyat başlatmış oldu. Benzer bir toplantıyı da Kıbrıs'ta gerçekleştirme hazırlıkları içerisindeyiz.

Bilim, özellikle de sosyal bilimler hayatla bağını kopardıkça; yani etkilediği topluluklarla arasına siperler ördükçe ciddi bir dil/üslup yoksunluğuna da sürüklenmiş oluyor. Bunu söylerken, her bilim kolunun kendine özgü kavramlarının varlığını, olması gerektiğini yoksaymıyor, aksine bu özgüllüğün farkında olarak bilimsel yayıncılığın sağlam bir kültür birikimi ve dil bilinciyle zenginleşeceğini vurgulamak istiyorum. Nasıl yetkin bir edebiyat insanının ürünleri, her sözcüğünde ona dairliği yansıtıyorsa, bilimsel ürünler de üreteninin bilimsel savunuları gibi dil/üslup yetkinliğini de yansıtır olmalıdır.

2016 yılında da yine hem karma hem de özel sayılar hazırlayacağız. Bunlardan birinin şimdiden duyurusunu yapmış olayım: folklor/edebiyat'ın 2016/3 sayısı, **Eğitim Antropolojisi Özel Sayısı** olarak yayımlanacaktır. İlgili araştırmacıların konuyla ilgili makaleleri ve izin alınmış çeviri metinlerini Mayıs 2016 tarihine kadar dergimize ulaştırmalarını bekliyoruz.

*

Bu sayımıza, Yeni Medya Çalışmaları özel sayımızın içeriğiyle da devamlılık gösteren bir makaleyle giriş yapıyoruz. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, İletişim Fakültesi'nden öğretim görevlisi **Sevilay Arslan** ve İletişim Fakültesi Dekanı **Prof. Dr. Hikmet Seçim**'in ortaklaşa kaleme aldıkları makale, hemen büyük bir çoğunluğun gündelik hayatına girmeye başlamış olan facebook'un siyasal iletişim aracı olarak işlevi üzerinde duruyor ve bunu KKTC'de yapılan 2013 yılı milletvekili seçimleri örneği üzerinden irdeliyor. Siyasal bir konudan, edebi bir temaya geçiyor ve 'seçme'nin başka bir düzlemde 'siyasi'leştiği, erguvan çiçeği üzerine bir makaleye yer veriyoruz. **Prof. Dr. Aynur Koçak** ve **Serdar Gürçay**'ın ortaklaşa kaleme aldıkları bu çalışmada, soyluluk simgesi bağlamında Bizans döneminde, ancak İmparatorun o renkte elbise giyebildiği erguvanın, tarih, toplum ve Türk şiiirindeki işlevini; **Doç. Dr. Figen Güner Dilek** ise şamanistik inançlarından dolayı doğaya yönelik ilişkilerinde, Altay Türklerinin, doğanın ruhuna/iyesine sadıklıklarını yolculuk ile ilgili inancı ve ritüeller bağlamında irdeliyor.

Dr. Necat Keskin, etnokültürel renkliliği ile ayrı bir öneme sahip olan Mezopotamya'nın ve dolayısıyla bu bölgenin karakteristik özelliklerini barındıran Mardin'de yaşayan ve ayır-dedici özellikleri arasında kullandıkları müzik aleti *kemançe* olan Mıtrıpları müzik, etnisite ve kimlik çerçevesinde, **Berken Döner** ise iki sinema yapıtı: *Bulutları Beklerken* ve *Güz Sancısı*'nda kimlik temsilini; **Prof. Dr. Ali Gültekin** ile **Onay Orcan** ise ortaklaşa hazırladıkları makalede Elif Şafak'ın *Ustam ve Ben* adlı yapıtı ile Jose Saramago'nun *Filin Yolculuğu* adlı yapıtını toplumsal sınıf ekseninde değerlendiriyorlar.

Cisel kimlikler, Antik Yunan'dan bu yana kendine özgü şifreleriyle özellikle sanat yapıtlarında önemli bir yer tutar. Edebiyat yapıtları ise günümüzde bu paradigmanın en önemli mecrasını oluşturuyor. **Fulya Çelik**, Virginia Woolf'un biyografi türünün parodisi olarak kaleme aldığı *Orlando* adlı yapıtında cinsiyet dönüşümünü, **Gülşah Durmuş** ise edebiyat tarihimizin berceste mısralarından otuz beş yaş şiirinin şairi, Cahit Sıtkı'yı, az bilinen hikâyeci yönüyle ele alarak, onun *Abbas* adlı hikâyesini metinseleştirmeye ilişkin ilişkileri kuramına göre tartışıyor.

Henüz ODTÜ'de lisans öğrencisi iken çalışmalarına sayfalarımızda yer verdiğimiz **Dr. Faik Gür**, bu sayımızda yer alan makalesinde sosyolojik çalışmalarda araştırma sürecini, felsefi sorunsallaştırmadan, mekanik yönünün kayda alınması ve bellek oluşturma eylemine uzanan geniş bir yelpazede tartışıyor, **Prof. Dr. Hüseyin Özcan** ile **C. Sezen Gönenç** de sözlü kültür içerisinde önemli bir yer oluşturan, dolayısıyla da kişisel olduğu denli toplumsal hayatı da etkileyen memoralara bağlı olarak Karaca Ahmet Sultan vakasını; **Dr. Aylin Eraslan** da 1982 yılında iskânlı göçmen olarak Antakya'ya yerleştirilen Özbeklerce sürdürülen Nevruz Bayramı geleneğini ve Nevruz Tatlısı sümeleki; **Dr. Münir Cerrahoğlu** da iletişim bilgi ve teknolojilerinin hızla geliştiği ve gündün güne de bu sektöre yenilerinin eklendiği günümüzde, yöresel ürünlerin tanıtımının önemi üzerinde yoğunlaşarak, bu bağlamda geleneksel aktörlerden biri olan âşıkların yerini irdeliyor.

Türkiye'de edebiyatın, toplumsal tarihe dair tanıklığı, bireyin kişisel tarihine dair derinliği irdelemekten daha belirgin ve popülerdir. Toplum gerçekliğini olduğu denli, birey gerçekliğini de ayrıntılamak bakımından Yusuf Atılgan'ın Anayurt Otel'i önemli örneklerden birini oluşturuyor. **Dr. Mehmet Baştürk** bir Yusuf Atılgan başyapıtı olan *Anayurt Otel'i*'ni bu ayırdedici özellikleri gerçekliğinde toplum-zaman-mekân düzeniğinde önemli simgesel mekanlardan biri olarak belirlediği 'otel' imgesi ekseninde; **Doç. Dr. Gürkan Gümüştam**, Divanu Lûgati't Türk'ün izinde, en eski Kıbrıs Türk Atasözlerini, **Doç. Dr. Ersin Teres** ile **Hamza Yalçınkaya** da Bâbur'un hatıratında geçen 'askerlikle ilgili' bazı nesne adlarını ele alıyorlar.

Türkiye'de halkbilim denince ilk akla gelen isimlerden biri olan Pertev Naili Boratav ve masallar dendiğinde de hemen anımsanan başka bir isim olan Oğuz Tansel mektuplaşmalarını **Dr. Mehmet Çevik** değerlendiriyor.

Bu sayımızla birlikte *folklor/edebiyat* 21 yıllık yayın hayatını geride bırakmış oluyor.

22. yayını yılımızda buluşmak dileğiyle tüm yazarlarımıza, hakem üyelerimize ve redaksiyonundan, sayfa düzenine, basımından postalanmasına kadar emeği geçenlere teşekkürlerimi bir kez de buradan sunuyorum.

Metin Turan
Yayın Yönetmeni

BİR SİYASAL İLETİŞİM ARACI OLARAK FACEBOOK'UN SEÇMENLERİN OY VERME KARARI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: KKTC 2013 MİLLETVEKİLLİĞİ ERKEN GENEL SEÇİMLERİ ÖRNEĞİ

Sevilay Arslan¹ -Hikmet Seçim²

Giriş

Tarih boyunca insanoğlu eylem ve söylemlerini geniş kitlelere duyurarak beklenen tutum ve davranış değişikliklerini oluşturmak amacıyla birçok yöntem ve araca başvurmuştur. Bu yöntem ve araçlar, iletişim teknolojilerinin gelişimine koşut olarak sürekli değişim göstermektedir. Bu doğrultuda, giderek gelişen iletişim teknolojileri önceki dönemlerden oldukça farklı niteliklere sahip yeni iletişim mecralarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Yeni iletişim teknolojilerinin sunduğu iletişim ortamlarından biri de sosyal medyadır. Kullanıcılarına karşılıklı bilgi ve görüş paylaşımında bulunma olanağı sağlayan online araçlar ve siteleri olarak tanımlanan sosyal medya (Kietzmann, vd. 2011, s. 241); günümüzde, siyasal iletişimde kullanılan araçlardan biri olarak işlev görmeye başlamıştır. Bu durum ise, seçmenlerin oy verme kararlarını etkilemek amacıyla yürütülen çalışmalarda kullanılan sosyal medya araçlarının öneminin ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir.

Bu çalışmanın amacı, siyasal iletişim araçlarından biri olan facebook'un siyasi

1 Öğr. Gör.,Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi İletişim Fakültesi.

2 Prof. Dr., Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi İletişim Fakültesi

partilerin, liderlerin/adayların hedef kitlelerine ulaşarak onların oy verme kararlarını etkileme bağlamındaki öneminin ortaya çıkarılmasıdır. Facebook'un seçmenlerin oy verme kararlarını etkilemedeki önemi, genel olarak bu mecranın seçmenlere siyasi partilerin, liderlerin/adayların iletilerini iletebilme düzeyi; seçmenlerin oy verme kararlarında bu mecradan etkilenme düzeylerinin demografik özelliklere bağlı olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediği ve seçmenlerin siyasi partilerin, liderlerin/adayların sosyal medyada ilettikleri iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıkları ile oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeyleri arasındaki ilişki bağlamında araştırılmıştır.

Çalışmada, KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinin hemen sonrasında yaptığımız geniş kapsamlı bir alan araştırması sonucunda elde edilen ilgili bulgular, betimsel türde ilişki tarama yönteminden yararlanılarak analiz edilmiştir.

Siyasal İletişimde Sosyal Medya Araçlarının Kullanımı

Siyasal iletişim, genel olarak iletişimin bir türüdür. Bu nedenle genel iletişim süreciyle benzerlikler göstermektedir. Bu benzerlikler ışığında, siyasi iletişim süreci, kaynaktan (siyasi kişi veya örgütten) gönderilen siyasi iletilerin belirli mecralar (kanallar) kullanılarak hedef kitleye ulaştırılması ve hedef kitleden geri besleme sağlanması olarak ifade edilebilir. Siyaset üzerinde doğrudan veya dolaylı etkisi olan iletilerin oluşturulma, gönderilme ve alınma süreci şeklinde tanımlanan siyasi iletişim (Graber, vd., 2005, s. 479); belirli siyasi amaçlara ulaşmak için siyasi aktörler tarafından girilen tüm iletişim biçimlerini kapsamaktadır (McNair, 2008, s. 4). Tuman'a (Tuman, 2007, s. 8) göre siyasi iletişim, siyasi gruplar, medya ve halk arasında siyasi bilgi paylaşımının gerçekleştirildiği söylemsel bir süreçtir.

Toplumlar sosyoekonomik, kültürel ve siyasi anlamda ilerledikçe, siyasi iletişimin içeriği, aktörleri, yöntem ve teknikleri de değişim göstermiştir. Önceleri sözlü olarak gerçekleştirilen siyasi iletişim, teknolojik gelişmelere paralel olarak sırasıyla yazılı, basılı ve elektronik ortamlarda yürütülmektedir. Günümüzde ise siyasi iletişim faaliyetleri belirtilen ortamların yanı sıra sanal mecralar olan internet ve sosyal medya araçları üzerinden yürütülmeye başlanmıştır.

Sosyal Medya Araçları ve Facebook

Sosyal medya, birçok araştırmacı tarafından farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Kaplan, Haenlein ve Kietzmann (Kaplan, Haenlein, 2010, s. 61; Kietzmann, vd., 2011, s. 241) sosyal medyayı, Web 2.0'nin teknolojik ve ideolojik temellerine dayanan; içeriğin oluşturulmasında ve değiştirilmesinde kullanıcının aktif görev almasına olanak tanıyan internet temelli uygulamalar olarak açıklamıştır. Saffo ve Brake'e (Saffo, Brake, 2009, s. 6) göre ise sosyal medya, yazılı, görsel-işitsel iletilerin yaratılmasına ve kolaylıkla iletilmesine olanak sağlayan web tabanlı uygulamaları kullanarak bilgi ve görüş paylaşmak üzere online olarak bir araya gelen kişiler arasındaki faaliyetleri, uygulamaları ve davranışları ifade etmektedir.

Sosyal medya genellikle, kullanıcılar/tüketiciler tarafından yaratılan içerik ya da tüketiciler tarafından yaratılan medya olarak anılmaktadır. Bu tanımlama içerisinde medya, içeriğin aktarılmasını sağlayan araçları (facebook, twitter, vb.); kullanıcılar/

tüketicilerin arkadaşları ve çevresi ise sosyal medyanın “sosyal” yönünü oluşturmaktadır (Tuncer, 2013, s. 11).

Kullanıcılarına bilgi görüş ve deneyimlerine ilişkin içerik oluşturma ve bunları paylaşma imkanı veren sosyal medya araçlarının birçok özelliği bulunmaktadır. Lister ve arkadaşları (Lister, vd., 2009, s. 13) yeni medya ortamlarının özelliklerini dijitallik, etkileşimsellik, kullanıcı türevli içerik yaratımı, hipermetinsellik, yayılım ve sanallık olarak açıklamıştır. Belirtilen özelliklere sahip sosyal medya, birçok aracı içinde barındırmaktadır. Bu araçlardan biri de sosyal ağ siteleri kapsamında yer alan facebook’tur.

Sosyal ağ siteleri kullanıcıların, sınırlandırılmış bir sistem içinde herkese açık veya yarı açık bir profil oluşturmaya, bağlantı paylaşacakları diğer kullanıcıları listesinde açıkça belirtmesine ve kendi listesini düzenlemesine izin veren web tabanlı bir servistir (Boyd, Ellison, 2008, s. 211). Sosyal ağ sitelerinin büyük bir kısmı kullanıcılarına resim, video ve yükleme yapma imkanı vermektedir. Sosyal ağ sitelerinde profil oluşturan kullanıcılar ortak ilgi alanları, politik görüş, meslek gibi özellikler doğrultusunda birbirleriyle bağlantıda olabilmektedir (Chan-Olmsted, Cho, Lee, 2013, s. 152). Belirtilen bağlantılar genellikle sosyal ağ sitelerinde mesajlaşma ve paylaşılan iletilere yorum yazma şeklinde gerçekleşmektedir.

Facebook, 2004 yılında kurulan dünyanın en büyük ve popüler sosyal ağıdır. Kullanıcılarına ücretsiz hizmet veren facebook farklı demografik özelliği bulunan üyelerine, profil yaratma, resim ve videolar yükleme, mesaj gönderip alma, canlı sohbet yapma gibi olanaklar sağlamaktadır. Facebook’ta kolektif bir katılım söz konusudur (Fuchs, 2014, s. 6).

Facebook ekonomik, sosyal, siyasal vb. konulardaki iletilerin paylaşıldığı ve çeşitli eylemlere katılıma ilişkin çağrılarının yapıldığı; sadece sanal topluluklar oluşturmak için değil, aynı zamanda bu topluluklara üye olan kullanıcılarla iletişim kurmak ve onları harekete geçirmek için kullanılan bir iletişim ortamıdır. Bu doğrultuda facebook, kurulduğu yıldan itibaren, özellikle de seçim dönemlerinde, siyasal aktörlerin seçmenlerin oy verme kararlarını etkilemek amacıyla yürüttükleri siyasal iletişim faaliyetlerinde kullanılan sosyal medya araçlarından biri olmuştur.

Siyasal İletişimde Sosyal Medya Araçları ve Facebook Kullanımı

Siyasi partiler, liderler/adaylar yürüttükleri siyasal iletişim faaliyetleri kapsamında sosyal medya araçlarını genel olarak, bilgi sağlama, seçmenlerin davranışlarını, tercihlerini ve kararlarını etkileyerek oy oranlarını artırabilme, kaynak oluşturma, parti içi ve dışı gruplarla bilgi ağı oluşturma ve siyasal katılmayı artırma amaçlı kullanmaktadır. Sosyal medya ortamları üzerinden yürütülen kampanyalarda, siyasal partiye, lidere/adaya ilişkin bilgi yayılmakta ve bunlar sürekli güncellenmektedir. Siyasi liderlerin/adayların kendi ilgi alanları, siyasal görüşleri, sosyodemografik özellikleri ile ilgili bilgileri paylaşmalarına olanak tanıyan sosyal medya araçları, seçmenlerin siyasilerin yaşamları ve ilgi alanlarına dair bir anlayış geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Ayrıca bir siyasinin sosyal medyada hesabının olması onun modern biri olduğunun da bir göstergesi olması bakımından sembolik bir değer taşımaktadır (Spierings, Jacobs, 2014, s. 218).

Sosyal medya kullanıcıları, gerek çevriminde gerekse çevrimdışında siyasal parti

ve liderin faaliyetlerine katılmaya çağırılmakta; siyasi parti, lider/aday ile kullanıcının sanal uzamda etkileşime girmesine olanak tanımaktadır. Seçim kampanyaları kapsamında, sosyal medya uygulamasını kullananlar üzerinden sosyal ağ oluşturulmakta ve çevrimiçi sanal topluluk yaratılarak bu topluluğun desteğini çevrimdışına taşıması hedeflenmektedir. Bunlara ek olarak, hipermetinsellik özelliği nedeniyle siyasi parti ve liderinin söylemsel pratiklerinin yayılması ve kullanıcı türevli içeriğin paylaşımı da amaçlanmaktadır (Bayraktutan, vd., 2012, s. 7).

Sosyal medya araçlarının siyasal iletişim faaliyetlerinde kullanımının tarihsel gelişimine bakıldığında, bu mecranın temelini oluşturan internetin, 1990'lı yıllarda, ABD'de seçmenlerin siyasal katılımını artırmak ve oy verme kararlarını etkilemek amacıyla kullanılmaya başlandığı görülmektedir. 1992 Başkanlık Seçimleri döneminde Bill Clinton ve Al Gore'un websitelerine sahip olmalarına rağmen, 1996'da Bob Dole'un ulusal bir televizyon kanalındaki canlı yayın tartışmasında websitesinin adresini duyurması dikkatlerin websitelerine yönelmesini sağlamıştır. 1998 yılında Reform Partisi adayı Jesse Ventura, seçim kampanyası boyunca interneti kullanmış ve neticede Minnesota valilik seçimlerini kazanmıştır. Bu süreçte sadece siyasi lider ve adayların mesajlarını halka iletme amaçlı değil; halkın siyasi katılımını desteklemeyi hedefleyen websiteleri de kurulmuştur.

2000'li yılların başında, özellikle ABD ve Avrupa ülkelerinde internet kullanımının giderek yaygınlaşması, bu mecradaki seçmenlerin tutum ve davranışlarını etkileme amaçlı faaliyetlerin yoğunlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde İngiltere'de, Tony Blair vatandaşlara mesajlarını iletme amacıyla düzenli web yayınları yapmaya başlamıştır. Blair, web üzerinden yaptığı yayınlarda, hükümetin başarılarını konu etmiştir (Tumber, 2001, s. 102). 2000 yılı ABD Başkanlık Seçimleri kapsamında yürüttükleri siyasal iletişim faaliyetlerinde, Cumhuriyetçilerin adayı George Washington Bush ve Demokratların adayı Al Gore internete özel bir önem vermiş ve bu mecrayı kullanıcılarını bilgilendirmek ve aktifleştirmek için kullanmışlardır (Aktaş, 2004, s. 69).

2003 yılından itibaren blog'lar seçim dönemlerinde siyasal iletişimde yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde, partiler fikirlerini, siyasal görüşlerini ve çalışmalarını aktararak seçim kampanyalarını yürütmek amacıyla çeşitli blog'lar oluşturmuşlardır (Örneğin: <http://www.democrats.org/blog.html>, <http://www.gop.com/blog/>). Siyasi adaylar ve liderler de, oluşturdukları blog'lardan yararlanarak daha geniş seçmen kitlesine ulaşmaya çalışmışlardır (Örneğin: <http://www.hillaryclinton.com/blog/>).

2004 Amerika başkan adaylarından Howard Dean, seçim kampanyası çerçevesinde web sitesi (deanforamerica.com) ve blog'lardan siyasal iletişim amaçlı yararlanmış; bu araçlar sayesinde kendisini destekleyen seçmenlerin fikirleri hakkında bilgi sahibi olmuştur (McGrath, 2011, s. 41).

2006 yılından itibaren, facebook, second life, flickr, twitter gibi sosyal medya araçları siyasi partilerin, liderlerin/adayların yürüttükleri çeşitli kampanya ve siyasal iletişim faaliyetlerinde kullandıkları önemli mecralardır. 4 Kasım 2008'de Amerika'nın başkanlık seçimlerinde Barrack Obama, seçim kampanyasında web teknolojilerine ve sosyal medyaya büyük önem vermiştir. Facebook, Twitter, MySpace gibi toplam 16 adet platformda oluşturulan www.my.barrackobama.com sosyal ağı alttan gelen bir yapıyla

desteklenmiş ve bu sosyal paylaşım sitesinde yaklaşık 3 milyon profil oluşturulmuştur. Bu süreçte, youtube sosyal paylaşım sitesinde, Obama'nın yaptığı konuşmalar ve radyo programlarındaki ses kayıtları paylaşımına sunulmuştur. Obama'nın seçim kampanyası süresinde youtube sitesine toplamda 104,454 adet klip yüklenmiş ve bunlar 889 milyon kez izlenmiştir. Obama, seçim kampanyası için yaklaşık 78 milyon dolar harcarken, bu miktarın yaklaşık 8 milyon doları sadece sanal iletişim için kullanılmıştır. Kampanya sürecinde elde edilen bağışların %88'i internet üzerinden yapılmış ve toplamda 32 milyon dolarlık bir yardım Obama'nın seçim kampanyasına aktarılmıştır (Sarı, 12-13).

Adaylığını ilk kez internete koyduğu bir video ile duyuran Barack Obama, 2012 ABD Başkanlık Seçimlerinde de Facebook, Twitter ve Youtube'a ek olarak Tumbir, Klout, Pinterest ve Instagram gibi farklı sosyal medya araçlarını siyasal iletişimde yoğun bir biçimde kullanmıştır.

KKTC'de ise özellikle 2009 ve 2013 Genel Seçimleri incelendiğinde, siyasal partilerin, liderlerin/adayların yürüttükleri siyasal iletişim faaliyetlerinde sosyal medyayı etkin olarak kullandıkları görülmektedir. Partiler oluşturdukları web sitelerinde kurumsal kimliklerini pekiştirmek amacıyla site içerisinde miting programları, seçim bildirgeleri ve parti şarkılarına yer vermiştir. Ayrıca, seçim kampanyası döneminde siyasal partiler internetten e-posta gönderimi ile ilgili olarak da yararlanmışlardır. Sosyal medyada yürüttükleri kampanyalarında facebook'dan da yararlanan siyasal partiler, partinin ve adayların tanıtımı için bu araçtan faydalanmıştır.

1990'lı yıllardan itibaren, internet ve sosyal medya kullanımının yaygınlaşmasıyla, bu iletişim ortamlarının siyasal alana etkilerine ilişkin tartışmalar gündeme gelmiştir. Blumler ve Kavanagh (Blumler, Kavanagh, 1999, s. 211-213) tarafından "siyasal iletişimde üçüncü çağ" olarak adlandırılan bu dönemde, yeni iletişim teknolojilerinin siyasal iletişim amaçlı kullanılmaya başlanmasının önemli değişimlere yol açtığı vurgulanmaktadır.

İnternet ve sosyal medya araçlarının siyasal alandaki rolünün hızla önem kazanmasıyla birlikte siyasal iletişimde kullanılan bu araçların özellikle seçmenlerin oy verme kararını etkileme bağlamındaki konumunun araştırıldığı görülmektedir. Belirtilen araştırmalar neticesinde, sosyal medya araçlarının seçmenlerin oy verme kararı üzerindeki etkisine ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir.

Siyasal İletişimde Kullanılan Sosyal Medya Araçlarının Seçmenlerin Oy Verme Kararı Üzerindeki Etkisine İlişkin Yaklaşımlar

Siyasal iletişimde kullanılan sosyal medya araçlarının seçmenlerin oy verme kararı üzerindeki etkisine yönelik formüle edilmiş yaklaşımların bir kısmında, bu mecraanın etkisinin çok güçlü ve belirleyici olduğu benimsenirken, diğer bir kısım yaklaşımda, etkinin yalnızca mevcut değer ve yapıları pekiştirme ile sınırlı olduğu savunulmaktadır.

Bu çerçevede, sosyal medyanın seçmenlerin oy verme kararını etkilemedeki gücüne ilişkin geliştirilen yaklaşımları iki başlık altında incelemek mümkündür. Bunlardan ilki, mobilizasyon yaklaşımı olarak anılan ve siber-optimist bir bakış açısıyla şekillendirilen yaklaşımdır. Bu yaklaşım kapsamında, sosyal medyanın seçmenlerin oy verme kararı üzerindeki etkisinin ne olduğu sorusu, genel olarak medyanın kamuoyu üzerindeki etkilerinin çok güçlü olduğunu ileri süren yaklaşımlar çerçevesinde yanıtlanmaktadır.

Belirtilen yaklaşımlar, kitle iletişim araçlarının insanların düşünce, fikir ve inançlarını biçimlendirmede, yaşam tarzlarını değiştirmede, davranış ve kanaatlerini şekillendirmede, davranış değişikliği oluşturmada ve egemen siyasi sistemleri empoze etmede olağanüstü gücü olduğunu kabul etmektedir (McQuail, Windahl, 1998, s. 14).

Medyanın kamuoyu üzerindeki etkilerinin çok güçlü olduğunu ileri süren yaklaşımların gelişmesinde, Harold Dwight Laswell'in araştırmaları önemli yer tutmaktadır. Laswell çalışmalarında, kitle iletişim araçlarının kitleler üzerinde, deri altına enjekte edilen şırınga gibi ya da sihirli bir mermi gibi doğrudan ve anında etki yarattığını öne sürmüştür; Sihirli Mermi ve Hipodermik İğne kuramlarını geliştirmiştir.

Laswell'in çalışmaları, medyanın bireyler üzerinde ekonomik, siyasal vb. konularda tutum oluşturma, inançları geliştirme, yayma, aktif veya pasif hale getirme, yardımlaşmaya yönlendirme, eylem yapma gibi etkileri olduğunu savunan ve günümüzde de geçerliliklerini koruyan yaklaşımlara temel oluşturmaktadır.

Siyasal iletişim sürecinde kullanılan sosyal medya araçlarının seçmenlerin oy verme kararı üzerindeki etkisini belirtilen modeller çerçevesinde açıklayan mobilizasyon yaklaşımına göre, sosyal medya, “siyasi partilere ve liderlere, partilere, parti sempatanlarına ve henüz oy verme kanaati oluşmamış seçmenlere siyasal metin/ileti ile etkileşime girme, katılma/dahil olma, yayma ve kendi içeriğini üretmek paylaşıma açısından” (Bayraktutan, vd., 2012, s. 6) bir çok imkan sağlamaktadır. Siyasal aktörler açısından sosyal medyanın, topluma kendilerini anlatabilmek; toplumun beklentilerini öğrenip buna göre projeler ve stratejiler üretebilmek; toplumla iletişimi sürekli kılabilmek; halk kitlelerinin algılarını yönetebilmek; kendi isteği doğrultusunda tutum ve davranış değişikliği yapabilmek ve hedef kitleleri etkileyebilmek için önemli bir mecra haline geldiği varsayılmıştır (Spierings, Jacobs, 2014, s. 218; Bond, vd. 2012; 297-298). Bu bağlamda, bilgisayar ile kurulan iletişimin iletim hızını artırması, maliyetleri düşürmesi ve mesaj aktarımı sırasında yorumlama gereğini ortadan kaldırarak orijinal mesajı daha fazla aktarabilme imkânına sahip olmasıyla siyasal mobilizasyona yeni yollar açtığı iddia edilmektedir.

İnternetin siyasal yaşam üzerindeki etkisine ilişkin ikinci yaklaşım pekiştirme yaklaşımı olarak anılmakta; eleştirel ve siber-pesimist bir bakış açısına dayanmaktadır. Bu yaklaşım kapsamında, siyaset ve iletişim ilişkisi içerisinde sosyal medyanın seçmenlerin oy verme kararı üzerindeki etkisinin ne olduğu sorusunun, genel itibarıyla, “pekiştirme kuramı” ile açıklanabileceği kabul edilmiştir (Aziz, 2007, s. 160). Lazarsfeld ve arkadaşları tarafından geliştirilen pekiştirme kuramına göre, iletişim araçları insanların tutum ve davranışlarını değiştirmekten çok mevcut tutum ve davranışları pekiştirici bir rol üstlenmektedir (Lazarsfeld, 1954, s. 248).

İnternete daha temkinli yaklaşan pekiştirme kuramcılarının göre, yeni iletişim teknolojileri ve sosyal medya siyasetçiler ile vatandaşlar arasındaki mesafeyi daraltmak yerine iki taraf arasındaki iletişimi zayıflatmaktadır (Davis, 2010, s. 132). Bu yaklaşıma göre, işlevsel olarak sosyal medya kullanıcılarını harekete geçirme, güveni sağlama, seçmenlerin oy verme kararlarını etkileme gibi fonksiyonları yerine getirememektedir. Dolayısıyla, bu mecranın siyasal bilgi sağlamada, farkındalık yaratmada, tutum ve davranışları değiştirmede sınırlı ve pekiştirici etkiye sahip olduğu varsayılmaktadır.

Bir Siyasal İletişim Aracı Olarak Facebook'un Seçmenlerin Oy Verme Kararı

Üzerindeki Etkisi: KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimleri Örneği

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Siyasi partilerin, liderlerin/adayların, seçmenlerin oy verme kararlarını etkilemek amacıyla yürüttükleri siyasal iletişim faaliyetlerinde kullanılan bir araç olarak facebook'un önemi, KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinin hemen sonrasında yaptığımız geniş kapsamlı bir alan araştırmasından elde edilen ilgili veriler analiz edilerek incelenmiştir.

Çalışmada, alan araştırmasında kullanılan anket formunun beşinci, altıncı ve yedinci bölümlerinde yer alan ve facebook'un "seçmenlere siyasi partilerin, liderlerin/adayların iletilerini iletebilme düzeyi"; "seçmenlerin oy verme kararlarında bu mecradan etkilenme düzeylerinin demografik özelliklere bağlı olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediği" ve "seçmenlerin siyasi partilerin, liderlerin/adayların sosyal medyada ilettikleri iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıkları ile oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeyleri arasındaki ilişki"yi belirlemeye yönelik verilerden yararlanılmıştır.

Anket formunun beşinci bölümünde, seçmenlerin KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinde siyasi partiler, liderler/adaylar tarafından sosyal medya araçları üzerinden iletilen siyasal içerikli iletileri takip etme düzeylerini belirlemeye yönelik ifadeler yer verilmiştir.

Formun altıncı bölümünde, sosyal medya araçlarının KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinde seçmenlerin oy verme kararlarında etki düzeylerini ölçmeye yönelik ifadeler bulunmaktadır.

Anketin yedinci ve son bölümünde ise, anket uygulanan seçmenlerin demografik özelliklerini belirlemek amacıyla çeşitli sorulara yer verilmiştir. Böylelikle, seçmenlerin yaşları, cinsiyetleri, eğitim düzeyleri, hane halkı gelirleri, meslekleri ve ikamet ettikleri bölgelere ilişkin bilgi edinilmesi amaçlanmıştır.

Çalışmada, seçmenlerin siyasi partilerin, liderlerin/adayların sosyal medyada ve facebook'ta paylaştığı siyasal içerikli iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıkları ve bu iletilerden etkilenme düzeyleri 5'li Likert ölçeğine uygun olarak ölçülmüştür.

Araştırma yapılan örnek olay olan KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimleri, 28 Temmuz 2013 tarihinde gerçekleşmiştir. 5 siyasi partiden toplam 250 aday seçime katılırken, 7 kişi de bağımsız aday olarak seçime girmiştir.

KKTC 2013 Milletvekilliği Eretkinin yalnızca mevcut değer ve yapıları pekiştirme ile sınırlı olduğken Genel Seçimlerinde, seçime katılan liderlerin/adayların siyasal iletişim amaçlı facebook kullanımları incelendiğinde, oyların %38,36'sını alarak birinci parti olan CTP'nin 50 milletvekili adayından 42'sinin facebook'ta hesabı olduğu ve bu mecra da siyasal içerikli paylaşımlarda bulunduğu tespit edilmiştir. Oyların toplamda %27,32'sini alarak ikinci parti olan UBP'li adaylardan 35'inin facebook'ta hesaplarının bulunduğu ve bu aracı seçmenlere ulaşıp onların oy verme kararını etkilemek için kullandıkları belirlenmiştir. Seçimler sonucunda %23,15 oranında oy alıp üçüncü parti olan DP-UG'nin 50 milletvekili adayı arasında 41'inin facebook'ta hesabı olduğu ve yürüttükleri siyasal iletişim çalışmaları kapsamında bu araçtan da yararlandıkları saptanmıştır. Seçimlerde, %3,20 oranında oy alarak mecliste temsil hakkı kazanamayan BKP'li 50 milletvekili adayından 32'sininin facebook'ta hesaplarının olduğu görülmüştür.

Seçmenlerin toplamda %7,40'nın oyunu alarak dördüncü parti olan TDP'nin 50 adayı arasında, facebook hesabı bulunan ve bu mecrada siyasal içerikli iletiler paylaşanların sayısı 41'dir. Seçimlere bağımsız olarak katılan ve oyların %0,41'ini alan 7 adayın sosyal medya kullanım oranlarına bakıldığında ise, bunlardan 3'ünün facebook hesabı olduğu ve bu hesaplarda seçmenleri etkilemek amacıyla siyasal içerikli mesajlar paylaştıkları belirlenmiştir.

Araştırmanın evrenini, KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinde oy kullanma hakkına sahip olan tüm seçmenler teşkil etmiştir. KKTC Yüksek Seçim Kurumu, 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinde oy kullanma hakkına sahip kişi sayısını 172803 olarak açıklamıştır (<http://ysk.mahkemeler.net>). Seçmenler oylarını KKTC'nin 5 ilçesinde yer alan toplam 670 sandıkta kullanmıştır. Bu doğrultuda, anketin örneklem sayısı, 0,05 anlamlılık düzeyinde %95 güven aralığında 384 olarak belirlenmiştir. Ancak, araştırmanın 5 ilçede yapılmasından dolayı harcanacak kaynakların halihazırda büyük olması ve eksik doldurulabilececek anketler de dikkate alınarak örneklem sayısı 525'e çıkarılmıştır. Araştırmanın örnekleme kapsamına Lefkoşa, Gazimağusa, Güzelyurt, Girne ve İskele ilçelerinde oy kullanan seçmenler alınmıştır. 5 ilçeden seçilen örnek sayısı ise, ilçelerin seçmen sayısı göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Bu bağlamda, ülke genelinde kayıtlı seçmen sayısının yaklaşık %31,5'ini oluşturan 54.487 seçmenin kayıtlı olduğu Lefkoşa ilçesinden 167 seçmen örnekleme kapsamına alınmıştır. Ülke genelinde kayıtlı seçmen sayısının yaklaşık yüzde 26,1'ini oluşturan 45.184 seçmenin kayıtlı olduğu Mağusa ilçesinden 137 seçmen örnekleme dahil edilmiştir. Ülke genelinde kayıtlı seçmen sayısının yaklaşık yüzde 19,5'ini oluşturan 33.703 seçmenin kayıtlı olduğu Girne ilçesi 102 seçmen ile örnekleme içerisinde yer almıştır. Ülke genelinde kayıtlı seçmen sayısının yaklaşık yüzde 12,2'sini oluşturan 21.130 seçmenin kayıtlı olduğu Güzelyurt ilçesinden 64 seçmen örnekleme de yer almıştır. Ülke genelinde kayıtlı seçmen sayısının yaklaşık yüzde 10,6'sını oluşturan 18299 seçmenin kayıtlı olduğu İskele ilçesinden ise 55 seçmen örnekleme kapsamına alınmıştır. Ayrıca, ilçeler kendi içlerinde şehir merkezi, kasaba ve köy olmak üzere 3 bölgeye ayrılmış, her ilçenin üç bölgesinden seçmenin örnekleme içerisinde yer alması sağlanmıştır.

Bu çalışmada, anket sonucunda sosyal medya kullanıcısı olduğu belirlenen 419 katılımcıya ilişkin veriler analiz kapsamına alınmıştır.

Yapılan araştırmada örnekleme yöntemi olarak sistematik rastlantısal örnekleme yöntemi kullanılmıştır.

Araştırma, KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinde oy kullanma hakkına sahip seçmenleri kapsamaktadır. Bu bağlamda, araştırmaya dahil edilen katılımcıların alt yaş sınırı 18 olarak belirlenmiştir. Bunun yanı sıra, sosyal medya kullanıcısı olan kişilerin daha çok genç ve orta yaş grubunda oldukları varsayımından hareketle, katılımcıların üst yaş sınırının 60 olması uygun bulunmuştur. Araştırma, KKTC'nin 5 ilçesini ve bu ilçelere bağlı şehir merkezlerini, kasabaları ve köyleri kapsamaktadır.

Çalışmada, bir siyasal iletişim aracı olarak kullanılan facebook'un siyasi partilerin, liderlerin/adayların hedef kitlelerine ulaşarak onların oy verme kararlarını etkilemedeki önemini belirlemek amacıyla 2 hipotez geliştirilmiştir.

H1: Seçmenlerin, demografik özellikleri ile oy verme kararlarında facebook'ta siyasal partilerin, liderlerin/adayların paylaştığı iletilerden etkilenme düzeyleri arasında

istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki yoktur.

H2: Seçmenlerin, facebook'ta siyasi partilerin, liderlerin/adayların paylaştığı iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıkları ile oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve pozitif yönde doğrusal bir ilişki vardır.

Geliştirilen hipotezler SPSS (Statistical Package for Social Science) paket yazılımı kullanılarak test edilmiştir. Araştırmanın bağımsız değişkenleri; “demografik özellikler olarak yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, hane halkı aylık gelir düzeyi ve ikamet edilen bölge” ile “sosyal medyada siyasi partilerin, liderlerin/adayların paylaştığı iletileri okuma/dinleme/izleme sıklığı”dır.

Veriler, SPSS programında frekans analizi, tek-yönlü varyans analizi (One-Way ANOVA), korelasyon analizi, regresyon analizi ve t-testinden yararlanılarak analiz edilmiştir. Yapılan istatistik analizler neticesinde, p (significance) değerinin 0,05'ten küçük ya da eşit olması durumunda ($0,01 < p \leq 0,05$), ortalamalar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın ya da anlamlılığın söz konusu olduğu kabul edilmiştir (Sipahi, Yurtkoru, Çinko, 2010, s. 120).

Demografik Bilgiler

Tablo 1'de görüldüğü üzere, araştırmaya katılan seçmenlerin %29,4'ü 18-24 yaş grubunda, %35,7'si 25-34 yaş grubunda, %19,1'i 35-44 yaş grubunda ve %15,8'i ise 45-60 yaş grubundadır. Araştırmaya katılan seçmenlerin %52,0'ı kadın, %48,0'ı ise erkektir.

Anket uygulanan seçmenlerin %9,8'i ilkokul/ortaokul, %40,6'ı lise/ön lisans, %49,6'sı lisans/yüksek lisans ve üstü eğitim düzeyine sahiptir.

Tablo 1'deki ilgili frekans analizi sonuçları incelendiğinde, seçmenlerin %5,3'ü 1300 ve altı, %12,6'sı 1301-2000₺, %44,9'u 2001-4000₺, %26,2'si 4001-6000₺, %11,0'ı ise 6001₺ ve üstü hane halkı gelir düzeyine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Seçmenlerin %47,5'i şehir merkezinde, %23,6'sı kasabada ve %28,9'u köyde ikamet etmektedir.

DEMOGRAFİK BİLGİLER		Frekans (f)	Yüzde (%)
İkamet Edilen Bölge	Şehir Merkezi	199	47,5
	Kasaba	99	23,6
	Köy	121	28,9
	Toplam	419	100,0

Cinsiyet	Erkek	201	48,0
	Kadın	218	52,0
	Toplam	419	100,0
Hane Halkı Toplam Aylık Gelir Düzeyi	1300₺ ve altı	22	5,3
	1301-2000₺	53	12,6
	2001-4000₺	188	44,9
	40001-60000₺	110	26,2
	6001₺ ve üstü	46	11,0
	Toplam	419	100,0
Eğitim Düzeyi	İlkokul/Ortaokul	41	9,8
	Lise/Ön Lisans	170	40,6
	Lisans/ Yüksek lisans ve üstü	208	49,6
	Toplam	419	100,0
Yaş	18-24	123	29,4
	25-34	150	35,7
	35-44	80	19,1
	45-60	66	15,8
	Toplam	419	100

Tablo 1 : Araştırmaya Katılan Seçmenlerin Demografik Özellikleri

Seçmenlerin Siyasi Partilerin, Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştıkları Siyasal İçerikli İletileri Okuma/Dinleme/İzleme Sıklıkları

Genel olarak seçmenlerin sosyal medyada paylaşılan siyasal içerikli iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıklarını gösteren Tablo 2'deki bilgilere göre, sosyal medya kullanan seçmenlerin %88,5'i, bu mecrada paylaşılan siyasal içerikli iletileri okumuş/dinlemiş/izlemiştir. Diğer bir ifadeyle sosyal medya, paylaşılan siyasal içerikli iletileri kullanıcılarının %88,5'ine ulaştırabilme potansiyeline sahip bir iletişim ortamı konumundadır.

Tablo 2 : Seçmenlerin Sosyal Medyada Paylaşılan Siyasal İçerikli İletileri Okuma/Dinleme/İzleme Dağılımına İlişkin Frekans Analizi Sonuçları

SEÇMENLERİN SOSYAL MEDYADA PAYLAŞILAN SİYASAL İÇERİKLİ İLETİLERİ OKUMA/DİNLEME/İZLEME DAĞILIMI	F	%	
Sosyal Medyada Paylaşılan Siyasal İçerikli İletileri (Yazılı Metin, Video, Müzik vb.) Okuma/Dinleme/İzleme	Okuyan/ Dinleyen/ İzleyen	371	88,5
	Okumayan/ Dinlemeyen/ İzlemeyen	48	11,5
	Toplam	419	100

Tablo 3'te yer alan veriler, sosyal medyada paylaşılan siyasal içerikli iletleri takip eden seçmenlerin toplamda %76,0'ının siyasi partilerin facebook'ta paylaştıkları iletleri okudukları/dinledikleri/izledikleri tespit edilmiştir. Tablo 3'e göre, analiz kapsamına alınan seçmenlerin %38,8'i nadiren, %18,9'u ara sıra, %11,1'i sıklıkla ve %7,2'si her zaman facebook'ta siyasi partiler tarafından paylaşılan siyasal içerikli iletleri okumuş/dinlemiş/izlemiştir.

Veriler doğrultusunda, sosyal medyada paylaşılan siyasal içerikli iletleri takip eden seçmenlerin %39,4'ünün nadiren, %20,2'sinin ara sıra, %10,0'ının sıklıkla ve %7,3'ünün her zaman olmak üzere, toplamda %76,9'unun siyasi liderlerin/adayların facebook'ta paylaştıkları iletleri okudukları/dinledikleri/izledikleri sonucuna varılmıştır.

Tablo 3 : Seçmenlerin Siyasi Partilerin Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştıkları İletileri Okuma/Dinleme/İzleme Sıklıklarına İlişkin Frekans Analizi Sonuçları

SİYASİ PARTİLERİN FACEBOOK'TA PAYLAŞTIKLARI İLETİLERİ OKUMA/DİNLEME/İZLEME SIKLIĞI	SIKLIK DÜZEYİ	F	%
	Hiçbir zaman	89	24,0
	Nadiren	144	38,8
	Ara sıra	70	18,9
	Sıklıkla	41	11,1
	Her zaman	27	7,2
	Toplam	371	100
	Ortalama	2,39	

SİYASİ LİDERLERİN/ADAYLARIN FACEBOOK'TA PAYLAŞTIKLARI İLETİLERİ OKUMA/DİNLEME/İZLEME SIKLIĞI	Hiçbir zaman	86	23,1
	Nadiren	146	39,4
	Ara sıra	75	20,2
	Sıklıkla	37	10,0
	Her zaman	27	7,3
	Toplam	371	100
	Ortalama	2,39	

Demografik Özelliklere Göre Oy Verme Kararında Facebook'ta Paylaşılan Siyasal İçerikli İletilerden Etkilenme Düzeyi ve Gruplar Arası Farklılıklar

Çalışmanın bu bölümünde, ilk olarak seçmenlerin oy verme kararlarında facebook'ta paylaşılan siyasal içerikli iletilerden etkilenme düzeyleri ele alınmıştır. Daha sonra, seçmenlerin demografik özelliklere göre oy verme kararlarında facebook'ta paylaşılan siyasal içerikli iletilerden etkilenme düzeyleri ve gruplararası farklılıklara ilişkin hipotezin analiz sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 4'te yer alan değerler, siyasi partilerin facebook'ta paylaştığı iletileri okuyan/dinleyen/izleyen seçmenlerin oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeylerini ortaya koymuştur.

Tablo 4 : Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi

OY VERME KARARINDA SİYASİ PARTİLERİN FACEBOOK'TA PAYLAŞTIĞI İLETİLERDEN ETKİLENME DÜZEYİ	ETKİ DÜZEYİ	F	%
	Hiç Etkili Olmadı	35	12,3
	Pek Etkili Olmadı	100	35,5
	Orta Derecede Etkili Oldu	98	34,8
	Etkili Oldu	34	12,1
	Çok Etkili Oldu	15	5,3
	Toplam	282	100
	Ortalama	2,63	

Buna göre, seçmenlerin %35,5'inin belirtilen iletilerden pek etkilenmedikleri, %34,8'inin orta derecede etkilendikleri, %12,1'inin etkilendikleri ve %5,3'ünün ise çok etkilendikleri anlaşılmıştır. Veriler, siyasal bilgi edinmek için facebook'ta siyasi partilerin paylaştığı iletilerden yararlanan seçmenlerin %87,7'sinin oy verme kararlarında bu iletilerden etkilendiklerini göstermiştir.

Tablo 5'te yer alan bulgulara göre, seçmenlerin %35,8'i oy verme kararlarında facebook'ta siyasi liderlerin/adayların paylaştığı iletilerden pek etkilenmemiş, %32,6'sı orta derecede etkilenmiş, %15,8'i etkilenmiş ve %4,9'u ise çok etkilenmiştir.

Tablo 5 : Oy Verme Kararında Siyasi Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi

OY VERME KARARINDA SİYASİ LİDERLERİN/ADAYLARIN FACEBOOK'TA PAYLAŞTIĞI İLETİLERDEN ETKİLENME DÜZEYİ	ETKİ DÜZEYİ	F	%
	Hiç Etkili Olmadı	31	10,9
	Pek Etkili Olmadı	102	35,8
	Orta Derecede Etkili Oldu	93	32,6
	Etkili Oldu	45	15,8
	Çok Etkili Oldu	14	4,9
	Toplam	285	100
	Ortalama	2,69	

Elde edilen bulgulara göre, siyasi liderlerin/adayların facebook'ta paylaştığı iletilerden etkilenenlerin oranı %89,1'dir.

Seçmenlerin oy verme kararlarında facebook'ta siyasi partilerin, liderlerin/adayların paylaştığı iletilerden etkilenme düzeylerine ilişkin veriler, bu mecranın oldukça geniş bir seçmen kitlesini etkilediğini ortaya koymuştur.

Seçmenlerin demografik özelliklere göre oy verme kararlarında facebook'ta paylaşılan siyasal içerikli iletilerden etkilenme düzeyleri ve gruplararası farklılıklara ilişkin hipotezin analiz sonuçları Tablo 6, 7, 8, 9 ve 10'da verilmiştir.

H1: Seçmenlerin, demografik özellikleri ile oy verme kararlarında facebook'ta siyasi partilerin, liderlerin/adayların paylaştığı iletilerden etkilenme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki yoktur.

Tablo 6'da verilen tek yönlü varyans analizi sonuçları, yaşlarına göre gruplandırılan seçmenlerin, oy verme kararlarında siyasi partilerin ($F=1,098; p=0,35 > 0,05$) ve siyasi liderlerin/adayların ($F=1,700; p=0,16 > 0,05$) facebook'da paylaştığı iletilerden etkilenme düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmadığını göstermiştir. Bu bağlamda, yaş değişkeninin, seçmenlerin facebook'ta paylaşılan siyasal içerikli iletilerden etkilenme düzeylerini belirleyen bir faktör olmadığı tespit edilmiştir. Bu noktadan hareketle, siyasal aktörlerin facebook ile iletecekleri iletilerin yalnızca gençler üzerinde değil, her yaş grubundaki seçmen üzerinde etkili olabileceğini söylemek mümkündür.

Tablo 6 : Yaş'a Göre Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin, Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

DEMOGRAFİK ÖZELLİKLER	Yaş Grupları	N	\bar{X}	S.S.	F	Sig. (p)
Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin Facebook'da Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (18-24)	89	2,71	0,991	1,098	0,350
	2 (25-34)	104	2,70	1,027		
	3 (35-44)	51	2,51	0,946		
	4 (45-60)	38	2,42	1,154		
Oy Verme Kararında Siyasi Liderlerin/Adayların Facebook'da Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (18-24)	87	2,81	1,012	1,700	0,167
	2 (25-34)	105	2,75	,978		
	3 (35-44)	53	2,49	1,012		
	4 (45-60)	40	2,50	1,132		

Tablo 7'de yer alan analiz sonuçlarından anlaşıldığı üzere, farklı eğitim düzeyine sahip seçmenlerin oy verme kararlarında facebook'da siyasi partilerin ($F=2,177;p=0,115>0,05$) ve liderlerin/adayların ($F=2,021;p=0,134>0,05$) paylaştığı iletilerden etkilenme düzeyleri istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Ulaşılan bulgulara göre, eğitim düzeyi değişkeni facebook'tan iletilen siyasal içerikli iletileri okuyan/dinleyen/izleyen seçmenlerin bu araçlardaki iletilerden etkilenme düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklara neden olmamıştır. Bu doğrultuda, siyasal aktörlerin facebook üzerinden iletecekleri iletilerin farklı eğitim seviyesindeki seçmenler üzerinde etkili olabileceğini söylemek mümkündür.

Tablo 7 : Eğitim Düzeyine Göre Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin, Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

DEMOGRAFİK ÖZELLİKLER	Eğitim Düzeyi Grupları	N	\bar{X}	S.S.	F	Sig. (p)
Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin Facebook'da Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (İlkokul/Ortaokul)	29	2,31	1,137	2,177	0,115
	2 (Lise/Önlisans)	129	2,73	1,016		
	3 (Lisans/Yüksek Lisans)	124	2,60	0,987		
Oy Verme Kararında Siyasi Liderlerin/ Adayların Facebook'da Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (İlkokul/Ortaokul)	27	2,41	0,931	2,021	0,134
	2 (Lise/Önlisans)	130	2,80	1,059		
	3 (Lisans/Yüksek Lisans)	128	2,63	0,990		

Tablo 8'de görülen sonuçlara göre, seçmenlerin oy verme kararlarında facebook'ta siyasi partilerin ($F=1,884;p=0,743>0,05$) ve liderlerin/adayların ($F=0,313;p=0,597>0,05$) paylaştığı iletilerden etkilenme düzeylerinde; cinsiyetlerine bağlı olarak istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Belirtilen sonuç, siyasal aktörlerin facebook ile iletecekleri iletilerin hem erkek hem de kadın seçmenler üzerinde etkili olabileceğini göstermiştir.

Tablo 8 : Cinsiyete Göre Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin, Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyine İlişkin t-Testi Sonuçları

DEMOGRAFİK ÖZELLİKLER	Cinsiyet Grupları	N	\bar{X}	S. S.	F	Sig. (p)
Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	Erkek	140	2,65	1,086	1,884	0,743
	Kadın	142	2,61	0,954		
Oy Verme Kararında Siyasi Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	Erkek	139	2,72	1,043	0,313	0,597
	Kadın	146	2,66	1,003		

Tablo 9'daki bilgiler incelendiğinde, farklı gelir grubundaki seçmenlerin, siyasi partilerin ($F=0,986; p=0,400 > 0,05$) ve liderlerin/adayların ($F=0,411; p=0,746 > 0,05$) facebook'ta paylaştığı iletilerden; etkilenme düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Bulgular ışığında, siyasal aktörlerin facebook aracılığıyla iletecekleri iletilerin farklı gelir düzeylerine sahip seçmenler üzerinde etkili olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 9 : Hane Halkı Toplam Aylık Gelir Düzeyine Göre Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin, Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

DEMOGRAFİK ÖZELLİKLER	Gelir Grupları	N	\bar{X}	S.S.	F	Sig. (p)
Oy Verme Kararında Facebook'ta Siyasi Partilerin Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (2000₺ ve altı)	53	2,53	1,067	0,986	0,400
	2 (2001-4000₺)	130	2,65	1,077		
	3 (4001-6000₺)	73	2,57	0,947		
	4 (6001₺ ve üstü)	26	2,92	0,796		
Oy Verme Kararında Facebook'ta Siyasi Liderlerin/Adayların Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (2000₺ ve altı)	48	2,77	1,057	0,411	0,746
	2 (2001-4000₺)	133	2,67	1,071		
	3 (4001-6000₺)	75	2,61	,957		
	4 (6001₺ ve üstü)	29	2,82	,905		

Tablo 10'da verilen analiz sonuçları, seçmenlerin siyasi partilerin (F=2,068; p=0,128>0,05) ve liderlerin/adayların (F=1,839;p=0,161>0,05) facebook'ta paylaştığı iletilerden etkilenme düzeylerinde ikamet ettikleri bölgeye bağlı olarak istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmadığını göstermiştir. Bu doğrultuda, facebook'un etkisinin seçmenlerin hangi bölgede ikamet ettiklerine bağlı olarak değişmediğini söylemek mümkündür. Bu sonuç ise, siyasi partilere, liderlere/adaylara facebook'un

siyasal aktörlere köyde, kasabada veya şehir merkezinde yaşayan seçmenlere ulaşarak onları etkileme olanağı sunduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 10 : İkamet Edilen Bölgeye Göre Oy Verme Kararında Siyasi Partilerin, Liderlerin/Adayların Facebook'ta Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

DEMOGRAFİK ÖZELLİKLER	İkamet Grupları	N	\bar{X}	S.D.	F	Sig. (p)
Oy Verme Kararında Facebook'ta Siyasi Partilerin Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (Şehir Merkezi)	129	2,51	1,016	2,068	0,128
	2 (Kasaba)	67	2,64	,949		
	3 (Köy)	86	2,80	1,067		
Oy Verme Kararında Facebook'ta Siyasi Liderlerin/Adayların Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	1 (Şehir Merkezi)	129	2,57	1,022	1,839	0,161
	2 (Kasaba)	67	2,73	0,978		
	3 (Köy)	89	2,83	1,042		

Tablo 6, 7, 8, 9 ve 10'da yer alan analiz sonuçları, hipotezimizin doğrulandığını ve bu doğrultuda seçmenlerin demografik özellikleri ile oy verme kararlarında facebook'ta siyasi partilerin, liderlerin/adayların paylaştığı iletilerden etkilenme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olmadığını göstermiştir.

Facebook'ta Paylaşılan Siyasi İçerikli İletileri Okuma/Dinleme/ İzleme Sıklığı ile Oy Verme Kararlarında bu İletilerden Etkilenme Düzeyi Arasındaki İlişki

Çalışmanın bu kısmında, facebook'ta paylaşılan siyasi içerikli iletileri okuma/dinleme/izleme sıklığı ile seçmenlerin oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik hipotezin analiz sonuçları verilmiştir.

H2: Seçmenlerin, facebook'ta siyasi partilerin, liderlerin/adayların paylaştığı iletileri

okuma/dinleme/izleme sıklıkları ile oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve pozitif yönde doğrusal bir ilişki vardır.

Tablo 11’deki korelasyon ve regresyon analizi sonuçları incelendiğinde, seçmenlerin facebook’ta siyasi partilerin ($r=0,363;p=0,000<0,05;r^2=0,132$) ve liderlerin/adayların ($r=0,423;p=0,000<0,05; r^2=0,179$) paylaştığı iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıkları ile oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve pozitif yönde doğrusal bir ilişkinin olduğu anlaşılmıştır. Bu doğrultuda hipotezimiz doğrulanmış ve seçmenlerin facebook’ta siyasi partilerin paylaştığı iletilerden yararlanma sıklıklarının arttıkça, oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeylerinin de arttığı ortaya konulmuştur.

Tablo 11 : Facebook’ta Siyasi Partilerin, Liderlerin/Adayların Paylaştığı İletileri Okuma/Dinleme/İzleme Sıklığına Göre Oy Verme Kararında Bu İletilerden Etkilenme Düzeyine İlişkin Korelasyon ve Regresyon Analizi Sonuçları

	Facebook’ta Siyasi Partilerin Paylaştığı İletileri Okuma/ Dinleme/İzleme Sıklığı		Oy Verme Kararlarında Facebook’ta Siyasi Partilerin Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi
Facebook’ta Siyasi Partilerin Paylaştığı İletileri Okuma/ Dinleme/İzleme Sıklığı	Pearson Korelasyon	1	0,363**
	Sig. (2-uçlu)		0,000
	N	282	282
Oy Verme Kararlarında Facebook’ta Siyasi Partilerin Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	Pearson Korelasyon	0,363**	1
	Sig. (2-uçlu)	0,000	
	N	282	282
R Square (r^2)	0,132		
	Facebook’ta Siyasi Liderlerin/ Adayların Paylaştığı İletileri Okuma/Dinleme/İzleme Sıklığı		Oy Verme Kararlarında Facebook’ta Siyasi Liderlerin/Adayların Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi

Facebook'ta Siyasi Liderlerin/Adayların Paylaştığı İletileri Okuma/Dinleme/ İzleme Sıklığı	Pearson Korelasyon	1	0,423**
	Sig. (2-uçlu)		0,000
	N	285	285
Oy Verme Kararlarında Facebook'ta Siyasi Liderlerin/Adayların Paylaştığı İletilerden Etkilenme Düzeyi	Pearson Korelasyon	0,423**	1
	Sig. (2-uçlu)	0,000	
	N	285	285
R Square (r ²)	0,179		

Sonuç

Bu çalışmada, siyasal partiler, liderler/adaylar tarafından seçmenlerin oy verme kararlarını etkilemek için kullanılan bir siyasal iletişim aracı olarak facebook'un öneminin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinin hemen sonrasında yaptığımız geniş kapsamlı bir alan araştırması sonucunda elde edilen ilgili bulgular analiz edilmiştir.

Analiz sonucunda elde edilen veriler, sosyal medya kullanıcı olan seçmenlerin %88,5'inin, bu mecrada paylaşılan siyasal içerikli iletileri (yazı, fotoğraf, video vb.) okuduklarını/dinlediklerini/izlediklerini ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle sosyal medya, kullanıcılarının %88,5'ine siyasal içerikli iletileri ulaştırın kaynaklardan biri konumundadır. Bu durumu, yaygın bir biçimde kullanımının henüz yeni olmasına karşın sosyal medyanın, seçmenlere siyasal içerikli iletileri ulaştırmada oldukça önemli bir araç haline geldiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Belirtilen sonuç, siyasal aktörlerin sosyal medyayı kullanarak oldukça geniş bir seçmen kitlesine aracısız bir şekilde iletilerini ulaştırabileceklerini ortaya koymuştur. Bu doğrultuda, siyasi partiler, liderler/adaylar bu mecrayı daha aktif biçimde kullanmalı; kendileri, ideolojileri, söylemleri, idari yapıları, etkinlikleri vb. konulardaki yazılı, işitsel ve görsel işitsel iletilerini hem nicelik hem de nitelik olarak geliştirmelidirler. Siyasi partiler, liderler/adaylar böylelikle, sosyal medya kullanıcılarını aracısız bir şekilde bilgilendirebilecekler, kendilerini tanıtmaya imkanı bulacaklar ve takipçileri ile düzenli bilgi akışı sağlayarak onları etkileyebileceklerdir.

Veriler, facebook'ta siyasi partilerin paylaştığı iletileri okuyan/dinleyen/izleyen seçmenlerin %87,7'sinin oy verme kararlarında bu iletilerden etkilendiklerini göstermiştir. Elde edilen bulgulara göre, siyasi liderlerin/adayların facebook'ta paylaştığı iletilerden etkilenenlerin oranı ise %89,1'dir.

Seçmenlerin oy verme kararlarında facebook'ta siyasi partilerin, liderlerin/adayların

paylaştığı iletilerden etkilenme düzeylerine ilişkin veriler, bu mecranın oldukça geniş bir seçmen kitlesini etkilediğini ortaya koymaktadır. KKTC’de siyasal aktörlerin ve seçmenlerin, siyasal iletişim amaçlı sosyal medya kullanımının daha yeni yaygınlaşmaya başlamasına karşın ortaya çıkan sonuç oldukça çarpıcıdır.

Araştırma sonuçları, seçmenlerin oy verme kararlarında facebook’ta paylaşılan iletilerden etkilenme düzeylerinin yaşlarına, eğitim düzeylerine, cinsiyetlerine, hane halkı aylık gelir düzeylerine ve ikamet ettikleri bölgeye göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermediğini ortaya koymuştur. Buna göre, seçmenlerin demografik özellikleri ile oy verme kararlarında facebook’ta paylaşılan iletilerden etkilenme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, facebook’un etki düzeyi, seçmenlerin demografik özelliklerine bağlı olarak değişim göstermemiş ve giderek daha homojen bir kitleyi etkiler hale gelmiştir. Belirtilen sonuç, yaş, gelir ve eğitim düzeyi gibi değişkenlerin, seçmenlerin oy verme karar sürecinde sosyal medya araçları üzerinden paylaşılan siyasal içerikli iletilerden etkilenme düzeylerini etkileyen faktörler olduğunu ileri süren çalışmalarla çelişir niteliktedir.

Araştırma sonucunda, seçmenlerin facebook’ta paylaşılan iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıkları ile oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve pozitif yönde doğrusal bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Belirtilen sonuç seçmenlerin, siyasi partilerin, liderlerin/adayların facebook’ta paylaştığı iletileri okuma/dinleme/izleme sıklıklarının arttıkça oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeylerinin de arttığını ortaya koymaktadır.

Elde edilen bulgular ışığında, siyasi partilerin, liderlerin/adayların, seçmenlere ulaşım onların oy verme kararlarını etkilemek amacıyla yürüttükleri faaliyetlerde facebook’un öneminin ne olduğu sorusunun mobilizasyon kuramı çerçevesinde açıklanabileceği belirlenmiştir. Sonuçlar, bu mecranın, siyasal aktörlerin topluma kendilerini anlatabilmek; kendi istekleri doğrultusunda tutum değişikliği yapabilmek ve hedef kitleleri etkileyebilmek açısından önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak, facebook’un siyasal iletişimde kullanımının giderek artması ve kullanım sıklığı ile etkilenme düzeyi arasındaki pozitif yönde doğrusal ilişkinin varlığı, bu mecranın etki düzeyinin giderek artacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda, gelecek dönemlerde bu iletişim ortamının siyasal aktörlerin seçmenleri etkilemek amacıyla kullanacakları temel araçlardan biri haline geleceği öngörülmektedir.

Kaynaklar

- Aktaş, H. (2004). *Bir Siyasal İletişim Aracı Olarak İnternet*, Konya: Tablet Kitapevi.
- Aziz, A. (2007). *Siyasal İletişim*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.
- Bayraktutan, G., Binark, M., Çomu, T., Doğu, B., İslamoğlu, G., Aydemir, T., A., (2012). Sosyal Medyada 2011 Genel Seçimleri: Nicel – Nitel Arayüzey İncelemesi. *Selçuk İletişim*, 7/3, 5-29.
- Blumler, J., G., Karanagh, D. (1999). *The Third Age of Political Communication: Influences and Features*. URL: <http://www.cui.cz>. (Şubat 10, 2012).
- Bond R., M., Fariss, C, J., Jones, J, J., Kramer, A., D., I., Marlow, C., Settle, J., E.; Fowler, J., H. (2012), A 61-Million-Person Experiment In Social Influence And Political Mobilization Nature, URL:

- <http://www.nature.com/nature/journal/v489/n7415/abs/nature11421.html>, 295-298.
- Boyd, M., D., Ellison, B., N. (2008). Social Network Sites: Definition, History and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13, 210-230.
- Chan-Olmsted, M., S., Cho, M., Lee, S. (2013). *User Perceptions of Social Media: A Comparative Study of Perceived Characteristics and User Profiles by Social Media*, 4, 149-178.
- Davis, A. (2010). Politics, Journalism and New Media: Virtual Iron Cages in the New Cultures of Capitalism. Fenton, N. (Ed.), *New Media Old News, Journalism & Democracy in the Digital Age*. SAGE Publications, 121-137.
- Graber, A., D., Smith, M., J. (2005). Political Communication Faces the 21st Century. *Journal of Communication*, 55, 479-507.
- <http://ysk.mahkemeler.net> (Temmuz 10, 2013).
- Kaplan, M., A., Haenlein, M. (2010). *Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media*, Business Horizons, 53, 59-68.
- Kietzmann, J.H., Hermkens, K., McCarthy, P.I., Silvestre, S.B. (2011). Social Media? Get Serious! Understanding the Functional Building Blocks of Social Media. Business Horizons, 54, 241-251.
- Lazarsfeld, F., P. (1954). *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.
- Lister, M., Dovey, J., Giddings, S., Kelly, K. (2009). *New Media A Critical Introduction*. Britain: Taylor & Fancis Group.
- McGrath, M. (2011). Technology, Media and Political Participation. *National Civic Review*. 41-45.
- McNair, B. (2008). *An Introduction to Political Communication*. Londra: Routledge.
- McQuail, D., Windahl, S. (1998). *Communication Models*. England: Longman.
- Safko, L., Brake, D., K. (2009). *The Social Media Bible: Tactics, Tools, and Strategies for Business Success*. Hoboken, N.J.: John Wiley & Sons.
- Sarı, H. *Siyasal İletişimde Yeni İletişim Teknolojilerinin Kullanımı: 2009 Yerel Seçimlerinde AK Partinin Çalışmaları*, URL: <http://www.hasansari.com.tr/upload/42603597.pdf>. (Mart 10, 2012).
- Sipahi, B., Yurtkoru, E., S., Çinko, M. (2010). *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım.
- Spierings, N., Jacobs K. (2014). Getting Personal? The Impact of Social Media on Preferential Voting, *Political Behavior*, 35/1, 215-234.
- Tuman, S., J. (2007). *Political Communication in American Campaigns*. SAGE Publications.
- Tumber, H. (2001). *Democracy in the Information Age: The Role of the Fourth Estate in Cyberspace, Information, Communication & Society*, 4/1, 95-112.
- Tuncer, A.S. (2013). Sosyal Medyanın Gelişimi. Özata, F., Z. (Ed.), *Sosyal Medya*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Özet

Bir Siyasal İletişim Aracı Olarak Facebook'un Seçmenlerin Oy Verme Kararı Üzerindeki Etkileri: KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimleri Örneği

Bu çalışmada, siyasal iletişim sürecinde kullanılan sosyal medya araçlarından biri olan facebook'un siyasal partilerin, liderlerin/adayların iletilerini seçmenlere ulaştırarak onların oy verme kararlarını etkilemedeki öneminin belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla, KKTC 2013 Milletvekilliği Erken Genel Seçimlerinin hemen sonrasında yaptığımız geniş kapsamlı bir alan araştırması sonucunda elde edilen ilgili bulgular analiz edilmiştir. Analiz sonuçları siyasal iletişim sürecinde facebook'un, oldukça geniş bir seçmen kitlesine siyasal partilerin, liderlerin/adayların siyasal içerikli mesajlarını iletebilme potansiyeline sahip bir araç olduğunu göstermiştir. Ayrıca, seçmenlerin, siyasi partilerin, liderlerin/adayların facebook aracılığıyla ilettikleri iletilerden etkilenme düzeylerinin demografik özelliklerine bağlı olarak farklılık göstermediği belirlenmiştir. Belirtilen sonuç, facebook'un farklı yaş, cinsiyet, eğitim ve gelir düzeyine sahip; farklı bölgelerde ikamet eden seçmenlerin oy verme kararını etkileyebilme gücüne sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, seçmenlerin siyasal partilerin, liderlerin/adayların facebook'taki iletilerini okuma/dinleme/izleme sıklıklarının arttıkça, oy verme kararlarında bu iletilerden etkilenme düzeylerinin de arttığı saptanmıştır. Belirtilen bulgular ışığında, facebook'un seçmenlerin oy verme kararını etkilemek amacıyla yürütülen çalışmalarda oldukça önemli bir mecra haline geldiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya, Facebook, Siyasal İletişim

Abstract

The Importance of Facebook As a Political Communication Tool to Influence Voting Decisions: The Case of TRNC 2013 Early Parliamentary Elections

The purpose of this study is to explore the importance of Facebook as one of the social media tools used in the political communication process, in helping political parties, leaders/candidates to communicate their messages to the voters and influencing their voting decisions. For this purpose, data gathered from a comprehensive field survey conducted shortly after Turkish Republic of Northern Cyprus 2013 Early Parliamentary Elections were analyzed with descriptive methods. Findings indicated that Facebook has a very high potential in terms of delivering the political messages and posts of political parties, leaders/candidates to a very broad group of voters. It was also found that the level by which voters were influenced by the messages communicated to them by the

political parties, leaders/candidates does not vary depending on the demographic features of that population. Additionally, the frequency by which voters read, watch or listen to the Facebook messages and posts of political parties, leaders/candidates increased, so did the level by which their decisions were influenced by these messages and posts. In light of these findings, it was concluded that Facebook has turned into a very important political communication tool in influencing the voting decisions of voters during a political campaign.

Keywords: Social Media, Facebook, Political Communication

SOYLULUK ÇİÇEĞİ “ERGUVAN”A KÜLTÜREL BİR İNCELEME

Aynur Koçak¹ - Serdar Gürçay²

“Erguvana şiir söyleme, anlatamazsın. Kendisi şiir. Gör ve duy, kâfi.”

A. Süheyl Ünver

Giriş

Her toplumda, yazılı bir takvimin olmadığı antik çağlardan bu yana hayatta kalmanın, barınmanın, ısınmanın, yiyecek ve arı su bulmanın hatta savaşmanın son derece zor olduğu soğuk kış zamanlarının bitişi ve ilkbaharın başlangıcı insanlığın bekası için son derece önemliydi. Baharın başlangıcıyla vuku bulan doğa olaylarının, her çağda insanlar için anlamsal değeri büyüktü. Günümüz insanları nasıl ki modern takvimden faydalanıyorsa, eski insanlar için de takvim; doğadaki döngüsel değişimlerdi. Bu coğrafi neticeler dünyanın her yerinde farklılık gösterebilmektedir. Ağaçların, çiçeklerin açması, hayvanların ve böceklerin sayısının artması ise ortak bir neticedir.

Sembolik açıdan incelendiğinde ağaç; hayatı, düzeni ve başlangıcı temsil etmektedir. Vikinglerdeki Hayat Ağacı, Yakut ve Altay Türklerindeki Dünya Ağacı, Amerikan yerlilerindeki ağaçtan yapılmış totemler ve en nihayetinde Roma ve Bizans'taki erguvan ağaçlarının önemi buna misaldir. Schimmel'e göre, “Ağaçlar toprağa kök salar ve

1 Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, aynurnazkocak@hotmail.com.

2 Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, serdargurcay.ytu@gmail.com.

göge doğru yükselir. İnsan gibi her iki küreye de aittir. Ağaç yararlı ve iyi olan her şeyin simgesidir” (Schimmel, 2004, 39). Antik insanlar her canlı gibi ölümü yenmeyi arzularken, ağaçları ürettiği öteki dünya kavramına manevi olarak ulaşabileceği bir köprü olarak görmüşlerdir; çünkü boylarının yüksekliği sebebiyle kutsal olan gök ile bağlantılı kabul edilir. Öte yandan, ağaçlar diğer canlılara benzemez, hiçbir canlı etrafına ve öteki canlılara onun kadar faydalı değildir. Kökleri ile erozyonu önler, yine kökleri ile su kaynağıdır; reçinesi hem ilaç, hem zanaat malzemesidir; yemişleri gıdadır ve irili ufaklı birçok hayvan için barınaktır. Osmanlı İmparatorluğu’nun ilk yazılı kanun metni olan *Fatih Kanunnamesi*’nde, Fatih Sultan Mehmet; “Ormanımdan ağaç kesenin başı kesile!” buyurmuştur (Reçber, 2008). Ayrıca, tüm çağlarda ve toplumlarda ağaçların kesilmesi ve yok edilmesi hoş karşılanmamıştır. Ağaç yerden bittiği, yapraklarını kaybedip yeniden kazandığı, kendini sayısız kez yenilediği, süslü ve güzel olduğu için kutsal güçlerle yüklü olduğu düşünülür. Ağacın biçimine olduğu kadar biyolojik özelliklerine de bağlı tüm bu nitelikler onun kutsallığını doğrular. Ama ilkel zihniyette ağaç evrendir ve evren olmasının nedeni yine onu simgelemekle birlikte varlığını da taşımasıdır (Eliade, [02.12.2014], 270).

Erguvan ağacının çiçek açması, çevre halklar için sıcak mevsimlerin başlangıcını haber veren bir simgedir. Bu sebeptendir ki erguvan hem bir bitki olarak, hem de rengi bakımından onu çevreleyen toplumların hayatında ve bu çalışma kapsamında incelenen Türk şiirinde kıymetli bir konumdadır.

1. Erguvan Ağacı

Çiçeği baharın habercisi olan erguvan ağacı; baklagiller familyasından 2 ile 10 metre boylarında olup, kışın yapraklarını döken bir bitkidir. Anavatanı Kuzey Amerika, Akdeniz havzası ve Batı Asya iken; Türkiye’de Marmara ve Ege bölgesinde yaygındır (Zencirkıran, 2012, 205). Erguvani renkteki çiçekler ilkbaharda belirmeye başlar, yaza girmeden sona erer.

Erguvan ağacının isimlendirilmesinde genellikle büyüleyici rengine atıfta bulunulur. Kelimelerin kökenine baktığımızda hemen hepsi Akadçada mor rengi ifade eden “*argamannu*” sözcüğüne denk gelir. Aramiceye “*argvana*” diye geçmiştir. Aramice’den Arapçaya “*ercuvani*” ve oradan da Türkçeye “*argavan*” diye geçmiştir. Günümüz Türkçesinde erguvan halini almıştır. Bununla birlikte *Kutadgu Bilig*’de yer alan on yedi çiçek isminden biridir (Öztürk, 2005, 201’den aktaran Uçar, 2013, 117). Bundan başka “*deliboyunuz*”, “*selecek*” ve “*zazalak*” diye de bilinir (Mamıkoğlu, 2007, 224).

Bilimsel literatürde 1753 yılında İsveçli botanikçi Carl Linnaeus tarafından Latince “*kabuk*” (*siliqua*) ve Yunanca “*dokumacı mekiği*” (*kerkis*) kelimesinden türetilmiş “*Cercis Siliquastrum*” olarak isimlendirilen erguvan; İngilizcede “*Judas Tree*” yani “*Yahuda Ağacı*” olarak geçmektedir ve bu adı Yahuda’nın Hz. İsa’yı tutuklattıktan sonra Hristiyan inancında kendini astığı ağaçtan almaktadır. Lakin bu isimlendirmenin, erguvanların sıkça yetiştiği Fransa’daki “*Judea*” isimli tepelik bölgenin bir ağacı olan “*Judea Ağacı*” (*Arbre de Judee*) tamlamasının yanlış türemesi sonucu oluştuğu da söylenmektedir (Judas Tree, [09.11.2014]).

Erguvanın Hristiyan inancındaki motif özelliğine değinirsek; İsa’nın on iki

havarisinden biri olan Yahuda, İsa'yı yakalamaya gelen askerlere, onun kim olduğunu göstermek amacıyla yanağına kondurduğu “ölüm öpücüğü” sonrasında utanca kapılmış ve bu durum yüzünün adeta erguvani bir renk almasına neden olmuştur. Ardından, Hz. İsa'nın çarمیha gerilmesi sonrasında Yahuda kendini bir erguvan ağacına asarak intihar etmiştir (Doğruyol, 2004, 58). Söylenir ki erguvanın rengi de bu olaya telmihte bulunularak gerek ihanetinin utancından, gerekse de ölümün kanının renginden eflatun tonundan pembeye doğru bir dönüşüme mazhar olmuştur. Batı dillerinde erguvan ağacı Yahuda Ağacı anlamına gelen Judas Tree şeklinde isimlendirilmektedir. Diğer yandan, İslam inancında ise Yahuda, Hz. İsa'nın şekline büründürülmüş ve İsa yerine çarمیha gerilmiştir, bu olmadan önce de erguvani renkte bir elbise giydirilmiştir (Doğruyol, 2004, 58).

Bir diğer yandan, “*utancından mosmor oldu*” deyişinin Yahuda'dan mı yoksa biyolojik olarak insanın yüzünün hafifçe renk değiştirmesinden mi geldiği, tüm bunların irdelemesinin ardından hoş bir çelişki olarak aklımıza takılmaktadır. Bugün kullanıldığı dilde yer yer “Judas” sözcüğü “kötü adam, hainlik” anlamına gelmektedir.

Nasıl ki “gül”ün renginin “kırmızı” olması; “bülülün aşk için akıttığı kanının, gü-lün dikenlerine sızıp goncaya ulaşması ve ona renk katması” gibiyse; Yahuda'nın da ihanetten duyduğu utancın, beyaz olan erguvan çiçeğini mor renge dönüştürmesine sebep olduğu rivayet edilmektedir. Bitkiler yapraklanmadan önce, dallardan ve gövdeden çıkan çiçekler ise İsa Peygamber'in gözyaşlarını temsil eder (Zencirkıran, 2012, 205).

İstanbul'un Çatalca ilçesinde ise erguvan çiçeklerinin beyazdan erguvani renge dönüşümü şu olaya dayandırılmaktadır: “Kral Yağfur'un kızı Haniçe, canından çok sevdiği sevgilisini dört gözle beklemektedir. Haniçe'nin sevgilisi bir gün onu görmeye gelince tekfurun adamları tarafından Topuklu Çeşmesi'nde su içerken yakalanmış ve surların dibinde acımasızca diri diri yakılmıştır. O gün sevdalısının gözlerinin önünde diri diri yandığını gören Haniçe, sevdiğinin acısını dindirip onu kurtarmak için Topuklu Çeşmesi'nin havuzunun başına gidip elleri ile bir avuç su alır, bu sırada havuza Haniçe'nin gözlelerinden iki damla gözyaşı düşer. Topuklu havuzuna düşen iki damla gözyaşı birdenbire havuzu kıpkırmızı kan ile doldurmuştur. İşte o günden beri Çatalca'da mayıs ayı gelince beyaz açan erguvan çiçekleri Haniçe'nin aşkını anlatırcasına rengini değiştirerek bugünkü renginde açmaya başlamıştır (Güldüren, 2014, 31). Diğer yandan, Haniçe ismi Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde geçen Çatalca'nın eski adıdır (Çatalca Kaymakamlığı, 2005, 10).

Öte yandan, ünlü İngiliz romancısı Archibald Joseph Cronin (1896–1981) “The Judas Tree” (Erguvan Ağacı) isimli romanında gençlik çılgınlıkları, ihtiraslı emeller, unutulmuş sorumluluklarla örgülü, büyük bir pişmanlığın hikâyesini anlatırken bu efsaneyi bir “leitmotif”³ olarak kullanmıştır (Polatgenç, 1999).

Görülmektedir ki erguvan kelimesi farklı kültürler aracılığıyla değişik isimler almıştır ve geniş bir tarih yelpazesine sahiptir. Aynı zamanda çeşitli efsanelerle de bağlantısı öze çarpmaktadır ve bu anlamda kültürel bir etkiye de sahiptir.

3 Edebiyata müzikten geçen bir kavramdır. Esası bir müzik parçasının nakaratıdır. Romanın değişik bölümlerinde çeşitli nedenlerle tekrarlanan ifade kalıbıdır. Örn.: Peyami Safa'nın *Yalnızız* romanındaki “çay iç” cümlesi (Leitmotif, [09.11.2014]).

2. Yenilenmenin Sembolü Erguvan

Erguvan rengi eflatuna çalan al iken, eflatun ise açık mordur. Aşkın ömrü üç yıl iken, erguvanların ömrü daha kısadır; ancak erguvan çiçekleri her yıl yeniden doğar, bu noktada kozmik ritimle de uyumludur. Bu durum erguvanının hem ölümü, hem de yeniden doğuşu çağrıştırmaya işaret eder. Metafor olarak tıpkı toprakta olduğu gibi doğum, yaşam, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünde sembolik bir yer edindiğinden, hayatın temel geçiş dönemlerini destekleyici bir unsur olarak karşımıza çıkar. Buradan hareketle erguvanının insana yeniden doğuş umudunu aşıladığını söylemek mümkündür.

Tarihin en eski çağlarına baktığımız zaman şamanların hastalıktan korunmak ve kötü ruhları def etmek için erguvanları kullandıklarını görmekteyiz. Ayrıca, Amerika'nın sahib-i aslisi diyebileceğimiz Amerikan yerlileri, örneğin Kiyovalar⁴ bu kısa ömürlü çiçeklerin ilk tomurcuklarını ilkbaharın kesin işareti olarak görmekteydiler. Karakışı kovup uzaklaştırmanın en kestirme yolunu, erguvanların çiçeklenmiş dallarını çadırlarının kapisına asmakta buldular (Demirel, 2009, 1000).

Bu gelenek Anadolu'daki baharın gelişinin kutlandığı Hıdrellez'i çağrıştırmaktadır. Anadolu'da da evlerin ana giriş kapılarına ağaçlardan koparılan yeşil yapraklı bir dal konur. Türk kültüründe canlılığını sürdüren ve baharın gelişini kutladığımız Hıdrellez gibi erguvan da adeta baharın gelişini haber veren mevsimlik bir bayramdır. Hıdrellezde doğayla barışık olma ve ondan yararlanma dileği öne çıkar. Bu geleneklerin temelinde yaratılış, türeyiş, yeniden doğuş ve canlanma ritüelleri yer bulur. Zaman kavramı açısından işlevselliğine baktığımız zaman Hıdrellez ile erguvanının köklerinin ortak temellere dayandığını söyleyebiliriz.

3. Soyluluk Simgesi Erguvan Rengi

Çok değerli bir renk olarak kabul edilen mor renk asillerin, yüksek tabakanın ve saray erkânının tercih ettiği bir renk olmuştur.

Erguvanının "soylular ağacı" olarak kabul edilmesi, Bizans İmparatorluğu'na hatta daha öncesine dayandırılmaktadır. Bizans'ta erguvan, soylular ve imparatorlarca sahiplenilmişti; kendi aile ve cetlerini "erguvan kanlı" olarak adlandırmışlardı. Sadece imparatorlar "erguvani pelerin" giyebilirdi (Doğruyol, 2004, 57). Halkın bu renk pelerin kullanması yasaktı; hem de kimyasal olarak bu rengin üretilmesi o dönemlerde son derece zordu, bu nedenledir ki kendilerini insanüstü olarak gören hükümdarların, elde edilmesi zor erguvan rengini sahiplenmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Böylelikle sıradan halk ile imparatorun erişilemez sınıfsal farklılığı ve mutlak kudreti; ulaşılamaz bir renk olan erguvanla daha da etkin bir biçimde simgelenmekteydi. Bu renk, doğal yolla ancak bazı yumuşakçaların⁵ topluca yok edilmesi pahasına elde edilebilmektedir.

MS 330 yılında İmparator I. Konstantin, İstanbul (Byzantium) şehrinin adını "Yeni Roma" olarak değiştirdiği sırada rivayete göre erguvan mevsimiymiş. Tarihçiler bu günü 11 Mayıs olarak kabul ederler. Sanki İstanbul'un kuruluşuna dem vururcasına 11 Mayıs günü eflatun renkli çiçeklerini baharın ortasına salıverir. Eflatundan pembeye dönen çiçekler adeta bir renk cümbüşü yaratır (Dursun, 2009, 49).

Roma'da da erguvani renk imparatorluğa aittir. Bir Roma imparatorunun bebeği

4 Kiyovalar bir Amerikan yerlisi kabilesidir (Kiyovalar, [08.11.2014]).

5 Yumuşak vücutlu, omurgasız hayvan. Örn.: Ahtapot, salyangoz ve midye (Yumuşakça, [17.12.2014]).

doğduğunda erguvanı bir renkte beze sarılır ve bebeğe “porfirojenet” yani “erguvanlar içinde doğmuş” denilirdi. Romalı askerler Hz. İsa’nın göğsüne “Yahudilerin Kralı” yaf-tasını asmadan önce ironi maksadıyla ona erguvan renkli bir bez giydirmişlerdir (Polatgenç, 1999).

Osmanlılarda ise Rodos fatihi genç Kanuni, şövalyelerin büyük reisi L’Isle Adam’ı erguvan renkli bir çadır altında kabul etmiştir (Doğruyol, 2004, 58). Çadır (otağ) Osmanlı kültürüne göre sembolik bir öneme sahipti, örneğin ortasına dikilen direk, evrenin merkezini ve hayat ağacını temsil etmekteydi. Günümüz Hıristiyan kardinallerinin giydiği cübbe de erguvan rengindedir. Katolik inancına göre büyük perhiz sırasında ve Noel’de doğru yola dönüş, tövbe ve pişmanlığı simgelemiştir (Özer, 2012, 280).

Rengi asalet sembolü olarak kullanılan toplumlardan bir diğeri de eski Mısır’dı. Erguvanı olan Lotus çiçeğinin tonu asillerin sembolüydü (Doğruyol, 2004, 57).

Çin’de ise mor renkli ipek kumaşlar özellikle uluslararası hediyeleşmelerde kullanılmıştır (Koçak, 2009).

Renkler insan kültüründe her zaman belirleyici bir yere sahiptir. Roma ve Bizans’ta erguvan rengi kraliyeti temsil ederken, Hint kültüründe sarı renk tanrıları simgelemektedir. Erguvan rengi batı toplumlarında güzellik, zalimlik, zeval, dikkat çekici, tevazu, gizem, nüfuz ve erdemi temsil ederken; Japon kültüründe kutlama, zeval, bilgiden gelen sezgi, gizem ve bilgeliktir; Hint kültüründe ise histen gelen sezgi ve bilgelik anlamlarında kullanılmaktadır. (*What Colors Mean in Different Cultures*, [17.12.2014]). Bu anahtar kelimeler ışığında erguvan rengin bilgeliği ve sezgiyi eş olarak çağrıştırdığı görülmektedir.

Aura açısından da renklerin önemi vardır. Erguvan rengi, mistisizmde aura açısından derin bir ruhsal bilince işaret eder (Doğruyol, 2004, 57). Mistisizmde canlıların etrafında olduğu varsayılan ve onların sağlık, kişilik ve ruhsal özelliklerine göre renk ve şekil değiştiren, gözle görülemeyen enerji alanı mevcuttur; buna *aura* denir. Her rengin aura açısından anlamı farklıdır. Mor aura tinselliği, sezgiselliği, öğretmeyi ve geleceği görmeyi temsil eder. Tinsel çağrılarını vurgulamak için erguvan rengi cübbe giyen Hıristiyan rahipler hiç şaşırtıcı değildir (Webster, 2003, 88). Ayrıca, erguvan renginin çakralardaki anlamlarından biri de *taçtır*. Taç ise asaleti, aydınlanmayı yani erginlenmeyi temsil eder (Webster, 2003, 77).

4. Çatalca ve Bursa’da Erguvan

Günümüzde İstanbul’a bağlı ilçelerden biri olan Çatalca’da bu ağaç ve renk özel bir değer taşımaktadır. Öyle ki ağustos ayının üçüncü ve dördüncü haftalarında erguvan şenlikleri düzenlenmektedir. “Erguvanlı yoldan” başlayan bu organizasyon halk tarafından son derece sevilmektedir. Ayrıca, ilçedeki kaldırım taşlarından, duraklara birçok kamu malı erguvan rengindedir. Çatalca bu sebeplerle adeta “Erguvan Şehri” olarak nitelendirilebilir.

Erguvan birçok insanın gönlünü fethetmiştir. Çatalca civarında yaptırdığı köşkün etrafını bir erguvan konusu ile bütünleyen, Kanuni’nin veziri Siyavuş Paşa da bunlardan biridir. Yine, 18. yüzyılda padişahın Hadika-yı Hümayuna (saray bahçesine) dikilmek üzere çınar, dişbudak, ihlamur, defne gibi ağaçlarla birlikte erguvan da istettiği bilinmektedir (Polatgenç, 1999).

Yüzyıllar boyu Bursa ve İstanbul şehirlerinin simgesi olmuş erguvan, şenliklere de vesile olmuştur. Osmanlı sultanı Yıldırım Beyazıt'ın damadı, Anadolu erenlerinden Emir Sultan (1368–1429), her yıl erguvanların çiçek açma mevsiminde Bursa'da müritleri ile buluşmuş. Evliya Çelebi ise *Seyahatname*'de bu zikr-ü tevhid topluluğunu şu satırlarla aksettirmektedir: “Senede bir defa Emir Sultan Hazretlerinin Erguvan Cemiyeti Faslı olup her taraftan, deniz gibi insanlar toplanır ki, bu kalabalık cemiyeti anlatmakta kalem âcizdir. Böyle bir cemiyet ancak Emir Sultan sevgisiyle olur.” (Dağlı, Kahraman, 2008, 13).

Bu toplantıların amacı Bursa'dan uzaklarda oturan Emir Sultan dervişlerinin senede bir kere de olsa Bursa'ya gelerek mürşitlerini görüp duasını alma isteğidir (Algül, 2012, 213). Bu buluşma nedeniyle 14. yüzyıldan itibaren erguvan şenlikleri düzenlenmiştir.⁶ Şenliklerin ekonomiyi canlandırma, sosyalleşme açısından faydaları görülünce 19. yüzyıla kadar şenlikler devam edegelmiştir; fakat 1855'de yaşanan Bursa depremiyle bu şenlikler kesintiye uğramış ve halkın kendini toplama gayreti sebebiyle unutulmuştur. 2000'li yıllarda tekrar canlandırılmaya çalışılmaktadır (Çakır, 2012, 8). Ahmet Hamdi Tanpınar da Bursa'daki bu kutlamaları “Erguvan Bayramı” olarak isimlendirir. Tanpınar'a göre “bu topraklarda gülden sonra bayramı yapılacak çiçek varsa o da erguvandır.” Tanpınar erguvan ve bahardan “Beş Şehir” isimli kitabında bahseder (Uçak, [18.11.2014]).

5. Erguvan ve Şahmeran Anlatısı

Mitolojik anlamda ise erguvan; Yunan efsanelerinde adı geçen yılan-başlı Medusa'ya benzerliği ile dikkati çeken Türk efsanelerindeki Şahmeran ile ilişkilendirilmektedir. Bu çiçeğe bağlı olarak Çatalca'da Şahmeran anlatısı mevcuttur.⁷ Gelecekte bir vakit Şahmeran'ın yeraltındaki ordusunun erguvanların çiçek açtığı mevsimde Çatalca'daki mağaralardan yeryüzüne intikal ederek, dünyayı ele geçirecekleri söylenmektedir. Bu nedenle her yıl Şahmeran'ın askerlerinin Çatalca'ya erguvan ağaçları diktikleri rivayet edilmektedir (Gerçek Yayıncılık [18.11.2014]). Belki de bu yüzden Çatalca'da her geçen yıl erguvan ağaçlarının sayısı, halk tarafından dikilmemesine rağmen artmaktadır. Eski Türklerde mağaranın; doğum (yaratılma) ile yakından ilgisi vardır. Onlar atalarının, dağda veya mağarada doğduğuna inanmıştır. Dolayısıyla mağara bir bakıma anne karnını temsil eder (Seyidov, 1994, 86'dan aktaran Koncu, 2003, 316). Carl Gustav Jung, bir

6 Erguvan şenliği, baharın bütün güzelliğiyle kendini gösterdiği erguvanların rengârenk açtığı günlerde Emir Sultan halife ve müritlerinin, Osmanlı ülkesinin dört bir yanından kalabalıklar hâlinde Bursa'da Emir Sultan dergâhına gelerek, bir hafta boyunca zikir ü tevhid icra etmeleri, diğer tekke ve dergâhları ziyaret ederek sohbet katılmalarıdır. Bir hafta süren bu fasıl çeşitli toplantılar, davetler, şehir gezileri ve benzeri cemiyetlerle şenlenir; bu durum, şehirde bolluk, bereket ve meserret olarak algılanırdı (Yaşın, 2004'ten aktaran Demirel, 2007, 1).

7 Tahmasp isimli genç bir adam günlerden bir gün derince bir mağarada Şahmeran isimli yarı kadın yarı yılan bir varlıkla karşılaşır. Mağarada geçirdiği günler ardından birbirlerine âşık olurlar. Tahmasp yeryüzünü özleyip geri döndüğünde, Şahmeranı arayan kötü niyetli bir vezire yakalanır ve işkencelerin ardından Şahmeran'ın yerini söyler. Şahmeran da yakalanıp vezirin huzuruna getirilir. Tahmasp Şahmeran'ı görünce utanç içinde kalır. Şahmeran sonsuz erdem ve bilgiye sahiptir; vezirin amacı bunu elde etmektir. Şahmeran başını yiyenin öleceğini, kuyruğunu yiyenin erdem ve bilgiye kavuşacağını söyler. Vezir kılıcı ile Şahmeranı ikiye böler ve kuyruğunu yer. Tahmasp ise bu acıya dayanamayıp ölmek maksadı ile sevgilisinin başından bir parça ısıtır. Fakat Şahmeran veziri kandırmıştır, söylediğinin tersi olarak zehirli olan kuyruğu, erdem veren ise başıdır; bunun üzerine vezir ölür, Tahmasp ise sonsuz bilgiye kavuşur; lakin sevgilisini yitirmenin üzüntüsü içinde kendini uzak diyarlara salar (Çatalcalıları Koruyan Tılsımlı İki Taş Yazıt, [18.11.2014]).

canavarın ölümünün zihnin çocukluk çağının bitip, erginlenmenin; yani yeni bir yaşamın başlangıcını simgelediğini söyler (Ackroyd, 1993'ten aktaran Myths Dreams Symbols [20.11.2014]). Buna göre Şahmeran ölümü simgeliyorsa, ordusunun erguvanların çiçek açtığı vakit yeryüzüne çıkacak olması durumu da ölümden sonraki yaşamı simgeliyor ve erguvanlar da buradan hareketle ölümden sonrasını simgeliyor denilebilir.



Resim 1. Şahmeran

6. Erguvan ve Türk Şiiri

Türk edebiyatında da büyümlü erguvan ağacı çokça şair ve yazara ilham kaynağı olmuştur. Erguvan çiçeği kırmızıya yakın pembemsi rengi ile sevgiliye ait betimleyici unsurların mazmunları olarak kullanılmıştır. Erguvan çiçeği dudak, yanak, yüz gibi güzellik unsurlarının sembolü olarak kullanılmıştır. Divan şairlerinin erguvanı konu ettikleri beyitlerde renk unsuru ön plandadır. Bu bağlamda renk ekseninde sevgilinin yüzü, yanağı, şarap, ateş gibi unsurlar olarak karşımıza çıkar. Şeyh Gâlib baştan aşağı sembol ve alegorilerle bezediği Hüsn-ü Aşk mesnevisinde kullandığı pek çok ifade gibi erguvanı da bir sanat ögesi olarak kullanır. Bahar betimlenirken çiçekler ve diğer ağaçların yanında erguvan da geçmektedir. (Polatgenç, 1999).

Ahmet Haşim, şiirine erguvanı şöyle yansıtır:

Gün bitti. Ağaçta neşe söndü.
Dallar ateş oldu. Kuş da yakut,
Yaprakla kuşun parıltısından
Havzın suyu erguvana döndü.

Orhan Veli de “Ave Maria”da asaleti işaret ederek bu çiçekten söz eder:

Ve gemisinde Kleopatra
Neden yine kaynaştı havalar?
Saadet mi getiriyor rüzgâr
Dolarak erguvan atlaslara?

Bu örneklerde bazen müjdecî, bazen asalet sembolüdür erguvan... Fakat zaman zaman mahmurluk giderici ve ferahlık verici bir rol de üstlenir.

Yahya Kemal de;

Beklemem fecrini leylaklar açan Nisanın,
Özlemem vaktini dağ dağ kızaran erguvanının.

Bu beyit ile bahçelerden uzak geçen bir ömrü özlemenin hüznünü derinden yaşamasına rağmen özlemezmiş gibi görünerek erguvanın hasretini yüreğinin en gizli yerinde saklamıştır.

Hilmi Yavuz ise erguvanı en çok kullanan sanatçı olarak erguvandan oluşturduğu imgeler, şiirsel zenginliğin yanı sıra tarih, kültür ve medeniyet bilinçlenmesinde de etkin bir role sahiptir (Polatgenç, 1999). “Erguvan imi” ile kelimeye yepyeni bir çehre kazandırmış, orijinal anlamlar ve çağrışımlar uyandırmıştır. Hilmi Yavuz’un şiirlerinde bir yandan duyumsanan zaman imlenirken; öte yandan geleneksel şiire gönderme yapılır.

Erguvanlar geçip gittiler bahçelerden

Geriye sadece erguvanlar kaldı.

Hilmi Yavuz bu beytinde her ne kadar zamanında erguvanların gerçek anlamda sayılarının azaldığına dikkat çekse de “erguvan” imi sembolik manada “zaman kavramının sonsuz döngüsüne” ve “doğum-ölüm karşıtlığına” işaret etmektedir. Erguvan hem tarih ve kültürde hem de Türk şiirinde önemli bir semboldür. Hatta sahip olduğu eşsiz renk, koku ve canlı bir öze sahip olmak gibi nitelikleri bir arada toplaması sebebiyle tüm diğer kültürel semboller içinde belki de en göze çarpanıdır. Bu yüzden şair ve yazarlara eserlerini yaratırken ilham kaynağı olmuş ve farklı çağrışımlar kanalıyla imgeleştirilmiştir.

Sonuç

Erguvan ilk kez, eski çağlardan kalma bir bahar müjdecisi olarak hayatımıza girmiştir. Ayrıca, endüstri devrimi öncesindeki dünya için eşsiz bir renge de sahipti. Bu iki önemli özelliği nedeniyle; birçok antik medeniyet için sıcak ayların gelişinin kutlandığı ritüellerin merkezlerinden biri oldu; hem de soyluluğunu ve kudretini ülkesine ve halkına etkileyici bir şekilde sunmak isteyen imparatorların kıyafetlerini süsleyen bir renk oldu. Bu değerli bitki ve sembol, halk içinde de son derece değer görmüştür; adına şenlikler, buluşmalar düzenlenmiş, rengi vilayetleri süslemiş ve hatta birçok Türk şairi tarafından eserlerinde kullanılmıştır. Mistisizm ve mitolojide bile kendine yer bulan erguvan ağacı belki de bir gün Şahmeran’ın ordusunun yükselişine tanıklık edecektir.

Son yüzyılda iklimin insan marifetiyle bozulması ve bunun sonucunda bahar aylarının belki de yitirilecek oluşu, erguvanları ihtişamla yükseldikleri koruluklardan alıp eski resimlerin içine hapsedecektir.

KAYNAKÇA

- Ackroyd, E. (1993). *A Dictionary of Dream Symbols with an Introduction to Dream Psychology*. (Aktaran: Myths Dreams Symbols. (b.t.). 20 Kasım 2014, <http://www.mythsdreamsymbols.com/dsmonster.html>).
- Çakır, E. (Nisan-Mayıs, 2012). Bursa'nın Alacalı Kadını. *Dergi Bursa*, (8). 18 Kasım 2014, <http://www.dergi.bursa.com.tr/e-dergiler//index.html#/1>.
- Çatalcalıları Koruyan Tılsımlı İki Taş Yazıtı. (b.t.). 18 Kasım 2014, <http://gercekyayincilik.com/forum/index.php?topic=22862.0;wap2>.
- Dağlı, Y. ve Kahraman, S. A. (2005). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit*. (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Demirel, Ş. (2009). Divan Şiirinde Erguvan. *Turkish Studies: International Periodical for the Language, Literature and History of Turkish or Turkic*. 4(8), 1000. [http://www.turkishstudies.net/Makaleler/303925162_55-demirel%5c%9fener1508\(D%5c%3%bczeltme\).pdf](http://www.turkishstudies.net/Makaleler/303925162_55-demirel%5c%9fener1508(D%5c%3%bczeltme).pdf).
- Doğruyol, H. (2003). Erguvan Üzerine. *Uludağ Üniversitesi Dergisi*, (13), 57-59.
- Dursun, H. (2009). İstanbul'da Yaşama Sanatı. (8. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. (1. Baskı). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Erguvan*. (b.t.). 09 Kasım 2014, <http://www.tr.wikipedia.org/wiki/erguvan>.
- Güldüren, O. (2014). Çatalca: Samiotisa Samiotisa. (1. Baskı). İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Judas Tree*. (n.d.). Retrieved November 9, 2014, from http://en.wikipedia.org/wiki/Cercis_siliquastrum.
- Kiyovalar*. (b.t.). 08 Kasım 2014, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Kiyovalar>.
- Koçak, A. (2009). Necati Bey'in Menekşe Kasidesi Ekseninde Menekşenin Öyküsü. 1. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu'nda sunulan bildiri. Kocaeli, Türkiye, 15-17 Nisan.
- Leitmotiv*. (b.t.). 09 Kasım 2014, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Leitmotiv>.
- Mamıkoğlu, N. G. (2007). *Türkiye'nin Ağaçları ve Canlıları*. (1. Baskı). İstanbul: NTV Yayınları.
- Özer, D. (2012). Toplumsal Düzenin Oluşmasında Renk ve İletişim. *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 3 (6), 280.
- Öztürk, A. Ramazan I. (2005). Çatalca: 2005. İstanbul: Çatalca Kaymakamlığı.
- Öztürk, F. (2005). 201 (Aktaran: Uçar, İ. (2013). *Yetiştigi, Geldiği Coğrafya veya Etnik Adlandırmayla Oluşturulan Bitki Adları*. 19 Kasım 2014, <http://www.iucar.sakarya.edu.tr/tr/apersonel/yayinlar>).
- Polatgenç, H. (Nisan-Mayıs-Haziran, 1999). Edebiyatımızda Erguvan. *Yağmur Dergisi*, (3). 21 Mayıs 2014, <http://www.yagmurdergisi.com.tr/archives/konu/edebiyatimizda-erguvan>.
- Reçber, G. (Temmuz - Ağustos - Eylül, 2008). İstanbul'da Ağaçlar, Çiçekler ve Bahar. *Yağmur Dergisi*, (40). 29 Kasım 2014, <http://www.yagmurdergisi.com.tr/achives/yazdir/istanbulda-agaclar-cicekler-ve-bahar>.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri: İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*. (1. Baskı). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Seyidov, M. (1994). *Gam-Şaman ve Onun Gaynaklarına Umumi Bakış*. (Aktaran: Koncu, H. (2003). Klasik Türk Şiirinde Kuyu, Zindan ve Mağaranın Bazı Kullanımları. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 30 (30), 316).
- Uçak, E. (Mayıs, 2010). Erguvan Bahara, Bahar Aşka Davettir. *Gezgin Dergi*, 18 Kasım 2014, <http://>

www.gezgindergi.com/erguvan-bahara-bahar-aska-davettir.

Ünver, A. S. (12 Mayıs 1966). Erguvan ve Boğaziçi. *Sabah Gazetesi*. (Aktaran: Ünlü, Ö. (09 Mayıs 2006). Erguvan vakti. *Türkiye Gazetesi*. 14 Kasım 2014, <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/Genel/a287318>.

aspx.

Webster, R. (2003). *Yeni Başlayanlar için Aura Okuma*. (1. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.

What Colors Mean in Different Cultures (n.d.). Retrieved December 17, 2014, from <http://visual.ly/what-colors-mean-different-cultures>.

Yaşın, M. (2004) Erguvan Üzerine. *Hürriyet Gazetesi*. (Aktaran: Demirel, Ş. (2007). Türk Şiirinde Erguvan Üzerine Bir Deneme).

Yumuşakça. (b.t.). 17 Aralık 2014, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=

TDK.GTS.55ce37a3a36bf1.50257796.

Zencirkıran, M. (2012). Doğal ve Kültürel Bir Miras: Erguvan. Emir Sultan Sempozyum'unda sunulan bildiri. Bursa, Türkiye, Nisan.

Özet

Soyluluk Çiçeği “Erguvan”a Kültürel Bir İnceleme

Bu çalışma erguvan ağacının, çiçeğinin ve renginin tarih, toplum ve Türk şiirindeki yerinin incelenmesi ve yorumlanmasını kapsamaktadır. İlk olarak erguvan ağacının sosyolojik önemi belirtilip erguvan bitkisinin tasvirine ve isminin kökenine değinilmiştir. Ardından erguvanın tarih ve kültür içerisindeki yeri anlatılırken sırası ile Bizans, Şamanizm, Anadolu, Hıristiyanlık, Osmanlı ve Çatalca'daki mitler, efsaneler ve tarihî olaylardan yararlanılmıştır. Daha sonra ise Türk edebiyatından şiir örnekleri verilerek erguvanın bu tür içinde yarattığı imajlar ve semboller irdelenmiştir. Erguvanın öneminden bahsederken başlangıç olarak denilebilir ki baharın gelişinde oluşan doğa olaylarının, özellikle eski insanlar açısından, sembolik değeri büyüktür. Bu coğrafi olaylar insanların yaşadığı kıtaya veya bölgeye göre farklılık göstermektedir. Erguvan ağacının yetiştiği coğrafyalarda bu ağacın çiçek açması, oranın halkları için baharı müjdeleyen mevsimsel bir gösterge ve manevi bir simgedir. Öte yandan, renk kavramı toplumlarda önemli bir yere sahiptir. Bizans'ta erguvanın rengi, soylular ve imparatorlarca öylesine benimsenmişti ki imparatorlar dışında kimse “erguvani pelerin” giyememektedir. Erguvan “soylular ağacı” olarak kabul edilmektedir. Yüzyıllar boyu Bursa ve İstanbul şehirlerinin bir simgesi de erguvandır. İstanbul'un bir ilçesi olan Çatalca'da ise bu ağacın ve renginin önemi büyüktür. Adına erguvan şenlikleri düzenlenmektedir ve ilçenin kamu malları erguvani² renktedir. Türk edebiyatında da büyüklüğü erguvan ağacından çokça şair ve yazar ilham almıştır. Şeyh Gâlib sembol ve alegorilerle süslediği Hüsn-ü Aşk mesnevisinde kullandığı sanat unsurlarından biri de erguvandır. Erguvandan, bahar tasvirlerinde çiçekler ve diğer ağaçlar ile birlikte bahsedilir.

Bu sebepler neticesinde denilebilir ki erguvan; hem ağacı ve hem de eşsiz rengi bakımından insan toplumlarının tarihinde, kültüründe ve Türk şiirinde önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Bizans, Çatalca, Erguvan, Türk Şiiri, Yahuda.

Abstract

A Cultural Approach To Judas Tree The Tree Of The Nobles

This work involves the study about the tree, flower and the color of the Judas tree in history, society and Turkish poetry. Firstly, through pointing out the sociological importance of Judas tree, the plant is virtually described also; the origin of its name is stated. Later, the historical and cultural place of Judas tree is described by mentioning the myths, legends and historical events in Byzantine, Shamanism, Anatolia, Christianity, Ottomans and Çatalca. Finally, some examples to Turkish Poetry are given which involves Judas tree and the images and symbols it formed in this literature genre.

While mentioning the importance of Judas tree, initially it can be said that, as the spring arrives, the natural events that occur have an important symbolic meaning for society. These natural events vary according to the region. As a harbinger of spring, blossoming of Judas trees has similar meaning for the people where it grows. On the other hand, colors have a

significant value among public. The color of the Judas tree is so much owned in Byzantium that only the emperor can wear a cloak in its color. For this reason it is called “the tree of the nobles”. For centuries Judas tree was one of the symbols of Bursa and Istanbul cities. It has a special importance in Çatalca, a district in Istanbul. Judas tree festival occurs every year. Also public properties are in the color of this tree. “Hüsn-ü Aşk mesnevi” a work of Şeyh Galib is full of symbols and allegories and Judas tree is one them. Judas tree is used along with other flowers and trees while portraying spring.

For this reason, as a plant and as a unique color, Judas tree possesses an important meaning in human history, culture as well as in Turkish poetry.

Keywords: Byzantine, Çatalca, Judas, Judas Tree, Turkish Poetry.

ALTAY TÜRKLERİNDE YOLCULUK İLE İLGİLİ İNANIŞLAR VE RİTÜELLER¹

Figen Güner Dilek²

Giriş

Güney Sibirya bölgesinde, ormanlarla kaplı Altay Dağlarının vadilerine, nehir boylarına yerleşmiş olan Rusya Federasyonu'na bağlı Altay Türkleri; Çin, Moğolistan, Kazakistan ve Rusya ile sınırları çizilen Altay Cumhuriyeti'nde yaşamaktadırlar. Ekim Devrimi sonrası yapılan bilimsel çalışmalarda yaygın olarak; Kumandı Kişi, Çalkandı Kişi, Tuba Kişi, Teleñgit Kişi, Teleüt Kişi ve Altay Kişi şeklinde adlandırılan bu insanlar yaşadıkları bölgenin zorlu coğrafi yapısı ile mücadeleden yılmayarak coğrafyayı hayatlarına uygun hâle getirmeyi başarmışlardır. Hiç şüphesiz bu başarıda, onların kültürel, geleneksel ve dinî hayatını şekillendirmede de önemli bir unsur olan Şamanistik öğelerin yeri ayrıdır ve Altay Türklerinin yazılı kültürün oluşmadığı devirlerden itibaren tabiata karşı gösterdikleri bir uyum şekli olarak değerlendirilebilecek yolculuk ritüelleri de bu alt zeminin bir tezahürüdür.

Yola çıkmak veya birini yolculuğa uğurlamak, hangi dinden ve ırktan olursa olsun geçmişte olduğu gibi günümüzde de bütün insanları tedirgin etmekte ve endişelendirmektedir. Birçok kültürde yolculuk öncesi ve sonrası yerine getirilen pratikler mevcuttur. Altay Türkleri örneğinde ele alınan bu uygulamaların; sadece yolculuk öncesi ve sonrası bir hazırlık olarak kalmadığı, aynı zamanda yolculuk boyunca da yerine geti-

¹ 2008 yılında, Bükreş'te 51. Uluslararası Sürekli Altayistik Konferansı'nda (Permanent International Altaistic Conference-Bucharest, July 27 th-August 1st) "Practices and Beliefs related to 'Going on a Journey' in Altai (Mountainous Altai) Turks" adıyla İngilizce olarak sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş hâlidir.

² Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, Türkiye.

rilmesi gereken bazı uygulamalar içerdiği görülür. Sadece Sibiryaya bölgesindeki Türk topluluklarıyla da sınırlı kalmayan bu uygulamalar, diğer Altay toplumlarını da içine alan geniş bir alanda canlı bir şekilde devam etmektedir. Ayrıca Roux, Irk Bitig’de *Yol Tengri* (Yol Tanrısı) kavramından ve Hoytu Tamir Yazıtlarında da bu zor, tehlikeli ve dar geçitten geçenlerin sağlıklı geçip hedefe ulaşmak için yolculuğun koruyucu güçlerinden yardım dilediklerinden bahsetmektedir (2012: 146). Bu bilgiler, Türklerde, yol ve yolculuğa dair inanışların eskiliğine ve gelenekselliğine işaret etmesi yönüyle önemlidir.

Günümüzde, Altay coğrafyasında, yolculuk boyunca gerçekleştirilen uygulamaların Altay Türklerinin toplumsal belleğinde kalıplaşarak yerleşmesinde, dinî alt yapının oldukça etkin olduğu görülmektedir. O sebeple uygulamalara geçmeden önce bu inanış sistemi hakkında kısa bilgiler vermek gereklidir.

Altay Türkleri, resmî olarak Ortodoks Hıristiyanlığının, birkaç asır boyunca da Budizm’in (*ak can* “ak din”) etkisi altında kalmışlardır ve günümüzde kendilerini ne Hıristiyan ne de Budist olarak tanımlamaktadırlar. Altay Türklerinden vaftiz edilmiş olanlar da Budizm’in bazı ilkelerine sıkı bağlılık duyanlar da dâhil hemen hepsinin inançlarının temelinde; bir kurumsal dinle doğrudan ilgisi olmayan ancak yurtlarına ve yaşadıkları topraklardaki dağların, ırmakların, göllerin ruhlarına/iyelerine duyulan saygıyla şekillenen töreler oldukça önemlidir. Bir bütün olarak bakıldığında, Altay Türklerinin inanç sisteminde *Altaydın eezi* (Altay’ın sahibi) ve *Altay Kuday* (Altay Tanrısı) kavramları oldukça etkilidir (Halemba 2008: 137). Ayrıca, Sovyet öncesi dönemde Altay’da yasaklanmış olan, kurumsal bir geleneği olmayan ve çok az sayıda din adamı ile temsil edilen Şamanizm’in; Sovyet dönemi sonrasında Altaylıların günlük hayatındaki pratiklerde Budizm ile rekabet edebilecek derecede etkili olduğu (Halemba 2003: 174) ifade edilmektedir. Bu durum, Altaylıların Şamanizm öğretilerine ve ritüellerine daha bağlı ve/veya alışkın olduğu düşüncesini de akla getirmektedir.

Altay Türklerinin Yolculuğa Hazırlanışı ve Kıyra/Calama Bağlama Ritüeli

Çeşitli boy ve sülalere ayrılan, eski gelenek ve göreneklerine sıkı bir şekilde bağlı olan Altay Türkleri; nereye ve hangi yöne yolculuk yapacak olurlarsa olsunlar, yola çıkılacak vakit olarak ‘Ay’ın yeni hâlini tayin etmeye özen gösterirler. Yolculuk vaktinin geldiği günün sabahında ise evlerinin kapısına *san* adı verilen küçük bir sehpa yerleştirip, üzerine kurut, ekmek, et bıraktıktan sonra dua ve niyaz ile Altay Tanrısı’ndan müsaade istedikten sonra seyahate çıkarlar. Yol serüveni başladığında da geçmişin bağlarından kopulmadığını hatırlatan, yerine getirilmesi gereken birtakım pratikler vardır. İlk olarak, soylara göre değişkenlik gösteren ve kutsal addedilen nehirlerle dağ zirvelerinde bulunan kutsal ağaçlara, Altay Türkçesindeki karşılığı ile *kıyra* veya *calama* denilen, ince şeritler hâlinde kesilmiş bez parçalarını bağlamalı ve ikinci olarak da yine yol boyunca karşılaşılabilecekleri *oboo* adlı taş kümelerine kendi dilek-niyet taşlarını bırakmalıdırlar.

Yolculukları boyunca birçok dağ aşan ve nehirden geçen Altay Türkleri’nin inançlarına göre bu dağların, nehirlerin birçoğu kutsaldır ve her birinin çeşitli esrarengiz ruhları/iyeleri vardır. Yolcular, bu kutsal yerlerde özenle, saygı ve teslimiyetle dua edip ikramda buldukları takdirde, anılan iye/ruhlardan iyilik görecekle, yolculukları süresince de izlenip korunacaklardır (İnan 1987: 416-417). Yolcuların herhangi bir saygısızlık yap-

malarını hâlinde ise, bu ruhlar, hastalık veya felaket göndererek onları cezalandırabileceklerdir.

Her Altaylı yolcu, seyahat süresince mensup olduğu soya göre değişik adlar alabilen bir koruyucu ruh/tanrı tarafından da takip edilir. Bu sebeple yola çıkan kişi yolculuğunun iyi geçmesi için, yukarıda bahsedildiği gibi, büyük bir ırmağı, yüce bir dağı aşarken onların iyelerine/ruhlarına saçı saçmalı, tercihen kayın ve ardıç ağaçlarına, *kıyra* veya *calama* bağlayıp *alkış* söz söylemeli yani hayır-dua etmelidir. Yüce Altay'dan, ak doruklu yüce dağların ruhlarından güvenilir yol vermelerini dileyen yolcunun, aşağıda verilen örneklerde (Ukaçina-Yamayeva 1993: 124-125) olduğu gibi samimiyet ve teslimiyetle dua etmesi gerekir. Bu dualar sınırlı sayıda da değildir. Toprağına, töresine ve kültürel kimliğine bağlı her Altaylı; sözlü kültürün doğal bir sürdürücüsü olarak belleğinde bu dua sözlerini, ezbere taşıyabilme, benzerini üretebilme ve depolayabilme yeteneğine sahiptir. Zaten bu duaları içinden geldiği gibi, bildiğince söylemesi daha makbuldür (Muhtuyeva-Çoçkina 1996: 26). Ong'un her dindeki dua ve ayinlerde söylenen sözlerin 'varlığı kutsallığa bağlayan içselleştiren güç' olarak değerlendirmesi de bunu doğrulamaktadır (2012:93). Bu yakarış; kelimesi kelimesine aynı olabileceği gibi her dua eden kişiyle yenilenecek değişebilen bir özellik de gösterebilir. Şiirsel kalıp sözlerden oluşan hayır-duaların her bir kelimesi, ezgisi, tonlaması ve vurgusu da en az *kıyra* bağlamak ve *obooya* taş koymak kadar gerçek bir 'eylem'dir ve anılan ritüellerin bütüncü bir parçasıdır:

<i>Altın booçım</i>	Altın dağ geçidim,
<i>Ayım-künim</i>	Ayım güneşim,
<i>Altay-kudayım!</i>	Altay Tanrım!
<i>Alkış- biyanaardı beriger!</i>	Rahmetinizi, yardımınızı esirgemeyin!
<i>Sunup baksan Altayım!</i>	Uzayıp giden Altayım!
<i>Suzup içken arjanım!</i>	Kana kana içtiğim kaynak suyum!
<i>Kıyra buulap cadım!</i>	Kıyra bağlıyorum!
<i>Agın suu bolgojin,</i>	(Yoluma) akarsu çıkarsa,
<i>Tayıs keçü ol berzin!</i>	Sığ geçit versin!
<i>Biyik tuu bolgojin,</i>	(Yoluma) yüce dağ çıkarsa,
<i>Cabis aju ol berzin!</i>	Alçak aşit versin!

Bu hayır-dua sırasında ağaçlara bağlanan kurdele görünümündeki bez parçalarının sarı, mavi renklerden olabileceği söylenmekle birlikte bu ritüellerde ak kutsalların (süt, ekmek, kurut, bıştak) tercih edilmesi ve *kıyranın* da ak bezden olması daha makbuldür. Ağaçlara bağlanan bez parçalarının, eni 2,5 ila 4 cm arasında boyu ise 50-60 cm ölçülerinde, boyları da mutlaka birbirine denk bir biçimde ve düzgün olarak kesilmiş olmalıdır. Eski ve kullanılmış bezlerden *kıyra* yapılması hoş karşılanmaz. Eğer *kıyra* yoksa, atın yelesinden koparılan kıl da bağlanabilir. Ayrıca, gümüş renkli para da saçılabilir (Ukaçina-Yamayeva 1993: 124-125; Muhtuyeva-Çoçkina 1996: 26).

Sadece Altay Türkleri'nin değil, Sibiryaya bölgesinde yaşayan diğer Türk boylarının da

yaygın bir şekilde benzer pratikleri gerçekleştirdikleri görülür. Yakutlarda, bu ruhlar *suol iççitâ* (yolların efendisi) veya *ättuk iççitâ* (geçitlerin efendisi) adlarıyla anılırlar (Harva 2014: 320). Çuvaşlarda da bütün tabiat olaylarını düzenleyen sayısız miktarda ruhun var olduğuna inanılır (Arık 2007: 25).

Oboo Taş Ritüeli

Yolculuk pratiklerinin ikincisi ise, Altay Türkçesinde *oboo* adı verilen tepe şeklinde üst üste koyulmuş taş yığınlarından oluşan tepeciklerde gerçekleştirilir. Bu, yolcuların üzerine küçük taş bırakılabilecekleri *oboo* taş kümelerine, genellikle ağaçların az olduğu dağ yollarında veya bozkır alanlarda rastlanmaktadır. Bölgesel olarak bakıldığında, bu taş tepecikleri; daha çok Çuy yolunda ve Çuy ile Ulagan arasındaki güzergâhta bulunmaktadır. Çuy bölgesinde bu taş yığınlarına *oboo* ile birlikte *üüle* de denilmektedir (Bidinov 1998:15). Bir tür taş kültü olarak tanımlanan *oboonun* Budizm kaynaklı olduğu ifade edilmektedir (Halemba 2008:146). Ayrıca Eski Türk ve Moğol kabileleri, yer seviyesindeki sıradan bir yükseltiyi, düz bir yerdeki basit bir tepiyi dahi kişiyi tanrıya yaklaştıran bir tür erişme noktası olarak görmüş ve bu yüksekliklerden duaların daha iyi işitildiğine inanmışlardır. Bir çeşit ‘Tanrı’nın ikametgahı’ olarak düşünülen bu yüksek yerler, duaların kabul edildiği kutsal yerler ve kurban sunumu için de en ideal mekanlardır (Jean-Paul Roux 1998: 119-120).

Kelime kökeni olarak Moğolcaya dayanan *oboo*, Sibiryâ bölgesindeki diğer Türk topluluklarında da değişik varyantlarıyla yaşamaktadır (Sevyan 1980: 256; İnan 1987: 614-616). Kelime, Altay Türkçesine Moğolcadan Budizm yoluyla geçmiştir. Lessing, kelimeyi *obug-a(n)* “yığın, top, küme, öbek; taş yığını, bilhassa çevresinde din törenleri düzenlenen mezar veya kurgan; tümsek; sınır işareti” (2003: 936) şeklinde anlamlandırmıştır. Sevyan ise, çoğunlukla insanların meskun olmadığı, el değmemiş doğada, taş veya ağaç dallarının üst üste yığılmasından oluşan, birtakım tanrısal ruhların ve iyelerin yaşadığına inanılan yerler olarak tanımlamıştır (Vainstein 1980: 236-241). Altayca-Rusça sözlükte *oboo//obogo* şeklinde geçen kelime “yığın, küme; dağların ruhuna ikram edilen adakların konulduğu taş yığını” (1947: 113) şeklinde, ondan daha da eski olan Altay ve Aladağ Türk Dili Ağızları sözlüğünde ise, “yığın, küme; ateş yakmak için dal parçalarından yapılmış yığın; Şamanist Altaylıların dağ geçitlerinden geçerken dağların ruhuna sunmak üzere, taş ya da şerit veya at kılı bağlanmış dal parçaları koymak suretiyle oluşturdukları büyük tepe” (2005: 215) olarak açıklanmaktadır.

Abdulkadir İnan, “Eski zamanlarda Orta-Asya’da, değişik sülalelere ait koruyucu ruhların hüküm sürdüğü, dağ geçitlerinde ya da dağ sırtlarında bulunan, etrafında ibadetlerin yapılıp, kurban ve adakların sunulduğu taş yığınlarından oluşmuş tepe” anlamına geldiğini, ayrıca, Oğuzlarda “bir oba etrafında toplanan ve koruyucu bir ruha tapan aile” anlamında da bu kelimenin kullanıldığını ve ‘oba’ ile ilişkilendirerek, Eski Türkçeye ait bir kelime olduğunu ifade eder. Ayrıca, *oboo* ile Eski Yunanca “ilahlara kurban sunulmak amacıyla yapılan yüksek yer” anlamındaki *bomos* kelimesi arasında bağlantı kuran araştırmacı, İngiliz yazarlarından Rockhill’in kelimeyi köken olarak Tibetçe “taş yığını” anlamındaki *du-bon* ve “bin taş” anlamındaki *do-bon* kelimelerine bağladığını ancak,

oboo kültürünün Lamaizm ve Budizmle alakasının olmadığını ve Eski Orta Asya dininin bir kalıntısı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder (1987: 614-616). Bu örnekler göz önüne alındığında, kelimenin Türk lehçelerinde daha çok “ziyaretgah, mezar” gibi anlamlara geldiği ve kutsal ibadet alanını kutsal olmayan alandan ayırma gayesiyle oluşturulduğu görülür.

Oboo taşlarla ilgili Altay Türkleri tarafından gerçekleştirilen uygulamalara dönecek olursak; yol üzerinde *oboo*'ya rastgelen yolcu, önce doğudan başlayarak *oboo*nun etrafında döner ve bu sırada Altay'ın dört bir yanındaki kutsal yüce dağların isimlerini anar. Yolculuğun huzurlu, bereketli geçmesi, amacına ulaşması için dua ederek *oboo*nun ruhundan izin ve yardım talebinde bulunur. Ardından ekmek, kurut, süt, Altay arakı³ gibi ak (kutsal) nesnelere oluşan saçısını saçtıktan sonra taş öbeğinin üzerine kendi taşını bırakır. Bu arada dua eden kişi, *kutsal oboo* üzerine kendisi için bir taş bırakabileceği gibi tüm aile bireyleri için de birer taş bırakabilmektedir. Yolcu, bu töreni/ritüeli yerine getirdikten sonra; artık, Altay toprağından ve onun kutlu ruhlarından büyük bir güç ve cesaret almış olarak yolculuğunu sürdürebilecektir. Akşam, karanlık inmeye başladığı andan itibaren *oboo*larda durulması, dua edilmesi ve saç saçılması, gelenek açısından uygun bulunmamaktadır. Bunun dışındaki bütün zamanlarda ve yolculuğun her aşamasında, bu kutsal alanlarla her karşılaşmada mutlaka durulmalı ve ritüeller harfiyen yerine getirilmelidir.

Anlatılan pratikleri usulüne uygun olarak gerçekleştiren yolcu; yolculuğunun rahat geçmesini, yol boyunca başına olumsuz bir şey gelmemesini, herhangi bir aksaklıkla karşılaşmadan gidiş ve dönüşünü teminat altına almış olur. Eğer yolcu gerekli uygulamaları yerine getirmezse, Altay iyelerinin öfkelenmesine sebep olacak; değişik olumsuzluklarla, engellerle ve tehlikelerle karşılaşarak yolculuk amacını gerçekleştiremeyecek, sağ salim geriye dönemeyecektir.

Oboo kültürünün Altay'daki geçmişi oldukça eskidir, Radloff da bölgedeki araştırma gezisinde *oboo* taşlara rastladığından bahsetmektedir (1994-I: 42). Eskiden, Çuy bölgesinde, göç eden insanların yüklerini kervanlarla taşıdıkları ve göç boyunca yolculuklarını sağ salim tamamlayabilmek için develeri bu kutsal taş yığınının etrafında dolaştırdıkları ifade edilmektedir (Bidinov 1998: 16). Bu bilgiler *oboo* ile ilgili inanışların ve uygulamaların Altay bölgesinde oldukça uzun bir süredir devam edegeldiğini göstermektedir. Ayrıca, 1998 yılında bölgede yaptığımız alan araştırmasında, bir Altay Türk'ü *obooyu*, “yola çıkan kişilere kötü bir şey olabilir korkusuyla, bizim insanlarımızın kendi başına bulduğu bir şeydir, süt saçıp ardıc ağacına bez bağlayıp yiyecek koyar ve dua ederiz” şeklinde tanımlamıştır (Güner Dilek 2005: TL-7, 109-115). Görüldüğü gibi *oboo* kültürü, Altaylının günlük hayatına o kadar çok yerleşmiştir ki, artık kökeni unutulmuş olsa da; Altay kültürünün ve inancının temel unsurlarından biri hâline gelmiştir.

Altay bölgesinde bugün var olan *oboo*ların çoğu eski zamanlarda oluşturulmuştur. Bazen bu taş yığınları, sadece mola vermek için kullanılan yerler hâline de dönüşebildiği gibi bazen bunun aksine yeni bir *oboo* oluşturulması da mümkün olabilmektedir. Eğer bu şekilde biri, ilk taşı koymak suretiyle yeni *oboo* kuruluşuna vesile olmuş ise, o kişinin

3 Altay arakı: ekşitilmiş sütün kaynatılıp damıtılması yoluyla elde edilen geleneksel bir alkollü içecek.

güzel bahtlı, hayatla barışık, inançlı ve törelerine bağlı biri olarak mutlu bir hayat süreceğine inanılır. Yeni bir *oboo/üle* oluşturmanın en temel hareket noktası ise, manzarasının güzel olması, yüksek ve temiz bir yer olmasıdır.

*Oboo*larda hüküm sürdüğüne inanılan *Altaydın eezi* sadece insanların dualarını ve ikramlarını sunduğu bir ruh/iyeye değildir. Bu kavramın içinde gezgin ruhlar/iyeler hatta kötü ruhlar ve *körmös* (şeytan) de bulunabilmekte ve bu şeytani ruhlar/iyeler *ooboların* bulunduğu yerlere de yerleşebilmektedirler. Bunu hisseden insanlar bu *oobolar*da ibadet etmekten vazgeçip daha güzel ve iyi bir yer arayışı içine girebilir ve bu eski *oobolar* daha sonrasında *baylu/körmöstü cer* olarak, insanların sakınması gereken bir yere (Halemba 2006:79) dönüşebilir.

Altay'daki *oboo* kültürü, Moğolistan'da olduğu gibi kararlılık fikri ve grup kimliği ile ilişkilidir. Eğer insanlar soyunun ait olduğu kutsal ibadet alanlarından uzaklara giderlerse ve bu kutsal alanlardaki ritüelleri fiziki olarak yerine getiremezlerse bu alanlarda yapılan dualarda şamanlar tarafından adları anılmaya devam eder. Böylelikle bu kutsal ibadet yerleri uzakta olanları da himaye edip onlara güç kaynağı olmayı sürdürür. *Obooların* bulunduğu yerler insan eliyle yapılmış olmaları bir yana kutsal bir değer olarak anlamlıdır ancak inanç sistemlerinin temel kutsal alanları değerinde değildir (Halemba 2006: 79).

Günümüzde de Altay'da her yolculuğun bir bölümünde mutlaka *üüle* ya da *oboo taş* önünde durulur. Bu yığınlar aynı zamanda yol rotasını belirleyen bir işaretleyici işlevi de görmektedir. *Obooların* bulunduğu yerler, özünde kutsal ve özel bir yer olmakla beraber yol kenarlarında, dağ geçitlerinde karşılaşılabilecek çoğunlukla durmaya/mola vermeye elverişli ve güzel manzaralı yerlerdir. Altay Türkleri tarafından kutsal atfedilen bu alanlar *baylu cer* (kutsal yer) şeklinde anılır (Halemba 2006: 79). Bu arada, bütün Altaylıların, Altay topraklarının tamamını hürmetle ve saygıyla anılan kutsal toprak yani *baylu cer* olarak nitelendirdiklerini de hatırlatmakta yarar vardır. Burada durup dua edecek kişilerin saygılı ve sessiz bir şekilde *oboo* ritüelinin kurallarına uygun tavırlar sergilemesi gereklidir.

Oboo Taş Ritüelinin Altay Türkleri Dışındaki İzleri

Oboo taşla ilgili gelenekler, birtakım farklılıklar göstermekle birlikte günümüzde Hakaslarda, Tuvalarda ve Moğollarda da sürdürülmektedir (Alyılmaz 1999: 25-28). Bununla birlikte araştırmalar, bu inancın sadece Altay toplumlarıyla da sınırlı kalmadığını işaret etmektedir. Eski Yunanlılarda, kelime kökeni olarak 'taş yığınlarından' geldiğine inanılan *Hermes* ile *oboo* görev bakımından ilgi çekici bir şekilde örtüşmektedir. Eski Yunanistan'da tıpkı Altaylarda olduğu gibi, küçük taşlardan ibaret olan bu tepelere özel bir saygı gösterilmekte ve yoldan geçenler de bu taş yığınları üzerine bir taş bırakmaktadır (Bonney 2000: 402, Tanyu 2007: 28-29). Bu taş yığınlarındaki *Hermes*'in, yolcuların ve gezginlerin yardımcısı olduğuna, onlara yolculukları süresince kılavuzluk edip, onların yollarını açtığına ve yol boyunca onları tehlikelerden koruduğuna inanılmaktadır.

Türklerde Şamanizm'in geçmişi hakkında bilgiler veren Potapov, Çin el yazmalarının

da geçen “Sünnu (Hun) Şamanlara onların (Çin ordusunun) geçebileceği bütün yollarda ve su kenarlarında (onların geçebileceği) toprağa koç ve boğaları gömmelerini ve Han ordularına ölüm göndermeleri için tanrılara dua etmelerini emrettiler” ifadesini yol kültü ve kurbanla ilişkilendirerek *oboo* hakkında şu açıklamalarda bulunur: “Sünnularda böyle bir Şaman geleneğinin varlığı, Tunguzlardaki mevcut bir törenle ispatlanmaktadır. 20. yüzyıl başlarında Tuvalar genellikle dağ yollarında ve geçitlerinde yolculuklarının iyi geçmesi dileğiyle bölgedeki iyelere/ruhlara adanan, taş ve çalı çırpı yığımından oluşan sunaklar yani *ovaa* yaparlardı. *Ovaanın* yapıldığı yere ise kurban olarak canlı boğa gömülürdü” (Potapov 2012: 151). Yine Tuvalarda, eski zamanlarda avcılar, avlandıkları yerleri işaretlemek amacıyla bu yerlere taş koyarlar, daha sonra oraya gelen ve avlanmasını bitiren bir başka avcı, oradaki yer iyesine teşekkür ifadesi olarak daha önceden işaretli alana bir taş ilave edermiş. Bu taşlarla işaretlenen alandaki ağaçlardan yemiş toplayan ve topraktan kökü yenebilen bitkiler çıkaran insanlar da ormanın koruyucu ruhlarına/iyelerine olan teşekkürlerini ve saygılarını bu taşlarla işaretlenmiş yere bir taş bırakmak suretiyle gösterirlermiş. Bu *oboo taş* ritüelinin ilk uygulanış modelinden sonra, ilerleyen zamanlarda değişen hayat şartlarına bağlı olarak Tuva topraklarında hayvancılığın gelişmesiyle çetin tabiat şartlarına rağmen hayvanlarının semizleşip çoğaldığını görenler hayvanlarının bakımını yaptıkları yerlere veya yüksek bir yere teşekkür niyetiyle bir taş bırakır olmuşlar. Böylelikle, besin ihtiyacının büyük bir bölümünü hayvansal gıdalardan sağlayan değişik boylar, bölgedeki zorlu kış şartlarını atlattıklarında hayvan otlattıkları bazı yerleri hem kutsamış hem de işaretlemiş olurlar. Bu durum, *oboo taşları* kutsamanın ikinci halkasını oluşturmuştur. Ayrıca, tarım hayatının canlanmasıyla ekilen alanlarda ürünlerin yetişmesi için yağmura ihtiyaç duyulmuş, yağmur için dua etmek maksadıyla da *oboolara* taş koymaya başlanmış ve bu şekilde de kutsamanın üçüncü aşaması gerçekleşmiştir.

Ayrıca Tuva Türklerinde eskiden *ovaa* yapılacak yerleri kamın göstermesi oldukça yaygın bir gelenek iken Budizm kabul edildikten sonra bu görevi lamalar üstlenmiştir. Genellikle nehir yatağının kıyısında, yüksek dağ geçitlerinde, dağlarda yer alan *ovaa*lar bazen sadece bir soya ait de olabilmektedir. Tuva Türklerinin inancını kuvvetlendiren, coşkunluk veren *ovaa*lar, taşların tek bir yere yığılmasıyla ya da ince ince kesilmiş ağaç parçalarının çadır biçiminde bir araya getirilmesiyle (Lopsan 2010: 104-109) oluşturulmaktadır.

Dağ kültürüyle ilgili olarak Moğolistan’da, Tibet ve Buryatlar arasında da birtakım değişikliklerle *oboo* geleneğine rastlanmaktadır. Altay kavimleri içinde yer alan Moğollarda ise, kutsal olduğuna inanılan ruhların ikamet ettiği yerlere yoldan geçen insanların taş ve ağaç parçalarını üst üste yığmak suretiyle oluşturdukları tepelere *ovoo//stupa* adı verilir. Yolculuğa çıkacak kişilerin bu yığınlar etrafında üç kez dönüp bir taş koyduktan sonra yollarına devam etmeleri gerekir, bunu yaptıkları takdirde orada olduğuna inanılan ruhların gücü artacak ve yolcunun da seyahati tehlikesiz geçecektir. Bunun dışında bu alanlar Şamanist törenler için de kullanılmaktadır. Moğolistan’da grup olarak birlikte ibadet yapılmak üzere dikilmiş olanlar ve Altay bölgesindeki *oboolar* gibi yol kenarlarına ibadet ve sunu için dikilmiş olanlar olmak üzere iki tip *oboo* mevcuttur. Ancak, her

ikisinin de yerleri değiştirilemeyecek biçimde kurulmuştur (MSC: 18).

Bir Tibet halkı olan Amdolarda da taş yığınlar vardır ve üzerleri dallarla örtülüdür. Tepesinde bir tür dua bayrağı dikilidir. Bir Çin halkı olan Henalarda da *latse* sözü Moğolca *oboo* ile eşleşmektedir (Diemberger 2007: 120). Bu yığınlar iki halk arasında ortak tapınma/ibadet unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır, bu iki ritüel arasında derin bağlar mevcut olup ve aynı zamanda milli kimliklerini de temsil eder.

Çukçalarda, Hansı-Mansı/Nenetslerde olduğu gibi kutsal yerler bulunmamasına rağmen hikayeleri herkes tarafından bilinen ve şimdi gidilmesi yasak olan savaşta ölen ya da kaybolanların bulunduğu kutsal mağaralar vardır. Bu alanlar Moğolistan'daki ve Güney Sibirya'daki adıyla *oboo* veya Eskimolardaki adıyla *inuksuit* gibi işaretlenmemektedir. Yazın taşla çevrelenen bu alanlarda, sadece kamp yerleri, ateş yakılan yerler ve cenaze yerleri işaretlidir. Her birinin üstü taşlar, kırık hediyeler, ağaç dalları, ritüel sırasında kesilmiş olan ren geyiği boynuzları ve dal parçaları ile kaplıdır (Jordan 2010: 138-139).

Tunguz kabilelerinden Udegelerin Bikin ırmağı boylarında kutsal ibadet alanları bulunmaktadır. Udegelerin kozmolojisine göre Aşağı Amur havzasındaki halklarda olduğu gibi bir tepe, kaya ya da uçurum gibi yerlerde tanrısallığı simgeleyen kutsal bir obje mutlaka bulunmaktadır. Diğer dünyaya açılan bir kapı olarak görülen ve tanrısallık ritüel alanı olarak bilinen bu yerler, yoldan geçen yolcular için bir tür yol işaretleyicisi ve yol kılavuzu hizmetini görür (Jordan 2010: 267-268). Bu tip alanlar, Moğollardaki sarp geçitlerde, yüksek tepelerde ve uçurumlarda yer alan sınırtası/işaretleyici işlevi gören *oboolar*la ortaklık gösterir.

Buryat şamanlarının da *oboo* taşlarının yanında çeşitli törenler yaptıkları ifade edilir. Eski zamanlarda çoğunlukla yaz aylarında, babadan oğula geçen, kutsal sayılan ruhlar için toplu olarak canlı hayvan kurban edilmesi şeklinde gerçekleştirilen ve Şamanist kökenli bir gelenek olan *tayılğan* ritüeli, 19. yüzyılda Batı Buryatları arasında Ortodoks dini takvimine uygun olarak azizler gününe dönüşmüştür. Lamaist olan Doğu Buryatları arasında ise kansız kurban etme şeklinde gerçekleşen bu ritüel günümüzde *oboo* şeklinde adlandırılmaktadır (Humphrey 1999: 374).

İç Moğolistan'da ise *oboo* biraz şekil değiştirmiştir ve bir festival olarak kutlanır. Her yıl haziran ayında kutlanan küçük ve resmi olmayan bu festival Moğolistan'ın bazı kırsal alanlarında da mevcuttur. Kış sonunda kutlanan festivalde Tanrıya yağmur vermesi, çok balık ve avlanacak hayvan vermesi ve otlaklarda bol ot çıkması için dua edilir. Komünizm döneminde yasaklanan ve 1990 sonrası tekrar kutlanmaya başlanan bu bayramın arka planında da Şamanistik öğeler mevcuttur. Din adamının duaları eşliğinde toprağa alkolü içkiler saçılır ve hemen herkes bu kutlamaya katılabilir (MSC: 5).

İslam dini dairesine giren Anadolu sahasında da dağlar, ırmaklar, taş yükseltileri ve ağaçlar kutsal sayılmakta ve bu yerlerdeki koruyucu ruhların varlığına inanılmaktadır. Güneydeki Türkmenler'in Toros Dağları'nın taşlık-kayalık sivri ve ulaşılmaz doruklarını kutsal ve yüce sayarak onlara "dede" adını vermeleri ve yine başka bir Anadolu toprağı olan Amasya'da çam ağaçlarının kutsallar arasında yer alması, Altaylar'ın *yolculuk/oboo* ritüellerini; Anadolu'ya ve eski Türk inanışlarına bağlayan pek çok örnekten

sadece birkaçıdır (Tanyu 1967: 164, 296).

Anadolu'nun çok değişik bölgelerinde dağ ve taş kültü ile ilgili gelenekler çok zengin bir çeşitlilikle sürdürülmektedir (Tanyu: 2007). Bir örnek olarak, Kırşehir, Ankara, Sivas ve daha birçok bölgede görülen dilek taşı geleneğini verebiliriz. Dileği olan kişi, taşın yanına gelip (ihlas ve fatiha) dualarını okur, sonra taşın üstüne çıkar ve gözlerini yumarak dileğini diler, gerçekleşirse taş mihveri etrafında döner, gerçekleşmezse dönmez ya da dilek taşı üzerine bir taş yapıştırmaya çalışır, bunda muvaffak olursa dileğinin gerçekleşeceğine inanır (Tanyu 1967: 265). Altay Türk ve Moğol gruplarıyla benzerliği olan bu uygulamalarla, özde, bir insanın arzuladığı bir şeyin *-ki bu bir yolculuk, bir evlilik, bir iş, bir hastalıktan kurtulma, çocuk sahibi olma olabilir-* gerçekleşmesi için 'taşları değişik şekillerde aracı kılmak ve kendisiyle birlikte niyetlerini de bir şekilde güvence altına almak' bakımından ortaklaştığını söyleyebiliriz.

Altay dil ailesi üyeleriyle yüzyıllardır birlikte yaşayan Ruslarda da Altay toplumlarından biraz farklılaşmakla birlikte, taşla ve yolculukla ilgili benzer endişe ve saygıdan ortaya çıkmış olan inanışlar bulunmaktadır. Halk arasında, orman, ırmak ya da yol kenarlarında bulunan taşlar hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Bunlardan en yaygın olanı, bir yolcu yoldan aldığı taşı yanında götürüp misafir olduğu evde bir yere ya da sobanın arkasına koyar, sonra soyunur, yatar ve sabahleyin uyandığında kendini büyük bir taşın üstünde yatar hâlde bulur. Diğer bir rivayete göre, yoldan geçen yolcu dinlenmek için bir taşın üzerine oturur ve birden kendini bulunduğu yerden çok uzaktaki bir taşın üstünde bulur. Bu tür kutsal ya da sihirli taşların yanından geçen kişiyi buradaki kötü ve kirli ruhların korkuttuğuna veya buralarda kötü ruhların azap çektirdiği ölümlerin görüldüğüne inanılır (Platanov 2011: 130-144).

Galiçya'da Karpat dağlarının eteklerinde Skole Striyskoy bölgesinden iki verst uzaklıkta "Svyatoslav Vadisi" adlı bölgede kardeşiyle birlikte öldürülen Rus Prensi Svyatoslav'ın olduğuna inanılan sembolik bir mezar mevcuttur. Mezarın hemen yanında buradan geçen kişilerin çevre mezarlarda bulunan ağaçlardan kopartarak attıkları dallardan oluşmuş bir yığın bulunmaktadır. İnsanlar buradan geçerken bir dal parçası atmazlarsa yolda başına uğursuzluk geleceğine inanırlar. Yine bir Fin halkı olan Zıryanların yaşadığı Vologodskaya vilayetindeki İjma nehri ve köyü yakınlarında eski püskü çeşitli ahşap malzemelerle kaplanmış küçük bir tepe bulunmaktadır ve bu tepenin *Yag-mort* adlı bir orman adamına ait olduğu söylenir. Bu tepenin önünden her geçen, hemen tükürmek ve bu tepeye taş, dal, sopa ya da bulduğu herhangi bir şeyi atmak zorundadır. Bu âdet, bilinmeyen tarihlerden beri süregelmektedir ve yerel halk arasında gelenekselleşmiştir. Yaşlılar tarafından bu âdeti yerine getirmeyenler, geçmişlerine saygı göstermedikleri gerekçesiyle "gün yüzü görmesin, Yag-mort'un mezarına bile tükürmedi" ifadesiyle kınanılmaktadırlar (Zelenin 1995: 67- 68).

İster *oboo* ritüelinde olsun, ister diğer ritüellerde olsun hemen hepsinde bez/ip bağlamak, taş/ağaç dalı/ ağaç yongası koymak, dua etmek yanında bir de adak sunmak-kurban vermek eylemlerinin ortak olduğunu görmekteyiz.

Sonuç

Sonuç olarak, yalnızca yol ve yolculuk üzerinde durulan uygulamalar ve onlar içinde özel bir yeri olan *oboo*; sadece Altay Türklerinde değil, biraz farklılaşmış/dönüşmüş bir şekilde Türkiye coğrafyası da dâhil birçok Türk ve Moğol topluluklarında ve onların komşuluklarındaki Ruslarda alışkanlık belleğinde canlı bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanoğlunun bilinmeyen zamanlardan beri vazgeçemediği değerlerden biri, kutsal addedilene olan inancı ve bu değere karşı sergilediği saygı uygulamalarıdır. Hatta zaman zaman bu kutsalın kişi tarafından oluşturulduğunu da görebilmekteyiz. İnsan zihni ve algıları tarafından oluşturulan yol ve yolculukla ilgili ritüel-gelenekler tüm kültürlerde ve inanış biçimlerinde değişik uygulamaları ile hâlen varlıklarını sürdürmektedir. Altay Türklerinin günümüzde de canlı olarak sürdürdüğü bu yolculuk uygulamalarının önemli bir bölümü dağ ve taş kültüyle bağlantılıdır ve Türk kültür coğrafyasında taşlarla da dağlarla da ilgili inanışlar oldukça çeşitlidir. Aslında sadece Türklerde değil dünyadaki eski ve yeni birçok kültürde yolculukla ilgili inanışlar ve pratikler içinde taş kültü mutlaka yer almaktadır (Tanyu: 2007).

Bu inanışlar etrafında ortaya çıkan gelenekler, çok eski çağlardan günümüze aktarılmış, bu aktarımlar sırasında farklı kültürler içinde tıpkı *oboo* taş kültüründe olduğu gibi var olan özellikleri bazen aynı kalmış, bazen yeni değerler kazanmak suretiyle zenginleşmiş, bazen de temel özelliklerinin bir çoğunu yitirip farklı uygulama şekillerine dönüşmüştür. Bu dönüşümün belirtisi olarak süren gelenekler; ruhlara, iyelere, tanrılara şükran ve bağlılık ile adakların sunulması sonucunda meydana gelen bir ritüel-ibadet şeklidir. İnsanlar, farklı kültürlerde farklı dinlerde yaşıyor olmalarına rağmen dilek dilemek, niyetlerini hayata geçirmek, korkularını, kaygılarını gidermek, saygılarını göstermek için farklı görünüşlerde aynı/benzer uygulamaları gerçekleştirmişlerdir.

KAYNAKLAR ve KISALTMALAR

- Alyılmaz, Cengiz (1999). “Moğolistan’daki Oboo’lar-Ovoo’lar”. *Orkun*. 11. Sayı, Ocak. s. 25-28.
- Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* (Yöneten: Yves Bonnefoy. Türkçe baskıyı yayına hazırlayan: Levent Yılmaz). I.Cilt A-K, Dost Kitabevi Yayınları. Ankara. 2000.
- Baskakov, N. A. (1947). *Oyrotsko-Russkiy Slovar//Oçerk Grammatiki Oyrotskogo Yazıka*. Moskova.
- Bidinov, K. A. (1998). *Altayın Baylagan Çüm-Cañdar*. Gorno-Altaysk.
- Diemberger, Hildegard (2007) “Festivals And Their Leaders: The Management Of Tradition in The Mongolian/Tibetan Borderlands” Brill’s Tibetan Studies Library. Volume 10/9: *Proceedings Of The Tenth Seminar Of The Lats*, 2003. Volume 9. The Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains In Inner Asia, Bulag, Uradyn E., Diemberger, Hildegard G. M.
- Güner Dilek, Figen (2005). *Altay Türkçesi Ağzları*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Halemba, Agnieszka (2003). “Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of

- Buddhism and Shamanism". *Sibirica*. Vol.3, No.2. October, Routledge.
- Halemba, Agnieszka E. (2006). *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. USA/CA.
- Halemba, Agnieszka (2008). "Religion and Conflict over Land in the Republic of Altai: Is there a Difference between Building a Shrine and Creating a Nature Park?". *Brill's Tibetan Studies Library. Volume 21: Conflict and Social Order in Tibet and Inner Asia*, Leiden.
- Harva, Uno (2014). *Altay Panteonu, Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. (Tercüme: Ömer Suveren) Doğu Kütüphanesi. İstanbul.
- Humphrey, Caroline (1999). *Marx Went Away-But Karl Stayed Behind*. (2nd Edition), University of Michigan Press.
- Jordan, Peter (2010). *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. Left Coast Press, CA/USA.
- Lessing, Ferdinand D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük* (Çev. Günay Karaağaç). TDK. Ankara.
- Lopsan, M. B. Kenin (2010). *Tıva Cançıl*. Kızıl.
- Mongolia Society and Culture Complete Report* (2010). "Holidays and Festivals" World Trade Press. Petaluma. CA/ USA (=MSC)
- Muytuyeva, Valentina A. Çoçkina Maya P. (1996). *Altay Can (Bileniñ Biçigi)*, Gorno-Altaysk.
- Ong, Walter J. (2012). *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözlün Teknolojileşmesi*, Metis. İstanbul.
- Platanov, Ye. V. (2011) *Počitayemiye kamni v pravoslavnoy traditsii na severo-zapade Rossii*. Etnografıçeskoye obozreniye, No:3, İnstitut etnologii i antropologii RAN, Moskva.
- Potapov, L.P. (2012). *Altay Şamanizmi* (Çev. Metin Ergun), Kömen Yay. Konya.
- Radloff, W. (1994). *Sibirya'dan II* (Çev. Prof. Dr. Ahmet Temir), MEB yayınları: 2751, İstanbul.
- Roux, Jean-Paul (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (çev. Aykut Kazancıgil), İşaret yay. İstanbul
- Roux, Jean-Paul (2012). *Eski Türk Mitolojisi*, BilgeSu yay. Ankara.
- Tanyu, Dr. Hikmet (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. AÜ Basımevi.
- Tanyu, Hikmet (2007). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Elips.
- Ukaçına, K.E. -Yamayeva, E.E. (1997). *Altay Alkıstar*: Gorno-Altaysk.
- Vainshtein, Sevyan (1980). *Nomads of South Siberia*, (edt: Caroline Humphrey) English Translation: Cambridge University Press. Cambridge.
- Verbitskiy, V. (1884). *Slovar Altayskogo i Aladagskogo nareçiy Tyurkskogo yazıka*. izdanie 2-e, Ak Çeçek, 2005, Gorno-Altaysk. Federalnaya tselevaya programa "Kultura Rossii"(podprogramma "Podderjka poligrafii i knigoizdaniya Rossii"). Gorno-Altaysk.
- Zelenin, D. K. (1995). *İzbranniye trudı. Oçerki russkoy mifologii:umerşiye neyestyestvennoy smertyu i rusalki*.İzdatelstvo "ındrik". Moskva.

Özet

Altay Türklerinde Yolculuk ile İlgili İnanışlar ve Ritüeller

Altay Türkleri (Kumandı, Çalkandı, Tuba, Telengit, Teleüt, Altay Kişi) oldukça eski zamanlardan beri Altay Dağlarının vadilerinde ve nehir kıyılarında çeşitli boylar hâlinde yaşamaktadır. Çetin bir coğrafyada bulunmalarına ve sayıca az olmalarına rağmen Şamanistik

bağların tabiatla uyumu kolaylaştıran rehberliği sayesinde asırları aşmış bugüne ulaşmışlardır. Bu bağların günlük hayata bir yansıması olarak; Altaylılar, “hayat-coğrafya-inanç” üçlemesi çerçevesinde yolculuğa çıkmadan önce ve yolculuk süresince ağaç dallarına bez bağlamak, taş koymak, dua etmek ve adak sunmak şeklindeki bir dizi eylemden oluşan birtakım pratikleri, ritüelleri gerçekleştirmektedirler. Anılan eylemler, bazen kutsal bir ağaç ve su kıyısında, bazen de taş yığınlarıyla çevrili (oboo) ibadet alanlarında yerine getirilmektedir. Altay Türkleri’nin bu mekânlarda hüküm sürdüğüne inandıkları koruyucu ruhlardan/iyelerden izin almaları için yapılan bütün pratiklerin usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesi oldukça önemlidir. Bu makalede, temel olarak Altay Türkleri tarafından gerçekleştirilen yolculukla ilgili uygulamalar; Sibirya’dan Anadolu’ya uzanan çizgi üzerinde bulunan diğer Türk-Moğol toplumlarından ve onlarla yıllardır birlikte yaşayan Ruslardan da konuyla ilgili örnekler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Altay, Şamanizm, Yolculuk, Oboo, İye.

Abstract

Beliefs And Rituals Related To Journey in Altai Turks

Altai Turks (Kumandy, Chalkandu, Tuba, Telengits, Teleuts, Altay Kiji) have been living in the valleys and river banks of Altai Mountains as various clans since the very early times. Although they are in a demanding geography and few in number, they have survived centuries and made it to the present time with the guidance of Shamanistic bonds, which have facilitated establishing harmony with nature. As a reflection of these bonds on the present time, the Altai people follow certain practices, rituals which consist of a series of actions, such as tying cloths to tree branches, placing stones, praying and making offerings prior to and during journeys, within the framework of ‘life-geography-belief’ trilogy. These actions in question are sometimes carried out near a holy tree or body of water, sometimes in worship areas which are surrounded with rubbles (oboo). It is highly important that all these practices, which Altai Turks carry out to take permission from the masters/master spirits. They believe to rule these areas, are duly done. In this article, basically Altai Turks’ practices about journeys have been dealt with through examples related to this subject from other Turk-Mongol communities which live on the line from Siberia to Anatolia and Russians who have been living with them for years as well.

Keywords: Altai, Shamanism, Journeys, Oboo, Master Spirit.

TÛR ABDİN'DE BİR KİMLİK VE ANLATIM BİÇİMİ: MITIRBLAR VE MITRİPLİK¹

Necat Keskin²

Mezopotamya, Anadolu'nun doğusundan çıkış alan Fırat ve Dicle Nehirlerinin arasında kalan bölgeyi tanımlamaktadır.³ Bölge ekolojik ve coğrafi anlamda verimli bir bölge olduğu gibi politik olarak da stratejik bir öneme sahip olmuştur. Bugünkü anlamda uygarlığın yeşerdiği bir bölge olan Mezopotamya yukarıdaki özelliklerinden dolayı tarihsel süreç içinde birçok topluluğun hâkim olmak istediği, yaşamak istediği ve bunun için mücadele ettiği bir bölge olmuş ve bu durum aynı zamanda farklı 'etnik' grupların burada hayat bulmasını da beraberinde getirmiştir.⁴ Dolayısıyla tarih boyunca Mezopotamya yakın çevresi ile birlikte söz konusu özelliklerinden dolayı çok kültürlü, çok kimlikli bir coğrafya olmuştur. Günümüzde ulus-devlet sınırları ile 'bölünmüş' olsa da çeşitli etnik ve kültürel kimliklerin yaşam bulduğu coğrafi bir bölge olma özelliğini sürdürmektedir. Bununla birlikte, söz konusu 'ulus-devlet' sınırları birçok durumda bu kültürel çeşitliliğin araştırılması ve ortaya konulması önünde uzun yıllar boyunca engel olabilmektedir. Benzeri nedenlerle söz konusu kültürel çeşitliliğin bir parçası olan çok sayı-

1 Bu makalenin yazımında Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünde Prof. Dr. Suavi Aydın danışmanlığında yürütülen 'Mardin ve Çevresinde Bir Anlatım Biçimi Olarak Mıtrıplık' adlı Yüksek Lisans Tezindeki verilerden yararlanılmıştır. Bu vesileyle Prof. Dr. Suavi Aydın hocama katkılarından dolayı tekrar teşekkür etmek isterim. Üzerinden uzun bir zaman geçmesine karşılık Mıtrıblar ve mıtrıplık üzerine hazırlanmış ilk ve tek çalışma özelliğini korumaktadır.

2 Yrd. Doç. Dr., Mardin Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü ABD.

3 'Mezopotamya' teriminin anlamı, Aramice, Grekçe gibi eski dillerdeki karşılığı ile ilgili bir çalışma için bkz. J. J. Finkelstein (1962), "Mesopotamia", Journal of Near Eastern Studies, Vol. 21, No. 2 (Apr., 1962), pp. 73-92.

4 Mezopotamya'daki uygarlık ve etnik çeşitlilik ile ilgili olarak bkz. Pavel Dolukhanov (1998), Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik yapı, (çev. S.Aydın), Ankara: İmge.

da etnik ve kültürel kimlikler üzerinde yeterince çalışma yapıl(a)mamıştır.

Mezopotamya'daki birçok şehir ve çevresinde sözü edilen etnokültürel çeşitliliği gözlemek mümkündür. Bunlardan bir tanesi de günümüz Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan ve Tûr-Abdin-Turoyo-Torê olarak da anılan Mardin ve çevresidir. Burası çeşitli etnik ve kültürel kimliklerin birbiriyle iletişim ve etkileşim halinde yaşadıkları bir bölgedir. Süryani, Kürt, Arap gibi etnik gruplar yanında 'durumsal' olarak kendilerini bu etnisitelerin içinde tanımlayan farklı dini ve kültürel kimlikler de bulunmaktadır. Seyyidler, Mihalmiler, Mıtırblar bu dinsel ve kültürel gruplara örnek olarak verilebilir.

Bu çalışmada etnokültürel bir kimlik olarak mıtırblar ve onların günümüzde de çeşitli şekillerde sürdürdükleri geleneksel bir anlatım biçimi olan mıtırplık ele alınmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla, burada bir yandan içinde buldukları sosyokültürel yapı içinde kimlik olgusu çerçevesinde mıtırblar ele alınırken diğer yandan onları toplumsal yapı ile 'ilişki'lendiren meslekleri mıtırplık ve bu anlatım biçiminin bir diğer anlatım biçimi olan dengbêjlik ile ilişkisi ele alınmaktadır.

Mıtırblar⁵

Mıtırblar, mıtırplık, motreb veya mıtırplık olarak tanımlanan gruplar Türkiye'de, Siirt, Hakkâri, Van, Diyarbakır gibi yörelerde daha çok 'çingene' topluluklara verilen isimlerden bir tanesi olarak göze çarpmaktadır (Andrews 1992; Özkan 2000). Çoğunlukla Çingene toplulukları arasında addedilen bu toplulukların belirgin özelliği ise daha çok müzik ile meşgul olmalarıdır.

Çingene toplulukları, buldukları bölgelerde genel olarak yaptıkları işlerle, mesleklerle ön plana çıkmış ve aynı zamanda bunu bir kimlik olarak benimsemiş topluluklardır. Andrews (1992: 20)'in de belirttiği gibi:

"Çingeneler karakteristik olarak, demirci, sepetçi, elekçi, müzisyen ve ayı oynatıcı olarak çalışırlar. Bu öyle bir aşamaya gelir ki, kendilerini tanımlamak için işlerinin adını bile kabul edebilirler: *Kalburcu, elekçi, pallacı, mütrib* gibi" (Andrews 1992: 20).

Bu tanımlamalar çoğu durumda söz konusu topluluklar tarafından 'çingene' tanımlamasına nazaran daha az pejoratif anlamlar içerdiğinden daha çok tercih edilmektedir. Burada bir parantez açıp genel anlamda Çingenelerle ilgili birkaç söz söyleme gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Çingeneler ve Kimlik

Çingene toplulukları değişik zaman dilimlerinde ilişkide buldukları değişik toplumlar tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmışlardır. Çoğunlukla yukarıda da ifade edildiği gibi yaptıkları işler onların 'kimlik'leri olurken bazen de geldikleri yön onları tanımlayan bir 'kimlik' haline gelebilmiştir. Örneğin bugün literatürde çokça kullanılan 'gypsy' kelimesinin kökeninde onların Avrupa'ya Mısır'dan geçmiş olmaları yatmaktadır. Egyptian (Mısırlı) zaman içinde 'gypsy' şeklinde bütün Çingene topluluklarının genel adı durumuna gelmiştir⁶. Nitekim Osmanlılar döneminde de onların Mısır'dan gel-

⁵ Bu çalışmada Mardin ve çevresindeki yerel ifade olan 'mıtırbl' kullanımı tercih edilmiştir. Bununla birlikte, geleneksel olarak devam ettirilen anlatım biçimini ifade etmek üzere ise 'Mıtırplık' ifadesi tercih edilmiştir (Kürtçe karşılığı Mitribî).

⁶ Çingene toplulukların 'Mısır' kökeni ve çeşitli topluluklarca 'Mısırlı' olarak adlandırılmaları konusunda bkz. Elena Marushiakova, Vesselin Popov (2001), "New Ethnic Identities In The Balkans: The Case Of The Egyptians", *Philosophy and Sociology* Vol. 2, No 8, 2001, pp. 465 – 477.

dikleri düşünülerek ‘Kıpti’ tanımlaması kullanılmıştır (Gökbilgin, 2014).

Değişik zamanlarda değişik toplumlar tarafında farklı adlarla tanımlanmaları bir yandan Çingene topluluklarının kimliklerinin dışarıdan ve dış tanımlama sonucu oluştuğunu gösterdiği gibi, Çingene topluluklarının aynı zamanda tek bir göç yolunu takip etmedikleri ve sadece belirli bir zaman diliminde göç etmediklerini de göstermektedir.

Günümüzde antropolojik, etnolojik ve filolojik araştırmaların ışığında Çingene toplulukların Hindistan kökenli oldukları kesin bir şekilde ileri sürülebilmektedir (Özkan 2003). M.S. 5. yüzyıl başlarından itibaren bu toplulukların kitleler halinde değil, daha çok küçük gruplar halinde bağımsız bir şekilde göç ettikleri, göçlerin tek bir yol üzerinden değil, birkaç koldan gerçekleştiği belirtilmektedir (Özkan 2003; Ferrand 1997; Minorsky 1998; Fonseca 2002; Gökbilgin 1997).

Hindistan’dan yola çıkıp İran ve Afganistan’a yönelen göç kabilelerinden bir kısmı Hazar Denizi’nin kuzeyinden Kafkasya, Ermenistan ve Rusya’ya vardılar. İskandinavya’ya gidenler bu yolu takip ettiler.

İran üzerinden yola çıkanların bir kısmı Ermenistan, Anadolu, Trakya ve Balkanlar üzerinden Avrupa’ya vardılar. Diğer bir kısmı ise, Dicle-Fırat havzasına doğru yola çıkıp Irak, Suriye, Filistin, Mısır üzerinde Avrupa’ya vardılar. Bugün bu güzergâhlar üzerindeki Çingene toplulukların varlığı ve Avrupa’ya ulaşmış olan toplulukların dillerindeki Farsça, Ermenice ve Kürtçe kelimelerin olması da bu savı doğrular niteliktedir (Fonseca 2002: 107).

İran’a ilk gelişleri hakkında bilgiler genellikle İranlı şair Firdevsi’ye (ölm. H.425= M.1024) dayandırılmaktadır. Firdevsi, Şahnâme’sinde, İran kralı Bahrâm Gûr’un (M.S. 420–438) Hint padişahından kadın ve erkeklerden oluşan ve ud çalmakta usta olan 10.000 *Lûri* göndermesini rica ettiğini anlatır (Ferrand 1997: 624).

Minorsky, Hindistan’dan getirilen bu müzisyenlerin sayısının 4.000–12.000 arasında olduğunu ve İranlı tarihçi Hamza el-İsfahani’nin bunlara *al-Zutt* dediğini aktarır (Minorsky 1988: 71). Ferrand da *Zott* tanımlamasını kullanmaktadır.

Bundan başka, Minorsky (1988: 73), Kürtler arasında, seyyahların sık sık tasvir ettikleri, kadınlarının şarkıcı ve oyuncu oldukları ve yerel halk tarafından *Dûmnî* olarak adlandırılan bir kabilenin varlığını aktarmakta ve şöyle demektedir:

“[K]i bu Dûmân (=Zom, Hindistan’da aşağı tabakadan bir kastın adı Çingenelerin malum adı olan Rom bundan gelmektedir)’a tekabül etmelidir”.⁷

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Çingene toplulukların göç yolları onların farklı şekillerde tanımlanmalarını da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, Çingene grupları genel olarak üç farklı tanımlama altında ele alınmaktadır. Bu da onların göç yolları ile ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle filolojik veriler üzerinden yapılan çalışmalarda söz konusu toplulukların Hindistan ve Pakistan’dan bin yıl önce batıya doğru başlıca üç farklı göç yolunu izledikleri ifade edilmektedir (Özkan 2000; Hancock 2002; Kolukırık 2006). Buna göre Çingeneler buldukları Hindistan ve çevresinden bin yıl önce tam olarak bilinmeyen nedenlerle İran, Ermenistan ve Anadolu üzerinden Avrupa’ya göç etmeye başlamışlardır (Lewy 1999; Fraser 1992). İran üzerinden Suriye ve Filistin’e yer-

7 Gerek Mezopotamya’daki Çingeneler hakkında, gerekse de bu bölgelerde aldıkları isimler hakkında ayrıca; Suriye Çingeneleri için bkz. Williams (2001); Irak’taki Çingeneler için bkz. Kawakami (2005); Anadolu’daki Çingeneler için bkz. Gökbilgin (1997); Duygulu (1998); Kolukırık (2006).

leşenler ‘Dom’ olarak tanımlanmaktadır. Mısır üzerinden İspanya’ya geçen grupların bunlardan olduğu ifade edilmektedir. Yine İran üzerinden Ermenistan ve Gürcistan’a yerleşen ve bir kısmı da Avrupa içlerine kadar uzanan ikinci grup ‘Lom’ olarak adlandırılmaktadır. Üçüncü grup ise Anadolu ve Balkanlar üzerinden Avrupa’ya göç eden ve ‘Rom (Roma)’ olarak adlandırılan gruptur (Kolukırık 2006). Her ne kadar bu gruplar söz konusu bu tanımlamalar altında adlandırılırsalar da gruptan gruba, birlikte yaşadıkları topluluktan topluluğa değişik isimlerle adlandırılmışlar ve yukarıda da değinildiği üzere-çoğunlukla pejoratif anlamlarla yüklü- bu adlandırmalar ‘kimlik’leri haline gelmiştir.

Pejoratif anlamlar içeren bu tanımlamalardan bir kısmı şu şekildedir;

‘Athinganlar, Atzinganlar, Romiti, Luri, Zingari, Zigeuner, Zott’ (Fonseca 2002:101-102) gibi ve Anadolu ve Mezopotamya coğrafyasında da, *Cingan, Çingane, Abdal, Poşa, Kıpti, Roman, Pırpırı, Karaoğlan, Todi, Mango* gibi isimler aldıklarını, Kürtler arasında da *mıtrıp, mıtırıb, qereçi, goyende* gibi isimler aldıklarını görmekteyiz. ‘Birlikte’ yaşadıkları topluluklara ve buldukları bölgelere göre Çingene toplulukların değişik isimler almış oldukları görünmektedir.

Çingenelerle ilgili verilen genel bilgilerin ardından tekrar bu çalışmanın odaklandığı Mardin ve çevresindeki mıtırlara dönüldüğünde de benzer özellikler ortaya çıkmaktadır. Esas olarak tanımlamaları belirleyen sosyal ve kültürel ilişkiler olmakta, duruma göre müzikle uğraşan ‘mıtırb’ olarak adlandırılmakta ya da bir başka tanımlama olan ‘qereçi (Karaçi)’ aynı anlamda kullanılmaktadır. Günümüzde ise, her iki tanımlama yerine gittikçe daha ‘nötr’ kabul edilen ‘Dom’ tanımlamasının kullanılmaya başlandığı da görülmektedir. Bununla birlikte, yine alana özgü bir şekilde bu tanımlamalar arasında gerek yaptıkları işler ve üstlendikleri ‘toplumsal’ işlevler açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu da daha çok mıtırların Kürtlerle kurdukları çok yakın ilişkiler ve Kürtçe konuşmaları ile ilgili bir durumdur. Bu durumu yine Andrews (1992: 198) şu şekilde ifade etmektedir;

“Müziyen bir topluluk olan mıtırlar Kürtlerle yakın işbirliği içinde yaşarlar. Bunda en önemli etken Mıtırların Kürtçe konuşabilmeleridir”.

Dil kullanımına hakim olmanın yanı sıra geleneksel olarak sürdürdükleri ve mıtırlar için bir kimlik haline gelen müzisyenlik meslekleri de, yerel halkla bütünleşmeyi sağlayan bir başka unsurdur. Dolayısıyla, genel olarak ‘çingene’ topluluklarına bakıldığında tanımlanmalarına zemin oluşturan mesleklerinin aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumla/larla iletişim sağlamalarını sağlayan önemli bir nokta olduğu görülmektedir. Demirci, elekçi, kalaycılık ve benzeri gibi genellikle ‘yerli’ topluluk veya toplumun görece hor gördüğü işleri yaparak söz konusu topluluk ya da toplumla simbiyotik bir ilişki ve etkileşim içinde yaşam sürdürmekte ve bu durum Çingene grupların söz konusu ‘yerli’ topluluklar tarafından ‘kabul edilme’lerini sağlayan bir etmen haline gelmektedir; zaman içinde de yaptıkları bu işler onların tanımlandığı bir ‘kimlik’ halini almaktadır. Buna benzer bir durumu Mardin ve çevresindeki mıtırlarda da gözlemlemek mümkündür.

Mıtırlar konusunda bugüne kadar özgün bir çalışma bulunmamakla birlikte bazı yazılı kaynaklarda onlardan bahsedilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, söz konusu bu kaynaklarda mıtırlar, alandaki bir başka tanımlama olan ‘qereçi’lerle birlikte Hindistan’dan göç etmiş Çingene gruplarından müzik ile uğraşanları tanımlamak üzere kullanılmaktadır (Andrews 1992; Özkan 2000; Erginer 2004; Özmen 2006). Burada

özellikle vurgulanması gereken bir nokta Mardin ve çevresindeki mıtırpların tanımlanmasında ön plana çıkan en önemli özellik genel anlamıyla müzikle uğraşmanın yanında aynı zamanda kemançe (rebab) adı verilen yaylı çalgıyı kullanmalarındır. Bu özellik bir yandan onların Kürtlerle ‘birlikte’ yaşamalarına olanak sağlarken diğer yandan ‘qereçî’lerle karşılaştırılmalarında bir ‘sınır’ işlevi görebilmektedir.

Genel anlamda Çingene tanımlaması ile eş anlamlı olarak kullanılan mıtırp kelimesi çalgıcı anlamındaki Arapça ‘motreb’ veya ‘mutırp’ kelimesinden gelmektedir. Kürtler arasında mıtırp, mıtırp şeklinde bölgedeki gezici Çingene gruplarından kemançe çalanlara verilen bir ad şekline dönüşürken Araplar arasında da benzer şekilde müzikle uğraşan Çingene toplulukları için kullanıldığı görülmektedir. Bu ilişkiyi Williams (2001) şöyle ifade etmektedir:

“Mutribiyah [motreb, mıtırp] müzisyen anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Bu terim müzik eğlence sektörü içine dâhil olan herhangi bir Çingene grubu için kullanılabilir”.

Diğer yandan motreb tanımlamasının İran’ın Kürt bölgelerinde de Lûtfî ile birlikte benzer anlamlarda müzikle uğraşan Çingene grupları tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Blum (2002) Kuzey Horasan’da Âşık kavramını irdelediği çalışmasında, Horasan vilayetinin tüm kasaba ve köylerinde belirli tiplerde profesyonel kişilerin belirli sosyal konumlara göre müzik yaptıklarını ifade etmekte ve onları şu şekilde kategorize etmektedir:

1. Kahvehanelerde ya da evlerde toplanan dini, müritlere değişik şekillerde, daha çok da dini önem taşıyan şiirler okuyan naqqâl ve dervişler;
2. Küçük, yakın dost toplantılarında hikayeler anlatan baxşiler;
3. Düğünlerde, sokaklarda ve parklarda sevilen şarkı ve halay havaları söyleyen motreb ve lutilerdir” (Blum 2002: 515).

Aynı çalışmasında Blum, bu profesyonel müzik üreticilerine halkın bakışını ve onları sınıflandırışını da;

“Naqqâl ve baxşilerin etkinliklerine yapılan eleştiri, açıklama ya da doğrulamalara bakarsak, naqqâl dinleyiciler üzerinde (iyi ya da kötü) ahlaki bir etkiye sahip olduğu, baxşinin ise bir etnik grubun [Kürtlerin] sözcüsü konumunda olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte çok az İranlı, motreb ve lutilerin sergilediği oyun ve soytarlıkları sözlü olarak savunmaktadır. “Eğlenmek için müzik” kaynağını sağlayan bu kişilerin etkinliği küçümsenir ve sosyal açıdan en düşük sınıf olarak görülürler”(Blum 2002: 515) demektedir.

Dolayısıyla, motreb, mutribiyah, mıtırp gibi tanımlamaların geniş bir coğrafyada eğlence müziği ile uğraşan Çingene grupları için kullanılan bir tanımlama olduğu görülmektedir.

Nitekim Mardin ve çevresi dışında kalan Diyarbakır, Urfa, Bingöl, Van, Hakkari gibi bölgelerde de mıtırp ya da mıtırp tanımlamalarının, Çingene toplulukları için kullanılan bir tanımlama olarak benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Bununla birlikte Tûr-Abdin olarak da tanımlanan Mardin ve çevresinde her ne kadar benzer anlamlarda kullanılsa da mıtırp tanımlamasının bazı karakteristiklere sahip olduğunu ve kendine has karakteristikler ile bir kültürel kimlik ve anlatım biçimi haline geldiği düşünülmektedir.

Müzik, Kimlik ve Mıtırblar:

Kimlik, insana özgü bir kavram ve olgu olarak kişi, grup ya da toplulukların ‘kim’ ve/veya ‘kimlerden’ oldukları yolundaki sorulara verdikleri yanıt veya yanıtlardır (Güvenç 1996). Bir başka deyişle kimlik, bir insan veya grubun kendini ifade etmesi, tanımlaması veya başkaları tarafından tanımlanması olarak da ifade edilebilir. Buradan kimliğin temelinde iki temel bileşen üzerinde kurulduğu söylenebilir:

“Bunlardan ilki tanımlama ve tanınma, ikincisi ise aidiyettir. Kendini tanımlama ve toplum içinde belli bir sıfatla, toplumsal olarak tanınma hem insana özgüdür hem de insani bir ihtiyaçtır” (Aydın 1999: 12).

Dolayısıyla kimlik sorunsalında kişinin veya grubun kendisini nasıl tanımladığı kadar dışarıdan nasıl tanımlandığı da önem kazanmaktadır. Kişinin veya grubun kim olduğu kadar kim olmadığı da bu tanımlama ile ilişkilidir. Burada öne çıkan benzerlikler ve farklılıklar ve ait olma durumudur. Dolayısıyla kimlik, Weeks (1985: 85)’in de ifade ettiği gibi “bazı insanlarla nelerinizin ortak olduğuna ve sizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin bir ait olma sorunudur”.

Toplumsal, ekonomik, kültürel ve politik koşullara bağlı söz konusu tanımlama bir ‘kimlik’ olarak kabul edilebilmekte veya yeni ‘kimlik’ler edinilebilmektedir. Bu durum özellikle etnik kimlik veya etnisite söz konusu olduğunda çokça karşılaşılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antropolojik araştırmaların ışığında bugün etnisitenin premordiyal (ilksel) bağların ötesinde toplumsal karşılaşmalar neticesinde ortaya çıkan, durumsal olarak değişebilen toplumsal bir olgu olduğu daha çok dile getirilmektedir (Aydın 1999; Barth 2001; Eriksen 2002; Özmen 2006). Bu konuda Barth (2001)’in çalışması özellikle belirtilmesi gereken bir çalışmadır. İsveçli antropolog Frederik Barth’ın ortaya attığı kimliklerin değişimi veya sürekliliğinin coğrafi veya kültürel sınırlarla sağlandığı yolundaki yaklaşım günümüzde de özellikle çok kültürlü, çok etnili toplumlarda söz konusu etnik grupların kimlik sorununu anlamada yardımcı olmaktadır.

Etnisiteye *ilişkisel* ve *araçsal* bir yaklaşımı savunan Barth (2001), etnik grupları birbirinden ayıran toplumsal sınırlar olması gerektiğini savunmaktadır.

Sınır, bir topluluğun, bir etnik grubun nerede başlayıp nerede bittiğini gösteren, topluluğun kimliğini içinde barındıran toplumsal bir gerekliliktir (Cohen 1999: 8). Kimi zaman, dil, din, ortak kökenden olma gibi olgular *sınırı* oluştururken, başka zamanlarda giyim-kuşam, yaşam tarzı, müzik gibi öğeler, topluluklar arası *sınır* işlevi görebilmektedir. Bazen de bu öğeler gruplar arası entegrasyonu sağlayıcı bir işlev de yüklenebilirler.

Süreç içerisinde belli bir zamana, mekâna ve toplumsal etkileşime bağlı olarak ortaya çıkan bir olgu olan etnisite, koşullara bağlı olarak değişebilmektedir ve dolayısıyla etnik grupları vurgulayan toplumsal bir ürün olarak *sınırlar* da zaman içinde değişebilirler. Benzer şekilde önemleri azalabilir ya da artabilir. Mıtırblar ve mıtırplık konusunda da *sınır* toplumsal ilişkileri anlamada önemli bir kavram olmaktadır.

Mıtırblar, birlikte yaşadıkları gruplarla ilişkileri ve etkileşimleri, kendilerini tanımlamaları ve dışarıdan tanımlanmaları, yine müzik ve kendilerine ‘has’ bir enstrüman olarak görülen kemançe ile ilişkileri ve bu ilişki üzerinden ortaya çıkan mıtırplık gibi konularda yukarıda ifade edilen ‘sınır’ kavramı bize yardımcı olmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere mıtırbları ‘mıtırblar’ yapan onların müzikle daha doğ-

rusu kemaçe ile olan uğraşlarıdır. Dolayısıyla giderek onların 'kimliği' haline gelen bu özellik mıtırb'ların kendilerini tanımlamasında veya tanımlanmalarında bir 'sınır' olarak görülebilmektedir. Kimliklerinin pekiştirilmesinde önemli bir rol oynayan bu özellik bir yandan onların hem Kürtlerle, hem de 'qereçî'lerle olan ilişkilerini 'düzenlemekte', diğer yandan bu özellikleri ile günümüz Kürt kimliğinin içinde yer almalarını veya Kürt kimliği içine dâhil edilmelerini sağlamaktadır.⁸ Çünkü etnisite aynı zamanda tanınma, tanımlama, aidiyet gibi bileşenlerin yanında dâhil etme ve dışlama mekanizmalarıyla bir arada yürüyen toplumsal bir olgudur. Dolayısıyla müzik ve kemaçe çalmak bir yandan dâhil etmenin diğer yandan da dışlamanın bir aracı olarak kimlikler arasında bir sınır oluşturmada ve bu açıdan da 'mıtırb' kimliğinin ana unsuru olabilmektedir.

Etnik/Kültürel Kimlik Oluşumunda Müzik

Yukarıda topluluklar arasında sınır işlevi gören bazı öğelerin aynı zamanda topluluklar arasında bir entegrasyon işlevi de görebildiği belirtilmişti. Bu çalışmada ele alınan mıtırb'lar özelinde gözlemlendiği gibi o öğelerden birisi de müziktir. Müzik, çoğu durumda grubun 'sınır'ını oluştururken aynı zamanda grubun diğer gruplarla etkileşime ve iletişime geçmesini de sağlamaktadır.

Ses yüksekliği ve tartım bağıntıları içinde düzenlenmiş seslerden oluşan bir sanat (Finkelstein 1996: 9); veya seslerle düşünme, sesler aracılığıyla hayatla bir bağ kurma ve hayatı geliştirme yolunda insan gerçeğinin, bütün ilişkileri içinde araştırılması ve aktarılması sanatı (Selanik 1996: 2); ya da tını olarak varlık bulduğu yer ve durumlarda bir dizi kültürel kavramı çağrıştıran ve o kültürü paylaşan insanların ortak bir ürünü (Özer 1997: 30) olarak tanımlanabilecek müzik, kimlik oluşumunun veya çoğu durumda olduğu gibi var olan bir kimliğin yeniden üretiminin önemli bir ögesi olabilmektedir. Çünkü müzik aynı zamanda;

"[K]endi kendine olan bir şey değil, bizim yaptığımız ve anlam verdiğimiz bir şeydir. İnsanlar müzikle düşünür, onunla kendilerinin kim olduğuna karar verip kendilerini anlatırlar" (Cook 1998: 9).

Dolayısıyla müziğin kültürel bağlam içinde yaşam bulan ve kültürel bağlam içinde anlaşılabilir olan bir faaliyet olduğu söylenebilir. Antropoloji içinde müziği bu şekilde araştırma konusu yapan ilgili uzmanlık alanı etnomüzikoloji⁹ ve müzik antropolojisidir.

Kimlik, etnik grup gibi kavramlar ve süreçler söz konusu olduğunda, müzik bu süreçlerin oluşmasında veya yeniden üretilmesinde önemli yer tutmaktadır. Bu konuda yapılan çeşitli araştırmalar bu sonuçları doğrulamaktadır. (bkz. Suutari 1996; Neyzi 2002; Weil 2002). Burada bahsedilen müzik, herhangi bir enstrümanın çalınması anlamında performans, söz, anlatım ve bunlara eşlik eden dansı da içeren bütün bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır. Örneğin, Zambiya'ya bağlı Luanshya'da pazar akşamları Bisa katego-

8 Bununla birlikte son yıllarda konu üzerine eğilen çalışmaların 'artmasının' etkisiyle özellikle 'qereçî' olarak tanımlanan gruplar arasında daha 'nötr' bir ifade taşıyan 'dom' tanımlamasının kullanıldığı görülmektedir. Diğer yandan 'mıtırb' kimliğini doğrudan kabul eden örnekler de görülmektedir. Örneğin, bu tarzın en önemli figürlerinden birisi olarak kabul edilen Mîradê Kinê'nin oğlu Sait Gezici ile yapılan bir röportajda, Gezici 'ben mıtırbım ve müzik yapıyorum' diyerek kendisini ifade etmektedir. Bu örnek mıtırb'lığın bir anlatım biçimi olarak kabul edilmeye başlandığını da göstermesi açısından önemlidir. Röportajın devamı için bkz. Burcu Yankın vd. (2011) "Sait Gezici ve Rêzan ile söyleşi", Folklorla Doğru, sayı:69, 107-123 ss.

9 Etnomüzikoloji hakkında daha geniş bilgi için bkz. Berger (1976); Blacking (1999); Erdener (1993); Merriam (1960;1964;1968); Nettl (1971)

risinin erkek üyelerince gerçekleştirilen Kalela dansı ve buna eşlik eden şarkılar grup kimliğini ortaya koyan bir özellik taşımaktadır (Eriksen 2002: 40).

Buna ilişkin benzer bir örnek de, Pekka Suutari (1996)'nin İsveç'e göç eden Finliler arasında yaptığı çalışmadır. Suutari bu çalışmasında, azınlık bir grup için en önemli gerekliliklerden bir tanesinin bu grubun kendi müzikal kültürü olduğunu belirttikten sonra, İsveçli Finlilerin müzik yoluyla kendi dillerini, tarihlerini öğrendiklerini, yaşadıklarını ve müziğin sadece azınlık grubun kimliğini yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda bu kimliğin yeniden üretilmesini sağladığını belirtmektedir (Suutari 1996).

Bazı durumlarda, inanç, etnisite veya her ikisi birlikte belirgin bir farklılığı olan bölgelerden kişilerin, söz konusu bölgeler dışında yaptıkları müzikle o bölgeye ilişkin kimlik üretiminde önemli bir rol oynadıkları görülmektedirler. Leyla Neyzi, böyle bir farklılığa sahip olan Dersim (Tunceli)'li Metin-Kemal Kahraman kardeşlerin, *Dersim* dışında yaptıkları müziğin diasporada yeni bir 'Dersim' kimliği yarattığını dile getirmektedir (Neyzi 2002).

Bir başka örnek Meksika geleneksel müziği olan *marachi* müziğinin Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılması ile ilgilidir. Günümüzde geleneksel Meksika müziği olarak kabul edilen *marachi* müziği, İspanyol istilasından önceki Meksika müziği ile istila sonrası müziğin bir sentezi olarak ortaya çıkmış, genellikle düğün ve benzeri kutlama ve seremonilerde çalınan müziklerden ve söylenen şarkılardan oluşan bir müzik türüdür.¹⁰

Meksika'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmiş bulunan Meksikalılar için bu müzik kendi geçmişlerini hatırladıkları bir alan oluşturmaktadır (Weil 2002). Bu şekilde *marachi* müziği ABD'de Meksika kültürünün bir sembolü, aynı zamanda buraya göç etmiş Meksikalıların kendi etnik kimliklerini yeniden ürettikleri bir faaliyet alanı olmaktadır (Clark 2005; O'Hagin 2006). Burada, fark edileceği gibi, *marachi* müziği ile dans etmek, bu müziği dinlemek, söylemek göç eden Meksikalıların kültürel kimliği için bir *sınır* ve aynı zamanda bir kimlik tutunum unsuru olarak işlev görmektedir.

Bunlar gibi daha da çoğaltılabilecek örnekler arasında en önemlisi herhalde müzik ile uğraşan Çingene toplulukları olacaktır. Bu topluluklar için müzik, hem bir *geçim aracı* yani meslekleri hem kendilerini tanımladıkları kimlik ve çoğu durumda da baskın kültürle bütünleşme noktası, *sınır*ıdır. Bu öyle bir sınırdır ki, hem baskın kültüre *dâhil olma* anahtarı ve aynı zamanda da diğer benzer topluluklardan ayırıcı bir işlev görmektedir. Müzik, aynı zamanda "onlar" ve "yerli halk" arasındaki ortak paylaşım noktasıdır. Benimsedikleri, sahiplendikleri bu müziksel faaliyet sayesinde kendilerini geniş toplumun bir parçası hissederler. Makedon Roma ve Batı Trakya Romanları arasında bir araştırma yapmış olan ve toplulukların bir dizi müzik pratiğini sahiplenmesinin, bunları kabul etmeleri ve kendilerine uyarlamalarının, insanın müzik üretimindeki evrensel gerçeklerden birisi olduğunu söyleyen Sonia Seeman devamında;

"Esas görülmesi gereken ise toplulukların bir müzik pratiğini kendilerine nasıl uyarladıkları ve kendi sosyal kimliklerini dışa vurmanın bir yolu olarak yeniden keşfedilen geleneklerin üretimine nasıl katıldıklarıdır. Roman müzik pratiklerinin incelenmesinde bu özellikle önemlidir, zira onlar, Roman olmayanlara müzik hizmetleri verme sürecinde, kendilerini özdeşleştirdikleri Roman olmayan geniş toplum ile ulus devletin müzik türlerine de katılmaktadırlar"(Seeman 1998: 45).

10 *Mariachi* müziği hakkında daha geniş bilgi için bkz. <<http://www.mariachi.org/index.html>>;

Bunların yanı sıra, sözlü kültürün baskın olduğu toplumlarda müzik, anlatılara eşlik olarak sık kullanılmakta, böylece hem hatırlamayı kolaylaştırmakta hem de dinleyici tekrar *yaşanmış* olayın içine dâhil etmektedir. Assmann (2001: 60)'ın da belirttiği gibi yazısız kültürlerde grup üyeleri, orada hazır bulunarak, yani *griot*, şaman, bard gibi *kültürel bellek* aktarıcılarının anlattıklarına dinleyici olarak veya; tekrarları ile kültürel kimliğin korunması ve yeniden üretilmesine olanak sağlayan ritüel ve bayram gibi etkinliklerin içinde bulunarak kültürel belleğe katılımı gerçekleştirirler.

Dolayısıyla müzik bu ve benzeri ortamlarda anlatıcılar tarafından kullanılarak dolaylı (bazen doğrudan) bir biçimde de olsa *hatırlama kültürüne* ve *kültürel belleğe* katkıda bulunmakta, topluluk bilincinin pekişmesini ve topluluk kimliğinin yeniden üretilmesini sağlamaktadır (krş. Assmann 2003; Ong 2003).

Müzik ve onunla birlikte varlığını sürdüren '*sözlü kültür*' ürünlerinin kültürün gelecek kuşaklara aktarılmasında büyük rol oynamalarının yanında, toplumu bir arada tutan, aradaki toplumsal ve kültürel bağı koruyan bir işlev üstlendikleri görülmektedir. Müzik aynı zamanda kültürel kimliğin dışavurumu şeklinde karşımıza çıktığı gibi, Mıtırblarda olduğu haliyle egemen kültürel yapı tarafından kabul edilmenin bir aracı da olmaktadır. Bu anlamda, Mardin ve çevresinde müziğin önemli bir bileşeni olduğu 'mıtırplık'ın bir anlatım biçimi olarak Kürt kültürünün yeniden üretiminde önemli bir işlev gördüğünü belirtmek gerekmektedir.

Dolayısıyla, bu çalışmada ele alınan mıtırblar için müzik ve *kemançe (Rebab)*, 1) en önemli 'kimlik' unsuru; 2) egemen sosyokültürel etnik grup olan Kürtlerle 'ilişki'de olmanın hatta onlar içinde tanımlanmanın ve 3) yine bir başka etnokültürel kimlik durumundaki 'qereçî'lerle farklılığı ortaya koymanın bir aracı olarak sosyokültürel bir 'sınır' işlevi görmektedir.

Mıtırblar ve Kemançe

Kemançe ya da diğer adıyla *rebab*, 3 telli yaylı bir müzik aleti olup dikey tutularak çalınmaktadır. Günümüzde Karadeniz bölgesinde kullanılmakta olan kemançe ile ad benzerliği dışında önemli farklılıkları bulunmaktadır. Yine Anadolu'da genişçe bir kullanım alanı olan kabak kemane ile de bazı farklılıkları vardır.

Bilindiği gibi kabak kemane adı üzerinde gövdesi su kabağından yapılan bir enstrüman olmasına karşılık, *kemançe* ya da *rebab* ceviz veya dut ağacından yapılan bir enstrümandır. Ağaçtan kesilen bir parçanın içinin oyulmasıyla gövde kısmı meydana gelmektedir. Daha sonra sap ya da klavye kısmı bir demir parçası yardımıyla gövde kısmına tutturulmaktadır. Bu demir mil gövde kısmından birkaç santimetre dışarı çıkıntı yapar ki bu haliyle basit bir çelloyu anımsatır. Bu demir mil aynı zamanda çalan kişiye daha rahat bir çalış tekniği kazandırır. Genellikle demir çıkıntının kemer içine yerleştirildiği bu çalış tekniğiyle enstrümanın sabitleştirilmesin yanında müzisyenin enstrümana hâkimiyeti de sağlanmış olmaktadır. Oyulmuş gövde kısmına balık ya da tavşan derisi geçirilerek *kemançe* tamamlanmış olur. Ayrıca *kemançenin* arka kısmında sesin yayılmasını sağlayan bir küçük delik bulunmaktadır. Bu delik mıtırblar düğünde çaldıklarında bahşişlerin toplandığı bir yer görevi de görür.

Rebab, Mezopotamya'nın yanı sıra, Hindistan, Malezya, Endonezya, Özbekistan, Afganistan gibi ülkelerde de kullanılan bir yaylı çalgıdır. İran ve Mezopotamya kökenli

olduğu ve Arap müziğine buradan aktarılmış olduğu düşünülen (Selanik 1996: 22–23) *rebabın* bu kadar yaygın kullanım alanının olması, İslam dinine ve Arap etkisine bağlanmaktadır. Her ne kadar iki telli, *rebab* benzeri yaylı çalgıların Çin ve Vietnam gibi uzak doğu müziğinde kullanılmış olmalarına karşın, *rebab* ismiyle (aynı zamanda 3 telli ve günümüzde İran’da ve Kürtler arasında kullanılan *rebab* yani *kemançe* ile aynı biçim ve özellikleriyle) Malezya gibi İslâm ya da İslâm dininin yaygın olduğu ülke ya da bölgelerde kullanılmış olması, *rebab*’ın bu bölgelere Arap akınları ile birlikte ulaştığı olduğu görüşünü desteklemektedir (Taylor 1989).

Batılı kaynaklarda Kürt kemençesi olarak da geçen *kemançe (rebab)* (Al-Salihi 1991: 142), araştırmanın yapıldığı Mardin ve çevresinde mıtırbaların kullandığı, mıtırbalarla özdeşleşen bir enstrüman durumundadır.¹¹ Bir başka deyişle *kemançe* mıtırbaların kimlik bileşenlerinden bir tanesi durumundadır. Ayrıca Suriye’nin Kürt bölgelerinde de mıtırb ve *kemançe* birlikte bulunmaktadır. Bu durum söz konusu bölgenin araştırma bölgesi olan Mardin ve çevresine yakın olması ile birlikte, mıtırbılığın bu bölgelerde lokalize olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Tüm bu bölgelerde bu müzik aletinin yapımı ve kullanımı ile uğraşan bu mıtırb topluluklarıdır. Bir anlamda mıtırbaları mıtırb yapan *kemançe* ya da diğer adıyla *rebab*larıdır. Söyledikleri şer, *lawık*, *stran* ve *dilok*lara eşlik eden, bu anlatı ve şarkılara hayat veren *kemançe*dir. Yol ve elektriğin olmadığı köylerin sohbet odalarını, ağa meclislerini neşelendiren, sessiz, soğuk, uzun kış gecelerine ses katan, ısıtan, kısaltan *kemançe*nin nağmeleri ve bunlara eşlik eden mıtırbaların sesleri olmuştur. Mıtırb ve *kemançe*lerinin ahenkli birlikteliği, araştırma süresince bir çok sohbet, sohbete katılan ve o günleri yaşamış olan orta yaş üzeri ve yaşlı insanlar tarafından nostaljik bir huşu içerisinde aktarılmıştır. Yaşamlarının bir parçası olmasının yanında *kemançe* mıtırbalar için aynı zamanda bir geçim kaynağıdır. Bu nedenle hemen her erkek *kemançe* çalmayı bilir. Bununla ilgili şöyle bir hikâye anlatılır;

“Bir mıtırbın karısı çocuğunu, doğduktan sonra yöredeki bir beyin çocuğuyla değiştirir. Aradan yıllar geçer, bey çocuğunun hiç de bir bey çocuğu gibi davranmadığını, sürekli ağaçlarla ilgilendiğini, onları ölçtüğünü fark eder. Bir gün yine böyle bir durumda bir ceviz ağacına bakıp ölçerken yakaladığı çocuğuna neden ağacı ölçtüğünü sorar. Çocuk da cevap olarak; ‘bu ağaçtan kaç tane *kemançe* çıkar onu merak ediyorum’ der”.

Kemançe çalımı *kültürleme* ile kültürel birikimin, geleneklerin yeni kuşaklara aktarılması hususunda güzel bir örnek oluşturur. Çocuklukları *kemançe* ile iç içe geçen erkek çocukları, baba ve ağabeylerinden ilk dersleri görerek alırlar. Daha sonra yavaş yavaş *kemançe*yi ellerine alıp çalmaya başlarlar. Düğünlere, bayramlara, sohbet toplantılarına, ağa meclislerine babaları, amcaları ya da ağabeyleri ile birlikte giderler. Tüm bu süreç boyunca yaptıkları sadece izlemek, söylenenleri ezberlemektir. Çalabilecek konuma geldiklerini anladıklarında, ustaları, onlara deyim yerindeyse yavaş yavaş “sahne” vermeye başlarlar. Bundan sonrası, daha büyük ustaların yanında eğitim alma, *kemançe* çalım tekniklerini ve hızını, şer, *lawık*, *dilok* ve *stran*ları yorumlama ve doğaçlama yeteneklerini geliştirme sürecidir.

¹¹ Kürtler arasında *kemançe* ve *kemançe* çalmanın görece küçümsenmesine rağmen bunun her zaman böyle olmadığı görülmektedir. Örneğin Mıtırb olmamalarına rağmen ailecek müzikle uğraşan İranlı bir Kürt ailesi olan Kamkars (Kamkarlar) *kemançe*ye müziklerinde önemli bir yer vermektedirler. Kamkarlarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. <<http://www.kamkars.net/Main.html>>

Kimlikle İç İç Bir Anlatım Biçimi: Mıtırplık

Buraya kadar etnik kimlik, kimliğin sürekliliği ve durumsallığı, müzik-kimlik ilişkisi bağlamında mıtırplık kimliği ele alınmaya çalışıldı. Yukarıda da ifade edildiği gibi kimlik, toplumsal ilişki ve etkileşim içinde tanınma, tanımlanma sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal bir olgudur. Genel olarak gezgin topluluklar olan mıtırpların, Kürtlerle ve diğer etnik gruplarla ilişkisinde de ve tanımlanmasında da bu durumu görmek mümkündür. Tanınma, tanımlama, dışlama ve dâhil etme süreçleri ile ortaya çıkan bu toplumsal olgu uzun bir zaman dilimi içinde uygun toplumsal şartlar altında belirgin hale gelebilmektedir.

Yapılan görüşmelerden elde edilen verilerden yola çıkarak, gezgin bir yaşam tarzı sürdüren mıtırpların öncelikle Kürt aşiretlerinin hemen yanı başında çadırlarını kurduklarını ve giderek söz konusu aşiretlerin veya bölgenin adıyla anıldıklarını söylemek mümkündür. Bu durumu Mardin-Nusaybin’de yaşamını devam ettiren Bahrem şu şekilde dile getirmektedir;

“Ben kendimi bildim bileli buradayız, babam, dedem, onun dedesi. Hepimiz bizim Torê dediğimiz bu bölgedeniz. Bize de ‘Haco ailesinin mıtırpları’ derlerdi. Hatta Haco fermanı [sürgün] sırasında bizim akrabalardan bazıları da Haco ailesi ile birlikte Suriye’ye gitmek zorunda kaldılar” (2004, Nusaybin).

Benzer bir durumu Batman’da yaşamını sürdüren Hozan Sileman şu şekilde dile getirmektedir;

“Mesela biz Kercos (Gercüş) civarının [mıtırplarımız]. Kinê ailesi Dargeçit yöresinde bulunuyorlardı. Hemen her ağanın her aşiretin [mıtırpları] ayrıydı. O aşiretin düğünlerine, odalarına onlar giderlerdi. Başka yörenin [mıtırpları] pek gitmezdi” (Hozan Silêman).

Kürtçe konuşan, düğünlerde halkı *kemançesi* eşliğinde dile getirdiği stran ve diloklarla eğlendiren, köylerdeki akşam sohbetlerinde veya aşiret reisi (ağa)’nin divanında eskiye dair kahramanlık destanlarını yine *kemançesi* eşliğinde orada bulunanlara hatırlatan mıtırplar zaman içinde topluluk içine ‘dâhil’ edilmişlerdir. Söz konusu kabul ve ‘dâhil’ edilmeye özellikle din olgusunun bölgede hakim bir duruma gelmesinin ve yine bununla ilişkili yaylı ve telli çalgıların dinen yasak ya da ‘mekruh’ olarak görülmesinin beraberinde ortaya çıkardığı toplumsal ‘boşluk’un yardımcı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Şeyh (Kürtçe: Şêx)’lerin ve diğer din adamlarının müziği ve müzik aletlerinin çalınmasını günah saymaları insanların enstrüman çalmaya yönelik ilgilerini azaltmıştır. Müzikle uğraşmanın ve özellikle yaylı ya da telli çalgılar çalmanın günah ve ayıp sayılmasına karşın, söz konusu ‘yasaklar’ insanların müzik ile eğlenmelerinin önüne geçememiştir. Tam da bu noktada, onlar yerine müzik yapan kişiler olan ‘mıtırplar’ devreye girmiş ve toplumsal ‘boşluk’ da bu şekilde doldurulmuştur. Söz konusu süreç aynı zamanda ‘dahil etme’ sürecini de başlatmış olmalıdır.

Bununla birlikte, söz konusu ‘dahil etme’nin günümüzde dahi tam anlamıyla gerçekleşmediğini de belirtmek gerekir. Mıtırplar daha çok kendilerini Kürt etnisitesi içinde tanımlarlarken, çoğunluk Kürtler tarafından ayrı bir ‘etnik’ gruba ait olanlar şeklinde tanımlanabilmektedirler.

Son dönemlerde Kürtler arasında ‘ulusal’ fikirlerin yaygınlaşması ile birlikte, “ulusal” bir perspektifle olaylara yaklaşan okur-yazar Kürtler için mıtırplar ‘Kürt’etnisitesi içinde değerlendirilmekte ve Miradê Kinê, Silemanê Omerî gibi bu geleneğin en belir-

gin figürleri ‘Kürtlerin ‘ulusal’ sözlü anlatıcıları olarak kabul edilen dengbêjler arasına ‘dâhil’ edilmektedirler. Fakat bu çalışmada da öne sürüldüğü şekilde mıtırbaların sürdürdüğü geleneksel müzik tarzı, dengbêjliği ve onun toplumsal işlevlerini de içeren ve ‘öteki’ kimliği ile yoğrulmuş farklı bir anlatım biçimini ortaya koymaktadır.

Dengbêjler ve Dengbêjlik

Kelime anlamı itibarıyla da deng=ses ve bêj=söylemek sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Uzun (2001: 11)’un deyişiyle;

“Dengbêj, sese nefes ve yaşam verendir.

Dengbêj, sesi kelam, kelamı kılam, türkû haline getirendir.

Dengbêj, söyleyendir, anlatandır.”

Kahramanlık ve aşk öykülerini, efsane ve destanları anlatan, bunları yöreden yöreye yayan, bu şekliyle bölgeler arası bir kültür taşıyıcısı ve *kültürel bellek* rolü üstlenen dengbêj;

“Efsaneleri, destanları, çirok[masal]ları birbirine bağlayarak günlerce anlatan, bunların bazı bölümlerini içeriğine uygun makamlarda ezgiyle okuyan, bunu henüz belirli bir forma oturma gereği duymayan bir halk şairi, serbest yaratıcılığın baskın olduğu oral bir kültürün taşıyıcısı ve temsilcisi” (Mutlu 1996: 57) dir.

Dengbêj’ler bu özellikleriyle bu çalışmada ele alınan mıtırbalarla benzer özellikler taşımaktadırlar. Benzer işlevleri yerine getiren dengbêjler ve mıtırbalar, güçlü anlatım özellikleri ve bellekleriyle, geleneklerin, örf ve adetlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadırlar. Tarihsel olayların, kahramanlıkların, destanların ve efsanelerin toplumsal bellekte canlı kalmasını sağlayan dengbêjler ve mıtırbalar bu benzer özellikleriyle topluluk içinde birer *kültürel bellek* taşıyıcısı işlevi üstlenmektedirler. Anlattıklarını sürekli tekrar ederek de toplumda bir *hatırlama kültürünün* oluşmasını sağlayan dengbêjler ve mıtırbalar, aynı zamanda anlattıklarını sonraki kuşaklara aktararak temsilcisi oldukları dengbêjlik ve mıtırbalık anlatım biçimlerinin devamını sağlamaktadırlar.

Dengbêjlik, sözcüğün anlamından anlaşılacağı gibi, sesin ve sözün ön planda olduğu, bunun yanında enstrümanın daha ikincil planda kaldığı bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dengbêj, elini kulaklarına götürüp, böylece kulaklarını bir monitör şeklinde kullanarak, söyleyeceklerini söylemeye başlar. Bunları yaparken kullandığı tek bir enstrüman vardır; o da kendi sesidir. Eğer bir enstrüman kullanırsa da bu geleneksel Kürt müziğinde çokça kullanılan üflemeli bir çalgı olan *bıdur* (kaval) dur. Söyleyeceklerini söyledikten sonra dinleyiciyi olayın içine çekmek, dağlara, ovalara götürmek için yavaş yavaş alır *bıdurunu* ve üflemeye başlar. Kendisini *bıdurun* nağmelerine bırakan dinleyici, anlatılan olayların içinde bulur kendini. Savaşan, âşık olan odur artık.

Dengbêjler, genellikle aşiret üyesi yoksul köylüler arasından çıkmaktadırlar. Genellikle, dengbêjlikte, yetenekli olarak görülen bir çocuk ya da gencin, daha iyi bir iş bulamadığı durumlarda yörenin ünlü bir dengbêjinin yanına gönderilip “eğitim” almasının sağlandığı bir süreç vardır. Dolayısıyla dengbêjlik babadan oğula geçen bir meslek olmamaktadır. Bir başka deyişle dengbêj, bireysel bir müzikal yeteneği ifade etmektedir. Buradan dengbêj ve mıtırb arasındaki temel farkı da görmek mümkündür. Şöyle ki; dengbêj aşiret mensubu olan ya da olmayan “Kürt kimliği”ne işaret ederken, mıtırb, aşirete üye olmayan fakat aşirete yanaşık bir durumda yaşayan, Kürt olmayan öteki kimliğine işaret etmektedir.

Yine benzer bir şekilde, dengbêj yukarıdaki tanımından da anlaşılacağı üzere ‘ses’ ve ‘söz’ üzerine kurulu bir anlatım biçimini ifade ederken, mıtırblık ise, sözün aktarımında ‘ses’in yanı sıra yaylı bir çalgı olan kemançe kullanımını içeren bir anlatım biçimini ifade etmektedir. Hozan Bahrem’in ifadesi ile;

“Dengbêjlik, sadece kuru bir pilav gibidir, bizimkinde ise pilavın yanında et ve türlü de var. Yani bizimkisi hem denbêjlik hem de sazbandlık [saz çalan kimse- çalgıcı] tir”.

Sonuç:

Mıtırb ya da mıtırp, Diyarbakır, Van, Hakkari, Siirt gibi geniş bir bölgede Çingene toplulukları için kullanılan bir tanımlama ifade ederken, Tûr-Abdin (Süryanice Turoyo, Kürtçe Torê) olarak adlandırılan Mardin ve çevresinde bu anlamının yanı sıra bir özgün anlamı daha içinde barındırmaktadır. Şöyle ki, mıtırb, *kemançe* adı verilen üç telli bir yaylı çalgıyı kullanan kişileri ve söz konusu kişilerin mensup olduğu topluluğu ifade etmek için kullanılmaktadır. Sosyokültürel ve toplumsal şartlar, özellikle müzik, başta telli ve yaylı müzik aletlerine ve müzik üreticilerine karşı dinsel yaklaşım, mıtırbalara topluluğun kültürel belleğini canlı tutan ve aktaran toplumsal bir işlev yüklemiştir. Böylece, mıtırb kimliğinin bir parçası olan ve geleneksel olarak sürdürülen müzisyenlik mesleği ya da ‘mıtırblık’, zaman içinde ve sosyokültürel ve toplumsal şartların etkisi ile, Kürtlerin ‘ulusal’ anlatım biçimi olan dengbêjliğin yanında, ‘öteki’ kimliği ile iç içe, içinde hem ‘ses’in hem ‘söz’ün hem de çalgının yer aldığı, Mardin ve çevresi yani Tur-Abdin’e özgü başka bir anlatım biçimine dönüşmüştür.

KAYNAKÇA:

- Andrews, Peter A. (1992) Türkiye’de Etnik Gruplar, (çev. M. Küpüşoğlu), İstanbul, Tüm Zamanlar Yayıncılık.
- Al-Salihi, Nureddin. (2002) “Kürt Müziği Tarihi Üzerine Bazı Belirlemeler”, (çev. Huri Tuşık Özkurt), M. Bayrak (haz.), Kürt Müziği, Dansları ve Şarkıları, I, Ankara, Özge Yayınları, s. 141–142.
- Assmann, Jan. (2001) Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, (çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı.
- Aydın, Suavi. (1999) Kimlik Sorunu, Ulusallık ve “Türk Kimliği”, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Barth, Fredrik (ed.) (2001) ‘Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu’ (Çev. A. Kaya- S. Gürkan), İstanbul: Bağlam
- Berger, Peter L. (1973) “Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge”, Towards the Sociology of Knowledge: Originand Development of a Sociological Thought Style, (ed. by) G. W. Remmling, Routledge&Kegan, London, s.273–285.
- Blacking, John. (1999) “Etnomüzikoloji”, (çev. Çiğdem Kara), Folklor/Edebiyat Dergisi, V,17, Ankara, s.55–58
- Blum, Stephan. (2002) “Kuzey Horasan’da ‘Âşık’ Kavramı”, (Çev. Huri Tuşık Özkurt), M. Bayrak (haz.) Kürt Müziği Dansları ve Şarkıları I, Ankara: Özge Yayınları, s.515–532.
- Clark, Sylvia. (2005) “Mariachi music as a symbol of Mexican culture in the United States”, International Journal of Music Education, Vol. 23, No. 3, 227–237.
- Cohen, Anthony P. (1999) Topluluğun Simgesel Kuruluşu, (çev. M. Küçük), Ankara: Dost Kitabevi

Yayımları.

- Cook, Nicholas. (1998) Müziğin ABC'si, (çev. Turan Doğan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Dolukhanov, Pavel (1998). Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik yapı, (çev. S.Aydın), Ankara: İmge.
- Duygulu, Melih. (1998) "Türkiye'de Çingeneler", Müzikalite Dergisi, Dosya: Çingeneler, Sayı 6, Ankara, s.34-38.
- Erdener, Yıldray. (1993) "Etnomüzikoloji Nedir?", Türk Halk Kültürü Araştırmaları/1993, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 198, s. 55-72.
- Erginer, Gürbüz ve diğerleri. (2004) İhsu Baraj Gölü Altında Kalacak Alanda Kültürel Doku ve Folklorik Yapı Araştırma Raporu, (Basılmamış Araştırma Raporu).
- Eriksen, Thomas H. (2002) Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik bir bakış, İstanbul: Avesta.
- Esmer -Popüler Kültür- (2006) Dengbêj Özel Sayısı, sayı 22, Ekim: İstanbul.
- Ferrand, Gabriel. (1997) "Zott", İslam Ansiklopedisi, XIII, Eskişehir: MEB Yayınları, s.624.
- Finkelstein, J. J. (1962). "Mesopotamia", Journal of Near Eastern Studies, Vol. 21, No. 2 (Apr., 1962), pp. 73-92.
- Finkelstein, Sidney. (1996) Müzik Neyi Anlatır, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Fonseca, İsaibel. (2002) Beni Ayakta Gömün, Çingeneler ve Yolculukları, (çev. Özlem İlyas), İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Gökbilgin, M. (1997) Tayyib. "Çingeneler", İslam Ansiklopedisi, III, Eskişehir: MEB Yayınları, s.420-426.
- (2014). "Osmanlı Toplumunda Çingeneler", <http://www.tariharaştırmaları.com/cingeneler.html> Erişim Tarihi: 26.12.2014
- Güvenç, Bozkurt. (1996) Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kawakami, Yasunori. (2005) "The Iraqi Gypsies After the Collapse of Hussein's Regime", KURI Journal of Dom Research Center, Vol 2 No 2 Spring/Summer 2005: <www.domresearchcenter.com>
- Kolukırık, Suat. (2006) "Sosyolojik Perspektiften Türk(İye) Çingeneleri: İzmir Çingeneleri Üzerine Bir Araştırma", Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, cilt 3 sayı 1.
- Marushiakova, E & Popov, V. (2001), "New Ethnic Identities In The Balkans: The Case Of The Egyptians", Philosophy and Sociology Vol. 2, No 8, pp. 465 – 477.
- Merriam, Alan P. (1960) "Ethnomusicology, Discussion and Definition of The Field" Ethnomusicology, 4, s.107-114.
- Merriam, Alan P. (1964) The Anthropology of Music, Northwestern University Pres.
- (1968) "Ethnomusicology", D. L. SİLLS (edt.), International Encyclopedia of Social Sciences, Vol.10, The McMillan Company&The Free Pres, s. 562-565.
- Minorsky, V. (1988) "Lûlî", İslam Ansiklopedisi, VII, İstanbul: MEB Yayınları. s.71-74.
- Nettl, Bruno. (1971) "What is Ethnomusicology?", Readings in Ethnomusicology (Edt. David P. McAllester) New York- London: Johnson Reprint Corporation.
- Neyzi, Leyla. (2002) "Metin-Kemal Kahraman'ın Müziği: Yaşlı Kuşağın Belleği Yoluyla Dersimli Kimliğinin Yeniden Keşfi", Toplum ve Bilim, Sayı 92, Bahar 2002, s.163-175.
- O'hagin, Isabel Barbara. (2006) "Music as a cultural identity: a case study of Latino musicians negotiating tradition and innovation in northwest Ohio", International Journal of Music Education, Vol. 24, No. 1, s.56-70.
- Ong, Walter J. (2003) Sözlü ve Yazılı Kültür, 3.bsm., İstanbul: Metis Yayınları.
- Özer, Yetkin. (1997) Bilim Perspektifinde Müzik, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Özkan, Ali R. (2000) Türkiye Çingeneleri, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Özmen, Abdurrahim. (2006) Tur Abdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Seeman, Sonia. (1998) “Müziksel İcra ve Kimlik: Makedon ve Batı Türkiye Roman Topluluklarının Karşılaştırmalı Bir inceleme”, (çev. Bediz Yılmaz), Müzikalite Dergisi, Sayı 6, Ankara, s. 39–45.
- Selanik, Cavidan. (1996) Müzik Sanatının Tarihsel Serüveni, Ankara: Doruk.
- Suutarı, Pekka (1996) “Cultural Dynamics and Minority Identity in Music: An Ethnomusicological Case Study of the Swedish-Finnish Popular Music in the Dance halls of Gothenburg ”, Eloktrorolisti, 2/1996.
- Taylor, Eric. (1989) Images of Asia Musical Instruments of South-East Asia, New York: Oxford University Pres.
- Uzun, Mehmet. (2001) Dengbêjlerim, İstanbul: Gendaş Kültür.
- Weeks, Jeffrey. (1998) “Farklılığın Değeri”, Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık (J. Rutherford vd.), İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 85–101.
- Weil, Jennifer. (2002) “Mariachi Music Tradition” June 02, 2002, <<http://www.east-harlem.com>>, Erişim tarihi: 08.06.2006.
- Willams,, Allen. (2001) “The Gypsies of Syria: A DRC Update”, KURI Journal of Dom Research Center, Vol 1 No 4 Spring/Summer 2001, <<www.domresearchcenter.com>>, Erişim Tarihi: 14.08.2005.
- Willams, Allen. (2005) “Dom Ethnic Identity”, KURI Journal of Dom Research Center, Vol 2 No 3 Fall/Winter 2005, <<http://www.domresearchcenter.com/journal/current.html>>, erişim tarihi: 14.01.2006.
- Yankın, B.; Sert, G., Kılıç, M.F., Öztürk, S. (2011). “Sait Gezici ve Rêzan ile Söyleşi, ‘Ben Mıtrıblım ve Müzik yapıyorum..’”, Folklor Doğru, sayı: 69, 107-123 ss, Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü Yayınları: İstanbul

Web Siteleri:

<http://www.domresearchcenter.com>

<http://www.east-harlem.com>

<http://www.tariharaştırmaları.com/cingeneler.html>

<http://www.kamkars.net>

<http://www.mariachi.org/index.html>

Özet

**Tûr Abdin’de Bir Kimlik ve Anlatım Biçimi:
Mıtrıblar ve Mıtrıplık**

Fırat ve Dicle Nehirleri arasında kalan Mezopotamya tarih boyunca çok kültürlü, çok etnili bir bölge olmuştur. Bu coğrafyanın bir parçası olan ve Tûr-Abdin olarak da adlandırılan Mardin ve çevresi de içinde yer aldığı Mezopotamya gibi çok etnili ve çok kültürlü özelliği ile ön plana çıkmaktadır. Kürt, Arap, Süryani gibi etnik gruplar yanında durumsal olarak kendini bu etnisitelerin içinde tanımlayan Seyyidler, Mihalmiler, Mıtrıblar gibi farklı dini ve kültürel gruplar bulunmaktadır.

Bu çalışmada müzik, etnisite, kimlik kavramları çerçevesinde Mardin ve çevresindeki Mıtrıblar ele alınmakta ve onların günümüzde de çeşitli şekillerde sürdürdükleri geleneksel anlatım biçimi olan Mıtrıplık, Kürtlerin ‘ulusal’ değer attedikleri bir başka anlatım biçimi olan Degbêjlik ile karşılaştırılmaktadır.

Mıtrıblar, değişik yerlerde motreb, mıtrıp olarak da adlandırılmakta ve müzikle uğraşan Çingene topluluklardan birisi olarak tanımlanmaktadır. Mardin ve çevresinde de çoğunlukla benzer şekilde algılanmakta ve tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, mıtrıblar çoğunlukla kendilerini 'Kürt' etnik kimliği içinde tanımlama eğilimindedirler. Bu tanımlamada ön plana çıkan şey onların Kürtçeyi çok iyi bir şekilde kullanabilmeleri ve orada uzun bir süredir varlıklarını sürdürmeleri olmaktadır.

Diğer yandan Mardin ve çevresinde mıtrıblar, kendi kimliklerinin bir parçası haline gelen üç telli yaylı bir çalgı olan kemañçeyi kullanmaktadır. Bu enstrüman aynı zamanda geleneksel anlatım biçimi olan mıtrıplığın da ana bileşeni olmaktadır. Grup içinde kültürleşme süreci yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan bu geleneksel anlatım biçimi kullanılan çalgının merkezi önemi, geleceğin devam ettiricilerinin 'kimlik'i ile bir başka anlatım biçimi olan dengbêjlikten ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mıtrıblar, Çingene, Kültürel Kimlik, Kemañçe.

Abstract

An Identity And Expression Form in Tûr Abdin: Mitirbs and Mitriplik

Located between the Euphrates and the Tigris rivers, Mesopotamia has been a multi-cultural, multi-ethnic region in the course of history. As a part of this geographic region, Mardin and around which is also named as Tûr-Abdin comes to forefront with its multicultural and multi-ethnic characteristic just like Mesopotamia in which it is placed. Beside the Kurds, Arabs, and Syrian ethnic groups, there are other religious and cultural groups such as Sayyids, Mihalmis and mıtrıbs that conditionally define themselves among this ethnicities.

In this article mıtrıbs living in and around Mardin are subjected within the framework of music, ethnicity, identity terms, and the Mıtrıplık, the traditional narrative form which is also continued in some ways nowadays, is compared to the dengbêjlik, another narrative form which is valued as a 'national' form by Kurds.

Mıtrıbs are named as motreb, mıtrıp in different places and defined one of the Gypsies community who are doing music. They are perceived and defined in the same way in and around Mardin. However, mıtrıbs often tend to define themselves in the 'Kurdish' ethnic identity. The thing that comes to forefront in this definition is their ability to use Kurdish very well and their existence there for a long time.

On the other hand in and around Mardin, mıtrıbs are using kemañçe, a 3-stringed musical instrument. This instrument is also a main element of the traditional narrative form, mıtrıplık. This traditional narrative form which is passed down from one generation to the next by means of culturization process, differs from the other narrative form, dengbêjlik, by the central importance of the used instrument, and the 'identity' of the one who continues the tradition.

Keywords: Mıtrıb, Gypsies, Cultural Identity, Fiddle.

ARAŞTIRMA SÜRECİNİ AÇMAK: BİR VAKA VE BİR SOSYOLOJİ ARAŞTIRMASI

Faik Gür^{1*}

Giriş

1990'lı yıllarda çeşitli düzeylerde katıldığım sosyoloji araştırmalarında, projeleri gerçekleştirenlerin süreç içinde yaşadıklarını kendi aralarında konuştuklarına ama bu değerlendirmelerin bilgi üretme sürecinin dışında kaldığına tanık oldum. Hem anket hazırlama, hem uygulama, hem de yazma gibi aşamalara dahil olduğumdan deyim yerindeyse bilimsel faaliyete ilişkin bir “operasyonellik” sorunu olabileceğini düşünmüştüm. Aynı zamanlarda Paul Feyerabend ve Thomas Kuhn okumaları yapınca bu operasyonellik meselesi yerini daha derin sorulara bırakmıştı.² Gene de yönteme hayır noktasına hiçbir zaman gelmedim ama Kuhn'un bize sunduğu katkının en genel sonucunu her zaman hatırlarım: Sosyal bilimleri bir tarafa bırakın, doğa bilimlerinde bile araştırma süreci bilgi üretme sürecinden koparılamaz.

Bu genellemeye vakıf olduğum 1990'ların başında ODTÜ Mühendislik Fakültesi'nde lisans öğrencisiydim ve fakat sosyoloji bölümü ile araştırmalara gidiyordum.³ Kuhn'un

1 Yrd. Doç. Dr., Özyeğin Üniversitesi öğretim üyesi

2 Thomas Kuhn'un sosyal teoriye etkisi bağlamında önemli bir çalışma için Barry Barnes (1982)'in kitabına bakılabilir. Türkçeye de çevrilmiş bu kitap, meselenin sosyal bilimler tarafına-esasen beni daha çok ilgilendiren tarafına-ışık tutuyor.

3 Bu yıllar 1990-93 yıllarıdır. ODTÜ Sosyoloji Bölümü ve Türk Halk Bilimleri Topluluğu kuramsal araştırma grubu ile alan araştırmalarına katıldığım ve mühendislik fakültesini ve sosyoloji bölümünü bir sene birlikte okuduğum sonra da mühendislik fakültesini tamamen bıraktığım yıllar. Halk Bilimleri Topluluğu kuramsal araştırma grubunun her yıl yaptığı “yöre araştırmaları” sadece folklor disiplinin gelişmesine katkı yapmamıştır. Özellikle 1990'larda ODTU sosyoloji bölümünden Mehmet Ecevit'in danışmanlığı döneminde yapılan Aydın, Adana ve

ne demek istediğini içtenlikle anlayabileceğimi düşündüğüm bir girizgahta dolaşıyordum. Bir taraftan laboratuvar süreçlerini gözlerken diğer taraftan bir sosyoloji araştırmasında bilgi toplama araçlarının (anket vs.) yaratıldığı, kullanıldığı ve çözümlendiği -deyim yerindeyse- bir sosyoloji laboratuvarında bulunuyordum. Böylece doğa ve sosyal bilimleri bir arada düşünebiliyor, okuduğum bilim felsefesi yazıları ile bir uyum yakalayabiliyordum.

Şimdiden geçmişe baktığımda Kuhn'un merakımı derinleştirme konusunda önemli katkı yaptığını görebiliyorum.⁴ Araştırma süreci konusunun; çeşitli disiplinlerde-farklı çerçevede olsa bile- tartışılmasında ve derslerde en azından üzerinde bir iki hafta durulan bir mertebeye çıkmasında Kuhn'un etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁵ Örneğin, hem Boğaziçi Üniversitesi'nde aldığım yüksek lisans sosyoloji derslerinde hem de The University of Texas at Austin'da mesaimin geçtiği sosyoloji, antropoloji ve tarih bölümlerinde bir şekilde Kuhn hep karşıma çıktı. Elbette sadece benim karşıma çıkmıyordu. Bu durum, sosyal bilimlerde “genelleşmiş” bir formasyona işaret ediyordu. Bütün bu hareketliliğe rağmen antropolojinin özel ilgisi dışında araştırma sürecinin sosyal bilimlerde önemsenmemeye devam ettiğini görüyoruz.

Araştırma sürecinin, birçok konuyu sorunsallaştırabileceğimiz bir süreç olduğuna kuşku yok. Felsefi sorunsallaştırmadan “self-reflexivity” tartışmalarına ve sürecin sadece mekanik yönünün kayda alınması gibi hafıza oluşturma eylemine kadar geniş bir yelpazede ele alınabilecek bir alan. Bu yazıda sosyoloji ve antropoloji üzerinden tanıklığımı sunarak bu oldukça geniş alana küçük bir katkı yapmayı umuyorum. Bu tanıklık, katıldığım araştırmalara tekrar bakmamı ve hali hazırda devam eden kırsal alan sosyolojisi çalışmalarımı gözden geçirmemi gerektirdi ancak bunların tamamını bir makaleye sığdırmama imkan yoktu. Onun için bu yazıda araştırma sürecini sorunsallaştırmak açısından olumlu bazı girişimler içerdiğini düşündüğüm antropoloji içinden bir vakaya ve araştırmacı olarak katıldığım bir kırsal sosyoloji çalışmasına değineceğim. Bir araştırmacının gözünden, bu örnekler yoluyla hafızamı kayda almak ve bunu yaparken toplum bilimlerinde araştırma sürecine ilişkin düşüncelerimi paylaşmak bu yazının en temel amacıdır.⁶

Araştırma Süreci: Bir Vaka

Araştırma süreci hangi yöntem kitabına bakarsanız bakın geniş bir alandır. Süreci bilgi üretme alanına dahil etmek ayrıca problemleri bir meseledir. İçinde araştırmacılar için “tehlikeler” barındırmıyor demek yanlış olur. Olanı biteni kayda almak arzusu örne-

Uşak yöre araştırmaları kırsal sosyolojinin kimi sorunsallarını takip eder.

4 Kuhn yanında Feyerebend okumak o zamanlar neredeyse modaydı. Ve elbette Karl Popper. Bu üçlü ile ilk tanıştığım 1991 yılında mühendislik fakültesi birinci sınıf öğrencisiydim. Arkasından bir kaç kitap daha devreye girdi. Benim için en önemli ikisi İlkay Sunar'ın “Düşün ve Toplum” ile Russel Keah ve John Urry'nin “ Bilim Olarak Sosyal Teori” kitaplarıydı. Feyerebend'in “Yönteme Hayır” başlığı ile yapılan ilk çevirisiyle, çevirmeni ODTU bölümü akademisyenlerinden Ahmet İnam'ın felsefe derslerini takip ederken karşılaşmıştım.

5 1990'lara kadar araştırma sürecine ilişkin daha detaylı ve bu konuları da içine alan çalışmalar ortaya çıkmıştır. 1990'larda Amerika'da konuya özel bir akademik toplantıdan burada bahsetmekte fayda var. Bu toplantıdan 3 sene sonra “Fieldwork in Developing Countries” başlığı ile bir kitap yayımlanmış ve toplumsal araştırmalar bağlamında oldukça ilgi görmüştür.

6 Araştırmacının gözü terimini herhangi bir sürece maruz kalma durumunda sürece ilişkin kaçınılmaz olarak aşinalığın artması yani sürecin kendi dilini anlama, kullanma ve yeniden üretme anlamında kullanıyorum.

ğın, meslekten tarihçiler için olgu fetişizmine köprü kurmak anlamına gelebilir. “Belge” olarak görülen şeyle duygusal bağ geliştirme eğilimi oluşabilir.⁷

Disiplinlerarası çalışmaları önemsemek, bu şekilde ortaya çıkabilecek uç noktaları törpüleyebilir ama bir disipline özgü derinliğin kazandıracağı sorgulama düzeyini tutturamama, her zaman yüksek bir olasılık olarak ortada durmaktadır. Bir taraftan her disiplinin hassaslıklarına hakim olabilmek diğer taraftan konuyu her disiplinin göremediği bir kör noktadan sunabilmek, kotarılması kolay olmayan bir formasyon demektir.

Bunu aşmanın en etkili yollarından birisi kuşkusuz farklı disiplinlerde uzmanlaşmış araştırmacıların birlikte çalışmasıdır. Böylece ortak sorular bir diyalog içinde derinliği kaybetmeden gelişme şansı bulabilir ancak bunun örnekleri, bu tür işbirliğinin uzun erimli örnekleri, gerçekten çok fazla değil.^{8**} Ben burada bu tür sorunları daha iyi görmemizi sağlayacak ve elimizi en azından biraz daha güçlendirecek yolun, her disiplinin araştırma sürecini yazım sürecine dahil etmesinde olduğunu ileri süreceğim “neyi nasıl seçeceğiz?” sorusu önemli bir soru olarak karşımıza çıkıyor bu noktada. Ve doğal olarak her disiplinin bu süreci nasıl operasyonel bir anlatıya dönüştüreceği kendisine kalmış oluyor.

Antropolojide bu konuda önemli bir mesafe kaydedildiği açık ancak orada da araştırmacının kantarın topuzunu kaçırma durumu görülmemiş değil. Alan çalışmasını ve/veya “alan tanıklığını” bir edebi betimlemeye çevirme durumu ortaya çıkabilir. Ya da alana dair farklı kaygılarla yazılmış eserler zaman içinde literatürde üstlendikleri görevden farklılaşarak işlevselliğini değiştirebilir. Bunun en iyi örneği ABD’deki çoğu antropoloji bölümünde bir etnografi olarak okutulan “Guests of the Sheik: an invitation to visit a harem by Elizabet Warnock Fernea” vakasıdır.

Bu kitap, oldukça iyi yazılmış bir anı kitabıdır. 1965 yılındaki ilk baskısının başlığı tam olarak yukarıdaki başlıktır. 1969 tarihli aynı yayınevinden çıkan baskısında ise başlık şu şekilde değiştirilmiştir: “Guests of the Sheik: an ethnography of an Iraqi Village.” O günden bugüne de kitap artık en iyi etnografi kitaplarından biri olarak bilinmekte ve okutulmaktadır.

Elizabet Fernea ile şahsen tanışıklığım oldu. The University of Texas at Austin’a eşi Robert Fernea ile tarımsal dönüşüm üzerine bir doktora tezi yazmak niyetiyle gittiğimde Elizabet ile tanışmış, kitapla ve bu vaka durumu ile o zaman karşılaşmıştım.^{9***} Robert, Chicago Üniversitesi antropoloji bölümünde doktora öğrencisiyken Irak’ta bir Şii köyüne 1956 yılında araştırma yapmaya gitmiş, henüz evlendiği eşi Elizabet’i de yanına almış ve iki sene bu köyde kalmışlardır.

7 Bu durumu, H. E. Carr (1993:21) kitabında şöyle ifade etmektedir: “19. yüzyılın olgular fetişizmi bir belgeler fetişizmiyle ile tamamlanmış ve haklı kılınmıştır. Belgeler olgular tapınağındaki kutsal sandıktaydı. Saygılı tarihçi onlara başı önünde yanaşıyor ve onlardan huşu dolu bir sesle söz ediyordu...”

8 Türkiye literatüründe buna verilebilecek en iyi örneklerden birisi hiç kuşkusuz İlhan Tekeli-Selim İlkın ikilisidir.

9 Robert Fernea, The University of Texas Austin Ortadoğu Çalışmaları Merkezi kurucusudur. Bu üniversiteye başladığımda Robert son derslerini veriyordu. Kısa süre sonra emekliye ayrıldı. Yerine uzunca süre kimse gelmedi. Bu nedenle kampüste çeşitli bölümlerden ders olarak bu yılları geçirdiğimi belirtmem gerekir. Daha sonra Orta Doğu Çalışmaları Merkezi direktörü ve kampüste Türkiye’yi tanyan tek akademisyen olan Abraham Marcus ile bir doktora tezi ürettim. Bu tez Erken Cumhuriyet döneminde siyaset propaganda ve sembolizm üzerinedir.

Elizabeth, Arapça bilmediği halde bu iki sene içinde gördüklerini, duyduklarını “konuştuklarını” bir hatıra olarak yazmış ve ortaya bu kitap çıkmıştır. Elizabeth eşinden etnografinin gerektirdiği birtakım teknikleri öğrenmiş ve araştırmanın kadınlarla ilgili bölümlerinde eşine yardımcı olmuştur ancak sonuçta ilk baskıda kitabına “etnografi” demeyi tercih etmemiştir.¹⁰

Kitap basıldıktan bir yıl sonra American Anthropologist dergisinde bir değerlendirme yazısı çıkmıştır. Değerlendirmenin başında kitabın “...ülke dışında yaşamış bir hanımın eski stil çekici anıları (Bridggs: 1966, 1089)” olduğu ifade edilmiş, etnografi niteliğine ilişkin aşağıdaki paragrafta görüleceği üzere temkinli bir değerlendirme yapılmıştır.

Guests of the Sheik is a popular book whose main appeal will be to the general public, but it can be used elsewhere also. It has real, though perhaps somewhat limited, value as an ethnographic record. Also, because the data are presented in the form of largely undigested raw material, it can be used as a basis for papers by students in anthropology. By working through it carefully, they will be able to recover much of the social structure of the community in question. Thus it provides a good training exercise for prospective field workers, Peace Corps members, and such, who can learn much from both the successes and failures of the author (Bridggs: 1966, 1090).

Görüldüğü üzere eserin daha çok genel okuyucuya hitap ettiği fakat başka yerlerde de kullanılabilceği belirtiliyor. Etnografi olarak “limited” ama gerçek bir değeri olduğu teslim ediliyor. Kitaptaki malzemenin ham, elden geçirilmemiş bir malzeme olduğu belirtildikten sonra, dikkatli bir çalışma ile özellikle antropoloji öğrencilerinin ama aynı zamanda alan çalışanlarının, barış elçileri ve benzerlerinin, iyi bir eğitim alıştırması olarak kitabı kullanabileceği ve yazarın başarı ve başarısızlıklarından öğrenebileceği vurgulanıyor.

Bu temkinli ama olumlu değerlendirme yazısından bir kaç yıl sonra kitap çok popüler olmuştur. Büyük olasılıkla değerlendirme yazısındaki okuyucu kitlesinin genişletilebileceği ve antropoloji öğrencileri ve alan çalışanları için iyi bir alıştırma olabileceği vurgusu, “birilerine” kitabın aynı yayınevi tarafından 1969 yılında basılan yeni baskındaki alt başlığa etnografi sözcüğünü ekletmiş ve kitap böylece “bilimsel” bir söylemin içine çekilerek “anı” olmaktan çıkarılmış, sıradan okuyucuya “bilgi” aktaran bir kitap yerine, “doğru” bilgi aktaran bir kitap haline dönüştürülmüş ve böylece “kanaat” oluşturma alanına sokulmuştur. Bu, potansiyel olarak ve konu itibarıyla oryantalizmi yeniden üreten bir pozisyona talip olmak demektir.

Buna rağmen bu tanıklığı yok sayabilir miyiz? Elbette sayamayız. Elizabeth, esasen araştırma sürecinin diğer bir değişle araştırma mutfağının yazılı tanığıdır. Kitap, Robert Fernea'nın doktora tezini daha iyi anlamak için önemli bir araçtır ancak anı ve anı olmayanın sorunsallaştırılmadığı ve bu bağlamda başlığının neden değiştiğinin tartışılmadığı bir eserdir.

İki Fernea'nın iki farklı kaygı ile kaleme aldıkları kitaplar konu üzerine eleştirel bir

¹⁰ Bu konuda yeni araştırmacılara verdiği tavsiye Elizabeth'le tanışan araştırmacıların sıkça duyduğu bir tavsiyedir: “Her şeyi not alın.” Elizabeth ya da kampüste bilenen adıyla B.J 2008 yılında vefat etmiştir.

okuma yapma imkanını artırmıştır. Elizabet'in mutfağa ilişkin bu "edebi" çabasının özellikle antropoloji disiplininde "self-reflexivity" tartışmalarının gelişmesine katkı yapmıştır hem de bu tartışmaların antropoloji içinde temel dert olmaya başladığı 1960'ların sonunda.

Bu vaka gerçekten daha fazla tartışmaya değer bir vakadır. Elizabet'in antropolojiye katkısı yadsınmaz. Sosyal bilimlerde anlatıcı konumuna gelmek uzun yıllar "geleneklere" aykırı davranmak olarak görülmüş ve "kişisel" olmakla eleştirilmiştir. Elizabet'in bir edebiyatçı olarak "kişisel" olmama gibi bir çekincesi doğal olarak olamazdı, sonuçta anılarını yazan bir gözlemciden bahsediyoruz. Elizabet, araştırma süreci anlatımında birinci tekil kişi kullanımının "bilimsel olmadığı" algısının kırılmasına ve meselenin sorsallaştırılmasına katkı yapmıştır. Bu nedenle yazdığı kitap antropoloji bölümlerinde baş köşeye yerleşmiştir. *Guests of the Sheik* araştırma süreci anlatımı bağlamında hâlâ örnek olmaya devam etmektedir; yukarıda bahsettiğim tüm sorunlarıyla birlikte.

Elizabet'in kitabı bir çok dile çevrilmiştir. "Şeyhin Konukları: Bir Irak Köyünün Kadınları" başlığı ile Türkçe'ye de çevrilmiştir. Tespit edebildiğim kadarıyla, araştırma sürecinin sorsallaştırılması açısından Türkiye'de bu çevirinin üzerinde durulmamıştır; Türkiye üzerine yapılmış bazı antropoloji çalışmalarının çevirisi üzerinde de durulmadığı gibi. Örneğin, Carol Delaney'in "Seed and Soil" ile Jenny White'in "Money Makes us Relatives" kitapları. Bu eserlerde araştırma sürecine ilişkin ortaya konan açıklık, kitapları eleştirel bir gözle daha iyi değerlendirmek için okuyucuya bir fırsat sunmaktadır.¹¹

Araştırma Süreci: Bir Kırsal Sosyoloji Araştırmasının Ardından

1994 yılında katıldığım bir kırsal sosyoloji araştırmasının raporuna baktığımda buna benzer bir fırsatın, okuyucuya farklı bir bağlamda sunulmaya çalışıldığını görüyorum. Bu araştırma Türk Sosyal Bilimler Derneği tarafından Tarış Genel Müdürlüğü için yapılmış, tarımsal dönüşüm ve kırsal alan sosyolojisi konularında Türkiye'nin önde gelen akademisyenlerden Korkut Boratav ve Mehmet Ecevit tarafından yürütülmüş "Ege Bölgesinde Tarımın Sosyoekonomik Yapısı, Destekleme Politikaları ve TARİŞ" başlıklı çalışmadır.¹²

Bu çalışmada alan çalışması için oluşturulan 4 araştırma grubundan birinde ekip yardımcılığı görevini üstlenmiştim. Eğitim süreci o kadar detaylı ve iyi bir şekilde hazırlanmıştı ki araştırma süreciyle ilgili bir çok konuyu görme, tartışma, ve deneyimleme şansını bulmuştum. Alan çalışmaları bittikten sonra araştırma süreci ve bilgi üretme sürecini bir birine bağlama anlamında tüm araştırmacıların katıldığı uzun bir atölye çalışması yapılmış ve kayda alınmıştı. Yıllar sonra okuduğum raporda bu tartışmaların kullanılmadığını ancak raporun "Araştırmanın Evreni ve Örneklem Alanı" bölümünde

11 Her iki kitap da İletişim Yayınlarından çevrilmiştir (Delaney, 2001) ve (White, 1999). Araştırma sürecini açık hale getirmekle ilgili yakın zamanda yayımlanan bir makaleye bakılabilir. Göze Orhon 2014: 54-67).

12 Tarış araştırmasından alınan bölümler yazılmış iki rapordan ilkinden alınmıştır. İlk rapor "Ege Bölgesinde Tarımın Sosyoekonomik Yapısı, Destekleme Politikaları ve Tarış" başlığı ile (Boratav, Mehmet Ecevit vb.: 1994a), ikinci rapor Tarış'e bağlı birlik ve yöneticilere mektup yoluyla gönderilen 1200 anketin %67 oranında yanıtlanması ile elde edilen verilerin analiz edildiği "Tarış'e bağlı birlik ve kooperatiflerin delege ve yönetim kurulu üyelerinin toplumsal profili" başlıklı rapordur, Boratav, Mehmet Ecevit vb, 1994b).

bu konuda bir bilgilendirme bulunduğunu ve araştırma süreci konusunda okuyucuların dikkatine sunulduğunu gördüm:

“...Köy hane sayıları baz alınarak, orantısız örneklem tekniği ile 12 köy için örneklem büyüklükleri belirlenmiştir...Çoğunluğu sosyoloji lisansüstü ve son sınıf lisans öğrencilerinden oluşan 16 kişilik alan çalışması ekibi dört gruba bölünmüş, her grup içinde bir kişi ekip başı tayin edilmiştir. Her hanehalkı anketi, bir erkek ve bir kadın anketörden oluşan bir ekip tarafından gerçekleştirilmiştir. Her ekip, üçer köyün alan çalışmasını gerçekleştirmiş; ekip başı ve yardımcısı, köy ve kadın mülakatlarını yaptıktan sonra hanehalkı anketlerine yardım etmiştir. Araştırmanın hedefi ve anketlerin özellikleri hakkında geniş çaplı bir eğitim, tüm saha elemanlarına verilmiş; ekip başları ekibin alandaki çalışmalarını koordine ve kontrol etmiştir. Alan çalışmasının bitiminin hemen ertesinde, araştırmanın şimdiye kadarki gelişimi, özellikle alan çalışmasının deney, bilgi ve sorunlarının sunulduğu ve tartışıldığı bir günlük bir atölye çalışması gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmaya, Tariş genel müdürü ve yardımcısı, alan çalışmasının konuyla ilgili uzmanlar, bilim insanları ve araştırma ekibinin tümü katılmıştır. Tartışmada ekip başları birer sunuş yapmış ve bu temel üzerinde, araştırmanın o zaman kadar gerçekleştirilen aşamaları değerlendirilmiş ve araştırmanın takip edecek safhalarına yönelik öneriler üzerinde durulmuştur. Bu atölye çalışması, teybe kaydedilmiş, sonraki aşamalar için kullanıma hazır hale getirilmiştir. (Boratav, Ecevit, Özüğurlu, Şen 1994a: 8-9)

Görüldüğü üzere bu çalışmada araştırma süreci dikkate alınmış, alan deneyimi kayıt altına alınmış ama rapora girememiştir. Araştırma süreci ile bilgi üretme süreci birbirine bu kayıtla bağlanmıştır. Böylece tüm araştırma deneyimini kendi içinde açık hale getirmiştir ancak bu açıklık rapora yansımamıştır. Araştırma raporu, Tariş Genel Müdürlüğü'nün politika üretmek için ihtiyaç duyduğu bilimsel bilgiyi ortaya koymak için yazılmış ve formatı bu çerçevede sınırlanmıştır. Tariş Genel Müdürlüğü ya da benzer başka kurumların bu tür araştırmalardan self-reflexive değerlendirmeler beklemediği açıktır. Hatta araştırmalarda ortaya çıkan tüm bilgi birikimi genelde kullanılmaz. Raporun ilerleyen sayfalarında bu konunun da gündeme alındığını ve toplam bilgi birikimi üzerine bir bilgilendirmeden sonra kullanılmayan verilerin kullanılması için çağrı yapıldığını görüyoruz:

“Araştırmanın sonuçlarını içeren iki rapor, alan çalışmasından elde edilen bilgilerin sadece bir bölümünü kullanmaktadır. Metinlerde kullanılan tabloların çok sayıda ek tablo ve nicel veriler bilgisayar ortamına geçirilmiş biçimde, araştırmacıların kullanımına hazır durumdadır. Çalışmalarda zaman zaman referans verilen bu tablolara Tariş ve TSBD aracılığı ile başvurma olanağı vardır. Bunun dışında, SPSS programına uygun biçimde kodlanmış olan anketlerin verilerinden, bu raporlarda kullanılmayan yapıda yeni tablolar üretmek; istatistiki analize gitme olanakları da vardır. Bu incelemenin sorunsalı dışında araştırma gündemlerini izleyen toplumsal bilimcilerin, bu zengin kaynakları kullanmaları mümkündür. Son olarak, alan çalışması sırasında uygulanan köy anketleri ve bir dizi derinliğine mülakat bu araştırmanın bilgi tabanını oluşturmakla birlikte, raporlarda doğrudan sorulmamışlardır. Bu malzemenin de, ileride, önemli bilimsel ürünlere dönüşeceğini ummaktayız. Böylece, 1994 yılının yaz aylarında Ege köylerinde Tariş

desteğiyle gerçekleştirilen alan çalışması, bu iki rapor dışında önemli bir bilgi birikimini gerçekleştirmiştir ve bu birikim, kullanıcılarını beklemektedir” (Boratav, Ecevit, Özüğurlu, Şen, 1994a:11)

Tariş araştırması, araştırma sürecinin bu yazıda bahsedilen sorunlarına ilişkin Türkiye literatüründe her çalışmada göremeyeceğimiz bir bilgilendirme sürecini okuyucu ve kullanıcıya sunmakla önemli bir adım atmıştır. Raporu okuyanların araştırmanın çeşitli aşamalarını görme şansı mevcuttur. Bu değerli malzeme, Tariş araştırmasını ve alan çalışmasını daha iyi anlamamızı sağlayacak birikime sahiptir.

Bunlar arasında alan tanıklığının bence ayrı bir yeri vardır. Hem yürütücün hem de araştırmacıların bu tanıklığı kayda almak için gösterdiği hassaslık benzeri çalışmalarda pek görülmeyen bir hassaslıktır ve kuşkusuz araştırma sürecini operasyonel hale getirme çabasıdır. Bu deneyimin araştırma sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmesi ve raporda buna ilişkin bir bilgilendirme olması örnek bir girişimdir ancak araştırma grubunun kendi içinde araştırmayı olumlu yönde etkileyen bir süreç olarak kalmıştır.

Bu tür kayıtların sosyoloji araştırmalarında yaygınlaşması ve raporlamalara kısmen olsa bile dahil edilmesi araştırmaları daha da açık hale getirebilir ve daha iyi bir değerlendirme için okuyucuya bir fırsat sunabilir. Tariş araştırması, araştırma grubu içinde yani araştırma mutfağında bunu sağlamıştır. Bir adım ötesi bu mutfaktan okuyucuyu haberdar edecek prosedürü devreye sokmak olabilir. Bunu yapabilecek prosedürü bir çerçeveye oturtabilseydik, “self-reflexivity” antropolojisi ne kadar zenginleştirirdiyse -kısmen devreye girse bile- bilgi üretme süreçlerine farklı bakmamız anlamında sadece sosyolojiyi değil tüm sosyal bilim disiplinlerini zenginleştirilebilirdi.

Sosyoloji için Tariş ve antropoloji için Elizabet Fernea örnekleri araştırma sürecini sorunsallaştırmak bağlamında iki çarpıcı örnektir. Araştırma sürecinin alan deneyimini içerecek biçimde açık hale gelmesinin ve bu çerçevede ortaya çıkacak pratiğin, yazının başında değindiğim “operasyonellik” sorununun giderilmesinde bir nebze olsun etkili olacağını söylemek herhalde yanlış olmaz.

Kaynakça ve Yazıda Adı Geçen Eserler

- Bridggs, Cabot L. (1966) “Guests of the Sheik” *American Anthropologist*. (68/4) s:1089-1090.
- Barnes, Barry (1982) *T.S.Kuhn and Social Science*, New York: Columbia University Press
- Barnes, Barry (2008) *T.S. Kuhn ve Sosyal Bilimler*. Çev.: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma
- Boratav, K., Mehmet Ecevit vd, (1994a) *Ege Bölgesinde Tarımın Sosyoekonomik Yapısı, Destekleme Politikaları ve Tariş*. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği
- Boratav, K., Mehmet Ecevit vd, (1994b) *Tariş'e bağlı birlik ve kooperatiflerin delege ve yönetim kurulu üyelerinin toplumsal profili*. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği
- Carr H. Edward (1993) *Tarih nedir?* Çev.: Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları
- Delaney Carol L. (1991) *The seed and the soil: gender and cosmology in Turkish village society*. Berkeley: University of California Press
- Delaney, Carol (2001) *Tohum ve Toprak*. Çev.: Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul İletişim Yayınları

- Devereux Stephen, John Hoddinott (eds.) (1993) *Fieldwork in Developing Countries*. Boulder Colorado: Lynne Reinner Publishers
- Fernea, Elizabet W. (1965) *Guests of the Sheik: an invitation to visit a Harem*. New York: Doubleday
- Fernea, Elizabet W. (1969) *Guests of the Sheik: an ethnography of an Iraqi Village*. New York: Doubleday
- Fernea, Elizabet W. (2004) *Şeyhin Konukları: Bir Irak Köyünün Kadınları*. İstanbul: Epsilon
- Feyarebend, Paul (1989) *Yönteme Hayır*. Çev.: Ahmet İnam. İstanbul: Ara
- Göze, Orhan (2014) “Alan araştırması Deneyimini Tartışmaya Açmak: İçeriden ya da Dışarıdan Olmak, Çoğul Kimlikler ve Toplumsal Cinsiyet” *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* (6/1), s:54-67.
- Russel Keah, John Urry (1994) *Bilim Olarak Sosyal Teori*. Çev.: Nilgün çelebi. Ankara: İmge
- Sunar, İlkay (1986) *Düşün ve Toplum*. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık
- White, Jenny B. (1994) *Money makes us relatives : women’s labor in urban Turkey*. Austin, TX : University of Texas Press
- White, Jenny B. (1999) *Para ile Akraba: Kentsel Türkiye’de kadın emeği*. Çev.: Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları

Özet

Araştırma Sürecini Açmak: Bir Vaka ve Bir Sosyoloji Araştırması

Araştırma süreci, felsefi sorunsallaştırmadan “self-reflexivity” tartışmalarına ve sürecin sadece mekanik yönünün kayda alınması gibi hafıza oluşturma eylemine kadar geniş bir yelpazede ele alınabilecek bir süreçtir. Süreci bilgi üretme alanına dahil etmek ayrıca problemleri bir meseledir. İçinde araştırmacılar için “tehlikeler” barındırmıyor demek yanlış olur. Örneğin alan deneyimi ya da tanıklığını yazarken kurgu ya da anı olarak değerlendirebilecek bir noktaya varabilirsiniz. Disiplinler arası çalışmaları önemsemek, bu şekilde ortaya çıkabilecek uç noktaları törpüleyebilir ama bir disipline özgü derinliğin kazandıracağı sorgulama düzeyini tutturamama, her zaman yüksek bir olasılık olarak ortada durmaktadır. Bir taraftan her disiplinin hassaslıklarına hakim olabilmek diğer taraftan konuyu her disiplinin göremediği bir kör noktadan sunabilmek, kotarılması kolay olmayan bir formasyon demektir. Bunu aşmanın en etkili yollarından birisi kuşkusuz farklı disiplinlerde uzmanlaşmış araştırmacıların birlikte çalışmasıdır. Böylece ortak sorular bir diyalog içinde derinliği kaybetmeden gelişme şansı bulabilir ancak bu tür işbirliğinin uzun erimli örnekleri gerecektir çok fazla değil. Ben burada bu tür sorunları daha iyi görmemizi sağlayacak ve elimizi en azından biraz daha güçlendirecek yolun, her disiplinin araştırma sürecini yazım sürecine dahil etmesinde olduğunu ileri süreceğim. Bu nedenle araştırma süreci bilgi üretme sürecinden koparılmalıdır ve yazma sürecine dahil edilmelidir ve böylece okuyucuya açık hale getirilmez. Bu yazıda antropoloji içinden bir vakaya ve bir kırsal sosyoloji çalışmasına bakarak araştırma sürecinin problematik doğasına, küçük de olsa, bir katkı yapmayı amaçlıyorum.

Anahtar kelimeler: Araştırma Süreci, Self-reflexivity, Kırsal Sosyoloji, Etnografi.

Abstract

Opening Up The Reserch Process: A Case End A Sociological Research

The research process is a process that can be addressed in a wide range, ranging from philosophical problematization to an account of self- reflexivity as well as an action to create a memory through the mechanical nature of registration. To include it in the process of knowledge production is a problematic issue in itself. Also such an effort may pose a “danger” for researchers. For instance, you may end up writing something that most readers would call a fiction and/or a memoire while writing field experience. Paying attention to interdisciplinary studies can be a solution in preventing it from happening. However, there is always a good chance to fail. On the one hand you have to know the sensitive issues of different disciplines well enough, on the other, you need to look at them from an angle that not every discipline takes. This is not an easy task to achieve, and that it requires a good deal of education and training to ascertain the quality of research. There is an easier way to handle this: scholars and researchers from different disciplinary backgrounds could work together and thus the questions they pose and issues they raise can have a chance to develop without falling into tourism. However, it is not easy to find such collaboration very often. Here I argue that one solution in seeing and handling the problem better is that the research process should not be separated from the process of knowledge production. It should be part of the process of writing the final text, and made clear to the reader. In this paper, referring to a case in anthropology and a research in rural sociology, I aim to contribute at least to some extend to the problematic nature of the research process.

Keywords: Research Process, Self-reflexivity, Rural Sociology, Ethnography.

ELİF ŞAFAK'IN “USTAM VE BEN” VE JOSE SARAMAGO'NUN “FİLİN YOLCULUĞU” ADLI ESERLERİNİN “TOPLUMSAL SINIF” EKSENİNDE ANALİTİK OLARAK İNCELENMESİ

Ali Gülkekin¹ - Onay Orcan²

Giriş

Farklı kültür, edebiyat ve dillere ait iki ya da daha çok yapıtın benzerlik ve farklılıklarını kültürlerüstü bir anlayışla inceleyen Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi, bir disiplin olarak genelde “öteki”ni karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının odak noktası yapar, dolayısıyla ötekini tanımaya çalışan kişi ya da toplumlara hem kendini hem de ötekini keşfetme olanağı sağlar (Gültekin, 2012: 28). Bir Türk ve diğeri yabancı olan iki eserin ele alınacağı bu çalışmada, kendi ülkemizden farklı olanı, yani ‘öteki’ni tanıırken; ‘kendi’ mize ait olanı farklı bir gözle inceleme olanağı bulacağız.

Türk tarihinin en önemli ve en çalkantılı dönemlerinden biri olan 16.yüzyıl Osmanlı toplumundaki sınıfsal farklılıkları Hindistan’dan gelen bir fil ve bakıcısı ile gözler önüne sermeye çalışan “Ustam ve Ben” ile aynı yüzyıldaki Avrupa toplum yapısını benzer bir şekilde fil ve bakıcısı merkezinde ironik bir şekilde anlatarak dönemin sınıfsal farklılıklarına ışık tutan “Filin Yolculuğu” adlı eserler, çalışmanın “toplumsal sınıf” ekseninde incelenmesini mümkün kılmaktadır. Toplumsal sınıf kavramı, sosyolojide ‘toplumsal tabakalaşma’ veya ‘sosyal tabakalaşma’ olarak adlandırılmaktadır. Yapmayı planladığımız bu çalışma, karşılaştırmalı edebiyata özgü bir çalışma olacağından, ‘toplumsal sınıf’ kavramı başlığı altında değerlendirilecektir.

1 Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.

2 Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü.

Bu çalışmanın amacı, farklı zamanlarda kaleme alınan, Türk edebiyatının popüler yazarlarından Elif Şafak'ın "Ustam ve Ben" ile Portekiz edebiyatının usta kalemlerinden Jose Saramago'nun "Filin Yolculuğu" adlı eserlerini karşılaştırmalı edebiyat bilimi verileri ışığında, "toplumsal sınıf" kapsamında metne dayalı inceleme ve sosyolojik yöntem kullanarak eklettik olarak incelemek ve eserlerde yer alan toplumsal sınıfların ne denli benzerlikler ve farklılıklar gösterdiklerini tespit ederek sınıfsal farklılıkların eserlere yansımış biçimine dair yorumlarda bulunmaktır.

Eserlerinin dış kapağında fil resmini tercih eden Elif Şafak ve Jose Saramago'nun 16. yüzyıl toplumuna gerçek olaylarla kurmacanın bileşimi şeklinde fil ve bakıcısı ile ışık tutmaya çalışmaları, filin çevresinde düzenlenen olayları değil de; filin çevresindeki olayları nasıl düzenlediğini göstermekte ve çalışmayı özgün kılmaktadır.

Eserler *toplumsal sınıf* ekseninde değerlendirilmeden önce, sosyoloji, felsefe disiplinlerinden yararlanılıp "sınıf" kavramından bahsedilmesi ve tarihsel veriler ışığında 16. yüzyıl Osmanlı toplum yapısı ile Avrupa toplum yapısı hakkında bilgi verilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Toplumsal sınıf ya da tabakalaşma, en genel anlamı ile bireyler ve grupların belirli veya genelleştirilmiş karakteristiklere göre aşağı ve yukarı statülere, rollere sahip ve sınıflara mensup olarak anlaşılmaları, derecelendirilmeleri demektir. Kişilerin ve grupların az veya çok fakat belirli bir derecede sürececek bir statüler hiyerarşisi içine girmesi, konulması sürecidir. Bir tür eşitsizlik hiyerarşisidir (bkz. Dönmezer, 1999, 292-293).

Uygurlik tarihi aslında Kerbo'nun da dile getirdiği gibi sosyal tabakalaşmanın tarihidir (bkz. Kerbo, 2006, 50). Ekonomi, itibar, güç ve eğitime dayalı boyutları olan bu sistemin varlığı kuşaktan kuşağa öğrenme yolu ile devam eder. Güçer'e göre, insanların belirli kriterlere göre birbirlerine attettikleri bu sosyal yapı, içinde değişimi de barındırır. Bu sebeple toplumsal sınıf kavramı, toplumsal yapının anlaşılmasında büyük önem taşır. (bkz. Güçer, 2005, 3).

Toplumsal sınıf oluşumlarının teorik olarak tanımlanması birçok açıdan tartışmalıdır. Bu sorunun çözümü kapitalizmin bugün içinde bulunduğu koşullarda çok daha karmaşık olsa da sınıf oluşumlarının tanımlanması için, Weberci ve Marksist olarak tanımlayabileceğimiz iki ana düşünce geleneği bu alana ilişkin temel teorik altyapıyı sunmaktadırlar (bkz. Narin, 2005: 28).

Bilindiği üzere Marx'ın sınıf analizi iki temel üzerine oturur. Birinci dayanak noktası, nedensel tarih anlayışıdır. Bu tarih anlayışı, saçmalığa gitmeyen, tesadüf ile açıklanamayacak olan ve somut olguların karşılıklı ilişkileri içerisinde şekillenen bir tarih anlayışını içerir. İkinci dayanak noktası ise üretim araçları ve üretim ilişkileri ile ilgili klasik denklemdir.

Weber ise sınıfları ekonomik alana, statü gruplarını toplumsal alana karşılık gelecek şekilde idealize eder. Ona göre sınıflar ve statü grupları arasındaki ilişkiden, bir başka ifadeyle ekonomik alanla toplumsal alan arasındaki ilişki, hukuk düzeninin nasıl olması gerektiğini belirler (bkz. Alpman, 2009: 22-33).

16. yy Osmanlı Devleti'nde toplumsal sınıf kavramına bakılırsa batılı anlamda sosyal tabakalaşma ve sosyal sınıflar oluşmamıştır. Pek çok tarihçi ve sosyolog bu konuda fikir birliği içerisinde. Batı'da görülen serf-senyör, proleterya-burjuvazi şeklinde bir tabakalaşma Osmanlı toplumu içinde ortaya çıkmamıştır. Osmanlı'da sosyal tabakalaşmayı

belirleyen önemli bir ayrım, yöneten-yönetilen ayrımıdır. Yönetenler askerî, yönetilenler re'âyâdır.

Osmanlı toplum yapısına yönelik çeşitli bakış açıları mevcuttur. Osmanlı toplum yapısı ile ilgili genel perspektiflerden biri Şerif Mardin'e (bkz. 1995: 77-117) aittir. Osmanlı toplumunda "herkesin kendi yerini bilmesi" şeklinde ifade edilen yaygın kanaat vardır. Bu ifade aynı zamanda bir *ilke* ve toplumca genel kabul gören bir kuraldır. Bundan ötürü "yerini bilmeyenler" cezalandırılır. Yine Mardin'e göre, Osmanlı'da hali hazırda zümreler mevcuttur (bkz. Keyder, 1983: 11-27).

Ortaçağda Osmanlı toplumunun sosyal yapılanması ve işbölümü toplumun tabakalara bölünmesi fikrine dayandırılmıştır ve her tabaka devletin bekası için gerekli işlevlerden birini üstlenmiştir. Tabaka sisteminin kesintiye uğraması devletin çökmesi anlamına geleceği için kişilerin bir tabakadan diğer tabakaya geçişi yasaklanmıştır (bkz. Karpat, 2006: 97-98).

Ortaçağ Avrupa'sına damgasını vurmuş olan feodal sistemin en temel özelliği sınıflı bir toplum yapısının olmasıdır. Bu yapı ileride tüm dünyayı etkisi altına alacak olan Fransız devrimine sebep olmuştur. Feodal sistemin sınıflı toplum yapısında üç temel sınıf vardır: Aristokratlar, din adamları ve çalışıp üreten aynı zamanda ezilen sınıf olan üçüncü sınıf tabaka. Eşitsizlik ve sınıf ayrımı var olmakla birlikte, sosyal hayatta dini yapı belirleyicidir. Feodal sistemde soylular, yönetim ve askerlik işlerini ellerinde bulundurlar; din adamları, kilise tarafından görevlendirilmektedirler; köylüler, köle ve hür olmak üzere ikiye ayrılmakta ve Avrupa'nın asıl iş gücünü oluşturmaktadırlar. "Özgür köylüler de mevcut olmakla birlikte aslında köylülerin çoğu *serf'tir*" (Somçağ, 1994: 15). Bu üç sınıfın yanı sıra, şehirde zanaat ve ticaretle uğraşan burjuvalar da Ortaçağ Avrupa'sında yer alan ayrı bir toplumsal sınıf olarak sayılabilmektedirler.

"Toplumların katmanlarını meydana getiren bu hiyerarşik yapı XVI. asırdan beri felsefecileri kuram yazacak kadar meşgul etmiş ve biri diğerini kabul etmeyen kuramlar üretilmiştir" (Erenoğlu, 2011: 123).

Bu bilgiler ışığında, Elif Şafak'ın *Ustam ve Ben* ile Jose Saramago'nun *Filin Yolculuğu* adlı eserleri, *toplumsal sınıf* ekseninde benzerlikleri ve farklılıkları açısından analitik olarak yorumlanarak, sınıfsal farklılıkların eserlere nasıl yansdığı çözümlenmeye çalışılacaktır.

Elif ŞAFAK'ın "Ustam ve Ben" Adlı Eseri ile Jose SARAMAGO'nun "Filin Yolculuğu" Adlı Eserlerinin *Toplumsal Sınıf* Ekseninde İncelenmesi

a) 1971 yılında Strazburg'da dünyaya gelen Elif Şafak, 2000 yılında yazdığı *Mahrem* romanı ile Türkiye Yazarlar Birliği Ödülü'nü kazanarak geniş okur kesimi tarafından tanınmıştır. Sonraki yıllarda pek çok eser kaleme alan yazarın, 2009 yılında yayımlanan *Aşk* isimli romanı, Türk edebiyat tarihinin kısa sürede en çok satan eseri ünvanına sahip olmuştur. Şafak, *Ustam ve Ben* adlı eserinde, Hint Şahı tarafından Kanuni Sultan Süleyman'a hediye olarak gönderilen, Topkapı Sarayı'nın bahçesindeki hayvanat bahçesinde yaşamaya başlayan Çota isimli fil ve bakıcısı Cihan'ın Hindistan'dan İstanbul'a uzanan serüvenlerini anlatmaktadır. Çota ve fil terbiyecisi, saray entrikalarına, mimarlık ve bilim alanında ilerlemelere aynı zamanda her alanda nice yıkıma tanık olmaktadır. Yazar, filbaz ve aynı zamanda Mimar Sinan'ın çıraklarından biri olan Cihan ile azınlıkların,

dışlananların, ezilmişlerin yani yönetilenin iç sesini vermektedir. 16. yüzyıl İstanbul’unda, saray erkanının yani yönetenin iki dudağı arasında yaşamlar, alt tabakadaki insanlara yapılan haksızlıklar ve zulümler anlatı kişinin üzerinde önemle durduğu konulardır.

b) 1922-2010 yılları arasında yaşayan, pek çok önemli ödülün sahibi Portekizli yazar Jose Saramago, *Baltasar ve Blimunda* adlı romanıyla tanınmış, 1998 yılında *Filin Yolculuğu* ile Nobel Edebiyat Ödülü’ne layık görülmüştür. Eserinde dilbilgisi kurallarını değiştirerek, noktalama işareti olarak sadece nokta ve virgül kullanan Saramago’nun biçemi oldukça farklıdır. Saramago, “Filin Yolculuğu” adlı eserinde, Portekiz Kralı’nın Süleyman adlı filini Avusturya Arşidükü Maximiliana hediye etmek istemesiyle, fil ve bakıcısı Subhro’nun soylulardan ve askerlerden oluşan bir kafileyle Portekiz’den Viyana’ya olan zorlu yolculuklarını anlatır. Gerçek olaylarla kurmacanın bütünlüğünü 16. yüzyılda geçen bu yolculuk ile yansıtmak isteyen yazar, alaycı bakış açısıyla iyiyi-kötüyü sorgulayarak, insanoğlunun zayıflıklarını, çaresizliklerini ve sınıflar arasındaki eşitsizlikleri kendine has metaforları ve mizah duygusuyla okuyucuya vermektedir.

Toplumlar veya kültürler içindeki bireyler arasında hiyerarşik farklılığı (veya katmanlaşmayı) ifade eden toplumsal sınıf kavramı, kuşaklar boyu devam eden eşitsizlik yapısıdır. Tarih boyunca tüm toplumlar sistemli olarak eşit olmayan gruplara bölünmüştür (bkz. Bahar, 2008: 1). Bu bağlamda, bu çalışmamızda *Ustam ve Ben* ile *Filin Yolculuğu* adlı eserlerdeki Osmanlı ve Avrupa (Portekiz ve Avusturya) toplumlarının eşitsizlik yapıları, benzerlikleri ve farklılıklarıyla irdelenmeye çalışılacaktır.

Osmanlı Devleti *yöneten* ve *yönetilen(reaya)* olarak ikiye ayrılmaktadır. Yöneten sınıf, saray erkanı yani ulemayı da kapsayan askeri sınıftan oluşurken; yönetilen sınıf ise hiçbir hakka sahip olmadığı halde vergi veren, fakat hükümete katılmayan Müslüman ve Müslüman olmayan uyrukları, köylüleri içine almaktadır. Bu ayırmadan hareketle, *Ustam ve Ben*’de yönetilen sınıfın yani alt tabakanın temsilcisi olan ve ezilen kesimin sesini duyurmaya çalışan romanın başkişisi fil terbiyecisi Cihan, saray erkanının zenginliğinden şöyle bahseder: “*Parmaklarında mücevherler ışılıyordu, pahalı kumaştan esvapların altında para keseleri taşıyorlardı*” (Şafak, 2013: 186). 16. ve 17. yüzyıl ortalarında sarayda yaşayan kadın sultanların kılık kıyafeti normal bir insanın giyeceğinden çok fazladır. Mücevherlerinin diğer valide sultanlara göre çok fazla olmadığı söylenen IV. Mehmet’in annesi Valide Hatice Sultan bile çok değerli taş ve mücevherlerden oluşan bir takı koleksiyonuna sahiptir (bkz. Kıvrım, 2013: 251-253). Bugün, Osmanlı ihtişamının bize kadar ulaşan yansımaları, eski bir saltanatın anısal simgeleri konumundadır.

Filin Yolculuğu’nda ise, anlatıcı kişinin 16. yüzyıl Avrupa’sındaki (Portekiz ve Avusturya) eşitsizlik hiyerarşisini fil terbiyecisi olan üçüncü sınıf tabakaya mensup Subhro aracılığıyla değil, ince mizah anlayışıyla kendisinin açıkça dile getirdiği görülmektedir. İtalya’ya gelen gemiden en son arşidükle karısı iner. “Şu anda düzinelerce sandığın, kasanın, bohçanın, dengin ve kutunun içindeki giysiler, soylu çiftin durmadan kabaran çeyizini oluşturan binbir nesne, süspüs eşyası indirilmekteydi” (Saramago, 2008: 135). *Soylu çiftin durmadan kabaran çeyizi ve binbir nesne* ile anlatıcı kişisi, aristokratlar sınıfının mensubu kral ve kraliçenin gereksiz gösterişine vurgu yapmaktadır. Toplumda bazı grup ya da gruplar, diğerlerini denetim altında tutmakta ve bunları ekonomik ve siyasal olarak yoksun bırakmaktadır. Ekonomik tüm hakları elinde tutan soylular, her imkana sahiptir ve üçüncü sınıf tabaka, bu eşitsizliği gönülsüz bir şekilde kabul etmektedir

(bkz. Bahar, 2008: 2-5). Ortaçağ Avrupa'sında, feodal sistemde toplumsal sınıf üç temel tabakaya ayrılmaktadır. Aristokratlar sınıfında, kral ve toprak sahibi soylular bulunmaktadır. Avrupa'da dini yapı belirgin olduğu için, din adamları da ayrıcalıklı sınıfta yer alır. Avrupa'nın asıl gücünü oluşturan, hiçbir hakka sahip olmayan, soyluların malı sayılan köylüler, çalışıp üreten, aynı zamanda ezilen üçüncü sınıf tabakayı oluşturmaktadır (bkz. Akyılmaz, 1999: 48). Leo Huberman'ın ifadesiyle, köylü yani çoğu serf olan köleler, “*Meteliksiz, aç susuz bir adam*” şeklinde tasvir edilmiştir (bkz. Huberman, 1990: 15). Hint köylüsü olan fil terbiyecisi Subhro ile diyalogunda, Avusturya Arşidükü Maximilian, terbiyecinin hiçbir şeye hakkı olmadığını ve onu kendi soyuna ait bir eşya gibi gördüğünü açıkça ifade etmektedir:

“*Adını telaffuz etmek zor, Viyanada kimsenin anlamayacağına eminim, bundan böyle adın Fritz olacak, filli biricik Fritz sensin, bana izin verirseniz kendi adıyla çağrılmayı isterim, kararımı verdim bile (...) bundan böyle adın Fritz, başka bir şey değil, bunu kafana sok, Evet efendim*” (Saramago, 2008: 117).

Görüldüğü gibi, Subhro sadece *meteliksiz* değil aynı zamanda kimliksizdir de. Eserin başka bir yerinde Maximilian, fil terbiyecisini saray erkanına takdim ederken fil *Muh-teşem Süleyman*'ın terbiyecisi olması nedeniyle, herkesin ona anlayış göstermesini ve saygıyla davranmasını istediğini belirtir. O artık Subhro değildir, Fritz de değildir; O sadece fil terbiyecisidir. Takdim sonrasında ise saray erkanının filin bakıcısı hakkındaki düşünceleri kraldan çok da farklı değildir: “Şu işe bakın, bir fil bakıcısına, bir hayvan terbiyecisine, vahşi kokan bir adama krallığın önemli bir şahsiyetiymiş gibi saygı gösterecekmişiz” (Saramago, 2008:118). Benzer bir aşağılama örneği, *Ustam ve Ben*'de Hesna Hatun ile fil terbiyecisi Cihan arasındaki diyalogda yansıtılmaktadır. Çocukluğunda fili ziyaretleri sırasında gördüğü ve sohbet etme imkanı bulduğu Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah'a platonik olarak aşık olan Cihan, ondan başka hiçbir kadına duygusal hisler besleyememiştir. Aradan yıllar geçmiş ve Mihrimah Sultan ölmüştür. Cihan, Mihrimah Sultan'ın bakıcısı Hesna Hatun'a yıllarca sormaya cesaret edemediği soruyu sorma vakti geldiğini düşünür: “Beni hiç sevdi mi?(...) Küçümseyerek baktı kadın. “Sen kimsin ki? Hayvan terbiyecisi! Dağa uzanan bir fare! Sultanın biricik kızına aşık bir filbaz! Bir de kalkıp bana onun seni sevip sevmediğini sormaya nasıl cüret edersin? Seninki safdillik değil, salaklık” (Şafak, 2013:454). Görüldüğü gibi, Osmanlı toplumunda da fil terbiyecisinin durumu pek de farklı değildir. Saraya hizmet eden, yönetilen sınıfın ezilenini oluşturan fil terbiyecisi hem kimliksiz hem de kalpsiz olmalıdır. Osmanlı toplumunda “herkesin kendi yerini bilmesi” bir kuraldır ve “yerini bilmeyenler” cezalandırılır. Mardin'e göre, yerini/haddini bilmek, yani toplumsal konumunun gereğine göre davranmak ve bunun dışına çıkmamak, toplumsal konuma göre harcama yapmak, toplumsal konumları ifade edecek sembolleri taşımak gibi hususlar, Osmanlı toplum yapısında “kast” özelliği gösteren unsurlar olarak değerlendirilebilir (bkz. Mardin, 1995: 77-107). Saramago, “İlahi bilgelik başka türlüysünü buyurmuyorsa, evrensel barışa ulaşmanın en iyi koşulu herkesin kendi yerini bilmesi ve orada kalmasıdır”(2008:144) diyerek, tabakalar arasındaki geçişin mümkün olmadığı Avrupa toplumu için en barışçıl çözümün de böyle olması gerektiğini söyler. Hesna Hatun da, *Sen kimsin ki? Nasıl cüret edersin?* gibi ifadelerle Osmanlı toplumunda sınıfına uygun davranmanın gerekliliğini belirtmektedir.

Osmanlı toplumunun zirvesinde siyasal-dinsel, yönetsel ve diğer alanlarda yer alan padişah, toplumsal-yönetsel merkezi temsil eden ve Osmanlı saraylarının en tipik örneği olan Topkapı Sarayı'nda aile efradı ve diğer kullarıyla birlikte yaşamaktadır. *Ustam ve Ben*'de üç ayrı padişahın (Kanuni Sultan Süleyman, Sultan Selim ve Sultan Murat) saltanatına yer verilmiş olsa da, Kanuni Sultan Süleyman'a ait anlatı yoğunluktadır: "Saraya ilk geldiği gün, kesik başları hatırladı. Sultanın iki dudağı arasındaki akibetleri. İstese taşı yanlış koydunuz diye hepsini darağacına gönderebilirdi. Böyle korku içinde insan nasıl çalışabilirdi" (Şafak, 2013:169). Bey, Gazi, Sultan gibi çeşitli ünvanlar kullanmış olan Osmanlı padişahları, halife ünvanına da sahiptir. Halifenin sözlük anlamı, *Hz. Muhammed'in vekili olarak Müslümanların imamlığını ve şeriatın koruyuculuğunu yapan kimsedir*. O halde, padişah birinin ölümüne karar veriyse, bu *Müslümanlık* ve şeriat için doğru bir karardır ve böyle mutlak bir otoriteye karşı gelinemeyeceğinden kadere razı olmaktan başka bir yol yoktur. *Filin Yolculuğu*'nda, Kral birinci derecede otoriteye sahip olsa da, din adamları ayrıcalıklı sınıftır ve Kral dinsel meselelere hüküm veremez. Otorite, papa ve piskoposlardır. Eserde, Viyana'ya giden katile, konaklamak için bir gece mola verdiğinde, fil terbiyecisi Fritz'in yanına, kilisenin üst düzey din adamı gelir ve ondan katile yola çıkarken, bazilikanın kapısında filini diz çöktürmesini ister. Ancak o zaman, *gerçek bir dindar* sayılabileceğini belirtir. Bu sayede, sahte mucizeyle kiliseye olan saygı artacaktır. Fritz, istenileni yapar. Bu habersiz olay, arşidükün kulağına gittiğinde sinirlense de kiliseye müdahale edemez: *Bazilikadakiler kafayı üşütmüş olmalı, diye düşündü arşidük (...) sen tut bir fil terbiyecisinden sahte mucize tezgahlamak için filini ödünç iste, ah Luther, Luther, öylesine haklısın ki* (Saramago, 2008: 154). Legain'den aktaran Taşpınar'a göre, Katolik kilisesinin şahsında temsil edilen din, devletin her türlü mekanizmadan uzaklaştırılmasını gerektirmiştir. Kilisenin her türlü iktidar ile yakın ilişki içerisinde olup onların yanlışlarını savunacak kadar içli-dışlı olması, İncil'in çağrısına aykırıdır (bkz. Legein'dan, 2002: Taşpınar, 2008: 4-7). İncil'e değil, kiliseye olan bu sahte çağrıyla, otoriteyi elinde tutan din adamlarına kralın söz geçiremediği anlaşılmaktadır. Eserin başka bir bölümünde ise, otoritesi köylüye ve köleye geçen kralın tezat durumu, yaveri aracılığıyla fil terbiyecisine yolladığı mesajla sergilenir: *Hayatının geri kalanını pişmanlık içinde yaşamak için ciddi nedenleri olacak, bir hayatı kalmayacağını da ekle* (Saramago, 2008: 155). Tespit edildiği gibi, üst tabakayı temsil eden Kral Maximilian ve Kanuni Sultan Süleyman'ın iki dudağı arasındaki yaşamlar söz konusudur. Fakat, Sultan Süleyman ulema üzerinde dini yetkiye sahipken; Maximilian dini yetkiyi kendisinde barındıran papa ve piskoposlara müdahale etme hakkına sahip değildir.

Çalışmada, padişah ve kralın din sınıfının üzerindeki otoritesi incelendikten sonra, hem Osmanlı hem de Avrupa toplumsal sınıflarında ayrıcalıklı statüye sahip olan ve sosyal tabakalaşmada önemli yeri olan din adamlarının durumuna bakıldığında, Avrupa toplum sınıflamasında *ayrıcalıklı* konumda oldukları; Osmanlı toplum sınıflamasında ise *yöneten* grubunu oluşturdukları bilinmektedir. *Ustam ve Ben*'de, ulema sınıfının başındaki şeyhülislam, padişahın her sözüne itaat ettiği, saygı duyduğu bir kişidir. Cihan, Çota'nın sırtında oturmuş, sultan da mahfede kurulmuş halde dolaşırken padişah ilk kez fil terbiyecisine seslenir ve şöyle der: *Filbaz! Bir vasiyetim var. Sana teslim ediyorum. Mezarıma muhakkak konulmasını istediğim bir şey var. İtiraz etseler*

de kimseyi dinleme. Şeyhülislamın fetvaları benimle gömülmeli. Ne ettiysem onu dinleyip ettim. Fetvaları yanımda isterim (Şafak, 2013:282). Cin ve Akgündüz'den aktaran Katgı, başkentteki başmüftü olan şeyhülislamın, ilk dönemlerde salt bir danışma organı olduğunu, zamanla dini, hukuki sorunların çözümünde meşrulaştırıcı bir görev üstlenerek devlet katındaki nüfuzunu artırdığını, devletin en önemli müesseselerinden biri olduğunu belirtir (bkz. Cin, Akgündüz,1990: Katgı'dan, 2013: 90). Benzer bir şekilde Zeyli, Şeyhülislamlığın sadece dini alanda değil; siyasi, idari alanda da çok önemli fonksiyonları olduğunu ve devlet yönetiminin en dikkat çekici figürü olduğunu belirtmektedir (bkz. Zeyli, 2003: 226). Kendisini gökyüzüne adanmış olan Takiyeddin, Osmanlı toplumuna bilimsel olarak faydalı olabilmek için rasathane kurmuş ve ulema sınıfının Allah'ı gözlemek onların ne haddineydi zaten? Tam tersi olması gerekirdi; Allah'ın gözü onların üstünde olmalıydı. İnsan dediğinin bakışları toprakta olurdu; semanın katmanlarında değil (Şafak, 2013: 365) şeklindeki ifadesiyle, sultan rasathanenin yıkılmasını emretmiştir. Ulema sınıfındaki yozlaşmayı gözler önüne seren bu örnek, aynı zamanda şeyhülislamın siyasete müdahil bir konum aldığını ve padişahın da ulema sınıfının yanında olduğunu göstermektedir. Filin Yolculuğu'nda ise anlatıcı, başpiskoposun cübbesini hayvan örtüsüne benzeterek onu kilisenin seçkin başlarından biri olarak niteler. Bu adlandırma, Avrupa toplumunda din adamlarının işlediği günahları, dine yükleyerek halkın parasıyla şatafat içinde yaşamalarının eleştirisidir. Kilise, siyasi tasarruflarıyla kendine bir iktidar alanı yaratmıştır (bkz. Akgül, 1999: 65). Siyasi tasarruflarıyla kilisenin iktidarına tabi olan Portekiz Kralı Don Juan ve Kraliçe Maria, Avusturya kralına gönderecekleri hediyede bile kiliseden onay almadan hareket edememektedir. "Kilisemiz böylesi bir cömertliği hiç de uygun bulmayacaktır; hiçbir kaydı silmeyen belleğinde kuzen Maximilianın luther yanlısı Protestanların devrimlerine sempatiyle bakmasını ilelebet saklamaktadır; luther miydi, calvin miydi sahi, neyse düşünmemeyi tercih ettiğim şeytanlardır hepsi de" (Saramago, 2008: 12). Altın çanak almalarını öneren kraliçeye kralın verdiği cevap, kilisenin sarayı bile kuşatmaya aldığının açık bir göstergesidir. Üst sınıfa en iyi cevabı, eserinin başka bir bölümünde Dünya ölçeğinde böylesine küçük olan bizler, haritalarda çok daha miniğiz (Saramago, 2008: 126) diyerek yazarımız kendisi vermektedir.

SONUÇ

İlkel topluluklardan günümüze kadar uzanan süre içerisindeki toplumlara ve oluşan sınıf ayrımlarına bakıldığında, tüm toplumların hiyerarşik bir yapıda olduğu söylenebilir. Bireyler arasındaki farklılaşmaya bağlı olarak ortaya çıkan eşitsizlik, toplumsal tabakalaşmanın da ortaya çıkış nedenidir.

Ustam ve Ben'de, Osmanlı toplumundaki sınıf ayrımının yöneten ve yönetilen (reaya) olmak üzere iki grupta şekillendiği görülmektedir. Yöneten sınıf, saray erkanı yani ulemayı da kapsayan askeri sınıftan oluşurken; yönetilen sınıf ise hiçbir hakka sahip olmadığı halde vergi veren, fakat hükümete katılmayan Müslüman ve Müslüman olmayan uyrukları, köylüleri içine almaktadır. Çalışmanın amacına uygun olarak, alt tabakanın yani reayanın sesini duyurmak için romanın başkişisi köylü fil terbiyecisi seçilmiş; yöneten sınıfı ise padişah ve ulema yani saray erkânıyla şekillendirilerek dönemin toplum yapısı gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Filin Yolculuğu'nda ise, Avrupa toplumundaki feodal sistemin eserde açıkça sergilen- diği görülmektedir. Aristokratlar, din adamları, köylüler ya da kölelerden oluşan üç temel sınıfın 16. yüzyıl toplum yapısına uygun olarak esere yansdığı söylenebilir. *Ustam ve Ben*'den farklı olarak, eşitsizlik hiyerarşisi üçüncü sınıf tabakaya mensup fil terbiyecisi aracılığıyla değil, yazarın mizah anlayışıyla kendisi tarafından dile getirilmektedir. Aristokratlar sınıfına uygun olarak kraldan bahsedilmiş, ayrıcalıklı sınıfı oluşturan din adamlarının Avrupa toplumundaki otoritesi gözler önüne serilmeye çalışılmış, soyluların malı sayılan köle sınıfının durumu ise fil terbiyecisi ile aktarılmıştır.

Çalışmanın amacı doğrultusunda, aynı yüzyılda geçen fakat farklı toplumsal yapı- lara ait olan iki eserde, güçlü olan güçsüz olanı yener mantığıyla hareket edilerek alt tabakanın ezildiği görülmektedir. Üst tabakadaki kral ve padişahın alt tabakaya yaydı- ğı korku, her iki toplumda da benzerlik gösterirken; din sınıfının üzerindeki otoriteleri farklılık göstermektedir. Üst tabakaya ait din adamlarının kendilerine ait bir iktidar alanı yaratmaları ve gözler önüne serdikleri yozlaşma, eserlerde benzerlikler göstermekte ve incelenen eserleri birbirine yaklaştırmaktadır.

Karşılaştırmalı Edebiyat bilimi çerçevesinde, sosyolojik ve tarihsel verilere dayandı- rılarak disiplinlerarası bir yaklaşımla *toplumsal sınıf* izleğinde incelenen bu çalışmanın, sosyal tabakalaşmayı çok yönlü incelemek isteyen araştırmacılara faydalı olacağı düşü- nülmektedir.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

- ŞAFAK, E. (2013). *Ustam ve Ben*, Doğan Yayıncılık, İstanbul.
SARAMAGO, J. (2013). *Filin Yolculuğu*, Çev. Pınar Savaş, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.

İKİNCİL KAYNAKLAR

- Akgül, Mehmet. (1999). *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya.
Alpman, P. S. (2009). *Toplumsal Sınıflar ve Eğitim*. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
Bahri, H. İ. (2008). *Sosyolojide Toplumsal Tabakalaşma*, Uşak Yayınları, Ankara.
Cin, H., Akgündüz, A. (1990). *Türk Hukuku Tarihi*, Timag Yayınları, İstanbul.
Dönmezler, S. (1999). *Toplumbilim*, Beta Yayınları, İstanbul.
Erenoğlu, D. (2011). “*Kaşkay Türklerinde Sosyal Tabakalaşma*”, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Merkezi Dergisi, C. 6, No 4, s. 123-137.
Güçler, M. S. (2005). *Max Weber'de Sosyal Tabakalaşma Olgusu*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
Gültekin, A. (2012). *Türkiye'de Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışmaları ve Karşılaştırmalı Edebiyat Eğitimi*, Kırıkkale Üniversitesi IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi, s. 27-34.
Huberman, L. (1990). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Karaçelebizade A. (2003). *Ravzatü'l Ebrar Zeyli*, Haz. Nevzat Kaya, TTK Yayınları, Ankara.
Karpat, K. H. (2006). *Osmanlıda Değişim, Modernleşme Ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi, Ankara.

- Katgi, İ. (2013). “Osmanlı Devletinde Padişahın Emriyle Katledilmiş Şeyhülislamlar”, International Journal of History, Vol. 5-3, pp. 85-115.
- Kerbo H. R. (2006). *Social Stratification and Inequality: Class Conflict in Historical, Comparative and Global Perspective*, Mc Graw - Hill Companies, New York.
- Keyder, Ç. (1983) *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, Dost Yayınevi, Ankara.
- Kıvrım, İ. (2013). 17. Yüzyılda Bir Valide Sultanın Günlük Hayatı, International Journal of History, Vol. 5 – 2, pp. 243 – 262.
- Mardin, Ş. (1995) *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Narin, Ö. (2005) *Sınıf: Analiz İçin Bir Tasnif Aracı Değil, Dönüştürücü Bir Özne, Kapitalizm ve Türkiye I: Kapitalizm, Tarih ve Ekonomi*, Derleyen: Fuat Ercan, Yüksel Akaya, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara.
- Taşpınar, İ. (2008). “Katolik Kilisesi ve Demokrasi: Fransız Devrimi Demokrasinden Kilise İçi Demokrasiye”, Köprü Dergisi, S. 104, 2-11.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Osmanlı Araştırmaları Vakfı. (2013). Osmanlı Devletinde Sosyal Tabakalaşma, (çevrimiçi) <http://www.osmanli.org.tr/yazi-1-22.html>, 28 Nisan 2014.
- FrmArtuklu. (2013). Osmanlı Devletinin Ekonomik ve Sosyal Yapısı Hakkında Bilgi, (çevrimiçi) <http://www.frmartuklu.net/tarihi-bilgiler/205650-osmanli-devletinin-ekonomi-ve-sosyal-yapisi-hakkinda-bilgi.html>, 04 Mayıs 2014.

Özet

Elif Şafak’ın “Ustam ve Ben” ve Jose Saramago’nun “Filin Yolculuğu” Adlı Eserlerinin “Toplumsal Sınıf” Ekseninde Analitik Olarak İncelenmesi

İnsanlar ihtiyaçlarını gidermek ve doğaya hükmedebilmek için bir arada yaşarlar. Bireyler arasında ve bireylerin meydana getirdiği gruplar arasında karşılıklı etkileşim vardır. Birey, toplumsal yaşamın bir parçasıyken, toplumsal yaşam da bireyin bir parçasıdır. O halde, insanlar arasında gerçekleşen toplumsal iletişim ve sosyal ilişkiyi barındıran toplumsal sınıf olgusu, tarihin her devrinde bulunmaktadır. Bu bağlamda bizler de çalışmamızda, farklı dillere ve kültürlere ait olmakla birlikte, aynı yüzyılda geçen iki eserdeki ‘toplumsal sınıf’ kavramının eserlere nasıl yansıtıldığını göstermeye çalışacağız.

Çalışmamızda işlevi, farklı dillerde kaleme alınmış iki yapıtı konu, düşünce ya da biçim bakımından incelemek; yapıtların ortak, benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak; benzerlik ve farklılıkların nedenleri üzerine yorumlar getirmek olan Karşılaştırmalı Edebiyat bilimi çerçevesinde, Elif Şafak’ın ‘Ustam ve Ben’ ve Jose Saramago’nun ‘Filin Yolculuğu’ isimli eserleri, ‘toplumsal sınıf’ izleğinde, çoğulcu inceleme yöntemi çerçevesinde değerlendirilecek, sosyolojik ve tarihsel verilere dayandırılarak disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınacaktır.

İnsan ömründen uzun yaşayan toplum, bir devamlılığa sahiptir ve çeşitli değişkenlere göre sınıflanmaktadır. Yani, toplumsal sınıflar ortadan kalkmamakta, şekil değiştirerek devam etmektedir. Bizler de, çalışmamızın sonucunda günümüz toplumlarındaki şekillerine

bürünmeden önce, 16. yüzyıl Osmanlı ve Avrupa toplumlarındaki sınıfların tabakalaşma ekseninde nasıl olduğunu, birbirine ne denli benzerlikler ve farklılıklar gösterdiklerini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Ustam ve Ben, Filin Yolculuğu, Toplumsal Sınıf.

Abstract

Analytical Research Of Elif Şafak's "My Master And I" And Jose Saramago's "Elephant's Journey" in The Line Of "Social Class"

People live together in order to be able to satisfy their needs and dominate to the nature. There is an interaction between individuals and groups which is generated by individuals. Individual is a part of the communal living, communal living is the part of the individual too. In that case, the phenomenon of social class which involves sociable relationship and social communication between people exists throughout history. In this sense, we aim to reveal the concept of social class how is reflected in both works which own different languages and cultures but occur in the same century.

In this study, Elif Şafak's "My Master and I" and Jose Saramago's "Elephant's Journey" is evaluated within the framework of pluralistic survey method. The concept of the social class is based by this study while both books are evaluated. These books are addressed with an interdisciplinary approach in the light of sociological and historical knowledge. At the same time, this study is evaluated within the frame of science of comparative literature which aims to examine two works came from different languages in terms of issue, idea, and form; to exhibit the different, similar, and common aspects of productions; to interpret the reasons of similarities and discrepancies of works.

The community which lives longer than human life is permanent and it is categorized according to various variables. Namely, social classes have not been disappeared, they have been continued through transfiguration. In the conclusion part of the study, we aim to determine the similarities and differences of classes in the Ottoman and Europe communities in centre of social stratification during 16th century before aspect of recent modern societies.

Keywords: My Master and I, Elephant's Journey, Social Class.

MEMORATLARA GÖRE KARACA AHMET SULTAN

Hüseyin Özcan¹- C. Sezen Gönenç²

Sözlü kültür ürünleri içerisinde yer alan memorat kavramı, edebiyatımızda yeni sayılabilecek türlerden birisidir. Memorat, genel anlamda şöyle tanımlanmaktadır: “Tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye.” (Kvideland, 1991: 19; Çobanoğlu, 2003: 21’den) Özkul Çobanoğlu, bu tanımdan sonra şu açıklamayı yapar: “Bu tanımlamada yer alan ‘tabiatüstü’ ile kastedilen öncelikle ‘öteki dünya’ ve farklı bir boyutta olmanın yanı sıra ‘insanlarla beraber aynı mekânları paylaşan, cin, peri, şeytan, alkız, karabasan veya çeşitli ruhlardan oluşan ve sosyal bir hayat yaşadığına inanılan’ varlıklarla ‘görme, konuşma, dokunma, hissetme, rüya ve bunlardan başka bir yolla’ kurulan bir iletişimdir. Memoratlar da, bu şekilde kurulmuş bir iletişimle yaşananların, yaşayan veya ondan dinleyen birisi tarafından anlatılmasıdır.” (Çobanoğlu, 2003: 21) Fuzuli Bayat, gerçek hayata dikkat çekip bu tanımdan farklı olarak mitolojiye vurgu yapmaktadır. “Memoratlar (Memorate), gerçekliğine inanılan hayat hikâyeleri olup iyi ve kötü varlıklar hakkında anlatılmakta olan mitolojik söylentiler, yaşanmış tecrübelerin veya yaşadığına inanılan olağanüstü olayların anlatılarına denilir.” (Bayat, 2012: 258)

Memoratlara gerçek hayat hikâyeleri de denilmektedir. “Bu gerçek hikâyeler, geçmiş hatırlatan nesnelere ve günümüzün olayları, kulaktan dolma bilgileri, söylentileri, dedikoduları ve kişisel deneyimlerinden doğarlar. İçerikleri incelendiğinde, gerçek hikâyelerin neden geleneksel anlatışın rolünü üstlendiği kolaylıkla görülebilir.” (Degh, 2003: 125) “Memoratlar da ‘olağanüstü küçük kişisel’ hikâyelerden oluşacaktır.” (Boyras, 2008: 113) Memoratların oluşum süreçleri efsanelerle ilişkisi bağlamı folklorcular arasında tartışılmaktadır. (Harris, 2008: 26)

1 Prof. Dr., Fatih Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi
2 PhD, International Burch University Faculty of Education Department of Oriental Philology

Memoratlara farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Gürol Pehlivan, ‘inanç anısı’ ismini tercih edip memoraatların beş altı kişiye uzanmış bir metin olduğunu ifade eder. “İnanç anısı, veli öldükten sonra, yaşayan canlıların hayatına girmesi- müdahale etmesi vs. ile ilgili, bizzat anlatanın başından geçmiş ya da bir biçimde anlatıcı tarafından tecrübeyi bizzat yaşayanın adı verilebildiği sürece, naklediş zincirinin beş altı kişiye kadar uzanabildiği bir metindir.” (Pehlivan, 2009: 91)

Memoralar, toplumun kültürel hayatı hakkında bilgi veren deneyimlerdir; bir nevi toplumun ortak bilinçaltını yansıtmaktadır. “ ‘Toplumsal bilinçaltı’ (kolektif şuuraltı) kavramını kullanırken Jung’un aklında ‘kişisel bilinçaltı olgusunda yatan daha derin bir katman bulunmaktaydı. Jung’un, içeriğine ilk örnek’ (archetype) adını verdiği toplumsal bilinçaltı, ona göre toplumu oluşturan herkes tarafından paylaşılmaktadır. Fakat ilk örnekler kendi başlarına içeriği değil de biçimi tanımlamaktadır.” (Çobanoğlu, 2005: 161)

Halkın ortak dünya görüşünü yansıtmaya açısından da memoraatlar, büyük bir önem arz etmektedir. Bu durum da bize; memoraatları derlemenin, büyük gereklilik olduğunu göstermektedir. “Her ne kadar bugüne kadar ihmal edilmiş olsa da, henüz geç kalınmış sayılmaz, inanç ve inanimızın (telakkilerimizin) özünü oluşturan iyeler ve demonik varlıklarla ilgili gerçek anlatıları (memoraatları) bir an önce derlemek lazımdır.” (Bayat, 2012: 261)

Memoraatların incelenmesi ve derlenmesi, memoraatı yaşayan kişilerin nasıl bir ortamda olduklarını ve bunun nasıl yansıtıldığını analiz edebilmemiz açısından da önem taşımaktadır. Sözlü kültür ortamında meydana gelen memoraatların yazıya geçirilmesiyle, sözlü kültürün gelecek kuşaklara aktarımı sağlanmış olacaktır.

Memoraatların kişisel ve toplumsal hayatı etkileyen önemli işlevleri bulunmaktadır. İnsanların yanlış şeyler yapmasını önlemesi, uyarılması, psikolojik yönden rahatlaması, doğru yola yönlendirilmesi, sosyal hayatı düzenlemesi gibi önemli fonksiyonları bulunmaktadır. “Memoraatlar var olan sosyal yapıyı onu oluşturan sosyal değerlerin altını çizip pekiştirerek kuvvetlendirir ve doğrular.” (Çobanoğlu, 2003: 64) Memoraatlar, aynı zamanda kolektif değerleri gelecek kuşaklara aktarılmasını da sağlamaktadır. “Memoraatları dinleyen ve onları çeşitli vesileler ile birbirine anlatıp dinleyenler ve onlar hakkında oluşan tartışma ve yorumlarla halk, söz konusu edilen bireysel olağanüstü tecrübelerden hareketle kolektif inançları kuşaklar arasında aktarır ve onlara dair olan inancını tekrarlayıp daha da kuvvetlendirir.” (Çobanoğlu, 2003: 64)

Memoraatlar, bir velinin etrafında da şekillenmektedir ve böylelikle veli kültü ortaya çıkmaktadır. “Veli kültürünü kısaca, fevkalade kuvvet ve kudretlerle mücehhez olup Tanrı’ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda -sağ veya ölü iken- yardımının dokunacağına inanılması ve bu temin için ritüel yollara başvurulmasıdır şeklinde tarif edebiliriz. Bu anlayış, velinin takdis olunmasıyla sonuçlanmaktadır.” (Ocak, 2010: 6) Memoraatların, veli kültürünün halkın muhayyilesinde yaşatmaları ve gelecek nesillere aktarmaları bakımından önemli bir görev üstlendikleri görülmektedir. “İnanç anıları ve efsaneler evliya kültürünün yaşayıp yayılması için çok önemlidir. Bu anlatılar sayesinde mahalli bir veli tipinin şöhreti artar ve kült alanı genişler. Dileklerin gerçekleşmesine ilişkin olanlar, şifa verme özelliğine vurgu yapanlar, sıkıntılı anlarda yardıma koştuğuna dair anlatılar, en etkili olanlarıdır.” (Pehlivan, 2012: 185)

Hakkında memoraatların anlatıldığı velilerden birisi de Karaca Ahmet Sultan'dır. Karaca Ahmet Sultan'ın Orhan Gazi döneminde yaşadığı ve Hacı Bektaş Veli ile karşılaştıkları dile getirilmektedir. Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde de aynı bilgileri görmekteyiz. (Dağlı ve Kahraman 2005: 45) "Orhan Gazi döneminde Bizanslılarla yapılan Palekanon Savaşı'ndan sonra Üsküdar'a gelerek, bugün kendi adıyla anılan türbe ve mezarlığın bulunduğu bölgeye yerleşen Karaca Ahmet burada kurduğu tekkede çok sayıda mürit yetiştirmiş, tekkesi Osmanlı Bizans sınırında bir tampon bölge görevini üstlenmiştir." (Şahin 2001: 374) Asıl türbesinin nerede olduğu kesinlik kazanmamıştır. Afyonkarahisar, Ankara, Aydın, Bursa, Bolu, Denizli, Isparta, İstanbul, Kütahya, Makedonya, Manisa, Sakarya, Uşak gibi birçok yerde Karaca Ahmet Sultan adına kurulmuş makam ve türbe bulunmaktadır.

Çalışmamızda; bir halk evliyası olan Karaca Ahmet hakkında gelişen memoraatların, onu ziyaret eden kişilerin gözünde nasıl oluştuğu, onların muhayyilesinde nasıl canlandığı ve günümüzde ne şekilde yaşatıldığı gösterilecektir. Memoraatlar; İstanbul-Üsküdar Karaca Ahmet Sultan Dergâhında, Karaca Ahmet Sultan'ı ziyarete gelenlerle, alan çalışması yapılarak mülakat yöntemiyle, sözlü kültür ortamında derlenmiştir. Derlenen memoraatların tam metinleri, arşivimizde mevcuttur. Çalışmamızda, memoraat metinleri özetlenmiş haliyle yer alacaktır.

Memoraatlar, Özkul Çobanoğlu tarafından "Memoraatlarda İletişim Kurulan Tabiatüstü Güçlerin Tasnifi", "Türk Sosyo-Kültürel Yapısı İçinde Sosyal Olarak Kabul Edilmiş Tabiatüstü Tecrübelerin İletişim Biçimlerinin Tasnif Denemesi" başlıkları altında on iki ana grupta toplanmıştır. (Çobanoğlu, 2003: 73-82) Bu tasnifte beşinci sırada yer alan "Yatırlar, Evliyalar ve Şehitlerle Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar." çalışmamızın temelini oluşturmaktadır.

a. Karaca Ahmet'in Fiziki Yapısıyla İlgili Memoraatlar

Karaca Ahmet, kaynak kişilerden yatığımız derlemelerde, onların rüyalarında şu fiziki yönleriyle görülmüştür: Karaca Ahmet'i top sakallı (K1, K2, K3), hafif sakallı (K4, K5, K6), ak sakallı (K7, K8, K9, K10, 11, K12) olarak ifade ederler. Kaynak kişilerden biri, diğer kaynak kişilerinin aksine rüyasında Karaca Ahmet'i sakalsız gördüğünü belirtir. (K13)

Üsküdar Karaca Ahmet Sultan Dergâhında, Karaca Ahmet Sultan'ın temsili bir resmi bulunmaktadır. Kaynak kişilerimizin bazıları, aynen resimdeki gibiydi, ifadesini kullanmaktadırlar. (K11, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20, K21, K22, K23, K24, K25, K26, K27, K28) Bazıları; Karaca Ahmet'i resimdeki halinin tamamen beyaz renkli (K8), kaşlarının, kirpiklerinin, gözlerinin simsiyah olduğunu ve resmindeki genç halini, genç biri olarak (K29, K30), birisi de çok yaşlanmış olduğunu ifade eder. (K12)

Kaynak kişilerden bazıları da uyku ile uyanıklık arasında Karaca Ahmet'i gördüklerini söylemektedir. "Memoraatlarda anlatılan olağanüstü tecrübe sıklıkla karanlıkta ve çoğunlukla psikolojik olarak patlama noktasına gelmiş bunalım, stres ve uyku ile uyanıklık arası bir halde oluşmaktadır." (Kvideland, 1991: 19; Çobanoğlu, 2003: 34'ten) "Türk sosyokültürel bağlamında da bu kalıplaşmayla pek çok unsur örtüşmektedir. Söz konusu örtüşmelerin başında 'uyku ile uyanıklık arası olmak' deyimini ifade edilen ve Türk kültüründe özellikle bu hali ifade etmek için kullanılan terimle söyleyecek olursak 'ya-

kaza hali'nde olmak" tır. (Çobanoğlu, 2003: 34) Kaynak kişilerden olan, Üsküdar Karaca Ahmet Sultan Dergâhının post dedesi, her gece yakaza halindeyken Karaca Ahmet'in geyik, semah ekibi gibi ya da kendisi olarak farklı şekillerde dergâhtaki odasına geldiğini ifade eder ve iri yarı olduğunu belirtir. (K31) Kaynak kişilerin bazıları, rüyalarında Karaca Ahmet'in; babayiğit, iri yarı olduğunu söylemektedir. (K4, K5, K10, K18, K26, K27, K29, K32, K33, K34)

Yakaza halinde olan bir kaynak kişi, Karaca Ahmet'i bir seksen boyunda gördüğünü anlatmaktadır. (K35) Kaynak kişilerden bazıları rüyalarında, Karaca Ahmet'i bir seksen boyunda (K3) uzun boylu (K13, K36, K37, K38, K39) kırk yaşlarında, yakışıklı, heybetli bir adam olarak (K40) bir yetmiş boylarında ve elli, elli beş, altmış yaşlarında (K27, K32), orta boylu olduğunu (K2) belirtir.

Kaynak kişilerden biri, türbeye geldiğinde Karaca Ahmet'e, "Gözünü seveyim, seni görmek istiyorum, yüzümü sürmek istiyorum." der. Sonrasında türbede niyaz olurken aynı kıyafetlerle iki kişiyi karşısında görür. Bu kişiler; iri yarı, babayiğit, esmerdir. Kaynak kişi, bu kişilerin ellerini öpmek ister; ama bu kişilerden çekinir. Daha sonra da bu kişiler, rüyasına gelir ve "İkimiz de dün Karaca Ahmet'teydik. Senin imanın pekse elimizi neden öpmedin? Beni görmek istemiştin ya." der. Bu rüyadan bir sene sonra türbeye geldiğinde bu sefer aynı fiziki özelliklerle sadece bir kişi karşısına çıkar ve ona dua eder. (K18) Memoratta, Karaca Ahmet ile kurulan iletişim yolları; birincisinde gerçekte, (yakaza) ikincisinde de rüyada olmak üzere iki farklı şekilde görülmektedir. Kaynak kişilerin bazıları, rüyalarında Karaca Ahmet'i, esmer biri (K5, K26, K33, K11), ne çok esmer ne de çok beyaz (K29) buğday tenli olduğunu dile getirir. (K10) Kaynak kişilerden bazıları, rüyasında Karaca Ahmet'i, bembeyaz (K8, K11) ve birisi de robot gibi bembeyaz (K41) olarak görür. Başka bir kaynak kişi, rüyasında Karaca Ahmet'i, kendisinin tanıdığı bir Alevi Dedesi olan İbrahim Dede silüetinde görür. (K42)

Karaca Ahmet, rüyalarda genellikle sakallı biri olarak ifade edilmektedir. Dergâhta bulunan temsili resmine benzer olduğunu söyleyenler çoğunluktadır. Karaca Ahmet, daha çok iri yapılı, babayiğit, uzun boylu ve elli-altmış yaşlarında, esmer biri olarak görülmektedir. Kaynak kişilerden bir tanesi, onu Alevi Dedesi olarak görmektedir. Karaca Ahmet'i, yakaza halinde görenler, rüyalarda görenlerle genellikle benzer ifadeler kullanmaktadırlar. Sadece bir kaynak kişi, yakaza durumundayken onu, farklı şekillerde gördüğünü belirtmektedir.

b. Kıyafetiyle ilgili Memoratlar

Kaynak kişilerden bazıları, rüyalarında Karaca Ahmet'i başı sarıklı (K4, K6, K10, K14, K22, K28, K43, K44), sarıgın siyah (K40), türbenin başındakine benzer, bezle sarılı bir kavuğun olduğunu (K3) söyler. Rüyalarda Karaca Ahmet Sultan'ın kıyafetini, resimdeki gibi gördüm, söylemi sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. (K14, K15, K24, K25) Kaynak kişilerin bir kısmı, Karaca Ahmet'in üzerinde uzun, gri bir pardösü içinde olduğunu (K12), gri hırka gibi bir palto giydiğini (K21), siyah ve gri cübbeli olduğunu (K40, K4), belirtir. Bazıları da cübbeli olduğunu vurgulayarak renk belirtmemektedir. (K6, K37, K38)

Yakaza şeklinde iletişim kurduğunu söyleyen bir kaynak kişiye, Karaca Ahmet, siyah pelerin (K35), birisine, siyah kaşe bir palto (K31) giyinmiş halde görünür. Kaynak

kişilerden bazıları, rüyalarında Karaca Ahmet'in elbisesinin siyah (K2, K3, K33, K44), yeşil (K24), hacca giderken giyilen elbisenin yeşilini giydiğini, altında da pijama olduğunu (K36), diğer bir kişi Karaca Ahmet'in üzerinde yeşil bir örtü (K45), bazı kaynak kişiler ve onlara anlatanlardan bazıları açık kahverengi bir elbise (K1, K46), krem bir elbise (K47, K48), beyazlar içinde (K8, K49), birisi de beyaz bir önlükle (K13) olduğunu söyler.

Kaynak kişilerden biri, rüyasında Karaca Ahmet'i, üzerinde "uzun şeyi vardı" diye de tarif etmektedir (K14) Burada uzun şey diye tarif edilen temsili resimde yer alan, Karaca Ahmet Sultan'ın giydiği yelek olduğu tahmin edilmektedir. Başka bir kaynak kişi de onun, uzun yelekli (K50), türbenin içindeki yeleğin yeşilini giydiğini (K19), gri yelekli (K28,K33), deve tüyünden yapılmış hırkayla olduğunu belirtir. (K24, K29) Kaynak kişilerden bazıları; Karaca Ahmet'in aba (K27), yeşil bir aba (K2) , pantolon (K30), kahverengi bir pantolon (K51), giydiğini belirtmektedir.

Karaca Ahmet, rüyalarda genellikle sarıklı, temsili resmine benzer bir kıyafette görülmektedir. Genellikle bu kıyafet; palto, cübbe, hırka veya yelek, elbise, pantolon olmaktadır. Kıyafetler; siyah, yeşil, gri, açık kahverengi, krem gibi renklerden oluşmaktadır. Karaca Ahmet'i, yakaza halinde görenler, onun siyah pelerin ve palto giydiğini vurgulamaktadır.

c. Karaca Ahmet'in Asası ile ilgili Memoratlar

Kaynak kişilerden bazıları rüyalarında, Karaca Ahmet'in elinde asasının olduğunu da vurgular. (K8, K12) Başka bir kaynak kişi, Karaca Ahmet'in elinde bir değnek (K21), biri de baston (K28) olduğunu ifade eder.

Karaca Ahmet, rüyalarda genellikle elinde asayla görünmektedir. Karaca Ahmet'in temsili resminde de elinde asa, baston ya da değnek olarak nitelendirilebilecek bir eşya bulunmaktadır.

d. Taleplerin Olduğu Memoratlar

Karaca Ahmet Sultan'ın türbesine gelen ziyaretçiler, burada çeşitli isteklerde bulunmaktadırlar. Kaynak kişilerden birisi, kanser olduktan sonra rüyasında Karaca Ahmet'in kendisine gel diyerek kendisini; kolunun, kanadının altına aldığını görür. (K36) Kaynak kişilerden birinin görüncesi hasta olduğu için kaynak kişi, çok üzülür ve Karaca Ahmet'e rüyasında, görüncesi iyileşirse kurban getireceğini söyleyerek yalvarır. Sonrasında, görüncesi iyileşir. (K33) Diğer bir kaynak kişi, rüyasında Karaca Ahmet'ten çocuklarının ve ablasının rahatsızlığı için dilek dilediğini belirtir. Karaca Ahmet: "Hiç kendini üzme." der. (K2) Kaynak kişilerden biri, hastayken rüyasında Karaca Ahmet'i görür ve onu gördükten sonra rahatlar. Bir müddet sonra bir kriz esnasında yine türbeye onu ziyarete gelir ve ziyaret sonrasında rüyasında Karaca Ahmet, kaynak kişiye bir Kur'an verir ve onda kendini bul, der. (K24)

Diğer bir kaynak kişi, zor bir doğum geçirir. Bebeği, hastanede bir müddet küvez içerisinde kalır. Bunun üzerine kaynak kişinin eşi, Karaca Ahmet, bana yardım etsin, ona koç getireceğim, der. Kaynak kişi, rüyasında Karaca Ahmet'i görür ve Karaca Ahmet'in, kendisinin kucağına, oğlunu verdiğini görür. Uyandığında hastaneden telefon gelir ve sonrasında da türbede kurbanını keser. (K10) Kaynak kişilerden biri, yakaza halinde

kanser olan teyzesini kızı için Karaca Ahmet'in, "Teyzenin kızını buraya getirin, hastamız bizim hastamız." dediğini görür. (K35)

Başka bir kaynak kişi, çocuğu olmadığı için türbeyi ziyaret eder. Rüyasında Karaca Ahmet'in kendisine, "İnancını bozma, bozmazsan olur." dediğini görür. Rüyadan bir ay sonra da hamile kalır. (K30) Diğer bir kaynak kişinin bazı korkuları vardır ve rüyada Karaca Ahmet'i görür. Ona, "Arkanda ben varım, hiç üzülme." der ve bu rüya sayesinde, korkularından arınır. (K11) Başka biri Karaca Ahmet'ten oğulları için yardım ister. (K50)

Rüyalarda genellikle Karaca Ahmet'ten; çocuğunun iyileşmesi, kanser ve benzeri fiziki hasatlıklardan kurtulmak, çocuk sahibi olmak, korkuları yenme gibi maddi ve manevi istekler için taleplerde bulunmaktadır. Yakaza halindeyken de Karaca Ahmet'in fiziki bir hastalık için yardım ettiği görülmektedir.

e. Karaca Ahmet'ten Uyarılar İçeren Memoratlar

Karaca Ahmet, memoratlarda çeşitli ikazlarda bulunmaktadır. "Karaca Ahmet; diğer türbelere gidiyorsun, ama beni ziyarete gelmiyorsun" diyerek kişiyi, uyarır. O da; 'burayı hiç bilmemesine rağmen, bu rüya üzerine türbeyi ziyarete geldiğini' söyler. (K52) Türbenin çıkışında halkla ilişkiler odasının duvarıyla bitişik olan yerde, dergâhın şeyhlerinden olduğu bilinen üç derviş, bir arada yatmaktadır. Kaynak kişi, buraya her zaman kurban kesmeye geldiklerini; ama içeride yatan zatları bilmediklerini söyler. Bir gün rüyasında Karaca Ahmet'in kendisine "Çocuklarımı neden ziyaret etmiyorsun?" dediğini görür. Kaynak kişi, içerideki zatların kastedildiğini düşünmektedir. (K53) Kaynak kişilerden biri, hastalığından dolayı uzun bir süre türbeye ziyarete gelemez. Bir gün rüyasında Karaca Ahmet'in "Sen, iyileşmişsin, artık gel." dediğini duyar. Onun yüzünü göremez, sadece sesini işitir. (K54) Diğer bir kaynak kişi, bir gün Karaca Ahmet'e gelmeye niyet eder; ama karasız kalır. O gece, rüyasında güvercinin yatak odasında durduğunu görür ve o zaman "Ya Karaca Ahmet hazretleri, ben geleceğim sana." der ve o anda uyanır. Karaca Ahmet'in, güvercin şeklinde kendisini çağırdığını düşünür. Sonrasında da lokmasını yaparak türbeye gelir. (K55) Diğer bir kaynak kişi rüyasında, Karaca Ahmet'in, kendisine "Neden gelip hırkamı giymiyorsun? Buraya gelip buradan dörtte değil saat yedide çıkacaksın, beni bekleyeceksin." dediğini görür. Ancak kaynak kişi, bu saati unuttur ve mekândan saat dörtte çıkar. Önemli bir fırsatı kaçırdığını düşünür. (K39)

Kaynak kişilerden birisi, uzun yıllardır buraya geldiğini ve Karaca Ahmet'i ziyaret ettiğini söylemektedir. Bir hafta sonu türbeye geldiğinde içinden "Acaba bu zat, burada yatıyor mu yatmıyor mu?" der. Türbeyi ziyaret etmeden ceme girer, lokmasını yer ve eve gider. Sonrasında rüyasında, bir kişinin yeşil bir hortumla mezarlara su verdiğini görür. Bu kişi, kim diye sorar ve şu yanıtı alır: "Ben, Karaca Ahmet'im. Bu mezarların da sahibiyim, bekçisiyim, sen bugün geldin de transit geçtin, niye beni ziyaret etmedin? Sen, gel gel. Devamlı yanıma gel." der. Bu rüyadan sonra kaynak kişi, lokmasını yaparak dergâha gelir ve Karaca Ahmet'ten af diler. (K40)

Uyarı şeklinde algılanan diğer bir memoratı, kaynak kişinin amcasının kızı yaşamaktadır. Bir gün, kaynak kişinin amcasının kızı ve arkadaşları, bir sohbet esnasında o günlerde, magazin haberlerine konu olan siyasi bir kişinin eşinin, aleyhinde konuşurlar. Kaynak kişinin amcasının kızı, o günün gecesinde, rüyasında, türbede siyasi bir kişinin

eşi ile Karaca Ahmet'in yan yana oturduğunu görür. Bu rüyadan sonra da o kişi, hakkında herhangi bir şey söylememeye karar verir. (K37) Diğer bir kaynak kişi, rüyasında; Karaca Ahmet'i, kendisini ve oğlunu lokma dağıtırken görür. Herkes, kaynak kişiden lokma isterken Karaca Ahmet, kaynak kişiyi اساسıyla uyararak "Hayır, öncelikliler var, onlara vermeyeceksin, onlar haksızlıklar yaptı. Lokmayı hak edene vereceksin. Ben söyleyeceğim, sen vereceksin." der. Daha sonrasında da rüyada gördüğü yerde, bazı haksızlıkların yapıldığını ve haksızlığı yapan kişinin gittiğini öğrenir. (K8)

Başka bir kaynak kişi, bir gün türbeye girerken başını örtmek için türbenin dışında duran başörtülerden birini alır ve başörtüsünü aldığı yere bırakmayı unuttur ve eve götürür. Türbeye götürmek için yıkayıp bir kenara koyar. Bir gün rüyasında Karaca Ahmet'in kendisine "Benim bir emanetim var. Niye getirmedin onu bana?" dediğini görür. (K47) Diğer bir kaynak kişi, çok eskiden, türbeyi tanımayan bir kişinin buraya gelip buradan bir seccade götürdüğünü, o akşam da Karaca Ahmet'in onu duvardan duvara vurduğunu, bu kişinin, daha sonra seccadeyi aldığı yere bıraktığını aktarmaktadır. (K56)

Rüyasında Karaca Ahmet'in kendisine "Annen gıdayı seçsin. Et, balık, patlıcan vb. şeyler yemesin." dediğini belirten kaynak kişi, annesinin bu yiyecekleri yediği zaman gerçekten rahatsız olduğunu da ifade eder. (K12) Farklı bir memoratta kaynak kişi, rahatsızdır ve hastanededir. Kaynak kişinin oğlu, hastanede annesinin yoğun bakımda yatıldığı yerde beklerken uykuya dalar ve rüyasında Karaca Ahmet'in kendisine, "Annenin yeri bura değil, bana getireceksin." der. Sen kimsin, diye sorduğunda; "Ben Karaca Ahmet Sultan." cevabını verir. Kaynak kişi, annesini hemen türbeye götürür ve kurbanlar keser. Sonrasında da annesinin iyileştiğini görür. (K57)

Diğer bir kaynak kişinin eşi, çocuğunun rahatsızlığı için Karaca Ahmet'e adak adar. Çocuk iyileşir; ancak adağı kesmez. Bir gün rüyasında Karaca Ahmet'in cem evinde, tespihiyle "Adağımı artık kes. Bana borçlusun." dediğini görür. (K58) Diğer bir kaynak kişi, türbeye kurban adadıktan sonra rüyasında Karaca Ahmet, kendisine ne zaman kurbanını getireceğini sorar. Kaynak kişi, "Bugün de böyle eli boş geldim; ama keseceğim." cevabını verir. Karaca Ahmet: "Şu gün gelip yirmi gün içerisinde keseceksin." der. Rüyadan sonra kurbanının keser ve kurbanı bağışlar. Ertesi gün, rüyasında, Karaca Ahmet'i tekrar görür, "Allah kabul eylesin, lokman kabul olsun, kazancın bol olsun, iki tane oğlun var, Allah sana bağışlasın." der. (K48)

Kaynak kişilerden biri, sıkıntılı olduğu bir günde, Karaca Ahmet'in kendisine, "Sabret, daha zamanı var. Bana inanmıyorsan içerdeki de benim, dışardaki de benim." dediğini ve sonra baktığında Karaca Ahmet'i içeride ve dışarıda da elinde yufka ekmeği olduğunu görür. (K4) Diğer bir kaynak kişi, bir arkadaşının kendisini çok üzdüğünü, onun içinde o arkadaşına, içinden "Seni Karaca Ahmet'e saldım." dediğini anlatır. Aynı gün, Karaca Ahmet, rüyasına girerek "Niye böyle konuşuyorsun? Söyleme böyle. Ama o, beni çok üzdü, diyorum. Biliyorum, seni üzdü; ama Allah onu cezalandıracak." der. Sonra da Karaca Ahmet'e niyaz olur, dua eder ve ondan af diler. (K46) Kaynak kişilerden birisi de rüyasında, dergâhın yemekhanesinde, bir ak sakallı dedenin kendisine, fındıklı lokum uzatarak kızım; bu, senin lokman, dediğini ifade eder. Ertesi gün hamile olduğunu öğrenir. Kaynak kişi, bebeği aldırma ister; ama kaynak kişinin eşi, kaynak kişiye, Karaca Ahmet'i rüyasında gördüğü için aldırması gerektiğini söyler. Sonrasında da dergâha gelip fındıklı lokum dağıtır. (K9)

Türbenin içerisinde ibadet ederken yakaza halinde Karaca Ahmet'in, kendisine iki eliyle yarım bardak su, uzattığını gören kaynak kişi "Ben, yarımım, tam olmamışım." diye yorum yapar. (K25) Kaynak kişilerden birine, bir tanıdığı, Karaca Ahmet'in, manevi âlemde görüldüğünü ve "Kızım, sen benim kızsımsın. Niye bana baba demiyorsun?" diye uyardığını belirtir. (K59)

Karaca Ahmet, rüyalarda genellikle kaynak kişileri; türbeye çağırma, türbede yatan dervişlerin unutulmaması, kendisinin bu türbede yatıp yatmadığı kuşkusuna düşen kişiye kendisini göstermesi, fiziki hastalıklarda yapılması gerekenler, adanan kurbanların geciktirilmemesi, sabırlı olunması, beddua edilmemesi gerektiği, türbeye ait bir eşyanın bilerek alınması ya da emanet alınıp getirilmemesi, haksızlıkların bir gün ortaya çıkacağı, insanların arkasından dedikodu yapmama gibi durumlar için uyarılmaktadır. Karaca Ahmet'i, rüyada ve yakaza halinde gören kişilere, Karaca Ahmet'in yaptığı uyarılar, farklılıklar göstermektedir.

f. Geleceğe Dair Haber ve İşaretler İçeren Memoratlar

Karaca Ahmet, memoralarda birtakım konularda geleceğe dair haber ve işaretler vermektedir. Kaynak kişinin babasının, doğan beş evladı da ölür. Bu yüzden babası, doğacak her çocuk için kurban keseceğini söyler ve o günün gecesinde, türbenin içinde uyuduğu sırada, rüyasında Karaca Ahmet'i görür. Onun, bir oğlu olacağını, ona kendisinin ismini vereceğini, asla kızmaması gerektiğini söyler. Sonrasında da gerçekten bir oğlu olur ve adını Karaca Ahmet koyar. (K60) Diğer bir kaynak kişi hamiledir. Ancak doğacak çocuğunun cinsiyetini bilmemektedir. Bir gün, Karaca Ahmet'e ziyarete gelir ve o gün, rüyasında bir top ateşin ortasında, Karaca Ahmet'in ve dayısı Âşık Daimi'nin ellerinde yüzü nurlu bir erkek çocuk olduğunu görür. Kaynak kişinin bu rüyasından bir müddet sonra, bir erkek çocuğu dünyaya gelir. (K61) Kaynak kişimiz, doğuma az bir zamana kala doğumdan korktuğu için Karaca Ahmet türbesine gelip dilek diler. O günün gecesinde, Karaca Ahmet, rüyasına girer ve şöyle der: "Sakın korkma! Doğumun çok zor olacak; ama sen kurtulacaksın, doğumdan korkma. Ben senin yanındayım, arkandayım." Bu rüyadan bir müddet sonra doğuma girer ve doğumu çok rahat geçer. (K62)

Bir teyze, torununu askere göndereceği zaman rüyasında öküz arabasıyla kurbanlar geldiğini ve Karaca Ahmet'in kendisine "O, askere doğru düzgün gidip benim yanıma gelecek." dediğini görür. Torunu, askerden sağ salim döndükten sonra gelip dergâhta kurbanını keser. (K63) Diğer bir kaynak kişi, bir gün, rüyasında dergâhta bulunan semah odasında, o zamanlar hiç tanımadığı eşinin, Karaca Ahmet silüetinde olduğunu görür. Boyu, posu Karaca Ahmet'e, yüzü de İmam Hüseyin'e benzemektedir. Karaca Ahmet, kaynak kişinin kulağına fısıldar: "Senin nasibine, onu yazdım. Bundan sonrası sana kalmış." der. (K19) Kaynak kişilerden biri, büyük depremde Karaca Ahmet'i rüyasında görür ve Karaca Ahmet'in kendisine "Korkma! Bir şey olmayacak. Allah'ın izniyle bir şey olmayacak." dediğini duyar. (K64) Diğer bir kaynak kişi, oğlu iftiraya uğrayıp cezaevine girdiği zaman Karaca Ahmet'e gelir ve o gün, evde rüya görür. Rüyasında Karaca Ahmet'in kendisine, oğlunun kurtulacağını söyler. Rüyadan bir müddet sonra da oğlu kurtulur. (K65)

Başka bir kaynak kişinin rüyasında türbe, uçurumun kenarında bir yerdedir. Uçurumun kenarına, kaynak kişinin küçük kızı gelir ve onu, buradan Karaca Ahmet ve onun

iki dervişi, ensesinden tutarak alır. Rüyadan bir müddet sonra, küçük kız, dışarıda komşunun yola attığı bir buz yoldan almaya çalışır. Bu esnada minibüs şoförü, fren yaparak durur ve küçük kıza çarpmaz. Kaynak kişi, bu olaydan sonra lokma yapıp dergâha getirir. (K38)

Hastalanan ve ameliyattan korkan bir kaynak kişi, hastane odasında, uyku ile uyanıklık arasında olduğunu, Karaca Ahmet ‘in kendisine “Korkma! Ameliyatı ben yapacağım, ben de doktorum, senin ameliyatını hiç kimseye bırakmam.” dediğini duyar. Sonrasında ameliyata alınır ve uzun sürmesi beklenen ameliyat, kısa sürede biter ve hızlı bir şekilde iyileşir. Ameliyatı yapan doktorlar, bu duruma çok şaşırırlar. (K8)

Karaca Ahmet, rüyalarda; doğacak çocuğun cinsiyetini ve adının ne olacağını, doğum yapacak kişiye telinde bulunarak doğumun rahat geçeceğini, askere giden kişinin sağ salim döneceğini, bir kişinin evleneceği kişiyi kendisine göstermesi, küçük kızın bir felaketten kurtulacağı, iftiraya uğrayan bir kişinin, suçsuzluğunun kanıtlanacağını bildirmesi gibi kişilerin geleceğe dair bazı isteklerinin olacağı hususunda kişilere, haber verip işaretler göstermektedir. Karaca Ahmet, kaynak kişilerden birisine yakaza halindeyken kendisinin ameliyatının iyi geçeceğine dair haber vermektedir.

g. Türbesiyle İlgili Memoratlar

Karaca Ahmet’in türbesi, rüyalarda çeşitli şekillerde görülmektedir. Kaynak kişilerden biri, Hızır gecesinde, rüyasında Karaca Ahmet’in sandukasının ayakucunda, ayaklarının canlı olduğunu görür ve sürünerek yanına gider, ayağına kapanıp ona niyaz olur. Allah’ın velilerinin çürümeyeceğini düşünür. (K13) Diğer bir kaynak kişi, Karaca Ahmet’in ruhaniyetinin devam ettiğine inanır ve bu yüzden bir gün, bir arkadaşıyla tartışır. O gün, gece rüyasında, Karaca Ahmet’in türbesine geldiğini ve sarığına sarıldığını ve o anda, türbesinde bir güneşin doğduğunu görür. Uyandığında türbeye gelir ve kendisine ruhaniyetinin sürdüğünü gösterdiği için Karaca Ahmet’e niyaz olur. (K66) Bir kaynak kişi de rüyasında, Karaca Ahmet Sultan’ın türbesini açtığında türbede bembeyaz bir bebek olduğunu görür. Bu rüyayı gördükten sonra komşusunun tavsiyesiyle dergâha gelip oradakilere lokma dağıtır. (K67) Dergâhın diğer bölümlerinin yapımı aşamasında bulunan biri, kaynak kişiye türbeyi açtıklarında, mübareğin bozulmadığını, tertemiz durduğunu söyler. (K68)

Diğer bir kaynak kişimiz, Karaca Ahmet’e şu şekilde seslenmiştir: “Buradaysan bana görün, kurban olduğum bana görün.” O gece, rüyasında Karaca Ahmet’in türbesine geldiğini, kabrini kürekle eştiğini ve orada ceylanlar gibi yattığını görür. Ayrıca kaynak kişiyi yıkar ve kendisine hizmet etmesi gerektiğini söyler. (K7) Kaynak kişilerden biri, rüyasında Karaca Ahmet’in türbesini, çok geniş odaların ve yeşil kapıların olduğu bir yer olarak görür. Karaca Ahmet Sultan, dervişleriyle oturmaktadır. Kaynak kişi sürünerek onun yanına gider ve sonrasında manevi olarak rahatladığını belirtir. (K37)

Kaynak kişilerden birisi de rüyasında, türbenin bir hastane olduğunu ve burada Karaca Ahmet’in hastaları tedavi ederken gördüğünü söyler. (K43) Kaynak kişilerden birisi de hastalanmadan önce rüyasında babasının öldüğünü, mezarını ve bilmediği bir mezarın da kendisine su verdiğini görür. Bu mezarın kime ait olduğunu sorduğunda babası ona, Karaca Ahmet olduğunu söyler. Bu rüyadan sonra kaynak kişi, dergâha lokma yapıp sürahi ve bardak getirmiştir. (K69)

Diğer bir kaynak kişi, rüyasında türbeye girdiğini ve Karaca Ahmet'i sandukanın önünde, onun arkasında da babasını görür. Karaca Ahmet'in elini öpmek istese de öpemez. (K3) Diğer bir kaynak kişi, evde rüyasında türbeye geldiğini ve türbede İmam Hüseyin'le semah yaptığını görür. (K70) Kaynak kişilerden biri, o zamanlarda, birkaç ay önce halasını kaybeder ve halası için çok üzülür. Rüyasında, Karaca Ahmet'e gelir ve türbenin içerisinde uyur. Sonra, Karaca Ahmet'in temsili resmi gelip kaynak kişiye "Yavrum, kuzum ne yapıyorsun, ne oldu sana?" der. Sonrasında da üzülmemesini söyler. Türbenin içinde bulunan duvardan, birdenbire bir kapı açılır, türbenin karşısında yatan üç dervişten biri olan Derviş Mehmet gelir ve ona, iki melek sayesinde halasının on dört yaşında bir genç kız olduğunu, ona siyah bir elbise giydirdiklerini görür. (K23) Diğer bir kaynak kişi, rüyasında kalabalık bir toplulukla türbeyi ziyaret ettiklerini ifade eder. Ancak burada yatan bir kişi daha vardır, o da Hacı Bektaş Veli'dir. Onlara niyaz olurken Hacı Bektaş Veli'nin kolundan bir parça kopardığını görür. Rüyadan sonra, önce Hacı Bektaş Veli, sonra da Karaca Ahmet Sultan Dergâhına lokma yapıp getirir. (K71)

Karaca Ahmet'in, türbesinin bulunduğu yerde atının mezarı da yer almaktadır. Kaynak kişilerden biri, Karaca Ahmet Sultan'ın atının mezarına, böyle şeylere pek de inanamayarak, taş yaptıtırır. Sonrasında sakallı, balıkçı tipli bir dedenin arkasına takıldığını görür. Amcasının kızına sesini duyurmaya çalışsa da sesi kısılır, duyuramaz. Sonrasında bu dede, yazın sıcağında sarı kazak giyen yakışıklı bir gence dönüşür. Ceme geldiğini de görür. Kendisi ve akrabalarından biri dışında onu hiç kimse göremez. Ancak buna rağmen amcasının kızı kendisine inanmaz. Karaca Ahmet ile ilgili böyle bir hatrasının olduğunu söyler. (K72) Başka bir kaynak kişi, bir gün dergâhtaki hayır yemeğinde; yaşlı, para toplayan, zavallı biri "Yazık yazık! Çocuklara kola içiriyorlar." der. Kaynak kişi, bu kişinin Karaca Ahmet olacağından şüphelenir. O gece, rüyasında o adamın, Karaca Ahmet'in türbesine girdiğini görür. O yaşlı adamın, Karaca Ahmet olduğunu anlar. (K73) Geçmişte Karaca Ahmet Sultan Dergâhında çalışan biri, türbeye girdiğinde Karaca Ahmet'in, kendisini türbenin tavanına, yukarıya kadar kaldırdığını söylemektedir. Bu yüzden iki sene türbenin içerisine korkudan girememiştir. (K74)

Karaca Ahmet'in türbesi, rüyalarda genellikle türbesine güneş doğması, türbede bembeyaz bir bebek, ceylan gibi yattığı, türbesi açıldığında kendisinin hiç bozulmadığı, âşıklar ölmez düşüncesi ve atalar kültürünün tesiriyle, Karaca Ahmet'in ruhaniyetinin gezinmesi şeklinde görülmektedir. Türbe; rüyalarda bu unsurlardan farklı olarak türbenin hastane olması ve Karaca Ahmet'in hastaları tedavi etmesi, Karaca Ahmet'in dervişleri ile oturması, kişilerin ölen yakınlarının onlara gösterilmesi, İmam Hüseyin'in, Hacı Bektaş Veli ile Karaca Ahmet'in beraber türbede olması şeklinde görülmektedir. Karaca Ahmet'in bir halk hekimi ve Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yeri olması, rüyalara yansımaktadır. Karaca Ahmet'in türbesini, rüya şeklinde değil de gerçekte gördüğünü söyleyenler, Karaca Ahmet'in, farklı silüetlerde karşılına çıktıklarını belirtmektedirler.

SONUÇ

Karaca Ahmet Sultan memoratlarda; Karaca Ahmet'in fiziki yapısı, kıyafeti, asası, ondan taleplerin olduğu, uyarılar, geleceğe dair haber ve işaretler içeren ve türbesiyle ilgili memoratlar olmak üzere yedi başlık altında incelenmiştir.

Karaca Ahmet'in fiziki yapısı rüyalarda şu özelliklerle görülmektedir: Karaca Ahmet'i üç kişi top, üç kişi hafif, çoğunluk ak sakallı, sakalsız olarak nitelendirir. Çoğunluk, Karaca Ahmet'i, dergâhtaki temsili resmine tam olarak benzetirken, resmindeki halinden biraz farklı olarak gördüklerini söyleyenler de vardır. Genellikle Karaca Ahmet'in babayığit, iri yapılı olduğu belirtilirken bir seksen boyunda, orta boylu, kırk yaşında, elli-altmış yaşlarında, çok yaşlı diye de tarif edenler de olmuştur. Kaynak kişilerin çoğu onun esmer olduğunu belirtirken bazen de buğday tenli, bembeyaz olarak gördüklerini söylemektedirler. Karaca Ahmet'in boyu ve diğer fiziki özellikleri; kadınların ve erkeklerin anlattıklarında benzerlik göstermektedir. Karaca Ahmet'in fiziki yapısının, dergâhtaki resmiyle bire bir örtüştüğü görülmektedir.

Karaca Ahmet rüyalarda; çoğunlukla siyah sarıklı ve kavuklu, dergâhtaki resimdeki kıyafetinin aynısı ile gri pardösülü, siyah-gri cübbeli, renk belirtmeden cübbeli şeklinde görülmektedir. Karaca Ahmet'i yakaza halinde görenler; siyah pelerinli, siyah kaşe paltolu olduğunu ifade etmektedirler. Karaca Ahmet'in elbisesi rüyalarda; çoğunlukla siyah, bazen yeşil, açık kahverengi, krem, beyaz olarak görülmektedir. Karaca Ahmet'in kıyafetini rüyalarda ya da yakaza halinde gören kadınlar ve erkekler, onun kıyafeti hakkında benzer ifadeler kullanır. Karaca Ahmet'in kıyafeti, genelde temsili resmiyle ilişkilendirilir. Onun kıyafetlerinden cübbe ve hırka; elindeki asa ya da değnek, Alevi-Bektaşî inancının belirgin kisvelerindedir.

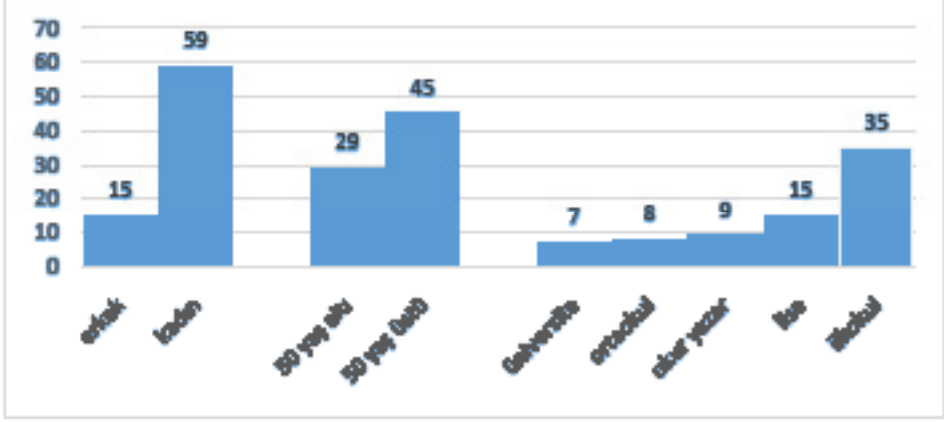
Rüyalarda; genellikle kanserden, rahatsızlıklardan kurtulmak, korkulardan arınmak, yeni doğan bebeğinin iyileşmesi, çocuğunun olması için Karaca Ahmet'ten yardım istenmektedir. Yakaza halinde Karaca Ahmet'i gören kişi, onun, kanser olan teyzesinin kızına yardım edeceğini görür. Kadınlar ve erkekler genellikle, Karaca Ahmet'ten benzer taleplerde bulunurlar. Kaynak kişilerin geneli, isteklerinden önce veya sonra, kurban adayıp özellikle dilekleri olduktan sonra adanan kurbanı kestiklerini ifade ederler.

Karaca Ahmet'ten uyarı içerikli memoralarda; kişilerin çoğunlukla türbeye çağrıldığı, türbeyle aynı yerde bulunan dervişlerin ziyaret edilmesi gerektiği, hadiselerle sabredilmesi, haklı da olsa beddua edilmemesi, insanların arkasından konuşulmaması, bilerek ya da bilmeyerek aldıkları eşyaları yerine bırakmaları, hastaların iyileşmesi, adadıkları kurbanı geciktirmemeleri gerektiği gibi tavsiyeler içermektedir. Ayrıca türbede yatanın gerçekten Karaca Ahmet olup olmadığı konusunda şüpheye düşenlerin ve haksızlık yapanların cezasız kalmayacağı şeklinde uyarılar görülmektedir. Rüyalarda kadınların, erkeklerden daha fazla uyarıldıkları görülmektedir.

Karaca Ahmet, rüyalarda geleceğe dair haber ve işaretler vermektedir. Çoğunlukla doğacak çocuğun doğumu, cinsiyeti, adı, askere gidenlerin sağ salim döneceği, evleneceği kişi, kızının ve oğlunun bir felaketten, bir iftiradan kurtulacağı, depremde hiçbir şey olmayacağı gibi hususlarda haber ve işaretler verildiğini görür. Karaca Ahmet'i yakaza halindeyken gören kişiye; Karaca Ahmet, ameliyatının iyi geçeceğini, söyler.

Karaca Ahmet'in türbesi, rüyalarda çeşitli şekillerde görülmektedir. Çoğunlukla Karaca Ahmet'in ruhaniyetinin devam ettiğini, türbenin hastane gibi olduğunu ve hastaları tedavi ettiğini, türbede ölen yakınlarını, babasını, Hz. Hüseyin'i, Hacı Bektaş Veli ile Karaca Ahmet'i beraber gördüğünü ifade etmektedir. Gerçekte, türbede Karaca Ahmet'i gördüğünü söyleyenler; onun dede, yakışıklı bir genç, yaşlı bir amca silüetlerinde karşlarına çıktığını belirtirler.

Çalışmamızda memoratlar, yetmiş dört kişiden derlenmiştir. Bu kişilerin; cinsiyet, yaş, eğitim durumu aşağıdaki grafikte gösterilmiştir.



Grafik 1: Kaynak kişilerin cinsiyet, yaş ve eğitim durumları

Kadınlar erkeklere göre daha çok türbeyi ziyaret ettikleri gözlenmiş kadınlardan daha fazla memorat derlenmiştir. Bu durum; kadının erkeğe göre inanç unsurlarına ve türbelere duyduğu hassasiyeti göstermektedir. Yaşlı ve genellikle ilköğretim mezunu olan kişilerin yaşadıkları deneyimleri heyecanla anlattıkları ve anlatılanları aynı hassasiyetle dinledikleri gözlemlenmiştir. Daha genç yaşlarda olan ve okuma yazma oranı yüksek kişilerde memoratların aynı inanç ve ilgiyi sağlamadığı görülmüştür.

Karaca Ahmet Sultan'ı anlatan memoratlar; daha çok sıkıntılı zamanlarda, türbe, ev, hastane gibi ortamlarda; genellikle rüya, uyku ile uyanıklık arasında kurulan iletişim kanallarıyla görülmektedir. Bu iletişimden sonra kişilerin psikolojik olarak rahatlamaları, yanlış davranışlarından uzaklaşmaları memoratların tespit ettiğimiz en önemli işlevlerindedir.

Kaynak kişiler, yaşadıkları memoratlardan sonra Aleviliğe olan inançlarının pekiştirdiğini ve güçlendiğini, yapılan cemlere katılma, Alevî inancını daha iyi öğrenme ve inancı yaşama isteğinin, Karaca Ahmet'e duyulan sevginin, dergâha gelişlerinin arttığını ifade etmişlerdir. Bu anlamda memortalrın yaygın işlevlerinden olan değerlerin ve kültürel unsurların meşruiyet kazanması, geliştirilip güçlenmesi sonuçları tespit edilmiştir. Karaca Ahmet ile ilgili memoratların; kaynak kişiler tarafından daha çok ev, dergâh gibi ortamlarda yakın akrabalarına, tanıdıklarına anlattıkları ve anlatılanların dinleyenleri, olumlu yönde etkilediği belirlenmiştir. Karaca Ahmet'i rüya ya da diğer iletişim yollarıyla gören kişilerin, Alevî inancında insanı merkeze alan ve çok önemli olan; haksızlık yapmama, dürüst olma, insanların arkasından kötü bir şekilde konuşmama, beddua etmeme, sabırlı olma, paylaşımı öğrenme gibi sosyal ve kişisel değerleri geliştirerek güçlendirdiği tespit edilmiştir. Bu yönleriyle memoratlar kurumsal aidiyetle birlikte ilgili grup üyelerine aksiyon kazandırmış, inancın yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.

Memoratlar, aynı inanç paydasında buluşan insanlar arasında eğitsel bir iletişim aracı, toplumsal bilinçaltını ve inançsal algıyı gösteren metinlerdir. Türk sosyokültürel

hayatı içerisinde, Karaca Ahmet gibi kutsiyet atfedilen önemli bir zatın, atalar ve veli kültürünün de tesiriyle Alevi inanç ortamında, sözel bir kültür aktarım aracı olan memoralarla belleklerde canlılığını koruduğu ve geleceğe bu yolla taşındığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Bayat, Fuzuli, (2012), *Türk Mitolojik Sistemi-2 (Kutsal Dışı Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler İyeler ve Demonoloji)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Boyras, Şeref, (2008), “Sözlü Anlatıların Sürekliliği Üzerine Düşünceler”, *Folklor ve Edebiyat*, S. 54, Y. s. 105-118.
- Çobanoğlu, Özkul, (2003), *Türk Halk Kültüründe Memoralatlar ve Halk İnançları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Çobanoğlu, Özkul, (2005), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Dağlı, Yücel ve Seyit Ali Kahraman.(2005), *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 2.cilt-1.kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Degh, Linda, (2003), “Halk Anlatısı”, Çev. Zerrin Karagülle, Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar, Geleneksel Yayınları, Ankara, s. 91-127.
- Harris, Jason March, (2008), *Folklore and the Fantastic in Nineteenth-Century British Fiction*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England.
- Kvideland, R. Ve H.K.Sehmsdorf (1991), *Scandinavian Folk Belief and Legend*, Oslo: Norwegian University Press, Norway.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2010), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Pehlivan, Gürol, (2009), “Dini Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar”, *Milli Folklor*, S. 83, Yıl 21, s. 88-96.
- Pehlivan, Gürol, (2012), *Manisa Şehrinde Evliya Kültü*, Tibyan Yayıncılık, İzmir.
- Şahin, Haşim, (2001), “Karaca Ahmet Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24.cilt İstanbul, s.374-375

KAYNAK KİŞİLER

- K1: Ali Adil Atalay, 1934, Erzincan, Yayıncı, İlkokul, 15. 07. 2013, K2: Halil Balaban, 1947, Bayburt, Emekli, İlkokul, 18. 01. 2014, K3: Zeynel Uğurlu, 1956, Erzincan, Emekli, İlkokul, 19. 01.2013, K4: Nazire Hasbek, 1957, Erzincan, Ev Hanımı, İlkokul, 13. 06. 2014, K5: Ayten Polat, 1969, Sivas, Ev Hanımı, İlkokul, 12. 01. 2013, K6: Zehra Fakir, 1968, Sivas, Serbest Meslek, Üniversite, 02. 05. 2014, K7: Fadime Sarıdikmen, 1965, Sivas, Ev Hanımı, İlkokul, 09. 05. 2013, K8: Zeliha Göylüler, 1964, Kars, Ev Hanımı, Ortaokul, 15. 12. 2013, K9: Nazel Sarar, 1970, Sivas, Çay Personeli, Ortaokul, 18. 01. 2014, K10: Nurgül Karaman Çoban, 1973, Samsun, Ev Hanımı, Lise, 26. 12. 2013, K11: CebraİL Kocaman, 1986, Elazığ, Mobilyacı, Lise, 11. 04. 2014, K12: Nimet Özyürek, 1972, Tokat, Ev Hanımı, Lise, 21. 03. 2014, K13: Çavuş Akgüneş, 1959, Bayburt, Serbest Meslek, İlkokul, 24. 02. 2014, K14: Gül Yıldırım, 1933, Elazığ, Ev Hanımı, Ortaokul, 25. 07. 2013, K15: Fahriye Kutar, 1961, Adıyaman, Emekli, İlkokul, 25. 07. 2013, K16: Filiz Hanım (Soyadını vermek istemedi), 1981, Sivas, Memur, Üniversite, 17. 08. 2013, K17: Sakine Aslan, 1956, Tokat, Ev hanımı, Okuryazar, 07. 09. 2013, K18: Güzel Kartal, 1953, Sivas, Ev hanımı, Okuryazar, 22. 08. 2013, K19: Sevil Bağrıyanık, 1981, Doktor danışmanı, İlkokul, Tokat, 15. 12. 2013, K20: Faruk Kesen, 1950, İstanbul, Serbest Meslek, Ortaokul, 26. 12. 2013, K21: Fethiye Özdemir, 1939, Ev

hanımı, Kayseri, Okuryazar, 22. 12. 2013 ,K22: Nuray Polat, 1978, Erzincan, Ev hanımı, İlkokul, 07. 12. 2013, K23: Sakine Yıldırım, 1969, Adıyaman, Modelist, Lise, 02. 03. 2014, K24: Deniz Demir, (Erkek) 1978, Tunceli, Serbest Meslek, Üniversite, 08. 05.2014, K25: Makbule Karaman, 1966, Erzincan, Hemşire, Üniversite, 01.06. 2014, K26: Feray Ersözlü, 1954, Kıbrıs, Doktor, Üniversite, 23. 06. 2014, K27: Zeynep Yılmaz, 1979, Adıyaman, Ev Hanımı, İlkokul, 01. 06. 2014, K28: Sakine Akbaba, 1954 Erzincan, Ev hanımı, İlkokul, 03. 11. 2014, K29: Demet Kaya, 1992, Sivas, Üniversite Öğrencisi, Lise, 23. 06. 2014, K30: Zarife Şahin, 1986, Adıyaman, Ev Hanımı, İlkokul, 24. 02. 2014, K31: Celal Çelik, (Dede), 1952, Sivas, Emekli, Lise, 20. 07. 2013, K32: Zeynep Kara, 1960, Adıyaman, Ev hanımı, İlkokul, 21. 03. 2014, K33: Senem Temiz, 1934, Malatya, Ev hanımı, Okuryazar, 22. 12. 2013, K34: Bağdagül Kalender, 1980, Amasya, Ev hanımı, Lise, 21. 12. 2013, K35: Şerife Turan, 1960, Kastamonu, Temizlik Elemanı, İlkokul, 22. 08. 2013, K36: Hatice Akpınar, 1960, İstanbul, Ev hanımı, Ortaokul, 24.11.2013, K37: Fehmiye Uysal, 1955, Amasya, Ev hanımı, Okuryazar, 17. 08. 2013, K38: Nazlı Koç, 1969, Sivas, Ev hanımı, İlkokul, 01. 06. 2014, K39: Aynur Karataş, 1960, Sivas, Ev hanım, İlkokul, 09. 01. 2014, K40: Sultan Beyzadeoğulları, 1960, Tunceli, Emekli, Lise, 16.11.2013, K41: Melek Gündoğdu, 1949, Tunceli, Ev hanımı, Okuryazar, 02.03. 2014, K42: Hakan Bal, 1973, Muş, İnsan Kaynakları, Üniversite, 05. 06. 2014, K43: Satı Özmeral, 1953, Malatya-Arguvan, Ev hanımı, İlkokul, 21. 11. 2013, K44: Zeynel Baran, 1954, Tokat, Emekli memur, Lise, 09. 03. 2014, K45: Yurdağül Can, 1981, Balıkesir, Ev Hanımı, Ortaokul, 09. 01. 2014, K46: Leyla Değirmenci, 1959, Erzurum Ev Hanımı, Lise, 18. 01. 2014, K47: Zeynep Polat, 1956, Erzincan, Ev Hanımı, İlkokul, 23. 02. 2014, K48: Hüsniye Gökçek, 1946, Malatya, Ev Hanımı, İlkokul, 23. 02.2014, K49: Zekine Gedik, 1956, Malatya, Ev hanımı, İlkokul, 22. 08. 2013, K50: Ayten Şahinler, 1957, Sivas, Ev hanımı, Ortaokul, 09. 01. 2014, K51: Hatice Girgin, 1954, Erzincan, Emekli, İlkokul, 25. 07. 2013, K52: Çiçek Taşkıran, 1974, Tunceli, Halkla ilişkiler, Üniversite, 06. 10. 2013, K53: Burcu Yıldırım, 1986, Erzincan, Makyöz, İlkokul, 01. 12. 2013, K54: İlyas Eser, 1951, Elazığ, Emekli Aşçı, İlkokul, 23. 02. 2014, K55: Altun Kartal, 1950, Erzincan, Ev Hanımı, İlkokul, 21. 11. 2013, K56: Yavuz Tekin, 1968, Erzincan, Serbest Meslek, İlkokul, 22. 12. 2013, K57: Hayriye Balıcalı, 1957, Erzincan, Emekli, Lise, 08. 11. 2013, K58: Kemal İşler, 1982, Hatay, Serbest Meslek, İlkokul, 23. 11. 2013, K59: Havva Külüng, 1984, Rize, Üniversite Öğrencisi, Lise, 01. 12. 2013, K60: Selda Hanım (soyadını vermek istemedi), 1983, Sivas, Üniversite Öğrencisi, Lise, 20. 07. 2013, K61: Havva Ceylan, 1955, Erzincan, Ev hanımı, Lise, 23. 02. 2014, K62: Nilgün Yılmaz, 1970, Bingöl, Dadı, İlkokul, 16.11.2013, K63: Esmagül Aydın, 1942, Tokat, Ev hanımı, Okuryazar, 21. 11. 2013, K64: Elmas Hanım (Soyadını vermek istemedi.), 1958, Amasya, Ev Hanımı, Okuryazar, 24.11. 2013, K65: Cemile Yetkin, 1945, Tunceli, Ev hanımı, İlkokul, 02. 03. 2014, K66: İbrahim Bağrıyanık (Dede), 1947, Erzincan, Emekli Ayakkabı Ustası, İlkokul, 14.07. 2013, K67: Selver Kılıç, 1968 doğumlu, Kahramanmaraş, Ev hanımı, Ortaokul, 10. 10. 2013, K68: Nebahat Sağun, 1955, Erzincan, Ev hanımı, Okuryazar, 14. 12. 2013, K69: Saray Yeşilyurt, 1958, Erzincan, Ev hanımı, İlkokul, 16.11.2013, K70: Cemile Yetkin, 1945, Tunceli, Ev hanımı, İlkokul, 02. 03. 2014, K71: Nurdane Çakık, 1972, Sivas, Esnaf, İlkokul, 02. 05. 2014, K72: Şenay Kıyık, 1973, Malatya, Güvenlik Sektörü, Lise, 24.11.2013, K73: Gülbahar Küçük, 1960, Erzurum, Çaycı, İlkokul, 25. 04. 2014, K74: Bektaş Akkaya, 1947, Erzurum, Dede, İlkokul, 16. 11. 2013

Özet

Memoratlara Göre Karaca Ahmet Sultan

Sözlü kültür içerisinde yer alan memoratların kişisel ve toplumsal hayatı etkileyen birçok işlevleri bulunmaktadır. İnsanların uyarılması, yanlış şeyler yapmalarının önlenmesi, doğru yola yönlendirilmesi, psikolojik yönden rahatlatma, sosyal hayatı düzenleme, inançları ve değerleri pekiştirme, bu inanç ve değerleri gelecek nesillere aktarma gibi birçok fonksiyonları bulunmaktadır. Memoratlar, aynı inanç paydasında buluşan insanlar arasında eğitsel bir iletişim aracı, toplumsal bilinçaltını ve inançsal algıyı dışı vuran metinlerdir. Memoratlar, bazen dini şahıslarla rüya veya yakaza gibi yollarla kurulan iletişim şekilleriyle gerçekleşmektedir. Çalışmamızda bu bağlamda Anadolu'nun ve Rumeli'nin farklı coğrafyalarında yaşamış, Afyonkarahisar, Ankara, Aydın, Bursa, Bolu, Denizli, Isparta, İstanbul, Kütahya, Makedonya, Manisa, Sakarya, Uşak gibi birçok yerde adına makam ve türbe kurulmuş, birçok keramet göstermiş, özellikle de devrinin halk hekimi olmasıyla tanınan ulu bir Alevi ereni olan Karaca Ahmet'in şahsı etrafında yaşanmış memoratlar incelenmiştir. İstanbul-Üsküdar Karaca Ahmet Sultan Dergâhında, Karaca Ahmet Sultan'ı ziyarete gelenlerle, alan çalışması yapılarak mülakat yöntemiyle, sözlü kültür ortamında derlediğimiz memoratlar, Karaca Ahmet'in fiziki yapısı, kıyafeti, asası, ondan beklentiler, talepler, uyarılar, geleceğe dair haber ve işaretler, onun türbesiyle ilgili memoratlar olmak üzere yedi başlık altında incelenmiştir. Çalışmamızda, yetmiş dört kişiden derlenmiş memorat metinleri özetlenmiş haliyle yer almıştır. Karaca Ahmet hakkındaki oluşan memoratlarda, onun kişilerin dünyasında nasıl oluştuğuna, kişileri nasıl etkilediğine dikkat çekilmiş, memoratların Alevi inancı içerisindeki yeri ile bu inancın değerlerine katkısı bağlamında işlevlerine dair tespit ve yorumlarda bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Karaca Ahmet Sultan, Memorat, Alevilik, Halkbilimi.

Abstract

Karaca Ahmet Sultan According Memorates

Memorates are one of the concepts contained in oral culture. There are important functions that affect personal and social life of memorates. There are many functions that regulate social life as to be transferred to the next generation of the values like prevention of people from doing the wrong things, stimulation, relief from psychological aspect, directing to the right path, organization of social life, reinforcement of the beliefs and values. Memorates, are educational communication tool between people of the same faith denominator invention and also are texts showing the social subconscious and spiritual perception. Memorates are sometimes took place with the communication forms which is constituted with a religious person by the way of a dream or yakaza (a situation of being between sleeping and awakening). In our study, memorates had been examined that occur around the Karaca Ahmet who

is known as a saint of Alewi and folk doctor of his period that shows a lot of miracle and it's been constructed lots of shrines and ranks for him in Afyonkarahisar, Ankara, Aydın, Bursa, Bolu, Denizli, Isparta, İstanbul, Kütahya, Makedonya, Manisa, Sakarya, Uşak and that lived in different geographies of Anatolia and Rumelia.

Memorates are done with the visitors who are coming for Karaca Ahmet Sultan that we compiled in oral culture medium with interview method done by field study in İstanbul-Üsküdar Karaca Ahmet Sultan Islamic monastery Memorates were examined under seven heading related with physical structure, clothes and scepter of Karaca Ahmet, expectations from him, requests, his warnings, signs and news to the future from him and his tomb. In our study, memorates texts compiled from seventy-four people took part in summarized form. In memorates that formed on about Karaca Ahmet, how he consists in the world of his people, how it affects people of attention, it's been made determination and comment that the place of memorates in Alewi belief and contributions to these belief values in this review.

Keywords: Karaca Ahmet Sultan, Memorate, Alevism, Folklore.

ANTAKYA'DA YAŞAYAN ÖZBEKLERDE NEVRUZ BAYRAMI VE NEVRUZ TATLISI: SÜMELEK

Aylin Eraslan¹

GİRİŞ

Tarihöncesi dönemlerden bu yana doğayı gözlemleyerek anlamaya çalışan insan, aynı zamanda doğanın sunduklarını deneyimleme imkânı bulur. Bu tecrübe insana, gizemlerle dolu doğanın gelecekte ne getireceği ile ilgili kuşaktan kuşağa aktarılacak derin ve köklü bilgiler sunar. Bu yönüyle doğa, çoğu zaman bilinmeyene yönelik kaygıyı, kimi zaman ise beklentileri içinde barındırır. Zaman döngüsü içerisinde deneyimlenen mevsimsel geçişler ve tabiat olayları, yüzyıllardır birçok toplumun dikkatini çekmiş, bu süreçlerin etkileri ise sosyo-kültürel yapı içerisinde kutlama, tören, anma, bayram vb. pratiklerle yer bulmuştur.

Sosyal bir varlık olan insanın, çabaları sonucunda yarattığı kültürü, nesiller arasında aktarmak üzere başvurduğu enstrümanlardan biri de bayramlardır. Bayramların toplumun üyelerini bir arada tutma, gelenekleri, toplumsal duyguları ve inanışları sonraki kuşaklara aktarma, grup kimliğini koruma gibi birçok sosyo-kültürel işlevleri vardır. Tarihsel süreç içerisinde zamana, mekâna ve değişen yaşam koşullarına göre yeniden kurgulanan bayramlar; bedensel ifadeler (danslar, mimikler, hareketler vb.), pratikler, kıyafetler, yiyecekler vb. örüntüler ile zaman döngüsü içerisinde tekrarlanarak kolektif hafızayı canlı tutar. Assmann (2001:91), grup kimliğinin mitler, şarkılar, danslar, atasözleri, yasalar, kutsal metinler, süslemeler, resimler, yollar ve hatta tüm bir coğrafya gibi kimliğin devamını sağlayan unsurların, kültürden geçtiğini belirtir. Ritüellerin, grubun kimliğini oluşturan bilginin sürekliliğini sağladığı sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması,

¹ Dr. Sosyal Antropoloji.

tekrarlanması şeklinde gerçekleştiğini savunur. İnsanlar arasındaki “ortak algılama”nın inşasını, “ortak duygu” olarak ifade eden Assmann, bir topluluk içerisinde bilginin, “ortak duygu” ve kimliği muhafaza ettiğini belirtir. Durkheim’da (1996:85-91), “ortak bilinç” kavramıyla, aynı deneyimlerin paylaşımına ve bu paylaşımın yarattığı etkileşimin farkında olunma durumuna vurgu yapar. Bu noktadan hareketle, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan Nevruz bayramını, toplumsal hafızayı canlı tutarak grup kimliğini kuşaktan kuşağa aktaran bir unsur olarak ele almak doğru olacaktır.

Bu çalışmamın amacı, birçok Türk topluluğunda olduğu gibi Özbek Türkleri tarafından da kutlanan Nevruz bayramının ve bu bayramda pişirilen sümelek² tatlısının anlam örüntülerini, toplumun inanışını ve algılayışlarını 1982 yılında Antakya’nın Ovakent Mahallesi’ne iskânlı göçmen olarak yerleştirilen Özbekler üzerinden anlamaya çalışmaktır. Bu mahallede yaşayan birinci kuşak³ Özbeklerin ebeveynleri, Özbekistan’dan iç karışıklıklar nedeniyle Afganistan’a göç etmişler ve yerleştikleri bölgede kendi geleneklerini yaşatmaya çalışmışlardır. Bu kuşağın çocukları yine aynı nedenlerden dolayı Afganistan’dan Pakistan, Suriye, İran ve Arabistan’a göç etmek zorunda kalmışlardır. Pakistan’a zorunlu olarak göç etmiş olan Özbeklerin Türkiye’ye gelme talepleri, dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından kabul edilmiş bu Özbekler Hatay, Van, Antep ve Urfa illerine iskânlı göçmen olarak yerleştirilmişlerdir.

2011 yılı verilerine göre Ovakent’te nüfus 6822 kişidir. Ancak, 1982 göçünden sonra kaçak yollardan Ovakent’e gelenlerle beraber nüfusun en az 10.000 olduğu tahmin edilmektedir⁴. Antakya’nın Ovakent Mahallesi’nde yaşayan halk; ataları Özbekistan’dan Afganistan’a göç etmiş, Türkistan⁵ coğrafyasının yerlisi olan, ancak siyasi sınırlardan sonra Afganistan sınırları içerisinde kalan, diğer bir anlamda Afganistan’ın yerlisi olan Özbekler, yerli Türkler (Kömürçukurlular) ve çok az sayıda Türkmen’den oluşmaktadır.

Ovakent’te Kongrat (Tölemet, Koçtangali, Kel, Akdana kolları), Kavçun, Mangıt, Mardat, Dörmen (Tavçu), Çağtay, Çorak, Sarı Katağan, Talkani, Moğol (Özbek olan Moğollar), Karaca, Cumaali, Parkanaçi, Seyitler (İyişan), Naiman tayfasından; Boyrap Naiman (Bayra yapan, kamışla kilim dokuyan), Tabanı carık Naiman (çalışkan), Beyk Naiman (zengin aile) olmak üzere üç kolu, Kuchi (Afganistan’da göçebe yaşayan Peştu olan Kuchilerden ayırt edilmelidir. Bu tayfa Özbek’tir ve Ovakent’te iki aile bulunmaktadır), Balıkçı, Bürke, Çolak, Buhara, Katağan boyunun Bassız kolu, Meymenetçi (Afganistan’da Meymene şehriden gelenler), Lakyid, Mardat, Özbek, Karakalpak olarak yaklaşık 26 Özbek boyu (tayfa) bir arada yaşamaktadır.

Özbekler, “ortak tarih”, “ortak ata”, “ortak vatan”, “anavatan”, “atavatan” olguları ile Anadolu Türkleri ile uyum sağlamış, 33 yıldan bu yana Türkiye’de gelenek ve

2 Sümelek, çimlendirilen buğdayların parçalanarak kıyma makinesinde çekilmesi ile biriktirilen suyun, un ile karıştırılarak odun ateşinde, büyük kazanlarda kaynatılmasıyla elde edilen tatlıya denir. Sümelek ile ilgili detaylı bilgi, çalışmamın “Nevruz Tatlısı: Sümelek” başlığı altında yer almaktadır.

3 Yaşları 97 ve üzeri olan, Özbekler. Sayıları oldukça azdır. Bu kuşağın bir kısmı aileleriyle yaklaşık 2-3 yaşlarında iken derisi şişirilmiş postların üzerinde Özbekistan ve Afganistan sınırında olan Amuderya nehrini geçerek Afganistan’a göç etmişlerdir. Aileleri tarafından anlatı yoluyla kendilerine aktarılan göç hikâyelerini, bugün aynı yöntemle torunlarına aktarmaktadırlar.

4 Ovakent ile ilgili nüfus bilgileri, 2011 yılında Ovakent Belediyesi Fen İşleri Müdürü Raşit Can ile gerçekleştirilen görüşmeden elde edilmiştir (13/06/2011).

5 Türkistan, Orta Asya’da Türklerin yaşadıkları geniş topraklara verilen addır. Detaylı bilgi için bkz. Uğurlu, 2012:82.

göreneklerini uygulama imkânı bulabilmişlerdir. Bu durum Özbeklerin Türkiye’de geleneksel Nevruz kutlamalarını ve sümelek pişirme geleneğinin uygulama şekillerini anlamamıza olanak tanımıştır.

Özbekler, geçimlerini küçükbaş hayvancılık, mevsimlik işçilik, hazır giyim atölyelerinde dikiş işçiliği, ev atölyelerinde diktikleri yelek ve şalvarların Antakya dışında pazarlaması gibi işlerle sağlamaktadır. Sayıları oldukça az olan birinci kuşak Özbeklerde, Özbekçe okur-yazarlık yok denecek kadar azdır. İkinci kuşağın bir kısmı, üçüncü kuşağın ise neredeyse tamamı Türkçe okur-yazardır. Özbekçenin Türk dilinin bir lehçesi olması nedeniyle bugün Ovakent’te her kuşakla rahatlıkla Türkçe iletişim kurulabilmektedir. O nedenle saha araştırmasında lehçe farkının çok belirgin olduğu birinci kuşak hariç, diğer tüm görüşmeler tercümana gerek kalmadan gerçekleştirilmiştir.

Nevruz Bayramı

Baharın gelmesiyle canlanan doğanın, beraberinde bolluğu, bereketi getirmesi en eski çağlardan beri dünyayı gözlemleyerek anlamaya çalışan insanların dikkatini çekmiş, bu sürecin döngüsü, şenliklerle kutlanmıştır.

Nevruz kelimesi, Farsça bir kelime olup, Eski Türklerle İranlıların “yıl-baş” olarak kabul ettikleri gün, anlamına gelmektedir. Ancak Nevruz kelimesi etimolojik olarak incelendiğinde “yeni-gün” olarak ifade edilir (Çay, 2012: 17). Günümüzde bu bayram, Türk topluluklarında Newroz, Naurus, Ergenekon, Bozkurt, Çağan gibi adlarla adlandırılmaktadır (Turan, 2000:68). Bu bayram bugün, güneşin “koç burcu”na girdiği gün olup, Miladi 22 Mart’a, Rumi 9 Mart’a rastlamaktadır (Sami,1917:1474; Çay, 2012:17). Orta Asya ve Orta Doğu coğrafyasında baharın müjdecisi olarak kutlanan Nevruz bayramının üç bin yıllık bir geçmişi vardır (Ashirov, 2015:124). Arkeolojik buluntulara göre Sümerler, Hititler ve Babil uygarlıklarının hasat mevsiminde 21 Mart’a denk gelen zamanda kutlamalar yaptıkları bilinmektedir (Nar, 2014: 967). Özdemir (2006:17-18), “yeni” / “yenilenme” çerçevesinde şekillenen Nevruz’un, temel amacının bolluk ve bereket olduğunu vurgular. Kışın bitmesi ve ardından bahar mevsiminin gelmesiyle doğanın yeniden dirilişi, halk arasında şenliklerle kutlanır.

Türk topluluklarında olduğu gibi birçok uygarlıkta da baharın gelişinin dini ve milli algılayışlarla kutlandığı görülür. Babillerin Akitu bayramı bu dönemde kutlanan bayramlardandır. İslamiyet öncesi İran’da Nevruz kutlamaları Zerdüşlük inancında baharın gelişini kutlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir. İslam öncesi Zerdüşlük ve Sami geleneklerinden motifler alan Nevruz kutlamaları, Emeviler ve Abbasiler döneminde İslami olgularla yeniden şekillenmiştir (Nar, 2014:967). İslam toplumlarında 21 Mart’ta Hz. Âdem’in yaratıldığı, Âdem ile Havva’nın Araf Dağı’nda buluştuğu, Nuh’un gemisinin karaya çıktığı, Hz. Yunus’un balığın karnından çıktığı, Hz. Musa’nın Mısır’dan ayrıldığı, Kızıldeniz’i asası ile ikiye ayırdığı, Hz. Muhammed’in peygamber olduğu, Hz. Ali’nin doğduğu ve Hz. Fatma ile evlendiği gün olduğuna inanılır (http://dogankaya.com/fotograf/kirgizlarda_nevruz). Buna ek olarak Antakya’da yaşayan Arap/Aleviler de baharın geldiğini müjdeleyen Nisan ayı içerisinde Ğiyd Evvel Niysen (Baharın geldiğini haber veren ve Türkçe “Nisan ayının başı” anlamına gelen bayram), Ğiyd Rabeğ Niysen (Nisan’ın dördü), Ğiyd Nıs Niysen (Nisan ortası) bayramlarını kutlarlar. Musevilerin Pesah (Fıtlıh), Hıristiyanların ise Diriliş bayramı yine hasatın toplandığı bahar aylarında

kutlanan dini bayramlar arasında gösterilebilir. Genel olarak bakıldığında Nevruz, yüzyıllardır farklı coğrafyalarda yaşam süren birçok toplumda farklı adlandırılmış ya da farklı mitsel olaylara dayandırılmış olsa da her toplumda doğanın yeniden canlanmasına duyulan memnuniyeti ifade etmek için kutlanmıştır.

İslam öncesi Türk bayramlarını belirli zamanlarda ve tesadüfi olarak gerçekleşen bayramlar olarak iki grupta inceleyen İnan (2006:97), Nevruz bayramının belirli bir zaman döngüsü içerisinde (bahar aylarında) kutlanan bayramlardan olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında, bu bayramın Hun devleti zamanından beri kutlandığını vurgulamıştır. Bu bayramın Göktürkler, Uygurlar, Selçuklu, Osmanlı ve diğer birçok Türk devleti tarafından da kutlandığı bilinmektedir. Bahar şenlikleri şeklinde gerçekleşen Nevruz, Selçuklularda ve Osmanlı'da milli bayram şekline dönüşmüştür. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sürecinde resmi bayram olma özelliğini kaybetse de, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetlerinin ve Türkiye'nin ortak girişimleriyle Nevruz bayramı yeniden resmîyetini kazanmış, bu süreç içerisinde halk, Nevruz bayramını geleneksel bir bayram olarak kutlamaya devam etmiştir (Uça, 2007:140). Nevruz bayramı bugün Özbekistan, Türkmenistan, Azerbaycan, Kırgızistan, Kazakistan, Uygur ve diğer tüm Türk devletleri tarafından resmi bayram olarak kutlanmaktadır. Antakya'da yaşayan Özbeklerin Nevruz bayramı kutlamalarına değinmeden önce, bu bayramın diğer Türk boy ve topluluklarında nasıl kutlandığına göz atmak çalışmanın anlaşılmasında faydalı olacaktır.

Türk boy ve topluluklarında Nevruz bayramı hazırlıklarına haftalar öncesinden başlanır. Yeniden canlanan, uyanan, yaşam bulan doğayla özleştirilen insan, evini temizleyerek kirlilikten, iyilik yaparak kötülüklerden arınmış bir şekilde yeni bir yıla girmeyi umut eder. Bu nedenle Nevruz, insanın ilişkilerini yeniden gözden geçirdiği, küskünlerin barıştığı, iyiliklerin ve yardımlaşmanın arttığı bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Nevruz bayramı öncesinde Türk dünyasında genel olarak görülen hazırlıklar şunlardır: Ev ve sokaklar temizlenir, evler boyanır, eski eşyalar yenileriyle değiştirilir, mezarlık ve türbe ziyaretlerinde bulunulur, bez bağlanır, adaklar adanır, dualar edilir, kutlama yapılacak yer hazırlanır, kirli çamaşırlar yıkanır, bayrama özgü giysiler giyilir, sağlık getirmesi amacıyla "S" harfi şeklinde yiyecekler hazırlanır, yeniden doğuşun, bereketin sembolü olan yumurtalar pişirilir ve boyanır, ekmek pişirilir, Nevruz ateşinde yakılmak üzere süpürgeye eski kıyafetler giydirilir vb. (Alyılmaz, 2009:40-42).

Nevruz gününde ise şu uygulamalar gerçekleşir: Aile büyüklerinin, akrabaların, komşuların bayramı kutlanır. Çocuklar ağaç dalına bağladıkları "Nevruz çiçekleri" ile ev ev dolaşır mani okur. Ev sahipleri ise onlara şeker, harçlık, yumurta vb. hediyeler verir. Kurbanlar kesilir, yemekler pişirilir. Önceden yeşertilmiş buğdayın suyunun çıkarılmasıyla yapılan sümelek dağıtılır. Bayramın devlet erkânıyla kutlanacağı yere "bahar kız" adı verilen beyaz elbise giymiş kız getirilir. Ayrıca Dede Korkut'u temsilen de bir kişi eşlik eder. Tütsüler yakılır, yarışmalar düzenlenir. Gençler birbirlerini tanıma fırsatı bulur. Gece Nevruz ateşi yakılır ve bu ateşe eski elbise giydirilen yaşlı kadın görünümünde süpürge atılır. Nevruz ateşinden atlanarak dert, tasa, sıkıntı ve hastalıklardan kurtulacağına inanılır. Ateşten artakalan küller bereket getirmesi dileğiyle ağaç diplerine atılır (Alyılmaz, 2009: 44-48).

Çay (2012: 303-325), Nevruz bayramı ile ilgili gerçekleştirdiği kapsamlı çalışmasında,

bu bayramın Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'si'ne kadar kutlandığını, bu konuyla ilgili ilk çalışmanın ise Ömer Seyfettin'e ait olduğunu aktarmıştır. Türkiye'de Nevruz bayramının, "Sultan-ı Nevruz", "Nevruz Sultanı", "Mart Dokuzu" ve "Mart Bozumu" gibi adlarla, Anadolu'nun birçok bölgesinde kutlandığını belirtmiştir. II. Abdülhamit döneminde "Mart Dokuzu"na rastlayan ve Nevruz günü gerçekleştirilen Ertuğrul Gazi Töreni, 35 yıldır Eylül ayında kutlanmaktadır. Karakeçililerin katılımıyla gerçekleşen bu törene, "Yörük Bayramı" denilmektedir. Toros bölgesi Türkmenlerinde (Mersin Silifke bölgesindeki Yürükler), İzmir/Bornova Tahtacı Türkmenlerinde, Konya ve çevresinde, Gaziantep ve çevresinde Tunceli ve civar illerde Nevruz bayramının kutlandığı bilinmektedir.

Antakya'da Yaşayan Özbeklerde Nevruz

Özbeklerin Türkiye'deki Nevruz kutlamalarına değinmeden önce Afganistan'da Nevruz'u nasıl uyguladıklarına bir göz atmak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Özbekler, Afganistan'da Türklerin bir arada yaşadığı bölgelerde aileleriyle birlikte dağlara çıkarak, piknik yaptıklarını, şarkılar söyleyip, oyunlar oynayarak baharın gelişini kutladıklarını söylemişlerdir. Bunun yanında bazı görüşmeciler ise Afganistan'da Mezar-ı Şerif'te bulunan Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. İmam Hüseyin ve İmam Sait'in türbelerini ziyaret ettiklerini belirtmişlerdir. Birinci gün Hz. Ali türbesinde, ikinci gün İmam Sait ile Hasan Hüseyin'in türbelerinde, üçüncü gün, Hoca Çegel Çan'da, dördüncü gün ise Şahı Talikan'da kaldıktan sonra Nevruz kutlamasının tamamlandığını anlatmışlardır.

Bir başka görüşmeci, Afganistan'da, Nevruz anlamına gelen cande bala kutlamasını aktarmıştır. Bu bayramın, 21 Mart'ta devletin düzenlediği resmi bir törenle kutlandığını, din adamlarının Kuran okumasıyla halkın dilek ve duaları eşliğinde, devlet tarafından temin edilen 40 çeşit kumaşın bağlandığı altın sarısı demir bir direğin 200 asker tarafından kaldırıldığını söylemişlerdir.



Fotoğraf 1: Mezar-ı Şerif'te Hz. Ali'nin Türbesi'nde cande bala kutlaması

(<http://www.veteranstoday.com/2011/03/22/afghanistan-mazar-i-sharif-celebrates-nowroz>)

Özbekler, cande balanın kaldırılması esnasında duaların kabul edileceğine inanırlar. Renkli kumaşların bağlandığı bu direk, kaldırılacağı zaman kör, topal vb. engelliler aynı zamanda dua okur ve bu sayede, felçlilerin, körlerin, topalların, çocuk isteyenlerin dileklerine ulaşacaklarına inanılır.

Bir kısım görüşmeciler direğin 40 gün dikili kalması nedeniyle, cande balanın 40 gün sürdüğünü, diğer görüşmeciler ise bir sonraki Nevruz bayramına kadar direğin kaldığını ve yeni yılda (Nevruz'da) yenisiyle değiştirildiğini söylemişlerdir. Cande bala, Afganistan'ın Mezar-ı Şerif şehrinde bulunan Hz. Ali'nin türbesinin bahçesinde yapılır. Bu türbe halk tarafından, cande balanın ziyareti olarak adlandırılır.

Özbekler, eski bezlere cande dediklerini ve balanın ise “bela” anlamına geldiğini söylemişlerdir. Cande bala pratiğiyle halk, eski yıllarla birlikte tüm belaların, musibetlerin gitmesi yönündeki temennilerini dile getirmektedir. Bu pratikte uygulanan direğin göğe kaldırılması uygulaması, belaların def edilmesi ile özdeşleştirilmiştir. Cande balanın sadece Hz. Ali'nin türbesinde yapıldığını, ayrıca yine aynı yerde bulunan Hz. Fatma'nın türbesinde de Hz. Fatma'ya ait, büyük kazanların oluşunu söylemişlerdir. Cande bala günü halkın, kazanların altından geçtiklerini ve türbeyi ziyaret ettiklerini belirtmişlerdir. Genellikle bu türbelere cande baladan bir hafta önce gidildiği, ibadetlerin, ziyaretlerin yapıldığı ve cande bala gününün beklendiği söylenmiştir. Ancak Türkiye'de Ovakent'te bulunan din adamlarının bu uygulamanın “günah” olduğunu söylediklerini, o nedenle buradakilerin Nevruz bayramını cande bala olarak uygulamadıklarını ifade etmişlerdir.

Bir başka anlatıda görüşmeci, Afganistan'da Nevruz ceaşını (çoşkusu, şenliği) yapıldığını şu sözleriyle belirtmiştir:

“Bu bayramda 7 çeşit yemek yapardık. Afganistan'da Kesken Aşı, Özbek Pilavı, Sümelek, sütleş vb. Afganistan'da Kunduz'da Ceaşın diye kutlardık. Nevruzu herkes kendi köyünde kutlardı. Evinde pişirdiği yemekleri köyün camisine getirirdi. Camide toplanılır. Birlikte yerlerdi. Erkekler camide, kadınlar evde toplanıp yerlerdi. Sonra gençler ayrı toplanıp et alıp, dağlara çıkarak ceaşın yaparlardı. Kırmızı çiçekler oluyor biz kızıl-aldak diyoruz öyle yerler çok orada. Kırmızı, tarlaları dolduran kırmızı çiçeklerden gelir (Baharda açan gelincik çiçeğinden bahsediliyor). Top oynuyoruz. Uzağa kadınlar gitmez. Ailecek de çıkılıyor. İmam Sait tarafında, Cande bala (yandı bela), Hz. Ali'nin türbesinde yapılıyor. Cande eski kumaş, bala kaldırmak, bayrak kaldırmak anlamında. Tüm Afganistan milleti bu bayramı kutluyor. Cande eski kumaş, bala bela, “bela kaldırmak”, “def etmek” anlamında. Afganistan'da her Nevruz'da cande bala yapılır. Eski bayrak indirilir yenisini takarlar. Kumaşları devletten başkan yardımcısı bağlar. Sonra kaldırılır. Her sene de bir indirilip Nevruz'da tekrar kaldırılıyor. Sonra indirilenden herkes bir parça alıyor. Mesela benim duyduğum kimisi kör görmüyor. Cande bala zamanı, Nevruzdan 3 ay önce gider, o türbelerde yatar, ibadet eder. Allah'tan sağlık diler. Cande bala günü çok kalabalık olur. Düşen kalkamaz. O kadar kalabalık olur. Gözü açılanlar olur. Gözü açılanın üzerinde ne kadar elbisesi varsa gider. Hepsini parçalayıp alırlar. Keser alırlar. Keramet gördü diye üzerindeki kıyafetlerden parçalar alır saklarlar”(M.K., Özbek, erkek, 28, yelek satıcısı, 18.03.2012).

Özbekler Antakya'ya göç ettiklerinden bu yana Nevruz bayramını her yıl 21 Mart'ta

kutlar, sümelek kaynatmaya Mart ayı boyunca devam ederler. Son dört yıldır ise Nevruz bayramı, Antakya belediyesi başkanı, partililer ve basının katılımıyla resmi olarak kutlanmaktadır.

Tablo 1: Antakya’da yaşayan Özbeklerde Nevruz Bayramı Uygulaması (A.E.)

Nevruz Bayramı (Yeni yıl, Hayrat, Gezmeye gitmek)	
Geleneksel Kutlama	Resmi Kutlama
<ul style="list-style-type: none"> • Dağlara, kırlara çıkma, sulak mesire yerlerine gitme (Serinyol’da Yıldırım Vadisi), • Tüm aile fertlerinin katılımı ile piknik yapma, • Özbek pilavı pişirilmesi, • Sümelek kaynatma, • Evlerin temizlenmesi, • Dombra çalma, • Gençlerin oyunlar oynaması, • Yaşlıları, aileleri, akrabaları ziyaret, • Mezarlık ziyareti, • Kurban kesilmesi, dua okunması, • Sümelek kaynatma, 	<ul style="list-style-type: none"> • Ovakent meydanında yapılması, • Sadece erkeklerin ve siyasetçilerin katılımı, • Özbek pilavı pişirme, • Devlet görevlilerinin konuşmaları, • Geleneksel Özbek giysisinin devlet yetkililerine hediye edilmesi, • Aba Güreşi müsabakaları, • Dervişhane pratiği,

Yukarıda verilen tablodan anlaşılacağı gibi Ovakent’te Nevruz, resmi ve geleneksel şekilde iki türlü gerçekleşmektedir. Nevruz bayramı, Serinyol’da Yıldırım Vadisi’nde ve Ovakent’in çevresinde bulunan dağlık alanda, kadın, erkek ve çocukların katılımıyla gerçekleştirilir. Bir söylenceye göre; Nevruz bayramında piknik yapmak için gidilen dağın tepesinde bir ağaç bulunur. Bu ağacın bulunduğu yerde tutulan dileklerin kabul olacağına inanılmaktadır. Rivayete göre, dağın arkasında bir kalp vardır ve bu kalbin ortasına ağaç dikilirse dağın öleceğine diğer bir anlamda dağın yok olacağına inanılmaktadır.

Ovakent’te bayram hazırlıkları günler öncesinden başlar. Sümelek kaynatılır. Evler temizlenir, bayram günü giymek üzere yeni giysiler diktirilir, yiyecekler hazırlanır, küsler barışır.



Fotoğraf 2: Nevruz için Ovakent'in yakınında yer alan dağa tırmanış (A.E.)

Özbekler, Nevruz bayramını tüm aile fertleriyle beraber kutlarlar. Ovakent'in yakınında bulunan dağa, ailecek çıkılır ve piknik yapılır. Dombra⁶ eşliğinde şarkılar söylenir, oyunlar oynanır, küsler barışır, yaşlılar ziyaret edilir, mezarlıklara gidilir.



Fotoğraf 3: Nevruz'da tüm aile fertleriyle piknik (A.E.)

6 Dombra, Türk topluluklarında kullanılan bir enstrümandır. Orta Asya Türk Devletlerinde kullanılmaktadır.

Aşağıdaki görüşme örneğinde Özbeklerin Nevruz bayramına ilişkin bilgiler yer almaktadır:

“Nevruz aslında 21 Mart’ta kutlanır. Ateşe tapanlarla karıştırılmamak için biz 10-15 gün sonra kutluyoruz. Bizde ateş yakma yok. Biz bu bayrama yılbaşı da demiyoruz. Yılbaşı bizde kutlanmaz. Öyle ateş yakmak, üzerinden atlamak bizde yok. Eskiden Afganistan’da Cande bala (bela) denirdi. Uzun direğe bayrak dikilir, sonra direk kaldırılırdı. Böyle uygulamalar vardı ama şimdi artık yok. Biz dervişhane yapıyoruz. Sadaka yani. Köyün meydanında maddi, manevi, herkes ne gücü varsa, isterse kuvvetiyle, katılır. Musibetler gitsin diye bu yapılır. El birliğiyle yapılır. Herkes katılır. Hayrat gibi. Köyümüzün üzerinden tüm kötülükler gitsin diye yapılır” (H.T., Özbek, Esnaf, 34, 20/03/2012).

H.T. anlatısında, Nevruz bayramında uygulanan ateş yakma, ateş arasından geçme, ya da ateşin üzerinden atlama, suya dilek tutma gibi pratikleri, tasvip etmediklerini, Afganistan’da uygulanan cande bala pratiğini de artık tercih etmediklerini belirtmiştir. İslam inancının etkisiyle Nevruz bayramının dini motiflerle yeniden yorumlandığı, diğer bir anlamda dini bir kimlik kazandığı söylenebilir. Nevruz bayramında göze çarpan dağa çıkma, kurban kesme, buğday yeşertme vb. pratikler, İslam öncesinden kalan uygulamalar olarak değerlendirilebilir. Buğdayın yeşertilirken duaların okunması, abdestsiz kişilerin buğdayın bulunduğu odaya yaklaştırılmaması, sadece “Hz. Fatma’nın elini almış” olduğu düşünülen kişilerin sümelek kaynatabileceği yönündeki inanç, Nevruz bayramının İslami motiflerle yeniden yorumlandığını göstermektedir.

Resmi olarak gerçekleştirilen Nevruz Bayramı kutlamaları ise Özbek erkekler, muhtar, belediye başkanı, basın ve politikacıların katılımıyla gerçekleşir. Nevruz bayramında pişirilen geleneksel Özbek pilavı, sümelek tatlısı, geleneksel kıyafetlerin giyilmesi (çepen), dervişhane (Aşkudayı) pratiği, Aba güreşi gösterileri vb. uygulamalar Özbek kimliğini oluşturan unsurlardır. Bu noktada Nevruz Bayramı Özbek kimliğini pekiştiren ve geleneksel yapıların kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan birleştirici bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Tablo 2: Antakya’da Yaşayan Özbeklerde Nevruz Bayramının Dinamikleri (A.E.)

Antakya’da Yaşayan Özbeklerde Nevruz bayramının Dinamikleri
1. Dervişhane (Aşkudayı)
2. Özbek pilavı
3. Sümelek tatlısı

Dervişhane Pratiği

Dervişhane, Özbeklerin gönüllülük esasına bağlı olarak topladıkları para ve gıda

desteği ile gerçekleştirilen bir pratiktir. “Allah’ın kazadan ve beladan koruması” niyetiyle yapılır. Allah adına yapıldığı için “Aşkudayı” (Aş Hodayı) adıyla da bilinir. Aynı zamanda yörede “Sadaka” ya da “Hayrat” olarak da adlandırılır. Dervişhane pratiğinde, zbek pilavı ve sümelek pişirilir ve bayrama katılan herkese dağıtılır.

Devlet görevlilerinin katılımıyla resmi olarak kutlanan Nevruz bayramı kapsamında gerçekleştirilen Dervişhane pratiğine sadece erkeklerin katıldığı görülür. Dervişhane pratiği, halkı birleştirmesi, birlik ve beraberliği arttırması, kslerin barışması, toplumu bir arada tutması, dayanışmayı arttırması ve sosyalleşme ortamı yaratması bakımından işlevseldir.

zbek Pilavı

zbek pilavı, havuç, kuru üzüm, haşlanmış kırmızı et, yağ ve Pakistan ya da Afganistan’dan getirilen özel pirinç kullanılarak hazırlanır. Bu pilava Buhara pilavı da denmektedir. Orta Asya Türk Devletleri’nde olduğu gibi, Antakya’da yaşayan Özbekler arasında da bu pilav sıklıkla tüketilmektedir. Aynı zamanda bu pilav Özbekler için, misafire verilen değerini gösteren hem geleneksel hem de milli bir yemektir. nemli gün ve kutlamalarda (düğün, nişan, kız isteme, Nevruz vb.) sokaklarda, meydana ya da evlerin avlusunda kazanlar içerisinde pişirilen zbek pilavı, erkekler tarafından pişirilir ve servis edilir.

Nevruz Tatlısı: Sümelek

Sümelek etimolojik olarak incelendiğinde Farsça simelek kelimesinden gelmektedir. Farsçada “si”; 30 anlamındadır. Bu nedenle si-melek, otuz melek anlamındadır. Özbekler sümelek kaynatılan kazanı 30 meleğin taşıdığına inanırlar. Sümelek, Özbeklerin her yıl baharın gelmesiyle Nevruz zamanı kaynatılan ve aynı zamanda içerisinde dini motifler barındıran, geleneksel zbek tatlısıdır. imlendirilecek buğdayın sıcak havada bozulmaması (acı olmaması) için, sümelek kaynatmaya Mart ayında başlanır.

Sümelek bir yiyecek olma özelliğinden çok buğdayın çimlenmesi, kurban kesilmesi vb. pratiklerle, İslamiyet ncesi Türk geleneğini yansıtan bir uygulama olarak da değerlendirilebilir. Sümelek, Özbeklerin gelenek ve göreneklerini pekiştiren, sürekli tekrar edilmesiyle grup kimliğini canlı tutan bir unsurdur.



Fotoğraf 4: Komşu ve akrabaların sümelek kaynatılan evi ziyareti

Genç kızlar, komşular ve tüm akraba kadınlar, sümeleğin kaynatılmasına yardım eder. Bu noktada sümeleğin, grup içerisinde sosyalleşme, dayanışma, birlik olma alanı olarak da işlev gördüğü söylenebilir.

Türk toplulukları, baharın gelişini türkülerle, destanlarda, masalarda, şiirlerde, şarkılarda dile getirmişlerdir. Divanu-ı Lugat-i't Türk'te, Kutadgu Bilig'de, baharın gelişinin güzellikleri üzerinde durulmuştur (Çay, 2012:43-45). Antakya'da yaşayan Özbeklerin de Nevruz bayramını şarkılarıyla ifade etmeye çalıştıkları görülür. Yapılan görüşmelerde kayda alınan Nevruz şarkılarından bazıları şunlardır:

Nevruz şarkısının Özbekçe ve Türkçesi (A.E.)

Özbekçe

Okunuşu

Türkiye Türkçesi

Navruz keldi navbahor	Navruz keldi navbahor	Navruz geldi yenibahar
Gul ochilar lolazor,	Gül oçiler lolazor	Güller açar lalezar
Har shohida bulbul	Her şohide bülbül bor	Her dalında bülbül var
bor,	Nola kılar zar-zar	Şarkı söyler zar zar ¹
Nola qılar zor-zor.		

Görüşmecilerden biri Nevruz şarkısını Farsça söylemiştir:

Nevruz Şarkısı

Farsça

Bahar omad bo ayloki,
bar omad şiri kaymoki,
bahori namuborakbod.
Gul ovurdim doni mani,
Çiro kadri namidoni
Bahori namuborakbod.
Bahor omad, bahor omad,
Bahori navkadar omad.

Türkiye Türkçesi

Bahar geldi kırlara, dağlara
Bereket geldi süte, kaymağa
Neden baharı kutlamıyorsun.
Sana gül getirdim (kucak dolusu)
Neden değerini bilmiyorsun,
Baharı kutlamıyorsun,
Bahar geldi bahar geldi
Eski gitti (sırasıyla)yenisi geldi

Nevruz şarkılarının, sümeleklerin kaynatıldığı sırada, çocukların toplanıp avuç dolusu çiçeklerle ev ev gezerek söylendikleri anlatılmıştır.

Sümelek Kaynatma

Bir kazan için yaklaşık olarak 13 kilo buğday, 38 kilo un kullanılmaktadır. Sümelek tatlı tadını, buğdayın içerisinde bulunan şekerden alır. Sümeleğe şeker katılmaz. Buğday ıslatılarak, bir odada, zemin üzerine serilir. Üç gün önceden ıslatılan buğdayların, yeşillenmeleri beklenir. Bu uygulamayı genellikle ileri yaştaki kadınlar yapar. Sümelek kaynatmak, kadınların işidir. Erkekler sadece kazanın altını yakar ve kurbanı keser.

¹ "zar" duygulu bir şekilde ötme anlamındadır.



Fotoğraf 5: Çimlenmiş buğday (A.E.)

Buğdayın serildiği odada beş vakit namaz kılınır ve ardından buğday ıslatılır. Buğday 1cm'ye ulaştığında bir ekmek ve bir poşet şeker, çocuklara dağıtılır. Bu uygulamanın nedeni ise buğdayın kırmızılaşmamasından duyulan memnuniyettir. Aksi takdirde kırmızılaşan buğday uğursuzluk anlamına gelir. O nedenle bazıları nazardan sakınmak için buğday yeşillenene kadar kimseye göstermez. Buğdayın bulunduğu oda kilitlenir ve sadece buğdayı kaynatacak olan kişi tarafından her gün kontrol edilir. Bu kişinin abdestli olması gerekir. Namazını kıldıktan sonra dua ederek buğdayı her sabah ıslatır.



Fotoğraf 6: Çimlenmiş buğdayın parçalanarak kıyma makinesinde suyunun çıkarılacak hale getirilmesi (A.E.)

Buğday yeşillenince, parçalara ayrılır ve etrafa gösterilir. Yeşillenen buğdaylar kıyma makinesinde öğütülerek kaplara alınır. Öğütülmüş buğdayların suyu, ay hali olmayan, abdestli 8-9 kadın tarafından sıkılarak çıkarılır.



Fotoğraf 7: Çimlenmiş buğdayın kıyma makinesinde çekilmesi ve suyunun çıkarılması (A.E.)

Sıkılarak suyu çıkarılan buğdaylar, süzgeç yardımıyla süzülür. Dibe çöken şeker tortuları ilk çıkan suda oldukça bol olduğundan bu su diğerlerine göre daha kıymetlidir. Buğdayın ikinci, üçüncü ve dördüncü öğütülmesinde süzülen sular ise içinde daha az şeker tortusu barındırdığından, ikinci derecede önem taşır. Bu nedenle ilk öğütmede çıkan su, diğerlerinden ayrı bir kaplarda biriktirilir.



Fotoğraf 8: Sümeleğin kaynatıldığı kazanın önünde kurban kesilmesi geleneği (A.E.)

Kazanın altı yakılmadan önce kazanın önünde kurban (tavuk) kesilir. Kazanın ateşine tütsü atılır. Kazana su ve un eklenerek bulamaç haline getirilen sümelek, üç kişi tarafından durmadan karıştırılır. Sümeleği kaynatan kişi, sümeleğin kırmızı olması için başına kırmızı bir eşarp bağlar. Kazanın altının esmer tenli biri tarafından yakılmasının uğur getireceğine inanılır.

Sümelek kaynatılan evin önünden geçen kişi, selamlaştıktan sonra, “Ay barak Aalla, sümeleğiniz tatlı olsun. Cediğinde malüm olsun”(Kolay gelsin, sümeleğin tatlı olsun. Tadına baktığında belli olsun) şeklinde iyi dileklerde bulunulur.



Fotoğraf 9: Kıyma makinesinde öğütülmüş buğdayların sıkılmasından elde edilen suların un ile karıştırılması (A.E.)

Sümeleği karıştıran kişilerin başlarının örtülü olması gerekir. Kazanın başında dumandan birinin gözü yanarsa, “dumanın güzele geldiği” yorumu yapılır. Su ihtiyacı oldukça buğdayın en son çıkartılan suyundan başlayarak kazana su eklenir. Buğdaydan ilk çıkan su, tatlı olduğu için en sona bırakılır. Sümeleğin taşmasını önlemek için içerisine ceviz ya da taş atıldığı görülür. Sümelek taşmadan kaynatılırsa, “karadan çıktı” ifadesi kullanılır. Yani “sümelek taşmadı” ve artık “taşma ihtimali kalmadı” anlamına gelir. Bu aşamadan sonra kazanın etrafına başkaları gelebilir ve sümeleği karıştırma işlemine yardımcı olabilir. Ancak bu aşamaya gelmemiş, taşma ihtimali olan sümelek yukarda da bahsedildiği gibi sadece abdestli ve “bibi Fatma ananın elini aldığına” inanılan kişiler tarafından karıştırılır. Sümelek kaynatan kişilerin sümeleğin başından sonuna kadar dikkatli olması beklenir. Sümeleğin bir damlasının bile yere dökülmemesi gerektiğine, aksi takdirde başlarına bir musibetin geleceğine inanılır.



Fotoğraf 10: Hz. Fatma'nın hünerini aldığı d st n len yörede “ona yarıyor ya da ona iyi geliyor” şeklinde ifade edilen  zbek kadını (sağda en başta) ve bu yeteneğini kendilerine annelerinden geçtiğine inanılan kızları (A.E.)

Sabah namazından sonra odun ateşine konan sümelek, akşam saatlerine kadar kaynatılır. Rengi koyulaştığında ise altı söndürülerek, kazanın ağızı sabah ezanla açılmak üzere kapatılır. Kapağın da üzeri örtülür. Bu süreç içerisinde bu ritüele katkı sağlamak isteyen ya da ortamda bulunmak isteyen tüm kadınların ay hali olmaması gerekir. Aksi takdirde s meleğinin kaynayıp taşacağı ve bunun da uğursuzluk getireceğine inanılır. Akraba, komşu tüm kadınlar günü birlikte geçirirler. Akşam da yiyeceklerini alarak sümelek kaynatılan eve tekrar gidilir. Beraber yemekler yenilir. Çocuklar oyun oynarlar.



Fotoğraf 11: Geceden  zeri örtülen kazanın üzerinin açılması ve emeğini geçen herkesin kazanın etrafına toplanması (A.E.)

Sabah namazından sonra bütün komşu ve akrabalar kazanın etrafına toplanırlar. Dualar okunur ve sümeleğin kapağı “Sümeleği biz corladık (yaptık) , Allah’ım (Huda) sen bunu kabul et, belayı, musibeti başımızdan def et, memleketimize (Afganistan’a) barış getir, belayı başımızdan at, Bismillah” diyerek hep birlikte açılır.

Sümeleğin, “Allah’ın gönderdiği melek” olduğuna ve bu nedenle akşam kapatılan sümeleğin sabah açıldığında üzerinde Allah, Muhammed yazısı, kalp, çiçek, yıldız, tespih vb. şekillerinden birinin belireceğine inanılır. Sümelek komşulara, akrabalara, gelen misafirlere ve emeği geçen herkese dağıtılır. Gelen kadınlar kazanın başında dua eder ve el birliğiyle kazanı yıkarlar. Sümeleğin kaynatıldığı kazanı yıkamanın sevap olacağına inanılır.



Fotoğraf 12: Boşalan sümelek kazanının başında edilen duaların kabul olunacağına inanılır (A.E.)

Sümeleğin her evde yapılamayacağı söylenmektedir. Özbek kadınları, sümelek kaynatmanın bazılarında “iyi gelmediğini” diğer bir deyişle “yaramadığını” düşünürler. Sümeleği kaynatan bazı kişilerin başına “musibet” geldiğine inanılır. Sümeleğin “kendine yaramadığını” hisseden kişi sümeleği bir daha kaynatmaz. Bazı kişiler de buğdayı yeşertirken bazı sorunlarla karşılaşabilir. Bu sorunlar da hayra yorulmaz. Buğdayın bu aşamada kırmızıya dönüşmesi halinde, buğday akarsuya bırakılır. Bu konuyla ilgili şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Sümelek normal yemek değildir. Allah herkesin işini rast getirsin. Bir şey diyemem bunun için ustalığa ve şansa bağlı. Biraz da huylanırsa taşıp dökülür. Allah korusun adetli biri gelirse onu görürse taşar. Kazanın önünden geçse bile taşar, dökülmeye başlar durduramazsınız” (A.E., Özbek, ev hanımı, 42, 25/03/2012).

Sümeleğin kendisine hayırlı gelmediğine inanan kişiler, bu konuda tecrübeli olanlardan yardım isterler. Sümeleğin kendisine yaradığı düşünülen kişiler, kendisine getirilen buğdayı yeşertip sahibine geri verir. Bu kişinin Hz. Fatma'nın elini aldığına ve ilerde bu özelliğin kendisinden sonra torunlarına geçebileceğine inanılır.

Antakya'da yaşayan Özbekler, iki çeşit sümelek yaptıklarını anlatmışlardır. Birincisi dilek sümeleği, ikincisi ise sadaka sümeleğidir. Dilek sümeleğinde bir dilek dilenir. "Gelinimi hayırlısıyla getireyim", "gelinim hayırlısıyla doğum yapsın", "oğlum askerden gelsin", "çocuk sahibi olayım" vb. seneye baharda sümelek yapacağım" gibi dilek tutulur. Dolayısıyla sümelek Özbekler için aynı zamanda adak olma özelliği de gösterir. Sadaka sümeleği ise, dostlar, akrabalar, komşuların diğer bir deyişle ortak olmak isteyen herkesin katkı sunarak gerçekleştirdiği sümelektir. Herkes sümelek için gerekli olan un, buğday vb. gıdaların tedarik edilmesine katkıda bulunur. Bu şekilde sümeleğin malzemelerine ortak olan kişi, sümeleği kendi yapmış gibi, dileğinin kabul edildiğine inanır.

Atalarının yüz yıllar önce Özbekistan'da, kendilerinin de Afganistan'da bu geleneği sürdürdüklerini anlatırlar. Görüşmeciler, sümeleğin Afganistan ile Türkiye'deki uygulaması arasında farklılıklar olduğunu anlatmışlardır. Eskiden Afganistan'da sümelek kaynattıklarında gençlerin uyumadığını, buğdayı taşla döverek suyunu çıkardıklarını, bütün genç kızların yardıma geldiğini, sabah saatlerinden öğlene kadar kızların buğdayı dövdüklerini, iki taş arasından buğdayın suyunu çıkardıklarını, çocukların sabaha kadar saklambaç, kovalamaca vb. oyunlar oynadıklarını, 3-4 kazan yan yana kaynattıklarını, elektrik olmadığı için ay ışığından faydalandıklarını bazen de yağ yaktıklarını anlatmışlardır.

Günümüzde ise çimlendirilen buğdayın kıyma makinelerinde öğütüldüğü görülmektedir. Ancak kazanın önünde "kan akıtmak" (tavuk kesmek), ispent (tütsü) yakma gelenekleri devam etmektedir.

Söylenceler

Toplum içerisinde mitleştirilmiş söylenceler, kahramanlık hikâyeleri, kahramanlar vb. her yıl düzenlenen ritüellerle (Nevruz ve sümelek kaynatma) toplumun kolektif hafızasında canlı tutulur. Bu durum, grup kimliğinin oluşmasına da katkı sağlar. Mitler, semboller aracılığıyla toplumsal rolleri, değer yargılarını, kimlik oluşumlarını ve bunların yeniden nasıl üretildiğinin okunabileceği önemli kaynaklar olarak incelenmelidir. Mitlerin içerisinde gizlenen bilgiler, ritüeller aracılığıyla tekrarlanır ve kuşaklar boyu aktarılır. Diğer bir deyişle mitler, ritüeller aracılığıyla kuşaklar arasında bilgileri hatırlatma işlevi görür (Eraslan, 2015:35). "Hatırlama ise kimliğin çimentosudur" (Sancar, 2010:59). Durkheim'da benzer olarak, grup kimliğinin devamını sağlayan bilginin gelenekler-görenekler (bilgelik) ve mitlerden (efsaneler) oluştuğunu savunur. Gelenek ve göreneklerin temel işlevinin, "Ne yapmalıyız?", mitlerin ise, "Biz kimiz?" sorusuna cevap verdiğini belirterek gelenek ve göreneklerin gündelik biçimler içerisinde, mitlerin ise törensel iletişimle ilgili olduğunu söyler (Assmann, 2001:140-142). Bu noktada Özbeklerin anlatıları, gelenek göreneklerinin anlaşılmasının yanı sıra

değer yargularını, dünyaya bakışlarını ve yaşamı yorumlamalarını anlamamız açısından kıymetli veriler sunar. Yörede derlenen söylencelerden bazıları şunlardır:

1. Söylence:

“Peygamberimiz her zaman arpa ekme yemiş. Bibi Fatma dahil. Arpanın içinden bir tane buğday çıkardı, diyor ortası delikti. Buğday ayrı, arpa ayrı. Bu buğday neden ortası yarık, demiş. Demiş, o buğday da ondan. Sonra peygamberimiz demiş, dünyaya gelen ümmetim bu ekmeği yesin. Buğday ekmeği yesin, demiş. Bibi Fatma niye biz arpa ekmeği yedik, onlar buğday ekmeği yesin? Buğday ekmeği onların kaderi, demiş peygamber efendimiz. O yüzden onlar buğday yer, demiş. Herkesin şansı öyle, demiş. Biz yemezsek dişlerine, “dişi ayrık” derler, demiş. Dişimiz ağrınca bazen plasmen’e kopartırlar. O yüzden Bibi Fatma, demiş bu sümelek olsun, demiş. Bibi Fatma buğdayı kopartıp, dövüp, kaynatıp kendi kendine şekerlenip yenir, demiş. Diş ağrısına dedi ki, ümmetim biz her zaman arpa ekme yedik, bu ümmetimiz niye buğday ekmeği yedi, biz yemeyelim. Bu onların şansı, demiş. Bunu Allah onlara göndermiş. Onların da dişi ağrır bir ekme yeseler, demiş. Ondan sonra o diş ağrıdıktan sonra bunun çaresini söyleyin, demiş ya ambır, ya zambır. Bunu ya peygamberlerimizden biri ya Hz. Fatma söylemiş. Sonra o kişi sümeleği yapmış, pişirmiş. Dağıtmış demiş: “Bundan sonra ümmetim bunu yapsın, pişirsin, dağıtsın”, demiş. O yüzden üzerine namaz kılın. Üzerine kimse gitmesin, demiş. Abdest almasak gitmeyiz ona. Gönümüzden ne koparsa, bir tavuk olsa, bir sadakamız var mı, bir ketten külçe, bir bisküvi, bir paket şeker akşama yemek yapsak hepimiz evimizden tabak tabak götürürüz. Bugün sümelek mi yaptın, akşama bir tavuk götürürsen, gücün yettiği kadar akşam bir oğlak, ya da koyun kesse onu bulamazsan iki tavuk kessen kolu komşularımız çağırıp yemek yenip, dua edip, ayet okur, Allah hakkına bir sofraya kurulur. Ne olursa Allah adına onu peygamberimiz kabul eder. Bibi Fatma’nın yemeği kaynayiverdi denir eğer kirli biri geçtiyse. O yüzden yüzümüzü düşürmeyiz. O gün kirliyse gitmeyiz. Sümelek taşmasın diye” (E.M., Özbek, ev hanımı, 65, 22/03/2012).

2. Söylence:

“Bibi Fatma zamanında çocukları Hasan ile Hüseyin açlıktan ağlamış. O zamanlar açlık, yokluk, savaşın ortasındalarmış. Çocukları acıkmış. Bakmış evde hiçbir şey yok. Kazana üç taş atmış. İki taşı ocak yapmış, kazanı yakmış, çocuklarına göstermeden üç taşı kazana atmış. Çocuklarını şad etmek için, taşı kaynatıyorum ama benim yüreğim gam içerisinde demiş. Derdim benim içimde demiş. Çocukları ne pişiriyorsun anne diye sormuş. Bibi Fatma anamız, şad-ğam pişiriyorum demiş. Taşları kaynatmış kaynatmış. Bismillahirrahmanirrahim diyerek kaşığı tencereye koymuş, birde bakmış taşlar Allah’ın kudretiyle beyaz şalgama dönmüş. Şad-ğam sonradan Şalgama dönmüş. Şad mutluluk, gam kederdir. Bu beyaz şalgam kışın çıkar, onu yemek sevaptır. Biz onu çorbalara atarız. Yuvarlak, uzun değil. Her derde deva denir ona. Bizimkiler çok yer. Kendim gam içerisinde kalırsam kalayım yeter ki çocuklarım şad içinde olsun demiş Hz. Fatma anamız” (S.K., Özbek, ev hanımı, 58, 29/04/2015).

3. Söylence:

“Bibi Fatma ana acıkan çocuklarına yemek yapmak için bir çuvala kum doldurmuş. Çocukları oynamaya göndermiş. Anne bu çuvalın içerisinde ne var diyor çocukları.

Annesi bu çuvalda arzam var diyor. Çuvaldaki dolu kuma arzam diyor. Arzam Özbekçede ucuz anlamına gelir. Çocuklarına arzam var diyor. Bu çuvaldaki taşları uzun süre kaynatmış. Çocuklar çok acıkmış, anne Bismillahi Rahmanirahim demiş bakmış taşlar şalgama dönüşmüş. Arzam ucuz demek, kuşlara verilen yemektir arzam. Bir horoz Allah rızası için gelip çuvalı delmiş, kum yani eskiden arzam denilen taneli olur tarıya dönmüş. Küncüye benzer. Onu almış çorbaya koymuş. Bibi Fatma bulamık yapıp çocuklara yedirmiş” (G.K., Özbek, ev hanımı, 67, 29/04/2015).

4. Söylence:

“Bibi Fatma anamızın çocukları açmış. Bibi Fatma anamız çocuklarına ne pişireceğini bilememiş. Mutfakta azıcık buğdayı görmüş. Çocuklarını doyurmak zorundaymış. Buğdayı ezerek suyunu çıkarmak aklına gelmiş. Çıkan suyu kaynatarak mama yapmak istemiş, suyu kaynatmış, içerisine un atmış. Su kaynaya kaynaya koyu renge dönüşmüş. Soranlara bu sümelek demiş. Bu sümelektan günlerce çocuklarının karnını doyurmuş” (M.H., Özbek, ev hanımı, 68, 28/04/2015).

İslami yorumlamalarla aktarılan bu söylenceler, Özbeklerin dünyaya bakış açılarını ve yaşamı algılayışlarını anlamamızı kolaylaştırır. Sümelek tatlısı, dönemin zorlu koşulları altında Hz. Fatma'nın çocukları Hasan ve Hüseyin'in karnını doyurma mücadelesini anlatmaktadır. Bu anlatılarda ifade edilmek istenen ana tema, “Allah'a sığınan ve sabırlı olan bir kişinin Allah'ın yardımıyla tüm güçlüklerin üstesinden geleceğine” olan inançtır. Taşın, yemeğe dönüşmesi, bu yönde gerçekleşen bir mucizeye işaret eder.

SONUÇ

Baharın başlangıcı, doğanın uyanışı, yaradılış, iyilik, bolluk ve bereket olguları ile özleştirilen Nevruz geleneği, Türk kültürü içerisinde önemli bir yere sahiptir. Antakya'ya 1982 yılında iskânlı göçmen olarak yerleştirilen Özbekler, 33 yıldır Antakya'da Nevruz bayramını kutlamaktadırlar. Bu grubun, Nevruz bayramını devlet erkânı, basın, çevre il ve ilçelerden gelen davetlilerle resmi bir şekilde kutlamasının yanı sıra geleneksel olarak ailecek de kutladıkları görülür. Özbekler Nevruz bayramını baharın başlangıcı, doğanın uyanışı olarak kutlarlar. Mart ayı boyunca sümelek kaynatır, akraba ziyaretlerine giderler. Halkın maddi ve manevi katkılarıyla gerçekleştirilen dervişhane pratiği, toplum içerisinde dayanışmayı sağladığı gibi grup üyelerini de bir arada tutar ve Özbek kimliğinin pekişmesine katkı sağlar.

Özbekler, Nevruz kutlamalarını İslami motiflerle yorumlama eğilimi içerisindeyler. Sümeleğin hemen hemen her aşamasında “Allah'a sümeleğin kabul edilmesi, hayırlara vesile olması, duaların kabul olması için yakarıştta bulunulur”. Ayrıca, “Hz. Fatma'nın el verdiğine” inanılan kişinin, sümeleği kaynatmasının ona “hayır” getireceğine inanılır. Ayrıca sümeleğin mitsel anlatılarında da İslami motiflerin hâkim olduğu görülür. Bunun yanında Özbekler, İslam Öncesi olduğunu düşündükleri bazı pratiklerin (ateşten atlamak, ateş yakmak vb.) uygulanmasına sıcak bakmazlar. Dolayısıyla Nevruz kutlamalarında, cande bala yerine dervişhane (hayrat ya da sadaka) adı verilen pratik gerçekleştirilerek Nevruz'u dini bir algıyla yorumlarlar.

Türk toplumlarında, Nevruz'un her yıl düzenlenmesi, bu geleneğin kuşaktan kuşağa aktarımını sağlamaktadır. Antakya'da yaşayan Özbeklerde Türkiye'ye geldikleri yıllardan bu yana Nevruz bayramını düzenlemektedirler. Ancak, Nevruz uygulamalarından olan

Sümelek kaynatma ve Özbek pilavı pişirme geleneklerinin sürdürülmesinin güçleşeceği söylenebilir. Odun ateşinde ve kazanlarda kaynatılan sümeleğin eski geleneklere uygun bir şekilde kaynatılması şu anki koşullara göre mümkün görünse de gelecekte şehir hayatını tercih etmesi muhtemel birçok Özbek için bu geleneği sürdürmek oldukça güç olacaktır.

KAYNAKÇA

- Alyılmaz, Semra, 2009, “Maslenitsa ve Nevruz Bayramları Arasındaki İlişki”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research ,Volume 2/7 Spring. s:29-54.
- Ashirov, Adhamcan ve Hatunoğlu Nurettin, 2015, Özbekistan’da Mevsimsel Bayramlar ve Özel Günler, Milli Folklor, Yıl 27, Sayı 105, s:120-130.
- Assmann, Jan, 2001, Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, Çev. Ayşe Tekin, Artı Yayınevi, İstanbul.
- Durkheim, Emile, 1895 (1996). “What is a Social Fact,” in Anthropological Theory: An Introductory History. (Ed. R. Jon McGee and Richard Warms). Mountain View: Mayfield Publishing, pp: 85 - 91.
- Eraslan, Aylin, 2015, Antakya’da Yaşayan Özbeklerde Kimlik ve Aidiyet, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı, İstanbul.
- İnan, Abdulkadir, 2006, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Çay, M.Abdulhaluk, 2012, Nevruz, Türk Ergenekon Bayramı, Kökeni-Tarihi Gelenekleri, İleri Yayınları, İstanbul.
- Nar, Mehmet Şükrü, 2014, “Halk İnanışlarında Toplumsal Bir Sembol Olarak Nevruz Ritüelleri”, International Journal of Human Sciences, 11(2), s: 964-979.
- Özdemir, Nebil, 2006, Yeni/Yenilenmek ve Nevruz, Milli Folklor, Yıl 18, Sayı 69, s: 18-19.
- Sancar, Mithat, 2010, Geçmişle Hesaplaşma, Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne, İstanbul, İletişim Yay.
- Turan, Ahmet Arif, 2000, Nevruz Bayramı ve Kültürümüzdeki Yeri, Milli Folklor, Yıl 12, Sayı 45, s:68-69.
- Uça, Alaattin, 2007, “Türk Toplumunda Nevruz-I”, Atatürk *Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 32*, s:137- 170, Erzurum.
- Uğurlu, Nurer, 2012, Türk Kavimleri, Örgün Yayınevi, İstanbul.

Elektronik Kaynaklar

- whhttp://www.etimolojiturkce.com/kelime/nevruz. Erişim Tarihi: 10.04.2015.
- http://dogankaya.com/fotograf/kirgizlarda_nevruz.pdf (Erişim Tarihi: 10.04.2015).
- (<http://www.veteranstoday.com/2011/03/22/afghanistan-mazar-i-sharif-celebrates-nowroz>).

Özet

Antakya’da Yaşayan Özbeklerde Nevruz Bayramı ve Nevruz Tatlısı: Sümelek

Nevruz bayramı, baharın geldiğini müjdeleyen, mevsimsel geçişlerin toplumsal bir yansımasıdır. Kış boyunca uyuyan doğanın uyanışını, yeniden canlanışını sembolize eder. Eski çağlardan buyana birçok kültürde dini ya da mistik yorumlamalarla kutlanan bahar bayramı, Türk halk kültüründe de köklü bir gelenektir. Orta Asya’da Yeni Gün, Ergenekon olarak da adlandırılan Nevruz, Türk halk kültürünün önemli yapı taşlarından biridir.

Bu çalışma, 1982 yılında Antakya’nın Ovakent Mahallesi’ne yerleştirilen Özbeklerle 2011 Haziran-Temmuz aylarındaki ön görüşmelerden sonra Eylül 2011-Temmuz 2012 ile Mart-Nisan 2015 dönemlerinde gerçekleştirilen saha araştırmalarından elde edilen bulgulara dayanmaktadır. Ayrıca bu çalışma yukarıda belirtilen zaman dilimi içerisinde görüşmeye katılan Özbeklerle sınırlıdır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi ve bu yöntemi destekleyen katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme tekniklerinden faydalanılmıştır.

Bu çalışmada, Antakya’da yaşayan Özbeklerin Nevruz bayramını nasıl kutlandığı, süreç içerisinde hangi motiflerle yeniden yapılandığı ve bu bayramın mihenk taşlarını oluşturan Dervişhane, Özbek pilavı, Sümelek tatlısı pratiklerinin anlam örüntüleri anlaşılmasına çalışılmıştır. Ayrıca bu bayramın Türk boy ve topluluklarında, Afganistan’da ve Türkiye’deki uygulamaları da irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nevruz, Sümelek, Özbek Pilavı, Antakya’da Yaşayan Özbekler, Antakya.

Abstract

Feast Of Newroz And Newroz Dessert Is Uzbeks Living In Antakya: Sümelek

Feast of Newroz is a common reflection of seasonal transition which heralds advent of Spring. It symbolises the nature’s awaking and reactivation of sleeping for whole Winter. The feast of Spring is also a rooted tradition in Turkish folk culture that has been celebrated religiously and mytically in a lot of cultures since ancient ages. Newroz also called as Yeni Gün, Ergenekon in Middle Asia is one of the mai constituents of Turkish folk culture.

This study is based on pre-interview in the months of 2011 June-July and the findings I got from the field research anout Uzbeks who are settled to Ovakent neighborhood of Antakya in 1982, between the dates September 28,2011, January 08,2012, February-July 2012, March-April 2015. Besides this study is limited with Uzbeks who joined to interview in the time period mentioned above. In this study, I took advantage of qualitative research method and participant observation and profound interview techniques that support this method.

In this study, It was attempted to understand that Uzbeks living in Antakya, how the feast of Newroz is celebrated, during this, which motives are reconfigured and practising Dervişhane, Uzbek rice, Sumelek dessert that are the benchmarks of this feast and the meaning patterns of them. Furthermore, the application of this feast in Turkic tribes and their communities and Afghanistan are examined.

Keywords: Newroz, Sümelek, Uzbek Rice, Uzbeks living in Antakya, Antakya.

“ANAYURT OTELİ” VE “DÜNYA AĞRISI”NDA OTEL (S)İMGESİ

Mehmet Baştürk¹

“Var olanların içinde yer aldığı, tüm sınırlı büyüklükleri içine alan uçsuz bucaksız büyüklük” (Cevizci, 2005:1149) olarak tanımlanan mekân, hem gerçek hayatta hem de eserlerin kurmaca dünyasında en önemli aktörlerden biridir. Romanlarda mekân unsuru, tanıtım veya takdim sorununun ötesinde işlevsel bir özelliğe sahiptir ve romancı mekânı olayların cereyan ettiği çevreyi tanıtmak, roman kahramanlarını çizmek, toplumu yansıtmak, atmosfer yaratmak amacıyla kullanılabilir (Tekin, 2009:129). “İster gerçek ister hayali olsun mekân, aksiyona veya zamanın akışına bağlı olarak, kahramanlarla sıkı sıkıya bağlı ve kaynaşmış durumdadır. Mekândaki bir değişme doğrudan doğruya şahıslara ve olaylara da etki eder.” (Narlı, 2002:15) Günümüzde üstlendiği sosyal, kültürel anlamlarla ya da yaşantılarla yüklediğimiz yeni anlamlarla sorgulanır hale gelen mekân, zamanın ve coğrafyanın değişimi, kültürel kodlamaların çeşitlenmesi ile okumalarımızda sıradan bir zemin olmaktan çok anlamı belirleyen bir aktör haline gelmiştir (Ağaçsapan, 2013:69).

Modern dünyanın simgesel mekânlarından biri otellerdir. Otel, kentleşmeyle karşımıza çıkan sembolik bir mekândır. Anadolu’da modern anlamda kentleşmenin olmadığı dönemlerde konuklar “Tanrı misafiri” kabul edilir ve evlerde, köy odalarında yahut hanlarda veya kervansaraylarda ağırlanırdı. Sonrasında hanlar ve kervansaraylar görevini moderniteyi imleyen otellere bırakır. Oteller, postmodern zamanlarda ise sadece konaklama, barınma mekânı olmaktan çıkar. Tüketim ve hazzın çok yıldızlı tatil mekânlarına dönüşür

“Asri zamanların topografik simgesi” (Batur, 2003a:46) olan oteller yersizliğin, köksüzlüğün, geçiciliğin, yalnızlığın mekânıdır. Bu yönüyle “dünya ağrısı”na maruz kalan, varoluş sancısı çeken, kendine ve topluma yabancılaşan roman kişilerinin anlatımında kullanılan önemli sahnelerden biri olarak karşımıza çıkar. Enis Batur, otel imgesiy-

¹ Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi, mehmetbasturk@beun.edu.tr.

le ilgili olarak şunları söyler: “*Oteller bana var olma sıkıntısının, varoluş koşulunun amansızca gelip çarpışının en tipik mekânı olarak göründü hep: Mezarlıklar ne kadar kesin, tartışmasız bir son yer imgesi taşıyorsa, otel de, benim gözümde, geçiciliğimizin ölçüde kesin bir ara yer imgesini taşıdı ve dayattı: İnsan bir otelde yaşayamaz gibi geldi bana, her ne kadar otelde yaşamayı seçenler, yeğleyenler olduğunu bilsem de, Otel’e ancak ağır ya da acil bir intihar duygusu içinde gelinilir ve yerleşilir düşüncesi içimde yenilmez bir tanım kazanalı yıllar olmuştur.*” (Batur, 2003b: 61-62) (Batur’un otel imgesiyle ilgili bu düşünceleri Kitaplık dergisinin 63. sayısında otel dosyası kapsamında yer verilen edebî metinlerde de görülür.²) Diyebiliriz ki otel, yirminci yüzyılla birlikte edebiyatın önemli tematik mekânlarından biri haline gelmiştir ve onun merkezinde gelişen bir “otel edebiyatı”ndan bahsedilebilir.

Otelin adeta bir roman kişisine dönüştüğü en etkileyici romanlardan biri, Yusuf Atılgan’ın 1973’te yayımladığı “Anayurt Otel”dir. Eser, otelin hem kâtipliğini hem de yöneticiliğini yapan Zebercet’in iletişimsizliğini, yalnızlığını, cinsel sorunlarını ve nihayetinde intiharını anlatır. “Anayurt Otel”inde olduğu gibi otelin, ana mekân olarak kullanıldığı bir diğer roman Ayfer Tunç’un Ocak 2014’te yayımladığı “Dünya Ağrısı”dır. Eser, yazarının ifadesiyle “*iki adamın çektiği bu ağrının kaynağını aramalarını, sonunda kendi toplumsal ve bireysel varoluşlarında bulmalarını*” (Taraf, 21.01.14) anlatır. Bu iki adam, babasının sağlık sorunlarından dolayı İstanbul’dan, yeni kazandığı üniversiteden, dönmek ve oteli işletmek zorunda kalan Mürşit ile otelin daimi müşterilerinden Madenci’dir.

Bu çalışmanın odak noktası iki eserdeki otel (s)imgesinin çözümlemesi olacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki her ne kadar Ayfer Tunç romanında bizim gibi iki romanı birlikte düşünenlere Dünya Ağrısı’ndaki otel ile Mürşit’in, Anayurt Otel ve Zebercet’ten farklı olduğunu, İstanbul’a giden Mürşit’e isim vermeden Anayurt Otel filmi izlettirip söylemiş olsa da eserler metinlerarasılık bağlamında daha boyutlu değerlendirilebilir: “*Film bir romandan uyarlanmıştı. Bir otel ve kâtibî hakkındaki bu romanı biliyordu ama okumamıştı. Afişin önünde dururken sebebini pek de berraklıkla anlayamadığı bir duygu onu içeri çekmeye, aynı zamanda dışarı itmeye başladı. (...) Çıkıp gidecekken vazgeçti, normal bir sinema seyircisi gibi gişeden bir bilet ve büfeden bir paket bisküvi aldı, salona girdi. Salon hemen hemen boştu. Önünde sıralanan kırmızı koltuklarda birkaç kişinin sırtını görüyordu. Işıklar söndü, film başladı. Çok geçmeden içini bir huzursuzluk kapladı. Kendi oteline benzemeyen bu oteli, otel katibinin kendi hayatına benzemeyen hayatını seyretmekten hoşlanmadı.*” (DA s.126)

Ana Çizgileriyle Vaka

Anayurt Otel’nin başkışisi Zebercet ve kâtipliğini yaptığı otel, eserin merkezini oluşturur. Zebercet yedi aylık doğmuş, annesini küçük yaşta kaybetmiş ufak tefek biridir. Otuz üç yaşında karşımıza çıkan Zebercet, şuuraltında taşıyageldiği “yetersizlik/eksiklik/dışlanma/yoksunluk” sorunlarını duyumsar ve “çevre”yle sağlıklı bir iletişim kuramaz.

Zebercet istasyona yakın “Anayurt Otel”nin kâtibidir. Roman bu bilgiyi verdikten sonra Zebercet’in üç gün önce perşembe gecesi gecikmeli Ankara treniyle gelen kadı-

² Bu konuda bkz: Kitaplık (2003) S.63, s.46-69.

nın kaldığı otel odasında -eşyalardan hareketle- kadınla ilgili hatırlamalarını ve kadını tekrar görme arzusunu anlatır. Zebercet, kadının bıraktığı odayı olduğu gibi muhafaza eder. Kimselere vermez. Yatakta, yastıkta, havluda, odanın içinde gelmeyen ama beklenen genç kadının havasını solur. Çevresiyle sağlıklı bir iletişim gerçekleştiremeyen ve “psikiyatrik teşhisler açısından tam bir şizoid kişilik yapısı” (Güleç, 1994:22) gösteren Zebercet, bu kadınla birlikte yaşamının farkına varır. Yapmadığı işleri yapar. Söz gelimi geceleri odasına gittiği gündelikçi kadını bırakır. Düzenli olarak dört haftada bir gitmesine rağmen günü gelmeden berbere gider. Bıyığını kestirir. Yeni elbise ve ayakkabı alır. Fakat dört gözle dönüşünü beklediği kadın haftası geçmesine rağmen dönmez. Tek tutamağını, arzusunu yitiren Zebercet meyhaneye, tanıştığı bir oğlanla sinemaya, horoz dövüşü seyretmeye gider. Ancak şuuraltında biriken sorunlar bu son olaydan sonra eyleme geçer. Ve sadece cinsel isteğini gidermek için bir obje olarak kullandığı “ortalıkçı kadın”ı nedensiz yere boğarak öldürür. Ardından beklediği kadının köydeki baytar beyin yanına gittiğini, sürekli sarılıp kokladığı kadından kalma havluyu almaya gelen baytar beyin adamlarından öğrenir. Yaşama ümidi tamamen kaybolur. Otele müşteri kabul etmez. Tadilat, temizlik işlerini bahane ederek otele “kapalı” levhasını asar. “Günlerdir kafasında, yüreğinde gittikçe artan ağırlığı” (AO s.87) taşıyamaz. Büyük dayısı Nurettin’in halveti tekkesinde çilesini tamamlamasına on sekiz gün kala çıkması ve sonrasında ölümünü, küçük dayısı Faruk’un genç yaşta kendisini asarak intihar edişini hatırlar. Böylelikle okur, gerçekleşecek olan intiharın şuuraltı köklerini öğrenir. Ardından “Dayanılacak gibi değildi bu özgürlük” (AO s.108) diyerek otelin tavanına geçirdiği iple intihar eder. Zebercet sallandığı yatağın üzerine “donunun sol paçasından fildişi renginde koyuca bir sıvı” (AO s.108) akıtarak otelden, dünyadan ayrılmış olur.

Dünya Ağrısı’nda³ vaka, 2012 yılının birkaç aylık süre zarfı içerisinde gerçekleşmesine karşın hatırlamalarla geriye dönük genişler. Yirmi üç bölümden oluşan eser “Bir süredir rüyasında hep Cumhuri’u görüyor.” (DA s.9) cümlesiyle başlar ve “Cumhuri öldü mü kaldı mı bilmiyor.” cümlesiyle biter. Cumhuri, romanın başkışisi Mürşit’in unutamadığı günahının azmettiricisidir. Cumhuri henüz on iki yaşındaki Mürşit’i, Yaban Mahallesi’nde yaşayan bir hamalın “yabancılığından, tekinsizliğinden, sapkın inançlarından, şehrin yerlileriyle dalaşmasından” (DA s.310) rahatsız olan mahalle sakinlerinin, kendi oğlunu taciz ediyor dedikodusunu gerekçe göstererek hamalı linç ederek öldürmesi olayının bir öznesi yapar. Mürşit, elindeki sivri taşla hamalın gözünü çıkarır. (Bundan emin değildir ama öyle olduğunu sanıyor.) Hayatını zehirleyen bu büyük günah onun hafızasının dehlizlerinde hep diri kalır, kâbusu olur ve ona “Yaşanmışlıktan kurtulmak yok. Toprağa girene kadar takip eder seni olmuş olan.” (DA s.12) dedirtir. Bu olay yazar tarafından vakası sınırlı bu eser için okuyucunun merakını kamçılayan bir düğüm olmuştur. Cumhuri’un⁴ kimliği ve bitmez tükenmez kâbusların kaynağındaki olayın ne

3 “Dünya Ağrısı” terimiyle ilgili olarak Metin Celal şu bilgileri aktarır: “Dünya Ağrısı” adını ‘weltschmerz’ teriminden alıyor. ‘Weltschmerz’ Almanca bir terim. Sözlük anlamı ‘yaşamaktan usanç getirme; pesimizm, bedbinlik, melâl’, edebiyat terimi olarak da ‘zamane hastalığı’. ‘Weltschmerz’ terimini ilk kez 1763 – 1825 tarihleri arasında yaşayan Alman Romantiklerinden Johann Paul Friedrich Richter 1827’de yayımlanan ‘pesimistik’ romanı ‘Selina’ da Lord Byron’ın hoşnutsuzluğunu, tedirgin ruh halini tanımlamak için kullanmış.” (Celal, 11.02.2014)

4 Dünya Ağrısı’ndaki kahramanların isimleri alegorik olarak okunabilir. Cumhuri, şuursuz ve şiddete meyilli “halk”ı; Mürşit, isminin taşıdığı “irşat etme, yol gösterme” eyleminden yoksunluğu; Şükran, “iyilik bilen, minnettar” mütevekkil Anadolu kadını; kendi özgürlüğünün gasbedildiğini düşünen Mürşit’in oğluna koyduğu “Özgür” ismi ise

olduğu ancak romanın sonunda anlaşılır.

Mürşit'in babası, babasından kalan oteli büyük bir hırsla işletir ve şehrin en iyi oteli yapar. Tam bir dünya adamı olan babası, pragmatisttir. İki kızı bir oğlu olan babasının arzusu, oğlunun kendisinden sonra oteli işletmeye devam etmesidir. Lakin çocukluğundan beri ayrıksı olan Mürşit, istikbalini otelde ve otelin bulunduğu şehirde görmez. Bu noktada ilk kriz, ilkokulu bitirdikten sonra karne hediyesi yerine otelde çalışmama talebinde bulunmasıyla çıkar. Sonrasında daha büyük bir kriz, Mürşit'in üniversite okumak için İstanbul'da felsefe bölümünü tercih etmesiyle gerçekleşir. Babasının "*tahsil edecek başka şey bulamadın mı?*" (DA s.67) sözleriyle karşı çıkmasına rağmen annesinin desteğiyle kerhen razı olan babası ve ailesini geride bırakarak İstanbul'a giden Mürşit'in sevinci kısa sürer ve sonraki hayatını allak bullak edecek, içine saplanan dünya ağrısıyla yaşamak zorunda bırakacak bir olay gerçekleşir. Babası felç olmuştur ve eve bir erkek lazımdır. Baskıya karşı koyamayan Mürşit, babası iyi olur olmaz tekrar dönme arzusuyla ailesinin yanına döner. Hiç hazzetmediği otelin sorumluluğunu üstlenir. Ancak babası felçli olarak on beş yıl yaşar. Her gece ölmekte geç kaldığı için babasına bir yandan küfür ederken öte yandan bunun utancını vicdanında duyar: "*Birbirleri için mecburiyet olan baba oğul, birbirlerinin cezası haline geldi. Mürşit babasının eseri olan oteli işletmek zorunda kaldı, babası da eserinin Mürşit için hiçbir değerinin olmadığını acıyla izledi.*" (DA s.68)

Kız kardeşleri evlenmiş, babası ve ardından annesi ölmüştür. Yapacak bir şeyi kalmayan Mürşit, belki içindeki ağrıyı giderir, normal bir insan olabilir düşüncesiyle Şükran'la evlenir. Bir kızı bir oğlu olur. Mürşit'in sorumluluğundaki otel, gitgide parıltısını kaybeder ve ancak kahvehaneye dönüştürülen lobisindeki çay ve tost paralarıyla ayakta durur hale gelir.

Mürşit almak istemediği bir sorumluluğu yüklenir. Olmak istemediği bir şehirde yaşar. Yapmak istemediği bir işi yapar. Kafes olarak nitelediği ailesi, otel ve şehirden gidemez: "*Gidemedi, sonsuzluk içinde kaldı.*" (DA s.19) Bu durum ona, o da yaptıkları ve yapmadıklarıyla çevresindekilere acı verir. Ruhuna batan bir bıçakla yaşayan Mürşit istese de normal bir eş, baba, patron olamaz. Otuz küsur yıldır otele ve şehre mahpus, ellili yaşlarda, "*ruhu kanser*" (DA s.23) Mürşit için müsekkin sigara, içki ve Madenci'dir.

Mürşit'in kendini anlatabildiği yegâne kişi otelinde kalan Madenci'dir. Aynı dertleri paylaşan ve kederin ortaklığını eden Mürşit ve Madenci dost olur. Madenci çocuk yaşta annesini kaybettikten sonra sarsılan ve Mürşit gibi iflah olmaz bir ağrıya maruz kalan bir maden mühendisidir. Ağrıdan bir kurtuluş olarak ne onla ne de onsuz olabildiği Arzu'yla evlenir. Fakat mutlu olamaz. Evden ayrıldığı gün Arzu apartmanın on beşinci katından atlayarak intihar eder. Madenci bir gün sonra, bildiği ama eşini incitmemek için sormadığı, konuşmadığı ama eşine sürekli acı yaşatan olayın faili olan Arzu'nun babasının boğazını keserek öldürür. Çünkü babası, öz kızı Arzu'yu kirletmiştir. Ardından kaçan ve farklı yerlerde çalışmaya başlayan Madenci'nin durağı Mürşit'in oteline düşer. Çok iyi dost olan iki arkadaş her gece otelde saatlerce rakı içer ve dertleşir yeri geldiğinde de saatlerce susar. Mürşit'in içinde biriken ağrıyı kelimelerle boşaltarak ("*Anlatmak acıyı gidermiyor, ama uyuşturuyor*". DA s.143) nispeten rahatladığı Madenci, oteli terk etmek

kalıplardan sıyrılma ve özgür bir biçimde kendini gerçekleştirme isteğini yansıtır.

zorunda kalır. Zira olaydan bir yıl sonra polis Madenci'den şüphelenmiş, onu aramaktadır. Ve Mürşit yine ağrısıyla baş başa kalmıştır.

Üç yüz yirmi iki sayfalık romanın hemen her sayfasında karşımıza çıkan kelimeler acı ve ağrıdır. Acı kelimesinin hem niteleyen hem de nitelenen olarak bu sıklık ve yoğunlukta geçtiği başka bir roman herhalde pek azdır. Romanın hülasası Mürşit'in içinin ağrmasıdır. Dünya ağrısına maruz kalmıştır. Acı içinde çöreklenir. Ne yaptırıya başarılı olmaz. Bu ağrı ve acıdan kurtulamaz. Eserin sonunda intihar ederek bu ağrıya teslim olacağını düşündüğümüz ölümü bekleyen Mürşit'i yazar ağrısıyla baş başa bırakır.

1. “ANAYURT OTELİ” VE “DÜNYA AĞRISI”NDA OTEL (S)İMGESİ

Yusuf Atılğan'ın “Anayurt Otel” ile Ayfer Tunç'un “Dünya Ağrısı” adlı eserleri, “otel” (s)imgesi etrafında karşılaştırma yöntemiyle şu başlıklar altında irdelenebilir:

1. Otel: Roman Kahramanı

Anayurt Otel'i'nin arka kapağındaki kısa tanıtım yazısının son cümlesi, “*Türk edebiyatının unutulmaz bir tipi ve unutulmaz bir mekânı*”dır. Arka kapak yazılarında eserde işlenen tip ve karakterlere dair vurguları çokça görmek mümkündür. Ancak bahsi geçen cümlede olduğu gibi tip ve karakterle bütünleşerek “unutulmaz”laşan mekânlara pek rastlayamayız. Kitaba ismini veren Anayurt Otel'i neredeyse eserin yegâne mekânıdır. Tematik işlevi yerine getiren otel, Zebercet ile bütünleşmiş ve Türk romanının unutulmaz mekânlarından biri olmuştur. Anayurt Otel'i sadece içinde yaşanan bir yer değildir. O, aynı zamanda bir roman kahramanıdır. Nitekim Berna Moran, otelin bir roman karakteri olarak sunulduğuna dair şu değerlendirmeyi yapar: “*Şurası kesin ki, Keçeciler için yapılmış konağın sonradan otele; otelden, iki kişinin yaşadığı kapalı bir mekana ve kapalı bir mekandan iki ölüyü barındıran bir mezara dönüşünün, romanda, doğumundan ölümüne dek bir karakter gibi izlendiğidir* (Moran, 2008:312).

Otel, tam ismi söylenmeyen -yazarın deyişiyle- bir kasaba ya da kenttedir.⁵ Burası 1922 Eylül ayının başlarında Yunanların giderayak yaktıkları eski bir yerleşim alanıdır. Kasaba halkı dağlara kaçmış ve sadece yangını seyretmiştir. Kent geniş sokaklarını, parklarını ve arsalarını bu yangına borçludur. Kentin arkasında dimdik kayalarıyla yükselen bir dağ, önünde ise yeşilli sarılı bir ova vardır. Anayurt Otel'i, bu kentte “*istasyonun arkasındaki alandan ana caddeye çıkan sokağın karşısında, eskiden zengin Rumların da oturduğu bir semtte olduğu için yanmadan kalmış yapılardan biri, üç katlı eşraf konağı.*”dır. Bu konağı 1255'te (1850) (Bu tarih kapı kemerindeki kabartma yazıdaki “*Bir iki iki delik / Keçeci Zade Malik*” sözleriyle düşülen ebcedden çıkartılır.) Keçeci Zade Malik Ağa yaptırmıştır. Yangından sonra Malik Ağa'nın torunu Rüstem Bey, İzmir'e yerleşince eskiden nüfus kâtibi olan Ahmet Efendi'nin üstelemesiyle konağı otel yapar. Zamanla her kata ayakyolu, odalara lavabo yapılır, salonun, sofaların, odaların

5 Eserde anlatılan Anayurt Otel'i'yle ilgili, Atılğan'ın Refik Durbaş'a verdiği röportajda şu bilgiler yer alır: “*Manisa'da 'Anavatan Otel'i' diye bir otel vardı. (...) Babamla Manisa'ya her gidişimizde Anavatan Otel'i'nde kalırdık. Çünkü otelin sahibi babamın iyi arkadaşıydı. Otel'i de Ahmet Efendi ile Zebercet işletirdi. Romandakinin tersine Zebercet babası, Ahmet Efendi oğluydu. Bir gün bu oteli yazma isteği doğdu içime. O sıralar arkadaşlarla Birgi'ye gideceğiz. Gece Aydın'da bir otelde kaldık. Bir otel işte. Kapıdan giriliyor, karşıdan yukarıya çıkan bir merdiven var. Kâtibin yeri de bu merdivenin altında önünde küçük bir masa. Gece arkadaşımın konuşurken 'Yahu' dedim, bu adamın buradaki hayatı ne olabilir? Merdiven altında oturan bir adam. Nasıl bir adamdır bu?’ (Kolcu, 2003:20)*

tahta tabanları, merdivenler kalın muşambayla kaplanır. Yıldan yıla o kasaba oteli konusu da sinince içine eski konak bir otel olur (AO s.10-11): “*Caddeye bakan yüzü aşı boyalı. Üç mermer basamakla çıkılan dışkapı iki kanatlı, yarıdan yukarısı camlı, demir parmaklıklı, kapının iki yanındaki iki büyük pencere de parmaklıklı; öteki katların pencerelerinde parmaklık yok. Kapının üstündeki kemerde koyu yeşil üstüne ak yazılı büyük teneke levha: ANAYURT OTELİ*” (AO s.11) Yazar bu ismin düşman elindeyken belirli bir direnç göstermemiş kasabanın, kurtuluşun ilk yıllarındaki utançlı yurtseverlik coşkusuyla ilgili olabileceğini belirtir.

On iki odalı otelin giriş katında merdivenin solunda sandık odası, kiler, çay odası olarak kullanılan küçük bir oda bulunur ki Zebercet’in babası burayı kullanırken, o babasının ölümünden sonra bu odayı kullanmaz. Merdiven altıyla bu oda arasında yarımay biçiminde tek basamaklı yüksek bir masa ve koltuk bulunur. Koltuğun yanında dar, uzun masada duvara dayalı demir kasa vardır. Salonun görünümü ise şöyledir. “*Dört köşe iki alçak masa, çevrelerinde kara meşin kaplı dörder koltuk; tavandan sarkan kurşun boruların ucunda iki abajur; sağ duvarda Mustafa Kemal Paşa’nın bir boy resmi asılı; merdivene çıkmadan sağda büyük bir kapı; üstünde 1 yazılı. Kapılar, duvarlar fildişi yağlıboya.*” (AO s.12) İkinci ve üçüncü katın yerleşimi aynıdır: Solda tek yataklı ve üç yataklı iki oda, sağda ayakyolu, iki ve üç yataklı iki oda. Ve banyo, mutfak, eğri tavanlı iki odanın bulunduğu tavan arası.

Otelin paslanmış, kararmış büyük demir kapısını simgesel anlamda otelin eskiliğine, zamanın dışında kaldığına ve mutsuzlukların yuvasının girişi olduğuna yorabiliriz. Yine sokağın başında bir çam ağacına asılı OTEL levhasının çivilerinden biri kopunca levhanın ok biçimindeki göstergesinin aşağıya dönüp toprağı işaret etmesini yazar “*otelin yeraltında sanısını veriyor insana*” (AO s.12) şeklinde değerlendirir ki bir bakıma Zebercet’in oteli bir yeraltı şehridir.⁶ Her ne kadar ana cadde üzerinde olmasına rağmen, şehre aidiyeti Zebercet gibi sınırlıdır.

Otele ilgili dikkat çeken bir başka bilgi de dört beş defa vurgulandığı üzere caddeden büyük ve ağır arabalar geçerken camların tıngırdaması, otelin titremesidir. (AO 19, 56, 96 vs.) Bu vurguda binanın eskiliği ve çökme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı şüphesiz ilk başta akla gelir. Osmanlıyı temsil eden konak, Cumhuriyetle birlikte otele dönüşmüştür.⁷ Ve ömrünü tamamlamak üzeredir. Fakat bunun yanında toplumsal yapının yozlaşmışlığına, çürümüşlüğüne de uzak bir gönderme olarak okunabilir.

6 Özgür Cangüleç, Atılğan’ın burada severek okuduğu yazarlardan biri olduğu bilinen Dostoyevski’nin Yeraltından Notlar adlı öyküsüne gönderme yaptığı ifade eder ve şu karşılaştırmayı yapar: “*Bilindiği gibi adı geçen öykünün kahramanı 40 yaşında, eski bir memurdur ve yeraltı diye adlandırıldığı koyu ve kara bir yalnızlık içinde yazar. Acıyı bazen tutkuyla sever; aşağılanmaktan zevk alır. Zebercet’in ‘şatosu’ olan otel de Zebercet için böyle bir yer(altı)dır. Onun yegâne sığınağı, geçmişi, bugünü, yarını ve mezarıdır; ‘gömüldüğü’ bu otelden çıkmaz, çıkamaz.*” (Cangüleç, 2006:58)

7 Eserde yer alan mekân ve tarihlerin tarihsel gerçeklikle bağı ve simgesel çağrışımlarıyla ilgili Atılğan şunları söyler: “*Anayurt Otelinde Zebercet’in değişimi ile birlikte asıl anlatılan konaktır. Bir dönemdir de bir anlamda.... Keçecizade Malik Ağa vardır, orada konağı yaptıran. Konağın kapı kemerinde şöyle yazar: Bir iki iki delik Keçecizade Malik. Arap rakamlarıyla bir iki iki delik 1255 ediyor; şimdiki tarihle 1839 (Tanzimat Fermanı’nın ilanı) 1876’da (I.Mesrutiyet’in ilanı) Haşim Bey konağın hâkimidir. Rüstem Bey de 1908’de (İttihat ve Terakki’nin baskısıyla Kanun-i Esasi yeniden yürürlüğe konur. 17 Aralık’ta da Osmanlı Meclis-i Mebusan’ı açılır.) evlenir. En sonunda konak 1923’te (Cumhuriyet’in ilanı) otel olur. Ben romanlarımda politik ya da toplumsal durumları böyle telmihlerle geçiştiririm. Bunlar benim toplumsal durumlara bir dokundurmam gibidir.*” (Mürşit Balabanlılar’dan aktaran Cangüleç, 2006:57) Bunlara ek olarak Zebercet’in 10 kasımda intihar edişini de düşünebiliriz.

Dünya Ağrsı'nda da, Anayurt Oteli'nde olduğu üzere ana mekân oteldir. Zaten kitabın ön kapağında da sisli puslu çatıların birinin üzerindeki "OTEL" yazısı öne çıkartılmıştır.

Otel mürşit'in dedesi tarafından şehrin ilk oteli olarak dört katlı bir taş binada açılır. Ardından büyük bir hırs ve gayretle işe soyunan babası, burayı şehrin en eski ve en güzel oteli yapar. Mürşit döneminde otel bütün itibarını kaybeder, "ayak takımının kaldığı berbat bir yer" (DA s.26) haline gelir. Girişte camlı kapı ve onun üzerindeki çanla konukları karşılayan otelin eşyaları şu şekilde betimlenir: "Eşya biri zengin diğeri yoksul; ama ikisi de mutlu olamamış iki evin birbirine karışmış artıklarını andırıyordu. Babasının yıllarca oturduğu koyu yeşil kadife koltuk, sadece biri yanan iki bronz aplik, mermer tablalı el oyması ahşap konsol gibi güzel zayıf mobilyalar ile ucuz naylon perdeler, çirkin süsler,, duvarları kapkara ise boğan eski dökme demir soba aynı mekanın içinde aynı zamanı yaşıyordu. Şükran'ın Mürşit'ten henüz umudunu kesmediği zamanlarda pencere önüne dizdiği, Kibar'ın her gün mavi plastik bir ibrikle sulamayı iş edindiği, delice büyüyüp birbirine geçen, böylece yaz öğleden sonralarının yakıcı güneşini kesen inadına yeşil çiçekler, yenisi alınınca Özgür'ün lobiye koyduğu, kumandası bozuk tüplü televizyon ve ortası çökük, rengi kaçmış kanepelobiyi yoksul düşmüş, mutsuz bir evin oturma odasına benzetirken örtüleri lekeli masalar, dokusuna nikotin işlemiş teneke kül tablaları, duvara gelişigüzel çakılmış rafta duran okey takımları lobiye kahvehaneye çeviriyordu. Öyleydi de. Burası hem otelin döküntü lobisi hem mutsuz bir evin oturma odası hem de mahallenin en pespaye kahvehanesiydi." (DA s.26-27)

Mürşit, zamanın üzerinden geçtiği ve nesli çoktan tükenmiş bir zevke ait olan bu hurdaya dönmüş eşyaları, hayatını eline alamadan tükettiğinin en inkâr edilemez kanıtı olarak görür (DA s.27). Anlatıcıya göre otel, sahibi gibi dağınık ve tanımsızdır.

Otelin yıllardır çalışan tek işçisi kimi kimsesi olmayan, pek konuşmayan, ellili yaşlardaki Kibar'dır. "Yaz kış tütün rengi kalın bir ceket giyiyor. Hayatta nefes almaktan başka hiçbir şeye ihtiyacı yokmuş gibi yaşıyor." (DA s.30) şeklinde anlatılan Kibar, duygusuzluğu ve iletişimsizliği bakımından Anayurt Oteli'ndeki ortalıkçı kadına benzer.

Otel ismi verilmeyen bozkırın ortasında, etrafı dağlarla çevrili, zamanı geçmiş, insanları yozlaşmış, tek ümidini altın madenine bağlamış "aşağı yukarı iki caddeyle bes sokaktan ibaret" (DA s.37) küçük bir şehirde yer alır.⁸ Otelin, karşısında bulunan ve birdenbire dikleşen Delidağ, tek güzel manzarasıdır karla kaplı olduğu anlarda.

Zamanla otelin bulunduğu şehir küçülür. Dükkânlar, mağazalar kapanır, işsizlik artar, halk borçlanır. Bir zamanlar yedi otel bulunan şehirde üç otel kalmıştır. Şehrin en iyi oteli Beyazıt'ın oteli, malum işler oteli, sefillikte birinci olan Mürşit'in oteli.

Romanda toplumsal sınıf farkları Mürşit'in ve Beyazıt'ın oteli aracılığıyla verilir. Biri toplumun itip kaktığı, görmezden geldiği fakir fukara, köylü, işçi, işsiz; diğeri "belediye başkanıyla, valiyle, seçilmiş, atanmış, partici, eşraf kim varsa hepsiyle dost, ye-

8 Ayfer Tunç bir röportajında otelin bulunduğu şehirle ilgili şunları söyler: "Çin'den Brezilya'ya, Suriye'den Ukrayna'ya dünya üzerinde herhangi bir yerde olsun isterim, çünkü çok küçücük parçaları dışında bu gezegende şiddet gücünü artırarak kol geziyor. Ama bu ülkeye dair bir roman bu. Dolayısıyla metnin iç tutarlığı ve gerçekliği belli bir coğrafyayı işaret eden unsurlar koymamı gerektirdi. Civarındaki merkezlere hem uzak hem yakın, ana karakterin gözünde ıssız ama onun görmediği, yeni tür bir hareketliliği yaşayan bu şehri Orta Anadolu'nun dümdüz ova olmayan herhangi bir yerine koyabilirsiniz. Orta Anadolu'nun kıraç doğası, yeni tamahkar ve tahripkar yaşama biçimi, bu biçimin Anadolu'nun tüm şehirleri üzerindeki yıpratıcı etkisi, her yeri ayınlarması, törpülemesi, değerleri ezip geçmesi bu roman için aradığım atmosferi sağladı. Ama adıyla sanıyla hangi şehir diye soruyorsanız hiçbiri veya hepsi." (Vatankitap 14.01.2014)

dikleri içtikleri ayrı gitmeyen” (DA s.44) Beyazıt’ın seçkin konukları. Simgesel şemada Beyazıt’ın oteliyle birlikte aynı değerleri temsil eden bir diğer mekân yine Beyazıt’ın iki müteahhidinden biri olduğu Tuzlukaya Konaklarıdır.

Romanda otel ve şehir imgesi benzer görüntüleri çağrıştıracak şekilde verilir. “*Sokağın lambaları harap otelin ve gecekondunun irisi bakımsız apartmanların arkasında kaldığı için avluya herhangi bir ışık düşmüyordu.*” (DA s.65) “*Bütün yeşilliği Et Meydanına dikilmiş ve bir türlü büyüymeyen birkaç fidanla kenar mahallerdeki boş arsaları büriyen otlardan ibaret olan, ufukları kararmış, parksız, kelebeksiz, arkadaşsız bu şehre ve tel tel dökülen bu sefil otele tatil yapmaya gelecek değiller.*” (DA s.110) gibi cümlelerden bu okunabilir. Aslında şehir Mürşit’in otelidir. Beyazıt’ın oteli ve Tuzlukaya Konakları, dışarıdan gelen veya şehirdeki az sayıda varlıklı, ünlü, yetkili azınlığın mekânıdır. Bu seçkin azınlık dışında kalanlar aynen otel gibi sefil, perişan ve sistem dışıdır.

2. Otel: Yurtsuzluğun Yurdu

Modernite ve postmoderniteyle birlikte mekân kavramı ve mekânın algılanma biçimi değişmiş, zamane mekânları türemiştir. Bu değişimi yansıtan en iyi örneklerden biri de otellerdir. Fransız Antropolog Auge’nin “yok mekân” olarak adlandırdığı ve otellerin de içinde bulunduğu bu yerlerin ortak özellikleri “*aidiyetsizlik, yersizleşme, tüketim, haz, tatmin, geçicilik, kimliksizlik*” (Karasakaloğlu-Zengel, 2012:86) olarak verilir. “*Kalıcılık üzerine değil geçicilik üzerine kurulu, hafızanın, birikiminin olmadığı bu sentetik yerler*” (Çetken, ET:10.11.2014) toplumun aynası olan romanlara da yansır. Anayurt Otel ve Dünya Ağrısı’ndaki oteller günümüzün beş yıldızlı tatil mekanları değildir. Bu oteller daha çok modernitenin yalnızlığını, geçiciliğini, yersizliğini simgeler. Evin yoksunluğunu imler. Ev, aileyle birlikte geleneksel ve toplumsal değerlerin simgesiyken otel, evden ve evin temsil ettiği değerlerden sıkılan ve kaçan bireyin sığındığı bir yerdir.

Bahsi geçen yoksunlukları Zebercet, Mürşit’e göre daha çok duyumsar. Çünkü Mürşit’in kendini ait hissetmese de bir evi ve ailesi vardır. Otel onun için katlanılması gerekli bir iş yeridir. Lakin Zebercet’in otel dışında gidecek bir yeri yoktur. O, evsizliğin, ailesizliğin acısını otelin soğuk, kimliksiz odalarında tadar. Gelen gider. Fakat o hep otel dedir ve görülür ki “*bir otel odası, bir ‘tam’ yer değildir*” (Güngören, 2003:47). Ramazan Korkmaz’a göre Zebercet fenomenolojik bir dikkatle bakıldığında bir yersizlik/yurtsuzluk itkisidir ve mekânsızlığın/yurtsuzluğun akustik imgesi olan, bir yerde olamayan sürgün bir yazgının çığlığıdır (Korkmaz, 2005:141). Nitekim Zebercet’in gece gündüz beraber bulunduğu yegâne kişi, gündüz oteli temizleyen, gece ise uyuyan, iki kocadan ayrılmış, otuz beş yaşındaki ortalıkçı kadındır. Zebercet için otel gibi duygusuz ve kimliksiz olan bu kadın sadece cinsel ihtiyacını giderdiği bir objedir ki cinsel ilişki esnasında dahi uyur. Zebercet’in sebepsiz yere bu kadını boğması ve ardından kendini asmasını şuuraltında taşıyageldiği evsizliğin/eşsizliğin çığlığının bir tezahürü olarak okuyabiliriz. Aynı şekilde iki cenazenin de sahibinin, ağlayanının olmayışını bu yalıtılmışlıkla değerlendirebiliriz ki Necip Fazıl’ın “Otel Odaları” şiirindeki “*Ağlayın, aşinasız, sessiz can verenerle, / Otel odalarında, otel odalarında.*” mısralarındaki aşinasız ve sessiz ölümlerdir bunlar.

Otelin daimi konukları Zebercet ve ortalıkçı kadındır. Onun dışındakiler için otel bir uğrak yeridir. Bir ev buluncaya/kuruncaya veya evlerine dönünceye kadar zoraki konak-

ladıkları bir yerdir. Nitekim Anayurt Oteli'nin sakinleri şu şekilde verilir: “köylüler, tü-tün parası bekleyenler, parti delegeleri, dışçiler, hastaneden çıkanlar, yatak bulamayan hastalar, askere gelenler, pazarcular, celepler, çalışmaya gelenler, iş arayanlar, öğretmenler, sınava gelen öğrenciler, avukatlar, bir yakınlarının Ağırceza'daki duruşmasına gelenler, gezici oyuncular, bir gecelik çiftler, emekli subay olduğunu söyleyen adam, ortahkçı kadın, kedi, gecik...” (AO s.60)

Otel denildiği zaman zihinlere düşen görüntülerden biri, evde yapılamayan kanun veya ahlak dışı işlerin mekânı olmasıdır. Anayurt Oteli de kimi zaman -bir erkekle bir oğlanın homoseksüel ilişkisi (AO s.33), evli olmayan çiftler, para karşılığı bir gecelik birliklikler (AO s.40)- kanunen veya ahlaken onaylanmayan bu ilişkilerin günah odaları olur. Dünya Ağrısı'ndaki Mürşit'in otelinde bu görüntüler yer almaz fakat şehrin üç otelinden biri “malum işler oteli” denilerek bu gerçekliğe dikkat çekilir.

Mürşit'in otelinde de Zebercet'inkine benzer yalnızlığı, köksüzlüğü, geçiciliği görmek mümkündür. Anayurt Oteli'nin yerin altını gösteren levhasının, otelin şehre ait olmadığına dair imgesel çağrışımının Dünya Ağrısı'nda “*Burası şehrin bir parçası değil ki, hatta dünyanın bir parçası değil, burası belirsiz bir durak, içerde sigara içildiği için ceza bile kesilemeyecek kadar yok bir yer.*” (DA s.200) şeklinde açıkça ifade edildiği görülür.

Mürşit'in otelinde, Anayurt Oteli'nde olduğu gibi daimi olarak bir patron, Mürşit, bir de orta işlerine bakan, Kibar, vardır. Bunun dışındakiler müşterilerdir. Ya otelin ya da kahvehaneye dönüşen lobinin müşterileri. Mürşit'in oteline, şehrin en iyi oteli olan Beyazıt Oteli'ne gidemeyenler ve orada yer bulamayanlar gelir. Mekân ve içindekiler birbirini dönüştürür, benzetir. Otelini zamana uyduramayan, kalorifer döşetemeyen, sobayla dahi ısıtamayan, binayı, eşyayı yenileyemeyen Mürşit, müşteri profilini zorunlu olarak değiştirir. Sonunda onlara uygun bir otel haline gelir. Babasının bedavacı dediği garibanların oteli olur: “*Çok uzun zamandır mühim biri gelmiyor. Otel otellikten çıktığından beri gelenler belli, itilmişler, kakılmışlar, hayatın dibine sürgün edilmişler.*” (DA s.191) “*Çulsuzlar, hastalar, ayaşlar, hırsızlar, bitliler, dilenciler, beş parasız askerler, fakir öğrenciler, mahkemelik köylüler, sokağa atılmış ihtiyaçlar.*” (DA s.254)

Dünya Ağrısı'nda anlatıcının “*Ev başka bir şeydir çünkü. Evin duvarları hayatın alanını belirler, hayat evle hayat bulur, bir tanım kazanır.*” (DA s.287) cümleleri, anlatı yapılarının çözümlenmesinde temel güçlerin çatışmasını yansıtan KORA şemasında⁹ ülküsel değerlerden kalıcılığı ve içtenliği simgeleyen evle karşı değerlerden geçiciliği ve soğukluğu temsil eden otel arasında bir kıyaslama olarak okunabilir (Korkmaz, 2005:142). Ancak belirtilmelidir ki romanın iki kahramanı Mürşit ve Madenci, bu düşünceyle içindeki acıları gidermek için ev ve evlenme yoluna gitmiş fakat mutlu olmamışlardır. Onların bu durumu 1870'ten 1970'e kadar yüz yıllık zaman zarfında Türk romanında “ev”in serencamını incelyen Handan İnci Elçi'nin şu tespitleriyle örtüşür: “*Topluma ve kitle kültürüne uyum sağlayamayan Modernist, 'ev'siz olduğu gibi, yaşadığı toplumun ev kültürüne karşı bir tepki geliştirir. Kolektif değerleri üreten ve yayan aile ile ailenin varlık merkezi olan ev, Modernist yazarın hedef alanındadır. Buna göre Modernist romanların kahramanları ya 'ev' sizdir, ya da yaşamak durumunda olduğu evle sürekli bir çatışma içindedir* (Elçi, 2003:226).

9 KORA şeması için bkz: Korkmaz, 2002:273.

3. Otel: Engelleyici Eyleyen

Romanda mekânın, olaylara ve durumlara sahne olmasının dışında başka işlevleri de vardır. “Mekânın/uzamın değişik işlevleri, kişilerin yer değiştirmelerini (sürgün, göç, yolculuk), görünümelerini, çevreyi algulayış biçimlerini, ruhsal durumlarını ve karakterlerini açıklayabilir. Bunun yanında uzam, değişik eyleyen rolleri de oynayabilir. ‘Özne’ (başkahraman), ‘yardımcı’, ya da engelleyici gibi...” (Sağlık, 2002:147) Bu bağlamda incelenen iki romanda, özellikle dünya Ağrısı’nda, otel engelleyici bir eyleyen karşımıza çıkar.

Anayurt Otelinde Zebercet’in dünyası adeta otelden ibarettir. Çevreyle ilişkisi oldukça sınırlıdır. “Otelden pek seyrek çıkardı. Şimdiki gibi olağanüstü bir durum olmazsa yılda ya da iki yılda bir terziye, altı ayda bir keselenmek için hamama, dört haftada bir saç tıraşına, ayda bir otelin paralarını İstanbul’a yerleşen Faruk Keçeciye göndermek için postaneye giderdi. Yılda bir otelin vergisini de yatırırdı ama bunun için ayrıca çıkmazdı; postaneye gittiği bir gün yatırırdı. Her çıkışında, özellikle hamama gittiğinde, o yokken otelde kötü bir şey olacaktı gibi tedirginlik duyardı. Şimdi de hızlı yürüyordu.” (AO s.21) cümlelerinden anlaşılacağı üzere otel, onun için korunaklı bir alan, dışarıya ise mümkün olduğunca, zorda kalmadıkça çıkılmayacak, çıkılacaksa da bir önce işini halledip geriye dönülmesi gereken bir alandır. Bu rutin çıkışların dışında otelden çıkmak yazar tarafından olağanüstü çıkış olarak nitelenir: “Adamın biri oda arkadaşlarının paralarını ve saatlerini çalıp gitmişti. Otelden olağanüstü çıkışlarından biri bu yüzdendi.” (AO s.26)

Anlatıcı, askerden gelen Zebercet’in dışarıya unutmamasını, otelin sorumluluğunu üstlenmesine bağlar: “On yılı geçmişti sinemaya gelmeyi; otelin sorumluluğunu yükledikten sonra unutmuş gibiydi.” (AO s.51)

Dışla, dışarıyla bütünleşmesini engelleyen otel, Zebercet için kopamayacağı bir mekândır. Zihninde kurguladığı bir diyalogda emekli subayın “kaçmam gerek siz” sorusuna “ben kaçmam bağlıyım burada ölümlere konağa” (AO s.93) cevabını verir. Nitekim emekli subay olduğunu söyleyen kişi, kendi kızını boğarak öldürmüş ve kaçmıştır. Aynı eylemi gerçekleştiren Zebercet, fırsatı olmasına rağmen öldürdüğü ortalıkçı kadının cenazesıyla günlerce aynı binada kalmış, kaçmamıştır.

Sonuç olarak otel Zebercet için bir bağ olmuş, onun çevreyle olan ilişkisini sınırlamıştır. Gerçi bunun asıl nedeni, otelden ziyade Zebercet’in şuuraltı ve şizoid kişiliğidir.

Otelin engelleyici bir eyleyen olarak sık vurgulandığı roman, Dünya Ağrısı’dır. Mürşit’i hayatın anlamını keşfetmek ve yaşamak için gittiği İstanbul’dan döndüren, bankonun gerisine oturtan ve “ömrüne el koyan” (AO s.186) oteldir. Otelin sorumluluğudur. Mürşit, yıllardır ait hissetmediği bu kafesin içinde yaşmak zorunda kalır. “Benim bu otelden başka istikbalim mi var?” (AO s.194) diyen oğluna “Burası adamı bitirir; iliğini kemiğini kurutur.” (AO s.195) cevabını verir. Otel, Mürşit’in geleceğine pranga vurmuştur. İstemese de ömrü burada çürür.

Babasının, “Burası senin istikbalin, ben ölünce senin olacak. Sen işleteceksin. Daha da ileri götüreceksin. Senin ekmek kapın, evlendiğinde aileni buradan doyuracaksın.” sözleri karşısında Mürşit’in düşüncesini anlatıcı şöyle verir: “O ne tek meselesi doyurulmak olan bir aile ne de taş kafesten bir istikbal istedi. Ama ikisi de üstüne kaldı.” (AO s.293)

Otel, Mürşit için “gidememektir(r), gelip gidenleri kıskanmaktır(r). Henüz çocuk olduğu halde, uçsuz bucaksız bir dünya üzerinde kendine verilen ömrün dört katlı bu taş binada sona ereceği fikri onu” (AO s.294) öldürür.

Mürşit için otelde ve şehirdeki yaşam, yıllardır birbirini takip eden boğucu günlerdir. Değişmeyen, rutin hayatın öznesidir otel. “Kahvaltıdan sonra otele geliyor; hayat aynen devam ediyor. Ne düzlük bir şey. Bekle de akşam olsun, rakıyı devir gene, belki bu gece ölüyorum umuduyla.” (AO s.199)

Hayatı bir yük olarak gören Mürşit, “hancı değil yolcu olmak” (AO s.67) istemektedir. O ailesine, otele, şehre yabancıdır. (“Ömrünü geçirdiği şehre yabancı hissetti kendini, ama hoşlandı bundan. Zaten hiç ait olmadı ki.” AO s.235) Aidiyet bağı kuramaz. Bunlar, onun için ayak bağıdır. Fakat bu bağdan bir türlü kurtulamaz. Bankonun gerisinde gelip gidenleri seyrederek, kök salar: “Zaten hep birileri gelir, birileri gider buraya. O arada dünya döner, gündüzler geceye bağlanır, ay bulutların arasına girer çıkar, ben kök saldığım yerde kalırım. Bazıları benim gibi ağaç doğar.” (AO s.251)

Hem Zebercet hem de Mürşit için otel “kendi olma” ve “kendini gerçekleştirme” adına engelleyici bir role sahiptir. Gerçi Zebercet için otel başlarda bir ülküdür, bir istikbaldir. Fakat otelde mutluluğu yakalayamaz, otuz üçünde intihar eder. Mürşit hiç bulunmak istemediği bir yerde otuz küsur yılını geçirmenin dramını yaşar. Hatta okuyucu Zebercet’ten çok Mürşit’in intihar etmesini bekler. Yoksunluklarının, bunalımlarının, mutsuzlukların altında farklı nedenler yatsa da otel her ikisi için de bir bitişi hazırlar.

4. Otel: Mecburi Sığınak

Ramazan Korkmaz’ın mekân sınıflandırması ve adlandırmasına göre her iki eserin temel mekânı olan “otel”, “olgusal mekânlar”ın “labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar” başlığına oldukça uygun düşmektedir. Zebercet ve Mürşit’in oteli, “yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değerdir” (Korkmaz, 2007:403). Bu yönüyle çevresel değil olgusaldır. Modernist iki yazarın kaleminden çıkan romanlardaki oteller –daha da daraltarak otelin bir odası veya girişteki bankonun gerisi- labirent izlekli kapalı ve dar mekânın en yetkin örnekleri olarak okunabilir. Labirent izlekli kapalı ve dar mekânların genel özelliklerinden birisi mekânın yalıtıcı niteliğinin içinde yaşayan kişiyi dış dünyadan ve diğer insanlardan koparabilmesidir (Korkmaz, 2007:410). Bu manada bahsi geçen eserlerde otelin romanlarda öne çıkan bir diğer sembolik anlamı içindekiler için bir kale, sığınak olmasıdır. Roman kahramanları -bilhassa Zebercet- için otel dıştan, çevreden kaçışın, kopuşun ifadesidir.

Zebercet’in hayatı neredeyse otelde geçer. Dışarıya mümkün olduğunca çıkmaz. Dışarıya çıktığı zamanlarda ise bir an önce otele dönmek ister. Kendisini rahat hissetmez, otelde kötü şeylerin olacağına inanır. Zebercet oteldir. Onun ruhundaki örselenmiş havayı otelin duvarlarında, odalarında, merdivenlerinde görmek mümkündür. Zebercet’in ol(a)mayan evidir. Psikanalitik anlamda anne hasreti çeken Zebercet için otel, hayatını idame ettirdiği güvenli bir liman, anne rahmidir.

Evsizlerin, yurtsuzların geçici durakları olan otel Zebercet’in her şeyi olmuştur. Onun için ‘dış’tan kaçıştır. Ancak evdeki içtenlik ve aile ortamının getirdiği aidiyet duygusunu ona veremez. On yıldır sürekli değişen konuklarına karşılık Zebercet hep aynı sıradan ve saçma işleri (söz gelimi sonrasında polislerin hiç okumadığını öğrendiği kalkanların listesini deftere geçirmek ve bunları haftada bir karakola götürmek gibi) yapar.

Nihayetinde Zebercet, içinde “var” olduğu otelde intihar ederek “yok” olur. Geride otelin yatağında “*donunun sol paçasından fildişi renginde koyuca bir sıvı*” (AO s.108) bırakarak otuz üç yaşında varoluşun ağırlığına canını teslim eder. Kaçıp dışarıda muharebe etmektense kendi kalesinde hayatına son vermiştir.

Dünya Ağrısı’nda Mürşit, mahpus hayatı sürdüğü bu küçük şehirde ev-otel-atlantik meyhanesi dışında nadiren başka yerlerde bulunur. Kendisine ayak bağı olan otel aynı zamanda onun için bir sığınaktır. Aynen Zebercet’te olduğu üzere çok lüzum olmadıkça dışarı çıkmaz. Bankaya veya vergi dairesine gidilmesi gerekiyorsa oğlu Özgür’ü gönderir. Kalabalığa girmek, selam vermek, az çok konuşmak, dinlemek, alttan almak, insanlara değerek yaşamak ona acı verir (AO s.144). Otelde, ağrısıyla zamanı öldürmeye çalışır.

Mürşit için nefret objesi otel, bir noktadan sonra zoraki kabullenilen bir yer olur: “*Sanki yıllar önce yanlışlıkla kendisinin olmayan bir eve girmiş, evdekiler de kaybettikleri birinin yerine koymuşlar, benimsemişler, geçinip gidiyorlar. İsteddiği kadar başını alıp gitmeyi hayal etsin, otele ait o, yeri orası.*” (AO s.253) Romanın sonunda otuz yılı aşkın süredir kendisine pranga olan oteli oğluna devreden Mürşit’in, gidecek başka bir yer bulamayıp otele dönmesi onun trajedisidir. Onun bu durumu azat edilen kölenin gidecek bir yer, yapacak bir iş bulamayıp tekrar efendisinin buyruğuna sığınmasına benzer.

II. SONUÇ

Mekân, anlatma esasına dayalı metinlerin en önemli unsurlarından biridir. Eserin oluşturulmasında ve çözümlenmesinde mutlaka üzerinde durulması gereken bir yapı taşdır. İlk akla gelen, olaylara ve durumlara sahne olma işlevi dışında değişik işlevleri de barındıran mekânın eserlerdeki görünümü, zamana ve içinde yaşanan çağın koşullarına göre değişir, çeşitlenir. Eserlerden çıkartılan mekân envanterleri, tarihsel ve sosyal değişmelerin kurmaca eserlerde takip edilebilmesine imkân tanır.

Bir mekân unsuru olarak “otel”in romanımıza girişi, modern zamanların kentleşme olgusunun bir sonucudur. Oteller yalnızlık, evsizlik, yurtsuzluk, geçicilik, köksüzlük, kimliksizlik gibi simgesel çağrışımlarıyla modern zamanlarda “dünya ağrısı”na maruz kalan, varoluş sancısı çeken, kendine ve topluma yabancılaşan roman kişilerinin anlatımında kullanılan önemli sahnelerden biri olarak karşımıza çıkar. Modern ötesi zamanların mekân tipolojisinde “yok mekân”lar listesinde yer alan oteller, bahsi geçen değerlerin simgesi olmasının yanında tüketim ve hazzın çok yıldızlı sembolleri de olur.

Türk romanında otel denildiği zaman çoğunluğun ilk aklına gelen roman, herhalde, Zebercet’in Anayurt Oteli’dir. Ocak 2014’te basılan Dünya Ağrısı’ndaki Mürşit’in oteli de “roman ve otel” kavramları beraber düşünüldüğünde mutlaka hatırlanması gereken bir mekân olarak romanımızda yerini almıştır. Bahsi geçen romanlarda “otel”, olaylara ve durumlara sahne olmanın yanında (s)imgesel değerleriyle eserlerin izleklerini taşır. Genel olarak iki eserde de otel bir sahne olarak başarılı bir şekilde kahramanı tanıtır ve kişiliğini yansıtırken aynı zamanda bir eyleyen olarak “engelleyci” özne konumundadır. Zebercet için bir istirdide kabuğu, Mürşit için ise bir kafestir. Dışla, çevreyle bağı azaltan otel, kahramanlar için birer mecburi sığınaktır. Zebercet ve Mürşit’in yoksunluklarını, acılarını, ağırlarını yaşadığı yerdir.

KAYNAKÇA

- Ağaçsapan, Asuman (2013). “Tanpınar ve Pamuk’un Eserlerinde Şehir İmgisinin Mekân Açısından İncelenmesi”. *IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi “Kültürler ve Değerler Buluşması” Bildiri Kitabı*. Kırıkkale. 67-77.
- Atılğan, Yusuf (2013). *Anayurt Otel*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Batur, Enis (2003a). “‘Otel’ Bir Yazı Atölyesinden”. *Kitaplık*, S.63, 46.
- Batur, Enis (2003b). “‘Otel’ (Kitaplık’ın 37. Sayısından Alıntı). *Kitaplık*, S.63, 61-62.
- Cangüleç, Özgür (2006). *Franz Kafka’nın Die Verwandlung ve Yusuf Atılğan’ın Anayurt Otel* Adlı Yapıtlarında Yabancılaşma ve Yalnızlık. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Celal, Metin (11.02.2014). “Ayfer Tunç’tan ‘Dünya Ağrısı’”. *Cumhuriyet Kitap Eki*.
- Cevzici, Ahmet (2005). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Çetken, Pelin (ET:10.11.2014). “Hayatın Yeni Parçaları Yok-Yerler”. <http://www.mekandar.com/tr/yazilar/makale/hayatın-yeni-parçaları-yok-yerler-pelin-çetken.html>.
- Elçi, Handan İnci (2003). *Roman ve Mekân Türk Romanında Ev*. İstanbul: Arma Yayınları.
- Güleç, Cengiz (1994). “Anayurt Otel: Zebercet’in Dünyası”. *Varlık*, S. 1013, 22-23.
- Güngören, Didem Nur (2003). “Kendi Odasına Kapalı Kalana”. *Kitaplık*, S.63, 47-48.
- Karasakaloğlu, Duygu – Zengel, Rengin (2012). “Yok- Mekânlar Olarak Temalı Otellerde Kaybolma Algısı Üzerine Bir İnceleme”. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, Cilt 23, Sayı 1, Bahar, 86-98.
- Kolcu, Ali İhsan (2003). *Yusuf Atılğan’ın Roman Dünyası*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Korkmaz, Ramazan (2002). “Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler”, *Scholarly Depth and Accuracy, A Festschrift to Lars Johanson Lars Johanson Armağanı*, (Editörler: N.Demir-F.Turan). Ankara: Grafiker Yayınları. 271-282.
- Korkmaz, Ramazan (2005). “Yurtsuzluk İtkisi: Anayurt Otel”. *İlmi Araştırmalar*, S.20, 139-148.
- Korkmaz, Ramazan (2007). “Romanda Mekânın Poetiği”. *Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen’e Armağan*, (Editörler: Ayşenur Külahlıoğlu İslam – Süer Eker). Ankara. 399.415.
- Moran, Berna (2008). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Narlı, Mehmet (2002). “Romanda Zaman ve Mekân Kavramı”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Journal of Social Sciences)*, C.5, S.7, 91-106.
- Sağlık, Şaban (2002). “Kurmaca Âlemin Kurmaca Sözcülerinden Romanda Zaman- Mekân- Tasvir”. *Hece Türk Romanı Özel Sayısı*, 65/66/67, 130-163.
- Tekin, Mehmet (2009). *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Tunç, Ayfer (2014). *Dünya Ağrısı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Tunç, Ayfer (14.01.2014). “Bu Ülkenin Umut ve Huzur Verdiğini Hiç Görmedim” (Röportajı Yapan: Handan Özsoy). *Vatan Kitap*.
- Tunç, Ayfer (21.01.2014) “Her Fail Bir Kurban Aslında” (Röportajı yapan: Suzan Demir). *Taraf Gazetesi*.

Özet**“Anayurt Otel” ve “Dünya Ağrısı”nda Otel (S)İmgesi**

Roman, bir edebî tür olarak modern zamanlardaki popüleritesini birey ve toplum gerçekliğini ayrıntılı bir biçimde, tüm boyutlarıyla ele alması ve anlatmasına borçludur. Bireyin ve toplumun her halinin yansıtıldığı romanlarda kurgunun vazgeçilmez temel unsurlarından biri “mekân”dır. Mekân, anlatılarda sadece bir sahne unsuru olarak karşımıza çıkmaz. Türli işlevleriyle, simgesel değerleriyle tematik gücü üzerinde taşıyan anlatı kahramanlarından biri

olabilir. Okur ve araştırmacılar, insanın ve toplumun tarihteki yolculuğunu ve bundan sonraki seyrini eserlerdeki mekânlardan takip edebilir.

Bu bağlamda toplum-zaman-mekân düzeneğinde önemli simgesel mekânlardan biri “otel”dir. “Otel”in romanımıza girişi, modern zamanların kentleşme olgusunun bir sonucudur. Oteller yalnızlık, evsizlik, yurtsuzluk, geçicilik, köksüzlük, kimliksizlik gibi (s)imgesel çağrışımlarıyla eserlerde işlenir. Modern sonrası zamanların mekân tipolojisinde “yok mekân”lar listesinde yer alan oteller, bahsi geçen değerlerin simgesi olmasının yanında tüketim ve hazzın da sembolik mekânları olur.

Bu çalışmada, bahsi geçen bilgilerden hareketle Yusuf Atılgan’ın “Anayurt Otel” (1973) ile Ayfer Tunç’un “Dünya Ağrısı” (2014) adlı eserleri, “otel” (s)imgesi etrafında tahlil ve karşılaştırma yöntemiyle incelenmiştir. Eserlerdeki oteller, “roman kahramanı”, yurtsuzluğun yurdu”, “engelleyici eyleyen” ve “mecburi sığınak” başlıkları altında (s)imgesel değerleriyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak her iki eserde de “otel” sadece bir sahne unsuru olarak yer almaz. Çeşitli işlevleriyle kurgunun önemli bir parçası haline gelir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Atılgan, Anayurt Otel, Ayfer Tunç, Dünya Ağrısı, Otel.

Abstract

“Anayurt Otel” And The Symbol-Image Of Hotel In “Dünya Ağrısı”

The novel owes its popularity as a literary type in modern times to its explaining and discussing the person and society reality with its all aspects in detail. In novels where every status of the person and the society is reflected, one of the indispensable basic elements of the fiction is “place”. Place doesn’t confront us just as a scene element in narrations. With its various functions, symbolic value, it may be one of the narration heroes carrying the thematic power on itself. Readers and researchers can follow the human and society’s progress in history and their later journey from the places in the works.

In this regard, one of the important symbolical places in society-time-place mechanism is “hotel”. The access of hotel to our novels is the result of the fact of urbanisation in modern times. Hotels are handled with their symbolical connotations like loneliness, homelessness, statelessness, temporariness, rootlessness, state of disidentification. In the place typology of the times after modernisation, the hotels which take part in the list of absent places become the places of consumption and pleasure besides being the symbol of the values which are mentioned.

In this work, heading from the information mentioned, Yusuf Atılgan’s work “Anayurt Otel” (1973) and Ayfer Tunç’s work named “Dünya Ağrısı” (2014) are examined around the symbol and image of “hotel” with analysis and comparison method. The hotels in the works are tried to be analysed under the titles of “hero of the novel”, “land of the landlessness”, “the one making preventer” and “compulsory shelter”. As a conclusion, in both works, “hotel” doesn’t take part just as a scene element. It becomes an important part of the fiction with its various functions.

Keywords: Yusuf Atılgan, Anayurt Otel, Ayfer Tunç, Dünya Ağrısı, Hotel.

DİVANU LÛGATİ’T-TÛRK’ÜN İZİNDE EN ESKİ KIBRIS TÜRK ATASÖZLERİ

Gürkan Gümüşatam¹

Kıbrıs’ta Türk hâkimiyeti II. Selim’in 1571 yılında Kıbrıs’ı fethiyle başlar. Fethin hemen ardından çıkarılan sürgün fermanıyla Anadolu’dan Kıbrıs’a belli aralıklarla Türk nüfus yerleştirilir. Eldeki kayıtlara göre 1572 yılında başlayan ilk yerleştirmeler Karaman’dan itibaren güney bölgeleri, kuzeydeyse Bozok (Yozgat)’tandır (Köktemir 1957: 94). Karaman, İçel, Bozok, Alanya, Antalya, Kadirli, Uşak, Manavgat, Selendi, Mamuriye, Karataş ve Köseli, Şamlu, Karahıncılı, Eskiyörük, Köseoğlu, Sıhlı, Partalı, Çıplaklı, Gediklü, Toslaklı, Cerit, Saçıkara aşiretleriyle (Köktemir 1957: 94) onların ardından 17. yüzyılın sonuna kadar göç edenler sayesinde Türk kültürü, örf ve adetleri Kıbrıs’a taşınmış olur. İncelemeye konu olan Kıbrıs Türk atasözleri de bu süreçte göç eden nüfusun taşıdığı ortak mirasın ürünüdür. Kökeni Orta Asya sözlü kültürüne dayanmaktadır.

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı sözcük bilimi çerçevesinde Kıbrıs Türk söz varlığının bir parçası olan yerel atasözlerini DLT’deki savlarla karşılaştırmaktır. Bilindiği gibi sözcük bilimi, bir dilin sözcüklerini, türetmede görev alan biçim birimlerini, birleşik sözcük, atasözü, deyim, kalıplaşmış söz gibi öğelerini inceleyen, bu öğelerin kökenlerini, oluşumlarını araştırarak biçim ve anlam açısından gelişmelerini saptamaya çalışan bilim dalıdır (Aksan 1990: 15). Bu açıdan atasözlerini ele almak için en elverişli yol, sözcük biliminin yöntem ve ilkeleridir.

Atasözleri belirlerlenirken DLT’ten hareket edilmiş, Kıbrıs Türk ağızlarında kullanımı devam eden örnekler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu maksatla, Kıbrıs Türk söz varlığı üzerine yapılan derleme ve sözlük çalışmaları taranarak veriler elde edilmiştir.

¹ Doç. Dr., Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
E1-mek:gumusatam@ciu.edu.tr

Genel olarak dilde, özel olarak da Kıbrıs'ta ölçünlü dilden ayrı atasözlerinin bulunması doğal bir sürecin sonucudur. Zira atasözleri ait olduğu bölgenin dil özelliklerine göre değişebilir, mahalli özellikler kazanabilir (Sakaoğlu 1997: 261-268). Bir bölümü hiç değişmeden kuşaktan kuşağa aktarılır, bir bölümü de unutulup gider (Aksan 2004: 33).

Bugüne ulaşabilen atasözleri sözlü kültürün ürünü olup sonradan kayda alınmıştır. Kıbrıs Türk atasözleri de nesiller boyu dilden dile aktarılmış ve günümüzde önemli bir bölümü kayıt altına alınmıştır. Ancak, bugüne ulaşan atasözlerinin süreçte uğradığı değişimi izlemek güçtür. Bu noktada, İslamiyet öncesi sözlü Türk kültürünün önemli kaynaklarından DLT büyük bir boşluğu doldurmaktadır. DLT'deki savlarla yalnızca yazıldığı döneme değil çok öncesine ait söz varlığını da içermektedir. Başka deyişle Kâşgarlı'nın eserinde verdiği savların kaynağı Orta Asya sözlü kültürüne kadar uzanmaktadır. Bu nedenle de Kıbrıs Türk atasözlerinin kökenlerini DLT'de arama yoluna gidilmiştir.

I. İslamiyet Öncesi Dönem ve Dîvânu Lügâti't-Türk'te Savlar

Türk yaşayışının, Türk dilinin en eski ürünlerinden olan savlar, uzun deneyimler sonucu varılan hükümleri, yaşanmışlıkları içerirler. Uzun birikimler, gözlemler neticesinde kazanılmış yargılarla bugüne kılavuzluk yaparlar. Toplumun bilgeliğini, deneyimlerini, dünya görüşünü ve anlatım gücünü yansıtır (Aksan 2004: 33). Bir eğitim aracı olan atasözleri, millet hafızasında kalıplaşıp tekrar yoluyla nesilden nesile aktarılır (Alkaya 2006: 90). İzleri asırlar öncesine kadar gider.

Türk savlarının yazılı ilk kaynakları Köktürk Kitabeleri olup bu yazıtlar Türk tefekkürünün canlı birer şahididir (Tekin 2003: 20-23). Uygur dönemine ait birçok yazıtta da yine atasözlerine rastlamak mümkündür (Sertkaya 1983: 275-291).

Türkçenin ilk büyük sözlüğü, grameri ve Türk kültürünün, folklorunun en büyük belgelerinden olan DLT'de Kâşgarlı, atasözü karşılığında 'saw' terimini kullanmıştır². Aynı dönemde kaleme alınan Kutadgu Bilig'de İslamiyetin etkisiyle 'mesel' sözü tercih edilir. Daha sonraki dönemlerdeyse *mesel* yanında *darb-ı mesel*, *durûb-ı emsâl* vb. adlandırmalara rastlamak mümkündür. Bugün Oğuz Grubu yazı dillerinde aynı kavram için atasözü, atalar sözü, atasözleri, atalar sözleri gibi terimlerle beraber, halk dilinde türlü adlar olduğu bilinmektedir (Hasan 1997: 6).

DLT'deki savlar üzerinde ilk araştırmayı Abdulahad Nuri yapmıştır. Onun bu incelemesini Brockelmann ve Necip Asım'ın incelemeleri takip eder (Nazlı 2010: 380). 1944 yılındaysa Ferit Birtek DLT'den derlediği deyimleri konu alanlarına göre tasnifledikten sonra onları dil bilgisi özelliklerine göre inceler (1944). Böylelikle DLT'deki savlar, ilk kez Birtek tarafından bütünlüklü olarak ele alınmış olur. DLT'deki savlar üstüne son çalışma Hatice Korkmaz'a aittir. Korkmaz bu incelemesinde DLT'den belirlediği savları anlam bilimi özelliklerine göre değerlendirmiştir (Korkmaz 2007).

DLT'den derlediği savları kavram alanlarına göre bir dizinde toplayan Birtek, toplamda 291 atasözünü sıralar. Bu sayı Brockelmann'da 264'tür. Brockelmann varyantları bir tarafa bırakarak bu sayıya ulaşır ve savları üç kısma ayırarak alfabetik biçimde sıralar (Birtek 1944: 11). Korkmaz ise yaptığı incelemeyle I. ciltte 164, II. ciltte 53 ve III. ciltte

² Divan'da 'saw' *atalar sözü* (II. s. 20-6, III. s. 154-13, III. 441-20) dışında şu anlamlarla kaydedilmiştir: söz, haber, salık; mektup; risale; darbimesel; kıssa, hikâye, tarihsel şeyler; şan, şöhret (III. 154-16, 154-17, 154-18, 154-19, 154-20; III. s. 441-21; III. 43-20).

103 olmak üzere 320 sav bulur. Ancak, bunların üç tanesi üç kez, yirmi bir tanesi de iki kez tekrar edildiğinden DLT’de 293 sav olduğunu bildirir (Korkmaz 2007: 266-267). Birtek savları otuz, Korkmaz ise doksan yedi konu başlığı altında tasniflemektedir. Bu tasnifler DLT’deki savların konu çeşitliliği açısından zenginliğini göstermektedir. Dil, söz, iyilik, insanlık, sağlık, kurnazlık, hile, kadın, başkanlık, egemenlik, yönetim vb. bu araştırmacıların sıraladığı kavram alanlarından sadece birkaçıdır.

II. Bugünkü Türk Dünyası Söz Varlığında Atasözleri

Atasözleri Türk toplulukları arasında değişik adlarla varlığını korumaktadır. Kimi birkaç ses değişmesi, kimi de sözcük değişmeleriyle günümüze kadar gelmiştir. İslamiyet öncesinin sözlü ürünlerine dayanan bu söz varlığı Türk ulusunun ortak dil ve kültür mirası olmuştur. DLT’deki şu atasözlerinin bugünkü Türk halkları arasında kullanımı ortak kültürün ürünü olduklarının delilidir:

DLT: *Birin birin miğ bolur, tama tama köl bolur.* (III. 360, 10)

Türkiye: *Damlaya damlaya göl olur...*

Kıbrıs: *Damla damla göl olur, düşman gözü kôr olur. / Damlaya damlaya göl olur, damlacığından sel olur.*

Makedonya ve Kosova Türkleri: *Damlaya damlaya col olur, damlacikten sel olur.* **Azerbaycan:** *Dama dama göl olur, dada dada heç olur.*

Kazakistan: *Tama tama köl balar...*

Bir diğer örnek de şöyledir:

DLT: *Kişi sözleşü yulki yudhlaşu.* (III. 104, 17)

Türkiye: *İnsan söyleşe söyleşe / konuşa konuşa, hayvan koklaşa koklaşa.*

Kıbrıs: *İnsannar äonuşaraä hayvannar koklaşaraä (ağnaşır).*

Kırım Tatarları: *Atlar kişneşip tanışır, insanlar söyleşip.*

Kırgız: *Adem söleşkönçö, julki kaşınışkança.*

Azerbaycan: *At yerimekle, insane bilmekle...* (Ölmez 2008: 535)

III. Kıbrıs Türk Kültüründe Atasözleri ve Kıbrıs Türk Atasözleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Kıbrıs Türkleri atasözü karşılığında “mesel” terimini kullanmıştır. Bu söz halk arasında dört ayrı anlamda kullanılmaktadır: 1. *Örnek alınacak söz ya da kısa öykü.* 2. *Örnek alınacak söz.* 3. *Eğitici öykü ya da masal.* 4. *Boş ve yalan söz.* (Hakeri 2003: 215). Hakeri’nin verdiği bilgiden halkın aynı terimi hem masal, hikâye gibi halk anlatıları hem de atasözü için kullandığını anlıyoruz. Ancak, aynı terimin atasözünün içeriğiyle çakışacak şekilde *boş ve yalan söz* karşılığı kullanımı düşündürücüdür.

Kıbrıs Türk atasözleri; derlemeler, bir sözlük çalışması ve birkaç inceleme dışında etraflıca değerlendirilmemiş kaynakları araştırılmamıştır. Derleme çalışmalarının büyük bölümü amatörce yapılmış, araştırmacıların kendi yörelerini, köylerini vb. tanıtmaya yöneliktir. Çalışmaların bir bölümüyse Türkiye’de yükseköğrenime giden Kıbrıslı öğrenciler tarafından yapılan bitirme tezleri veya bu tezlerdeki bölümlerden ibarettir²³. Ancak bu çalışmalarda atasözü ve deyim kavramının sınırları çizilemediği gibi, derlenen malzemenin bir kısmı değiştirilerek bozulmuştur. Yapılan hataların bir bölümü derlenen ata-

3 Söz konusu çalışmaların bibliyografyası için bk. (Gülensoy vd. 2003: 141-146).

sözlerini ölçünlü dile yaklaştırma gayesinden, bir bölümü de malzemenin doğru şekilde dizilememesinden kaynaklanmıştır. Bazen derlenen atasözlerinin deyimlerle bir ayrım gözetmeksizin birlikte sıralanması, bazen de hiçbir kurala bağlı kalınmaksızın gelişigüzel dizilmeleri, çalışmaların bilimsellikten uzak ve amatörce olduğunu doğrulamaktadır.

Derleyicinin derlediği malzemeyi standart dile yaklaştırması atasözünün karakteristik özelliklerinin kaybına yol açtığından hatalı bir tutumdur. O yüzden incelemeye alınan örneklerde Kıbrıs Türk ağzlarının özelliklerine ve dolayısıyla atasözlerinin özgün biçimine sadık kalınmıştır. Otantik özelliklere sadık kalınan bu örnekler sayesinde atasözlerinin kavram, fonetik, sentaks gibi ayırıcı inceliklerini görmek de mümkün olmuştur.

Derleme ağırlıklı çalışmalar dışında Kıbrıs Türk atasözleri, Gökçeoğlu tarafından bir sözlükte toparlanmış (1991-1997) ve araştırmacı buraya aldığı malzemeyi değerlendirme yazısıyla tanıtmıştır. Ancak, Gökçeoğlu sözlükte atasözünü deyim kavramının sınırını çizememiş, diğer kalıp sözleri de atasözünü veya deyim sanmıştır (Gümüştam 2009: 487-491). Önceden sözlüğe yönelik yöntem sorunları üzerinde durulduğundan burada araştırmacının 207 tane atasözünü deyim başlığı altında verdiğini belirtmekle yetiniyoruz (Gümüştam 2006: 20-28).

Son dönemlerde Gökçeoğlu, Kıbrıs Türk atasözlerini Azerbaycan Türklerinin atasözleriyle karşılaştırarak yeni bir sözlük çalışmasını da yayımlamıştır. Bu eserde de benzer yöntem hataları dikkat çekmektedir.

Kıbrıs Türk atasözlerinin bir bölümünün kökeni DLT'ye [Kıbrıs: Mandırada ovlaa dovsa, ovada otu biter; DLT: *Agılda oğlak togsa arıkda otı öner* (Agılda oğlak togsa arıkda otı öner)] dayanır. Kullanılanların bir bölümüyse Türkiye Türkçesinin ağzları ve Türk dünyasıyla ortaktır. Bir bölüm atasözüyse tamamen sahaya özgüdür.

IV. Kıbrıs Rumcasında Kullanılan Türk Atasözleri ve Deyimleri

Kıbrıs Türklerine has atasözlerinden hatta deyimlerden kimilerinin kaynağı Kıbrıs Rum atasözleridir. Aynı şekilde Kıbrıs Rumlarının kullandığı atasözlerinin bir bölümü de Kıbrıs Türklerinden alınmıştır. Bu türden alıp vermeler aynı coğrafyada yaşamın doğal sonucudur. Aynı coğrafyada sürdürülen yaşam hem Kıbrıs Türklerinin hem Kıbrıs Rumlarının kültürlerinde birtakım etkileşimlere yol açmıştır. Kıbrıs Rumları ve Türklerince kullanılan "*Güçük Memed zamanı deyil!*" aynı coğrafyanın ürünü olup iki ayrı halkın birlikte kullandığı ortak zenginliklerdir.

Yukarıdaki örnek Kıbrıs Rumcasında Türkçedeki biçimiyle kullanılır. Ancak, kısmen çevrilerek veya doğrudan Rumcaya uydurulan atasözlerinin mevcut olduğunu "Memedi Memedi dudo dulya nöbedi/ Memedi Memedi bu işler nöbedi - Mehmet Mehmet bu işler (parayla değil) sırayla" örneğiyle görmek de mümkündür. Aynı durum Kıbrıs Türklerince kullanılan atasözleri için de '*Agon da lali, ettheli guççan da, helin luvin*' vb. geçerlidir. Kıbrıs Rumlarınınca kullanılan bir atasözünü kısmen alınmış ya da Türkçeye çevrilerek kullanılmıştır. Dil ilişkileri sonucu iki halk arasında ortak atasözleri, deyimler kullanıldığı gibi, başka nedenlerle de benzer örneklerin varlığına rastlanabilmektedir. Her millette aynı anlamı veren birtakım atasözleri bulunmaktadır. Bu durum atasözlerinin kültürel ilişkiler sonucu bir kültürden diğer kültüre geçtiğini gösterdiği gibi, farklı milletler arasındaki düşünce ve tutumların da ortak nitelikler taşıyabileceğinin delilidir (Alkaya 2006: 90).

DLT'den bugüne ulaşabilen ve Kıbrıs Türkleri vasıtasıyla Kıbrıs Rum kültürüne de geçen şu örnek Türk milletinin uzağı ne kadar net görebildiğine canlı bir tanıktır:

DLT: *İki kaçnğar başı bir eşeçre pışmas.* (III. 382, 1) / *Koş kılıç kına sığmas:*

Çifte kılıç bir kına sığmaz. (I. 359, 4)

Kıbrıs Türkleri: *Bir fese iki baş sığmaz.*

Kıbrıs Rumları: *Enan fesin hgo cefayla eh hori.* (Bir fese iki baş sığmaz)

V. Divân'daki Savlarla Kıbrıs Türk Atasözleri Arasındaki İlişkiler

Divân'daki savlarda olduğu gibi, Kıbrıs Türk atasözlerinde de tarım ve hayvancılıkla ilgili sözcükler göze çarpar. Söz varlığı açısından *harman, tarla, âaz, ördek, köv, ova, ot, ovlaâ, mandıra, koş, tavua, egmek, davar* gibi sözcükler Kıbrıs Türklerinin yaşamında tarım ve hayvancılık faaliyetlerinin etkin şekilde sürdüğünü göstermektedir.

Kıbrıs Türklerinin bugüne kadar ulaşabilen, toplum yaşamını düzenlemeye '*İnsannar àonuşaraà hayvannar koklaşaraà ağnaşır.*', kutsal ve yüce kabul edilenleri '*Ulu sözü diğnemeyen ulur.*', tecrübeleri aktarmaya '*El ovlu hiylebazdır bilmez fendini, kime eylik edersañ ondan sakın gendiñi.*', inançları bildirmeye '*Mandırada ovlaâ dovsa, ova-da otu biter.*', yol yordam göstermeye yönelik '*âaz gelecek yerden tavuğu acınmaz.*' atasözleri kalıcılık kazanmıştır.

DLT'de belirlenen kimi savların birden fazla şekli bulunur. Bunların bir bölümü savlardaki eş anlamlı/ yakın anlamlı sözcüklerin değişmeli kullanımı neticesinde doğmuştur. Kâşgarlı'nın değişik boylardan derlemeleri, daha o dönemde yöreden yöreye, boydan boya atasözlerinde çeşitlemelerin olduğunun göstergesidir. Muhakkak ki her devrin, her bölgenin kendine has güzellik ve zevk anlayışı bu çeşitliliği yaratmıştır. Aynı durum Kıbrıs Türk atasözlerinde de devam etmiştir. Ancak, değişmeler kalıplaşma sayesinde atasözlerinin bozulmasını, özgün biçimlerinden uzaklaşmasını önlemiştir:

DLT: *Ermegüke **bulut yük** bolur.* (I. 138, 10) / *Ermegüke **eşik art** bolur.* (I. 42, 4)

Kıbrıs: *Tenbel eşşeyiñ yükü ağır olur.*

DLT: *Agilda oğlak togsa **arıkda** otı öner* (I. 65, 21)

Kıbrıs: *Mandırada ovlaâ dovsa, **ovada** otu biter.*

Belirtilen sebepler dışında (nesilden nesile aktarılışında ve bölgeden bölgeye yayılışında ufak tefek farklılıklar), veciz ve kalıplaşmış ifadelerden dolayı atasözleri değişmeye elverişli değildir (Hasan 1997: 15). DLT'deki '*Kişi sözleşü, yılki yudhlaşu.* (III. 104, 17)' atasözünün Kıbrıs Türkleri ve Türk dünyasındaki ortak kullanımları bunun güzel bir örneğidir.

Kıbrıs Türk atasözlerinden bazıları DLT'deki savlarla paralel yapıya sahip olmasa dahi aynı anlam ve kavramı karşılamakta ve onlardan izler taşımaktadır. Böylelikle aynı kelimelerle olmasa bile, benzer düşünceleri ifadede, değer yargılarını aktarmada geçmişe sadık kalınmıştır:

DLT: *Yazın katıglansa kışın sewnür.* (III. 159, 11)

Kıbrıs: *Bol gününjü dar geçir ki dar gününj de bol geçsin.*

DLT'deki savlarda görülen canlı, sanatlı anlatım Kıbrıs Türk atasözlerinde de sürer. Yaratılarında üslup kaygısı taşıyan atalarımız bu sayede atasözlerini bugüne kadar ulaştırmıştır. Öyküleyici anlatımın, diyalogların geçtiği atasözleri üslup kaygısının güzel ürünleridir:

DLT: *Yılan kendü egrisin bilmes tewi boynun egri ter.* (I. 127, 7)

Kıbrıs: *Gendi gözüindeki mertegi görmez da el gözüindeki çöpü görür.*

DLT: *Muş yakrika tegişmes, ayur kişi nenği yaraşmas.* (II. 105, 24)

Kıbrıs: *Kedi ciyere yetişemeyinca öf ne kokar der.*

DLT'deki atasözlerinin bozulmadan gelebilmesinde cinaslı söyleyişler, ölçü ve uyaklar, sözcük tekrarları da etkili olmuştur:

DLT: *Tünle yorıp kündüz sewnür, kiçigde ewlenip ulgadhü sewnür.* (III. 87,25)

Kıbrıs: *Erken àakan yol alır, er evlenen döl alır.*

DLT: *Aç ne yimes, tok ne times* (I. 79,4) (...yarım kafiye + redif / ...yarım kafiye + redif) (5 + 5 duraklı hece düzeni)

Kıbrıs: *Aç insan katîà isdemez, uykusuz baş yasdîà isdemez.* (...tam kafiye + redif / ...tam kafiye + redif)

Belirlenen atasözlerinin genelinde bir hikmet, bir öğüt vardır. Bu yüzden de çoğu geniş zaman ve bildirme, birkaçı da emir kipiyle çekimlenmiştir. Dil ilişkileri sonucu söz dizimi değişen Kıbrıs ağızlarında, bu değişim genellikle atasözlerine yansımamıştır. Kaynağı DLT'de bulunabilen örneklerin kurallı cümle yapısını koruması, biçim ve anlam açısından kalıplaşmayla olmuştur.

'Ulu sözü diğnemeyen ulur. / İhdiyar lafi yabana atulmaz.' örneğinde yaşlılara ve onların sözlerine verilen değer bugüne kadar gelmiştir. Ancak, DLT'de savunulan kimi değer yargılarının Kıbrıs Türkleri arasında değiştiğini de gözlemlemek mümkündür. DLT'deki 'Kanığ kan birle yumas.' savı Kıbrıs Türklerinde kullanılmaya devam etmekle beraber, aynı toplumun 'àan akıdmaà mayamızda var' sözü karşıt bir dünya görüşünün ürünüdür. 'Tamu kapuğın açar tawar. (III. 234, 7)' savına karşın bugün Kıbrıs Türklerince paranın, mal ve mülkün değeri olmadığını bildiren 'Para bir pul, esvab bir çul, hatır olmalı' atasözü de değişen bir anlayışın ürünüdür.

DLT'ten bugüne ulaşmış savlardan bir bölümü Kıbrıs Türklerince genişletilerek, bir bölümüye kısaltılarak kullanılabilirlerdir:

DLT: *Kurtga büdhiik bilmes yerim tar ter.* (III. 259, 18)

Kıbrıs: *Geline demişler gağ oyna, yenim dar demiş; yenini bolardmışlar, yerim dar demiş; yerini bolardmışlar, gönlüm dar demiş.*

DLT: *Arpasız at aşumas, arkasız alp çerig sıyumas.* (I. 123, 20)

Kıbrıs: *Aç ayı oynamaz.*

V. Atasözlerinin Oluşumunda Anlam Olayları

Divan'daki savların oluşumunda yer yer benzetme öğelerine rastlansa da deyim ve ad aktarmaları ağırlıktadır (Korkmaz 2007: 13). Anlatılmak istenen bir kavramın onunla

ilişkili başka bir kavramla anlatılması, başka deyişle parça bütün ilişkisi kurulması ad aktarmalarının temel ilkesidir (Aksan 1999: 69). İncelede belirlenen *'Etili turnganklı adhurmas.'* = *'Ed diryaadan ayrılmaz.'* atasözü bahsedilen türden bir anlam oluşumuyla meydana gelmiştir. *'İnsannar àonuşaraà hayvannar koklaşaraà ağnaşır.* = *Kişi sözleşü yülki yıdhlaşu'*; *Beş barmağın beşi da bir deyildir.* = *Biş ernğek tüz ermes.'*; *'Bir fese iki baş sığmaz.* = *Koş kılıç kınka sığmaz.'* yine ad aktarması yoluyla oluşan atasözlerinden birkaçıdır.

Genellikle deyimlerin oluşumunda ele alınan deyim aktarmaları atasözlerinin yapılanmasında da görev alabilir. Deyim aktarmaları, kavramlar arasındaki benzerliklerden yola çıkılarak birinin adlandırılmasında diğerinden yararlanma olgusudur. Kavramların adlandırılmasında anlatıma renk katan, soyut kavramlar için somutlaştırma yoluyla yeni anlatım yolları açan deyim aktarmaları, böylece dilin yaratıcılığını ortaya çıkarır (Sübaşı 1988: 24). İnsandan doğaya aktarma, doğadan insana aktarma, nesnelere arasında aktarma ve somutlaştırma gibi türleri olan deyim aktarmalarının (Aksan 1999: 62-66) Divan'daki atasözlerinin oluşumunda etkili bir yol olduğu görülmektedir. Aynı durum Kıbrıs Türk atasözleri için de geçerlidir. Divan'daki *'Muş yakrıka teğışmes, ayur kişi nenği yaraşmas.'* savında insandan doğaya aktarma yapılmıştır. Bugün Kıbrıs Türklerinde *'Kedi ciyere yetişemeyince öf ne kokar der.'* biçiminde varlığını sürdüren atasözünde aynı anlam yapılanması devam etmiştir. *'Ördek àaza bakaraà çadlar. Karga kazga ötgünse butı sınır'* örneğindeyse doğadan insana deyim aktarması yapılmıştır.

Deyim aktarmalarının bir çeşidi de somutlaştırmadır. Çok defa atasözlerinde anlatılmak istenen, görünen bir misalle karşılaştırılır, soyut kavramları anlatmak için somut varlıklar ve olaylardan yararlanır (Hatiboğlu 1964: 470). *'Tenbel eşşeyiñ yükü ağır olur.* = *Ermegüke bulut yük bolur.'* atasözleri somutlaştırmanın güzel örneğidir.

Eş/yakın anlamlılık açısından Divan'da aynı kavramı karşılayan, aynı yargıyı bildiren birden fazla sav bulunur. Aynı durum bugünkü Kıbrıs Türk atasözlerinde de devam etmiştir:

DLT: *a. Tilkü öz yininge udhuz bolır.* = *Barçın yamağı barçınka, karış yamağı karışka.*

Kıbrıs: *b. Soyundan çekmeyen soysuz olur.* = *Añasına göre danası, eşşeyiñe göre sıpası.*

Çelişiklere, zıtlıklara rastladığımız Divan'da, her zaman mutlak doğrunun, genel geçer yargının olmayabileceğini anlıyoruz. Belirlediğimiz şu atasözleri arasında dünya görüşü açıkça çelişmektedir:

Tez:

DLT: *Tagığ ukrukın egmes. Tenğizni kaygıkın büğmes.* (I. 100, 17)

Kıbrıs: *Köpeg b.à yemeynan deniz muñdar olmaz.*

Antitez:

DLT: *Bir toyın başı ağrısa kamuğ toyın başı ağrımas.* (I. 274, 4)

Kıbrıs: *Urubaları bir sıçan yer da bütün sıçanlarda àabahad bulunur.*

DLT'ten bugüne ulaşabilen atasözlerinin bir bölümü Kıbrıs'ta anlam değişmelerine

uğramıştır. Bunun en güzel örneği Türkiye Türkçesinin ağızlarında da çeşitli varyantları bulunan 'Aç ayı oynamaz' atasözüdür. Anlam başkalaşmasına uğrayan bu atasözünde DLT'ye göre anlamda belirgin bir daralma yaşandığı hemen söylenebilir.

VI. Kökleri DLT'teki Savlara Dayanan En Eski Kıbrıs Türk Atasözleri

Kıbrıs Türk atasözlerinin kökleri araştırılırken Birtek ve Korkmaz'ın DLT'den tespit ettikleri savlardan hareket edilmiştir. Aşağıda verilen sıralamada öncelikle atasözünün Kıbrıs ağızlarındaki varyantı/ varyantlarını italik yazıyla verilmiştir. Ardından atasözünün DLT'deki özgün biçimi, Türkiye Türkçesine aktarılmış şekli, sonra da savın geçtiği cilt ve sayfa numaraları sıralanmıştır.

1. *Aç ayı oynamaz.* ~ Arpasız at aşumas, arkasız alp çeriğ sıyumas: Arpasız at aşamaz, arkasız alp çeriği kıramaz. (At arpa yemezse yokuşu aşamaz, yiğit de kendisine yardım eden bulunmazsa savaş safını kırıp yaramaz. Bu sav işlerde yardımlaşmayı öğütler.) (I. 123, 20)
2. *Aç insan katıà isdemez, uykusuz baş yasdià isdemez.* Aç ne yimes, tok ne times: Aç ne yemez, tok ne demez. (I. 79, 4)
3. *Adam olacaà çocuà b.kuñdan bellidir.* ~ Boldaçı buzağı öküz ara belgüluğ: Olacak buzağı öküzler arasında bellidir. (I. 528, 17)
4. *Allah sevmediyi àuluna dırnak vermez.* ~ Süsegeb udhka tenğri münğüz bermes: Çok süsen öküzü Allah boynuz vermez. (III. 364, 15)
5. *Başàasınıñ ağızınan egmek yeyen aç àalır. / El s.kıynan gerdeğē girilmez.* ~ Adhın kişi nengī nengī sanmas: Başka kişinin malı mal sayılmaz. (I. 98, 22)
6. *Beş barmağın beşi da bir deyildir.* ~ Biş ernğēk tüz ermes: Beş parmak bir olmaz. (I. 121, 8)
7. *Bir davardan bir posd çıkar.* ~ Bir tilkü terisin ikile soymas: Bir tilki derisi iki kez yüzülmez. (III. 244, 20)
8. *Bir fese iki baş sığmaz.* ~ İki kaçnğar başı bir eşeçre pışmas: İki koç başı bir tencerede pişmez. (III. 382, 1) / Koş kılıç kınka sığmas: Çifte kılıç bir kına sığmaz. (Bu sav, bir iş için uğraşan veya bir kızı isteyen iki adam için söylenir. (I. 359, 4)
9. *Bir, bir daha biñ olur.* ~ Birin birin miñğ bolur, tama tama köl bolur: Bir bir daha bin olur; damlaya damlaya göl olur. (III. 360, 10)
10. *Bol gününü dar geçir ki dar günün de bol geçsin.* ~ Yazın katıglansa kışın sewnür: Yazın çalışan kışın sevinir. (III. 159, 11)
11. *Bükemediyiñ bileyi öpeceñ.* ~ Taşğ ısrumasa öpmiş kerek: İnsan, taşğ ısramazsa öpmesi gerek. (I. 163, 18)
12. *Cinsi cinsine; soyu sopuna çeker. / Ayasına göre dañası, eşeyiñe göre sıpası. / Katranı àaynadsağ olmaz şeker, herkes gendi cinsine çeker.* ~ Barçın yamağı barçınka, karış yamağı karışka: İpekli yaması ipekliye, yünlü yaması yünlüye. Bu atasöz, cinsi cinsine çeker denecek yerde kullanılır. (III. 28, 16) / Söğüt sölinğē, kadhıñg kasıñğē: Söğüt tazeliğine, kayın katılığına (Bu atasözü aslına çeken her şey için söylenir). (I. 356, 20)

13. *Damla damla göl olur, düşman gözü kôr olur. / Damlaya damlaya göl olur, damlacı-ğından sel olur.* ~ Birin birin miñ bolur, tama tama kôl bolur: Bir bir daha bin olur; damlaya damlaya göl olur. (III. 360, 10)
14. *Delikli boncuà yerde àalmaz.* ~ Ötlüg yinçü yirde kalmas: Delikli inci yerde kalmaz. (III. 30, 17)
15. *Dereyi görmeden (/görmedikçe) paçayı suvama.* ~ Suw körmekinçe etük tartma: Su görmedikçe pabuç çıkarma. (III. 426, 15)
16. *Deve silkinse eşeğe yük çıkar.* ~ Tewe silkinse eşekke yük çıkar: Deve silkinse eşeğe yük çıkar. (II. 246, 8)
17. *Ed dirñaadan ayrılmaz.* ~ Eтли tırnğanklı adırmas: Et tırnaktan ayrılmaz. (I. 177, 17)
18. *Elin yağlı loàmasından eliñdeki àuru egmek eyidir. / Elden övün olmaz, olsa da vak-dında bulunmaz.* ~ Yatnıñ yağlığ tiküsinden öznüñ kanlığ yudhruk yeğ: Yabancının yağlı lokmasından kendinin kanlı yumruğu daha iyidir. (III. 43, 2)
19. *El ovlu hiylebazdır bilmez fendini, kime eylik edersañ ondan sakın gendiñi.* ~ Kul yağı, it böri: Kul düşman, it kurt. (Bu sav, kölenin sahibine vefasızlığını göstermek için kullanılır) (I. 336, 24)
20. *Erken àakan yol alır, er evlenen döl alır.* ~ Tünle yorıp kündüz sewnür, kiçigde ewle-nip ulgadhu sewnür: İnsan geceleyin yürüyüp gündüz sevinir, küçüklüğünde evlenip büyüdüğünde sevinir. (III. 87, 25)
21. *Fena (dilli) àocadan dul àarı dahaydır.* ~ Yawlak tıllığ begden kerü yalñus tul yeğ: Kötü dilli kocadan yalnız dul iyidir. (III. 133, 15)
22. *Feslikanıñ sayesinde sağısı da su içer/ Feslikanıñ yanı sıra eşşeg b.ku da su içer.* ~ Bugday katında sarkaç suwalur: Buğday yanında karamuk sulanır. Buğday sayesinde hindiba da su bulur. (III. 240, 7)
23. *àanı àaninan yumazlar suyınan yurlar.* ~ Kanığ kan birle yumas: Kan kanla yunmaz. (III. 157, 20)
24. *àaz gelecek yerden tavuğu acınmaz.* ~ Kümüş küñge ursa altun adhakin kelir: Gümüş güneşe konursa altın ona doğru yürüyerek gelir. (I. 165, 2)
25. *Gendi gözündeki merteği görmez da el gözündeki çöpü görür.* ~ Yılan kendü ergisin bilmes tewe boynın egri ter: Yılan kendi eğrisini bilmez, deve boynuna eğri der. (I. 127, 7)
26. *Gözden iraa olan, gönülден iraa olur.* ~ Közden yırasa köñgülden yeme yırar: Göz-den yıransa gönülden de yıranır. (I. 123, 13)
27. *Gözü danede olan àuşuñ ayağı tuzaadan àurtulmaz.* ~ Kuş tuzakka menğ uçun ulu-nur: Kuş tuzağa tane için takılır. (III. 358, 24)
28. *Güçük işer, böyüg dayanır düşer.* ~ Oğlan suw töker, ulug yanı sınur: Oğlan su döker, büyüğün yanı kırılır, ayağı kırılır. (II. 19, 16)
29. *Gün (/dünya) gelib geçici, insan göçücü. / İnsan bir àuş misali bir gün var bir gün yoà. / İnsan àuş misali böğün var yarın yoà. / Kimse dünyaya àazık çakamaz.* ~ Öd keçer kişi tuymas, yalñuk oğlu menğku kalmas: Zaman geçer kişi duymaz, insa-

- noğlu bengi kalmaz. (I. 44, 18); Yalıñguk menğkü tirilmesi, sınka kirüp kirü yanmas: İnsanoğlu bengi kalmaz, mezara girip geri dönmez. (III. 65, 1)
30. *İlan ilancià dovurur, àurkudacià deyil. / İlandan koşmar dovmaz.* ~ Muş oğlı muyavu toğar (II. 14, 18)/ Ata oğlı ataç toğar (II. 80, 12) / Buzdan suw tamar: Buzdan su dam-lar. Bu atasözü, huyu babasının huyuna benzeyen için kullanılır. (III. 123, 2)
31. *İnsannar àonuşaraà hayvannar koklaşaraà ađñaşır.* ~ Kişi sözleşü yılkı yıdhlaşu: Kişi sözleşir, hayvan koklaşır. (III. 104, 17)
32. *İnsanoğlu ayıbsız olmaz.* ~ Yalıñguk oğlı munsuz bolmas: Adamođlu kusursuz, dert-siz olmaz. (III. 141, 2)
33. *İrak yerin haberini kervan getirir.* ~ Yırak yer sawın arkış keldürür: Uzak yerin haberi-ni kervan getirir. (I. 97, 14)
34. *İsdemediğin od burnuñda biter. / İsdemediğin b.à burnuñda tüter.* ~ Yılan yarpuzdın kaçır, kaçır barsa yarpuz utru kelür: Yılan yarpuzdan kaçır, nereye gitse yarpuz karşı gelir. (III. 39, 26)
35. *Kedi ciyere yetişemeyince öf ne kokar der.* ~ Muş yakrıka tegişmes, ayur kişi nenđi yaraşmas: Kedi, asılı yağa erişemez, elin malı yaraşmaz der. (II. 105, 24)
36. *Koş ğaşınunca, çobanıñ topuzuna sulanır. İlan başını yeyceğinde yola çıkar sürünür. / Eceli gelen köpeg cami duvarına işer. / áarınca başını yeyceyinde àanadlanır. / Yuva tükeneceyinde áarınca àanadlanır.* ~ Öldeçi sıçgan muş taşakı(n) kaşır: Ölecek sıçan kedinin hayasını kaşır. (I. 438, 14; III. 267, 18)
37. *Köpeg b.à yemeynan deñiz muñdar olmaz.* ~ Tagığ ukrukın egmes. Tenđizni kaygı-kın bügmes: Uludağ kementle eğilmez, deniz kayıkla kapanmaz. (I. 100, 17)
38. *Mandırada ovlaà dovsa, ovada otu biter.* ~ Ağılda oğlak toğsa arıkda otı öner: Ağılda oğlak doğsa ırmakta otu biter. (I. 65, 21)
39. *Ofaà kövün ağası olacağına, böyük kövün köpeyi ol. / Ofaà yerin padişahı olacağına, böyük yerin uşağı ol. / Evin böyüg çocuğu olacağına, domuzun gücüğu ol.* ~ Öküz adhaki bolđınça buzağu başı bolsa yeg: (Öküz ayağı olmaktansa buzağu başı olmak yeğdir. (I. 59, 17).
40. *Oynamaycaà geliniñ yeri dar olur. / Geline demişler ğağ oyna, benim dar demiş; ye-nini bolardmışlar, yerim dar demiş; yerini bolardmışlar, gönüm dar demiş.* ~ Kurtga büdhik bilmes yerim tar der: Kocakarı oynamasını bilmez yerim dar der. (III. 259, 18)
41. *Ördek àaza bakaraà çadlar.* ~ Karga kazga ötgünse butı sınur: Karga kaza öykünse ayağı kırılır. (I. 254, 20)
42. *Para her kapuyu açar. / Paranıñ açamaycağı kapu yoátur.* ~ Tamu kapuğın açır ta-war: Cehennem kapısını bile mal açır. (III. 234, 7)
43. *Perşembeniñ gelişi çarşanbadan bellidir.* ~ Küz keligi yazın belgürür: Güzün gelişi yazın belirir. (II. 172, 3)
44. *Sarmusağın seyreği sıkından eyidir.* ~ Konak başı sedhreki yig: Darı başının seyreği yeğdir. (I. 384, 12)
45. *Soyundan çekmeyen soysuz olur.* ~ Tilkü öz yininge udhuz bolır: Tilki öz inine ürerse

uyuz olur. (I. 54, 23)

46. *Su vermessa sūd ver.* ~ Suw birmeske sūt bir: Su vermezse sūt ver. (III. 129,7) / Suw içürmesge sūt ber: Su içirmeyene sūt ver. (I. 218, 15)
47. *Tarlada ağnaşan harmanda àavàa edmez.* ~ Sabanda sandırış bolsa örtkünde irteş bolmas: Tarla ekilip sürülürken kavga olursa, harmanda çeç zamanında gürültü olmaz. (I. 402, 19)
48. *Teg barmağınan daş dutulmaz. / Bir elij şamatası duyulmaz.* ~ Yalnğus kaz ötmes: Yalnız kaz ötmez. Bu atasözü, başkalarıyla yardımlaşma gerekliliğini anlatır. (III. 384, 7)
49. *Tenbel eşşeyiñ yükü ağır olur.* ~ Ermegüke bulıt yük bolur: Tembele bulutun gölgesi bile yük olur. (I. 138, 10) / Ermegüke eşik art bolur: Tembele eşik yokuş olur. (I. 42, 4)
50. *Terzi gendi söküvünjü dikemez.* ~ Neçe yitik biçek erse öz sapın yonumas: Ne kadar keskin bıçak olsa kendi sapını yontamaz. (Bu atasözü başkasının işini yapıp kendi işini beceremeyen için söylenir). (I. 384, 24)
51. *Ulu sözü diğnemeyen ulur. / İhdiyar lafı yabana atılmaz.* ~ Ulugnı uluglasa kut bulur: İnsan, uluyu ululasa kut bulur. İnsan büyük olana saygı gösterirse baht bulur. (I. 304, 16)
52. *Urubaları bir sıçan yer da bütün sıçanlarda àabahad bulunur.* ~ Bir toyn başı ağrısıa kamuğ toyn başı agrıması: Bir toynun başı ağrısıa bütün toynun başı ağrımış olmaz. (I. 274, 4)

Sonuç

Atasözleri, Türkçenin güzelliğini, anlatım zenginliğini ve çeşitliliğini, kavram dünyasının renkliliğini gösteren, anlatımı güçlendiren Türk ulusunun ortak malıdır. DLT'den bugüne varlığını sürdüren birçok atasözünün Türkçenin türlü lehçe ve ağızlarında varlığını devam ettirmesi bunun kanıtıdır. Bu bağlamda Kıbrıs Türklerince kullanılan atasözlerinin DLT'deki savlarla aynı kökten gelmesi veya onlarla ilişkili olmaları onların çok eskiden beri kullanıldığını ve Türk dünyası atasözlerinin ortak bir kaynaktan çıktığını kanıtlamaktadır.

Kıbrıs Türk atasözlerinin büyük kısmı bireyler arası ilişkilerin düzenlenmesine yöneliktir. Türk toplulukları arasında ortak değer yargıları olan, namus, dürüstlük, erdem, atalara saygı, sabır, iyi niyet, ahlâklı olma, adalet ve doğruluk, hak, yaşamdan ve olaylardan ders çıkarma, alçak gönüllülük gibi çok çeşitli konu ve içerik Kıbrıs Türk atasözlerinde vurgulanır. Kadın, aile ve çocuklar, evlilik ve sadakat; çiftçilik, köy yaşamı gibi değişik konular işlenir.

Kıbrıs Türklerince kullanılan atasözlerinin önemli bölümü Türk dünyasıyla ortaktır. Ancak, değişen coğrafyanın, asırların farklı yaşam koşulları, yeni atasözlerinin doğuşunu da hazırlamıştır. Dolayısıyla Kıbrıs Türklerinin kullandığı atasözlerinin bir bölümü sadece Ada'ya özgü, diğer Türk topluluklarında görülmeyen örneklerdir.

DLT'deki savların oluşumunda görülen anlam olayları Kıbrıs Türk atasözlerinde de kullanılmıştır. Buna karşılık tarihsel ve coğrafi değişimin yansımaları atasözlerinde anlam değişmelerini doğurmuştur. Kültür değişimi, değer yargılarında değişme ve çeliş-

kiler aynı toplumda birbirine zıt atasözlerini de yaratmıştır. Buna rağmen Kıbrıs Türk atasözleri Türk dünyasının atasözleriyle ortak bir kökten, ortak bir kaynaktan çıkmış ve bugün de, kimi değişmelere rağmen, Türk dünyasıyla ortak değerleri korumuştur.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan (1990), *Her Yönüyle Dil III*. Ankara, TDK.
- _____ (1999), *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara, Engin Yayınevi.
- _____ (2004), *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Ankara, Engin Yayınevi.
- Aksoy, Ömer Asım (1978), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II*, İstanbul, İnkılap Yay.
- Alkaya, Ercan (2006), “Dil ve Söz Bağlamında Kıbrıs Karay Türklerinin Atasözleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* I, 89-99.
- Birtek, Ferit (1944), *En Eski Türk Sözcükleri*, Ankara, TDK.
- Gökçeoğlu, Mustafa (1997), *Kıbrıs Türk Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Lefkoşa, Galeri Kültür Yayınları.
- Gözaydın, Nevzat (1992), “Kıbrıs Türk Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü (Değerlendirme)”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* (S: 490), 329-331.
- Gülensoy, Tuncer ve Ercan Aklaya (2003), *Türkiye Türkçesi Ağzaları Bibliyografyası*. Ankara, Akçağ.
- Gümüşatam, Gürkan (2006), *Yapı ve Anlam Açısından Kıbrıs Türk Ağzında Deyimler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazimağusa, DAÜ.
- _____ (2009), “Kıbrıs Ağzı Üzerine Hazırlanan Sözlükler ve Bu Sözlüklerdeki Yöntem Sorunları”. *Turkish Studies* V:17: 481-504.
- Hakeri, Bener Hakkı (2004), *Hakeri'nin Kıbrıs Türkçesi Sözlüğü*, Lefkoşa, SAMTAY.
- Hatiboğlu, Vecihe (1964), “Atasözleri ve Deyimler”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* XIII, 468-471.
- Hasan, Hamdi (1997), *Makedonya ve Kosova Türklerince Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*, Ankara, TDK.
- İszlamoğlu, Mahmut (1994), “Dipkarpaz Rum Folklorunda Türk Folklor Unsurları”, *Kıbrıs Türk Kültürü ve Sanatı*, 184-194.
- Korkmaz, Hatice (2007), *Divanü Lügati't-Türk'teki Atasözlerinin Anlambilimsel Açısından İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, Ondokuzmayıs Üniversitesi.
- Kökdemir, Naci (1957), *Dünkü Bugünkü Kıbrıs*, Ankara, İstiklal Matbaası.
- Mahmud El-Kâşgarî (1986), *Divânu Lugâti't-Türk I-II-II*. (hzl. Besim Atalay), Ankara, TDK.
- Nazlı, Atiye (2010), “Divânu lugâti't-Türk'ten Günümüze Süzülen Atasözleri”, *Akademik Sayfalar*.
- Ölmez, Mehmet (2008), “Divanü Lügati't-Türk'teki Atasözleri”, *Türk Dili Kâşgarlı Mahmud Özel Bölümü* (S: 683), 525-527.
- Öztürk, Rıdvan (2009), *Kıbrıs Konuşuyor*. İstanbul, Kesit Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim (1997), “Divânu Lügati't-Türk'teki Bazı Atasözleri Üzerine”, *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*.
- _____ 2005. *Divânu Lügati't-Türk'te Türk Halk Edebiyatı (Ders Notları)*. Konya.
- Sertkaya, Osman Fikri (1983), “Eski Türk Atasözleri Üzerine”, *Şükrü Elçin Armağanı*, 275-291.
- Subaşı, Leyla (1988), *Dilbilimi Açısından Deyim Kavramı ve Türkiye Türkçesindeki Örneklerin İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi.
- Tekin, Talat (2003), *Orhon Yazıtları: Köl Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, Ankara, TDK.
- Türkay, Kaya (1983), “Kaşgarlı'dan Günümüze Gelen Atasözleri”. *TDAY- Belleten*, 39-42.

Özet

Divanu Lûgati't-Türk'ün İzinde En Eski Kıbrıs Türk Atasözleri

Türk ulusunun ortak ürünü olan atasözleri, Türkçenin güzelliğini, anlatım zenginliğini ve çeşitliliğini, kavram dünyasının renkliliğini gösterir. Divanu Lugâti't-Türk'te (DLT) izlerini bulunabilen birçok atasözünün Türkçenin lehçe ve ağızlarında yaşaması ortak paylaşımın kanıtıdır. Bu bağlamda Kıbrıs Türklerince kullanılan atasözlerinin DLT'deki savlarla aynı kökten gelmesi veya onlarla ilişkili olmaları onların çok eskiden beri kullanıldığını ve Türk dünyası atasözlerinin ortak bir kaynaktan çıktığını bir kez daha kanıtlamaktadır.

Kıbrıs Türklerince kullanılan en eski atasözlerinin belirlenmeye çalışıldığı bu incelemede, atasözleri anlam özelliklerine, değişmelerine vb. göre değerlendirilmiş, en eski kaynakları bulunmaya çalışılmıştır. Bunun için de Kıbrıs Türk atasözleri DLT'deki savlarla karşılaştırılmış, ortak/ benzer olanlar eşleştirilmiştir. Böylece atasözlerinin coğrafi, tarihsel, sosyal, kültürel değişmelerden ne derece nasibini aldığı sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs Türkleri, Divanu Lûgati't-Türk, Kıbrıs Ağızları, Atasözleri, Dil İlişkileri.

Abstract

The Oldest Turkish Cypriot Proverbs In The Footsteps Of Divanu Lûgat't-Türk

Proverbs, Turkish beauty, richness and diversity of expression, the concept to the world, enhance expression of the common property of the Turkish nation. Divanu lûgati't-Türk has existed for so many kinds of dialects and dialects of Turkish proverb's survival is proof of that. Used in this context, Turkish Cypriot Proverbs on the Divanu lûgati't-Türk to be associated with them or their arguments come from the same root is used from time immemorial, and the Turkish world of proverbs proves once again that we came from a common source.

Turkish Cypriot trying to identify the oldest proverbs in this review, their semantic characteristics, and evaluated according to changes. For this, we compared the Turkish Cypriot proverbs on Divanu lûgati't-Türk arguments. Matched the common ones. Proverbs Thus, geographical, historical, social, cultural changes in the questioned to what extent that its share.

Keywords: Turkish Cypriot, Divanu Lûgati't-Türk, Turkish Cypriot Dialects, Proverbs, Language Contacts.

PERTEV NAILİ BORATAV-OĞUZ TANSEL

MEKTUPLAŞMASI

Mehmet Çevik¹

Sözlü ve yazılı kültürün büyük bir hızla elektronik ortama taşınarak radikal değişikliklerin yaşandığı günümüz dünyasının sosyal ikliminde, doğal olarak iletişim biçimleri de değişmektedir. Önce telefon, sonra internet ve daha sonra da her iki iletişim aracını aynı cihazda birleştiren teknolojik gelişmeler, iletişimi bir taraftan hızlandırıp kolaylaştırırken diğer taraftan da sözlü boyutuyla yüz yüzelikten, yazılı boyutuyla da kâğıt gibi somut bir ortamdan uzaklaştırıp sanal bir ortama taşımaktadır. Tüm bunlar nedeniyle, yakın zamanlara kadar temel iletişim araçlarından biri olan mektup, günümüzde artık eski önemini kaybetmiş durumdadır. Ancak bu durum, bugüne kadar yazılmış ve özel ya da resmî arşivlerde muhafaza edilmiş mektupların önemini azaltmamakta; aksine, artık pek üretilmeyen yazılı birer metin olmaları bakımından önemlerini daha da artırmaktadır. Bu önem, mektubun yazarı ve muhatabının kim olduğuna göre, az ya da çok değeri bulunan kişisel hatıra boyutunda da kalabilir; bilim, sanat, siyaset ve kültür açısından bir toplumu hatta tüm insanlığı ilgilendiren tarihsel bir belge olma niteliğine de ulaşabilir. Nitekim mektuplar, “sahibinin sadece ailevi, sosyal, psikolojik durum ve konumlarına değil, fikir ve sanat olaylarına da ışık tutmaktadır” (Parlatır vd., 2014: XV). Bu bağlamda, halk bilimi profesörü Pertev Naili Boratav ile şair, yazar ve halk bilimci Oğuz Tansel de yıllarca birbirlerine mektup yazmışlar ve böylece, bir kısmı bugün elimize ulaşabilen önemli belgeler ortaya koymuşlardır. Söz konusu mektuplar -her ikisi de 1990’lı yıllarda ebediyete intikal etmiş yazarlarının özel yaşamlarıyla ilgili ayrıntılar da içermekle birlikte- Türk kültür, edebiyat ve özellikle de halk bilimi çalışmaları açısından tarihsel birer belge olarak önem arz etmektedir.

¹ Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

“Türkiye’de halkbiliminin bağımsız bir bilim dalı olarak kabul edilmesini sağlayan öncü ve yaşamını da bu yola hasretmiş bir bilim adamı” (Özdemir, 1998: 5) olan Boratav, “akademik yaşamının tüm dönemlerinde, Türk halkbiliminin yorulmaz bir çalışanı olmuş, dağınık ve henüz methodsuz bir bilime yön vermiş, bir ekol oluşturmuştur” (Turan, 1998: IX). Dahası Boratav, Amerika’da bile ancak 1970’lerde tartışılmaya başlanan, halk edebiyatı ürünlerinin sadece metinlerinin değil, aynı zamanda icra edildiği bağlamın da önemli olduğu konusu üzerinde 1940’lardan itibaren durmuş ve araştırmalarını da bu temel üzerine kurgulamış bir bilim adamıdır (Başgöz, 1998: 22). Ancak Boratav, Türk bilim dünyasında akademik çalışmaları kadar siyasi-ideolojik tercihleriyle de gündeme gelmiş; hatta zaman zaman bu yönü, onun bilim adamı kimliğinin önüne de geçirilmiştir. Boratav’la ilgili bu algılamaya biçimini, “Sosyal Bilim Alanındaki Düşünce Zaafları” üst başlıklı yazısında Kurtuluş Kayalı (1998) etraflıca ele almıştır. Bu çerçevede, Boratav’ın ölümü üzerine kaleme aldığı bir yazıda Umay Günay da şu değerlendirmeyi yapar:

Pertev Nâili Boratav ömrünü Türk kültürünün sözlü birikimini derleme, inceleme, yorumlama, değerlendirme ve tanıtımına adanmış çok değerli bir ilim adamıydı. [...] Türkiye’de bazı vasat ve vasat altı insanlar, kıskançlık ve hasetleriyle yok etmek istedikleri kişilerin siyâsi tercihlerini bahane ederek sanatçı ve bilim adamı, bürokrat, siyâsetçileri dışlama, çalışmalarını engelleme, onları atıl hale getirme konusunda uzmandırlar. [...] Türk milleti için Türk kültürüne ve ilme hizmet eden ve emek veren herkes saygıdeğerdir. [...] Aydınlar, insanları ve olayları tek faktöre ve dar ufuktan bakarak benden olan olmayan diye ayırmamalıdır. Bilim adamlarının da yanıldıkları noktalar olabilir, marifet yanlışa odaklanmak değil, bütündeki hizmeti ve yeteneği görmek ve hizmet edenlere yol açmaktır. [...] Türkiye aydınlarıyla barışmayı, onların siyâsi tercihlerinden doğan sıkıntıları akıl yoluyla çözme ve hizmet alanlarında yoğunlaşmalarını sağlama yollarını bulmalıdır. (1998: 3-4)

Günay’ın bu değerlendirmelerini, Boratav’ın Atsız Mecmua’daki yazılarıyla ilgili makalesinin girişinde alıntılıyan İsmail Görkem (1999: 6) de aynı hassasiyeti dile getirir. Benzer bir durum, yani aktif bir siyasetçi olmamasına karşın siyasi-ideolojik tercihleriyle gündeme gelmek ve bu tercihlerinden dolayı ötekileştirilmek; Boratav’ın öğrencisi, arkadaşı ve aile dostu olan Oğuz Tansel için de geçerlidir (Baykurt, 1996: 14; Gürsoy, 1996: 50). Bu çerçevede toplum olarak belleksizliğimizden ve değerbilmezliğimizden yakınan Metin Turan (1996: 3), “Oğuz Tansel de sağlığında değerini bilmediğimiz seçkin insanlarımızdan birisiydi.” eleştirisini yapar. Benzer şekilde, Türk edebiyatının yurtdışına hakkıyla taşınmadığını belirten Talât S. Halman (1996: 65) da “Tansel’in hakkı, Türkiye’imizde de yeterince tanınmadı, tanınmıyor.” değerlendirmesini yapar.

Asıl mesleği öğretmenlik olan Oğuz Tansel, aynı zamanda şair, yazar ve halk bilimi araştırmacısı kimliklerine de sahiptir. Bu kimliklerle birlikte bir bütün olarak Oğuz Tansel isminin oluşmasında, çok sayıda kişinin önemli katkıları olur. Bu kişiler arasında, Konya ve İstanbul’daki lise öğrenciliğinde öğretmenleri olan Pertev Naili Boratav, Abdülbaki Gölpınarlı, Nurullah Ataç ve Sabahattin Eyüboğlu; üniversite yıllarında hocaları olan Kilisli Rifat, Reşit Rahmeti Arat, Ragıp Hulusi Özden, Hellmut Ritter ve Ali Nihat

Tarlan; yine aynı yıllarda sınıf arkadaşları olan Behçet Necatigil, Cahit Külebi, Zeki Ömer Defne ve -sonradan eşi olan- Kalbiye Tansel gibi isimler yer alır (Tansel, 2003: 131-132). Ancak Tansel'in özellikle halk bilimci kimliğinin ortaya çıkıp gelişmesinde, Konya'da lise öğrencisiyken edebiyat öğretmeni olan Pertev Naili Boratav'ın apayrı bir yeri vardır.

Yetiştığı ortamın da katkısıyla, çocukluk yıllarından itibaren halk kültürüyle yakından ilgilenen Oğuz Tansel, Boratav'la tanıştıktan sonra bu ilgisini bilimsel bir zemine oturtur. Halk biliminin çeşitli alanlarıyla ilgili derlemeler ve çalışmalar yapan Tansel, özellikle masal konusunda yoğunlaşır. Bunda, "Amasya'da öğretmenlik, müdür yardımcılığı yaptığım yıllarda, öğretmenim Pertev Naili Boratav'ın isteklendirmesiyle masal derlemeğe giriştim." (Tansel, 1976: 138) ifadesiyle de açıkça dile getirdiği üzere Boratav etkilidir. Tansel ayrıca, daha ilk masal yayınlarında, sonraki yıllarda bile kendisiyle benzer çalışmalar yapan başka araştırmacıların aksine, kaynak kişiler hakkında da bilgiler verir (Öztürk, 2008: 495). Sadece metni değil, aynı zamanda icracıyı da dikkate alan bu yaklaşımı geliştirmesinde de Boratav'ın etkisi açıktır. Bu anlamda Tansel, halk bilimi ve özellikle de masal konusunda yeri geldikçe Boratav'ın hakkını da teslim eder (Ateş, 1978: 507).

Tansel, bir halk bilimci olarak derlediği masalları, bir sanatçı olarak yeniden işlemiş ve "kendine özgü bir düzenleme içinde yazarak okurlara sunmuştur" (Uyguner, 1996: 33). Bu yönü Tansel'e, derlemeciliğin yanı sıra bir masal yazarı kimliği de kazandırmış ve *Al'lı ile Furfırı* adlı masal kitabıyla Türk Dil Kurumunun "Çocuk Yazını" alanında 1977 ödülünü (Ateş, 1978: 505) almasını sağlamıştır. Bu çerçevede Adnan Binyazar'ın (1996: 9), "Bir kanadı halk, bir kanadı duygu, bir kanadı bilgelik, üç kanatlı bir masal kuşu" yakıştırmasıyla andığı Tansel, masal yazarlığı dolayısıyla lisansüstü tez çalışmalarına (Günaltılı Gündüz, 2008; Polat, 2009) da konu edilmiştir.

Oğuz Tansel'in, Pertev Naili Boratav'la öğretmen-öğrenci ilişkisi çerçevesinde başlayan yakınlaşması, başlangıçtaki karakterini hep korur; ancak zamanla güçlü bir dostluğa ve mektuplarındaki hitaplardan da anlaşıldığı üzere "ağabey-kardeş" ilişkisine dönüşür. Bu ilişki, yıllar içinde her iki tarafın aile üyelerini de kapsayacak şekilde genişler ve karşılıklı gönderilen mektuplarla pekişir. Boratav ve Tansel, bu mektuplaşmayı, Boratav'ın ailesiyle birlikte yurtdışında yaşaması ve Türkiye'ye geliş-gidişinin pek kolay olmaması nedeniyle nadiren bir araya gelebildikleri için yaşamları boyunca sürdürürler. Bu mektuplarda karşılıklı olarak bilimsel, sanatsal, kültürel, ailesel ve kişisel sorunlar değerlendirilip tartışılır. Buralardaki bilgiler, bir taraftan genel olarak halk bilimi çalışmaları açısından önemliken diğer taraftan da hem halk bilimci olarak Boratav'ın hem de bir şair, yazar ve halk bilimci olarak Oğuz Tansel'in özel yaşamlarıyla ilgili veriler içermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Boratav ve Tansel, uzun yıllar mektuplaşmış olmalarına karşın, bugün elimizde bulunan mektup sayısı aslında oldukça azdır. Bu çerçevede Boratav'ın Tansel'e yazdığı mektuplardan 23 tanesi bugün elimizde bulunmaktadır ki bunlardan en eskisi 12.1.1956, sonuncusu da 28.11.1991 tarihini taşımaktadır. Orijinali Tansel ailesinin özel arşivinde bulunan bu mektupların birer kopyası da, Oğuz Tansel'in kızı Aysıt Tansel tarafından yine bir açıklama mektubuyla Tarih Vakfı'nın Pertev Naili Boratav Arşivi'ne gönderilmiştir. Tansel'in Boratav'a gönderdiği mektupların ise bugün ancak 11 tanesi

elimizde bulunmaktadır. En eskisi 2.5.1967, sonuncusu ise 18.11.1970 tarihini taşıyan bu mektuplar da bugün yine Boratav Arşivi'nde yer almaktadır. Çalışmanın sonundaki "Ekler" bölümünde örnek olarak verilen mektupları da içeren bu arşiv, bugün Tarih Vakfı bünyesinde araştırmacıların hizmetine açık durumdadır.

Pertev Naili Boratav ve Oğuz Tansel, sadece birbirleriyle görüşen sıradan iki arkadaş ya da dost değildir. Birbirleriyle ailecek görüşür, kendilerinin olduğu kadar çocuklarının yaşamlarıyla ilgili gelişmeleri de birbirlerine sorup açıklayarak yakından takip ederler. Bu nedenle Boratav'ın Tansel'e gönderdiği mektupların bir kısmı, Boratav'ın eşi Hayrünnisa Hanım'ın imzasını taşımaktadır. Ancak bu mektuplarda da Boratav'ın, mektubun çoğu zaman altında kalan boşluğa, bazen de en üst kısmına kendi imzasıyla çok kısa birer mektup niteliğinde bir şeyler yazmış olduğu görülmektedir. Bu durumun, her iki ailenin birbirleriyle resmiyetten uzak, samimi bir görüşme bağlarının olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Boratav ve Tansel'in söz konusu mektupları biçim ve içerik özellikleri açısından şu şekilde iki ayrı başlık altında incelenebilir:

A. Mektupların Biçim Özellikleri

Öncelikle, Pertev Naili ve/veya Hayrünnisa Boratav imzalarıyla Tansel'e gönderilen mektupların tamamına yakınının eski yazı ile kaleme alındığını belirtmek gerekir. Mevcut mektupların 4.2.1986 ve 28.11.1991 tarihli ikisi hariç tümü eski yazı ile yazılmıştır. 1907 yılında doğmuş olan Boratav'ın, harf inkılâbının yapıldığı 1928'e kadar, başka bir ifadeyle üniversite öğrenciliğinin ilk yıllarına kadar eski yazı ile eğitim almış olması, onun bu yazıya daha hâkim olmasına neden olmuştur. Ayrıca daha hızlı yazabilme olanağı sunması bakımından Boratav'ın, derlemelerinde de bu yazıyı kullanmayı tercih etmesi, onun yaşamı boyunca bu yazıyı kullanmasında etkili olmuştur. Öyle ki Boratav'ın, harf inkılâbından tam 62 yıl sonra, 27.11.1990'da kaleme aldığı mektup bile Arap harfleriyle yazılmıştır. Boratav, bu mektubunun başlarında, parantez içinde verdiği bir açıklamayla bu konuya da değinir ve şöyle der: "Sana eski - Arap alfabesiyle yazıyorum. Benim için daha kolay. Senin okumada güçlük çekmeyeceğini tahmin ediyorum". Boratav her ne kadar böyle bir açıklamayla tahminini dile getirmiş olsa bile, Tansel'in de mevcut mektuplarının önemli bir kısmını eski harflerle kaleme aldığı görülmektedir. Ancak Tansel, 19 Ekim 1969 tarihli mektubunu ve Boratav'a gönderdiği çeşitli derlemelerini Latin harfleriyle ve daktiloyla yazmıştır. Böyle olmakla birlikte söz konusu derlemelerin de alt kısımlarına, mektup niteliğinde kısaca yazılar yazmış, bu yazıları da eski yazıyla kaleme almıştır.

Mektupların dikkat çeken başka bir özelliği, kullanılan kâğıtların niteliği ve sayfa düzenleridir. Bu çerçevede mektupların, oldukça sıradan kâğıtlara yazıldığı, hatta -amiyane söyleyişle- âdeta nasıl bir kâğıt bulduysa ona yazıldığı görülmektedir. Bu anlamda kâğıtların genel olarak bir standardı bulunmamakta; boyutları, ağırlıkları ve yapıları farklılık göstermektedir. Sayfa düzeni açısından da kâğıtların üst ya da alt kısımlarda yer alan boşluklarının bile sonradan yapılan açıklama ya da eklemelerle kullanılabilirdiği görülmektedir. Ancak bu eklemeler daha çok Hayrünnisa Hanım'ın yazdığı mektuplarda Boratav'ın kaleme aldığı satırlar şeklindedir. Bu çerçevede Tansel de özellikle daktiloyla yazılmış derleme metinleri gönderirken, ayrıca bir kâğıda mektup

yazmak yerine, derleme metninin alt kısımlarında kalan boşlukları değerlendirmiştir. Tüm bunların, dönemin zorlayıcı ekonomik koşulları ve bu koşullar içinde yetişmiş kişilerin israftan kaçınıp elde olanı en verimli şekilde kullanma hassasiyetlerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Mektup, biçimsel açıdan, yazıldığı yer ve tarih bilgilerini içeren, sonunda da yazarı tarafından imzalanması gereken bir türdür. Boratav ve Tansel'in mektuplarının bazılarında yer adı belirtilmemiş, ancak hepsinde mutlaka tarih atılmış ve imzaya yer verilmiştir. Tarihlerde, ayların yazımında zaman zaman Romen rakamlarının ya da sözcük olarak ay adlarının da kullanıldığı; yılların yazımında ise bazen, "1967" yerine kullanılan "967" örneğinde olduğu gibi, sayının binler basamağını oluşturan "1" in kullanılmadığı görülmektedir.

Mektuplar, "Sevgili Oğuz, Sevgili Oğuz Kardeş, Sevgili Kardeşim Oğuz, Sevgili Oğuzcuğum, Sevgili Oğuz Kardeşim; Sevgili Pertev Ağabey, Sevgili Kardeşim Hayrünnisa, Sevgili Hayrünnisa, Sevgili Kardeşim Hayrünnisa ve Pertev Ağabey, Çok Sevgili Pertev Ağabey, Sevgili Kardeşim Hayrünnisa - Pertev Ağabey, Pertev Ağabey" şeklinde oldukça samimi hitap sözleriyle başlamaktadır. Aynı samimiyet mektupların içeriğinde de devam etmektedir. Ancak tüm bu samimiyete rağmen, nezaketin de hiçbir zaman elden bırakılmadığı görülmektedir. Örneğin yukarıda da değindiğimiz üzere, gönderdiği derleme metnini yazdığı kâğıdın alt kısmındaki boşluğu mektup için kullanan Tansel, mektubuna şu açıklamayla başlar: "Zarfı şişirmemek için bu boşluklardan yararlanmayı düşündüm, bağışlamamı dilerim."

B. Mektupların İçerik Özellikleri

Mektupların hemen hepsinde yer alan kısaca hâl hatır sormaların ve iyi dilekte bulunmaların yanı sıra çeşitli konulara da değinildiği görülmektedir. Ancak kimi mektuplar belirli bir konuya odaklanırken kimileri de birkaç konuya birden değinmektedir. Bu çerçevede karşılıklı gönderilen mektupların içeriği, genel olarak başlıklar hâlinde ve kısa örneklerle şu şekilde incelenebilir:

1. Gündelik Yaşam

Mektuplarda ele alınan konuların başında kişilerin ve ailelerin gündelik yaşamlarıyla ilgili olumlu ve olumsuz gelişmeler geliyor. Ancak, gündelik yaşamla ilgili özellikle olumsuz durumlardan söz edilirken kendilerinden hareketle Türkiye ve Avrupa'nın genel tablosuna dair değerlendirmeler de yapılmaktadır. Örneğin Oğuz Tansel, 21 Şubat 1970 tarihli mektubunda şunları söyler:

Hangi dala tutunmak istesem elimde kalıyor. Faizler aldı başını gidiyor. Kiralar ateş pahası. Asabım bozuk mu bozuk. Konya'ya dönmemeğe kararlıyım ama Ankara'yla da bağdaşamadım.

Hayrünnisa Boratav ise 03.02.1971 tarihli mektubunda, Paris'teki gündelik yaşamlarından söz ederken, yaptığı gözlemlerden hareketle Fransa ve Türkiye'yi karşılaştırır. Boratav'ın, büyük oranda bugün de geçerliliğini koruması bakımından apayrı bir öneme sahip tespitlerinin bir kısmı şöyledir:

Son günlerde Türkiye'nin umumi ahvalini görüp üzülmemek mümkün

değil. Çok kere burada uykularım kaçıyor, belki uzakta olmak insanı daha hassas yapıyor. Fransa da güç devreler geçirdi ve hâlâ da geçiriyor, ama her gün her adımda biraz daha ileri gidiyor, yirminci asrın ileri hamlelerine kendini uyduruyor. Orta halli bir ilköğretmenini alalım ele, yahut mutavassıt bir işçi, yahut bizim apartmanların kalorifercisi, bunların hiçbiri bizde yarının garantisini taşımazlar. Burada bu üç tip insanın en büyük derdi, yazın bir ayını geçirecek, kendi bütçesine uygun bir yer bulabilmesi, yahut kışın, kış sporlarının yapıldığı Alp dağlarında on beş günlük bir tatil için bir tarafa para ayırabilmesi. Bunun ikisini de bu en aşağı maaş alan bu insanlar tahakkuk ettiriyorlar. Kış gelince yüz binlerce otomobil yollara düşer, günde binlerce tren insanları buralara taşırlar. Ben hiçbir zaman bir dükkânda kuyruk yapılmadan bir şey aldığımı hatırlamıyorum, herkesin alışveriş kabiliyeti var. Her evde bir televizyon, her kapıda bir otomobil var. [...] Yirminci asrın sanayisi, bu insanların her gün biraz daha rahat ve biraz daha mesut yaşamaları için seferber olmuş bir halde. Her kadının mutfağında, vaktini tasarruf ettirecek bin bir çeşit aletler var. En şık restoranlardan tutun da mahalle arasındakilere kadar gittiğiniz zaman yer bulmak mümkün değildir. Kahveler tıklım tıklım. Büyük mağazalara girince insan kalabalığından bunalmamak mümkün değil. Bu demektir ki herkesin cebinde istediğini yapacak bollukta parası var. [...] Bir tek yamalı elbise görmek mümkün değil. Ama yine de halk halinden memnun değil, daha iyisini, daha mükemmelini istiyor ve durmadan grevler yapıyor.

Bize gelince, daha şarktaki insanlarımız Ortaçağ devrini yaşıyorlar. [...] Camın girmediği köylerimiz var. Atom devrinin başdöndürücü sürati yanında o insanları düşünmek insana utanç veriyor. Bizi idare edenler sandalye kavgası yaparken, sen sağsın öteki sol derken gözleri bir şey görmüyor. Yapılacak iş mi yok memlekette. Ben Anadolu'yu gezerken içimi en çok paralayan bu otuz milyon nüfusun yirmi milyonun kahvelerde ne yapacağını bilmeden sinek avladıklarını görmek oldu. Hepsisi çam yarması gibi delikanlılar. Toprağı varsa, mevsimi gelince bir iki ay sürer eker, sonra geri kalan aylarını kahve peykelerinde geçirir. Birçoğunun toprağı da yoktur, onun bunun yanında çalışır bir iki ay; sene böylece biter. Bu yirmi milyonu günde sekiz saat çalışacak işyerlerine verdiğimizizi düşün, bu güzel vatan bir iki sene içinde dünyanın cenneti olur ve biz de o köyde sinek avlayan genci mesut görerek mesut oluruz. Bilmiyorum memleket bir ikinci Atatürk doğuracak mı?

2. Aile Üyelerinden Haberler

Karşılıklı mektuplarda eşler, çocuklar ve torunlardan oluşan aile üyelerinin yaşamlarıyla ilgili gelişmelere bazen kısa kısa bazen de uzun uzun ve ayrıntılı bir biçimde değinilmiştir. Bu gelişmeler aile üyelerinin sağlık durumları, günlük yaşamları, eğitim ve iş yaşamları vb. konulardadır. Bu çerçevede örneğin Tansel, yine 21 Şubat 1970 tarihli mektubunda çocukları Aysıt, Ülkün ve Çiğdem ile eşi Kalbiye Hanım hakkında kısaca şu bilgileri verir:

Aysıt'tan on günde bir mektup alıyoruz. Ülkün'ü nişanlamıştık, önümüzdeki nisan başında düğünü olacak. Çiğdem mesele olmakta devam ediyor. [...] Kalbiye Hanım da sağlam değil, ilaç kullanıyor.

Boratav da 17.11.1965 tarihli mektubunda eşi Hayrünnisa Hanım, çocukları Korkut, Murat ve Korkut'un eşi Çiğdem ile yeni doğan çocukları, yani torunu hakkında şunları söyler:

Hayrünnisa, on beş yirmi için diye Kembriç'e, Korkutların yanına gitti. İkinci bir torun bekliyorduk; Çiğdem'imizin anne olması biraz uzadı, yarın bir ay olacak Hayrünnisa gideli... Bu sefer bir kız torunumuz doğdu, adını da Elvan koyduk. Bu adı ben koymadım ama güzel ad, sevdim; insana baharı, Anadolu yaylalarının halk türkülerinde söylenen renkleri hatırlatıyor. [...] Yavruların başarıları bizim de göğsümüzü kabartıyor. Murat da iyi çalıştı, nazar değmesin, sertifikayı aldı; bu kadarı serbest lisansı için yetiyor, ama o devlet lisansı ve arkasından da devlet doktorası yapmaya niyetleniyor; atom fiziğinde ihtisas yapacak.

Mektuplarda, aile üyeleri hakkında son olarak bir de, yazarların sadece kendi aileleriyle ilgili bilgiler vermekle yetinmediklerini, karşı tarafın üyeleriyle ilgili sorular sorup bilgiler istediklerini de belirtmek gerekir.

3. Sağlık Sorunları

Sağlık sorunları, her iki tarafın da gönderdiği mektupların önemli konularından birini oluşturmaktadır. Ancak mektuplardan Tansel'in, Boratav'a göre daha çok ve uzun süreli sağlık sorunları yaşadığı da anlaşılmaktadır. Bu çerçevede örneğin Tansel, içerikle ilgili tespit ettiğimiz tüm başlıklardan örnekler içeren 21 Şubat 1970 tarihli mektubunda sağlık sorunlarına da önemli bir yer ayırır. "Öncelerin öncesinde, hepimizden sizlere merhaba..." selamlamasıyla başlayan mektup, sağlık sorunları nedeniyle cevap yazmakta geç kaldığımı ifade eden şu sözlerle devam eder:

Yazmakta geç kaldım, olanağım yoktu. Hastalıktan göz açamıyordum, birisini iyileştirmeden bir başkası ortaya çıkıyor. Hastalık küpü olup kalmışım. Hacettepe Hastanesinde Profesör Yüksel Bozer; dizlerimden ayak parmaklarıma dek ön kısımda damar tıkanması teşhisi koydu. [...] Karaciğer testi, akciğer, kalp sağlam çıktı; mide karmaşık. Sekiz on poz mide filmi çekildi.

Boratav ise 4.2.1986 tarihli mektubunda, Tansel'in sağlık sorunlarına ve geçirdiği ameliyatlara çok üzüldüklerini belirtip geçmiş olsun dileklerini ilettikten sonra kendi sağlığıyla ilgili sıkıntılarından şöyle söz eder:

Benim de durumum seninkine benziyor; yüzde kaç, pek aklımda yok ya, sol gözüm zaten öteden beri işe yaramaz halde, sağ gözümle idare ediyorum. Bir de kulaklar bir hayli ağır işitmeğe başladı. İkisine de alet verdi doktor; ben pek gerektiği zamanlar birini takıyorum; o bile pek canımı sıkıyor. Ne yaparsın, kocalık... Dayanacağız dayanabildiğimiz kadar. Senin

toprağın Meyre toprağı, benimki, atalarımızın İbradı toprağı; kolay kolay yenilmeyeceğiz, diyelim.

Mektuplardan ayrıca, zaman zaman hastalık ve ilaç isimlerini de anacak kadar ayrıntıların verildiğı sağık sorunları çerçevesinde Boratav'ın, isteğı üzerine Tansel'e Fransa'dan ilaç gönderdiğı de anlaşılmaktadır.

4. Yayın Faaliyetleri

Hem Boratav hem de Tansel, birbirlerine gönderdikleri mektuplarda, hazırlıklarını yaptıkları ve çıkardıkları yayınlarını da konu edinmişlerdir. Bu çerçevede, elimizdeki mektuplarda en çok adı geçen yayın, Tansel'in Metin Eloğlu ile birlikte hazırladığı *Bektaşî Dedikleri* adlı çalışmadır. Bu durum, kitabın yayımlanması işinin çeşitli nedenlerden dolayı sürüncemede kalıp uzamasından kaynaklanmaktadır. Tansel, Bektaşî fıkralarının nazma çekildiğı bir çalışma olan bu kitabın ilk taslaklarını Boratav'a gönderir ve ondan, görüşlerini bildirmesini ister. Boratav da birtakım eleştiri ve önerileriyle çalışmaya yön verir ve kitabın önsözünü de yazar. Ayrıca Boratav, bu kitaptaki metinlere uygun desenler çizmesi için, çalışmanın ilk taslaklarını Avrupa'da ailecek görüştüğü ressam Abidin Dino'ya da verir. Dino da bu kitap için istenen desenleri çizip Tansel'e gönderir ve bu çizimler kitapta yer alır. Birçok mektupta sözü edilen bu kitapla ilgili Boratav, 1.8.1969 tarihli mektubunda Tansel'e şu tavsiyelerde bulunur:

Bektaşî fıkralarının basım işinin bir neticeye bağlanamamış olmasına pek üzülmüyoruz, ben de Abidin de. Ama biraz da senin inatçılığın bu işi aksatıyor gibime geliyor. Yayınevlerinin nazlarına katlanmak gerek, bu düzen böyle: Onlar yazarları sömürecekler, biz sesimizi çıkarmayacağız. Buralarda da aynı şey, hatta daha da insafsızcasına. Ne ise, bu umumi mülhazalar bir tarafa; sana pratik tavsiyem: Kendin bastırmak sevdasından vazgeç. Hem çok ağır yük altına girersen, hem de dağıtamaz, satamazsın umduğunca. Bilgi ile anlaşımadın madem, artık orayı boşver. Yaşar Kemal'e bir mektup yaz (Ant dergisi adresine). Kitabı kısaca tanı, benim önsözümünden, Abidin'in resimlerinden de bahset, sanırım ki basar. Yazık, tamamlanmış kitabın, hem de ilgi uyandıracığından, okunacağından şüphe olmayan bir kitabın böyle beklemesi insana acı geliyor.

Tansel ise, bu mektuba cevap niteliğindeki 19 Ekim 1969 tarihli mektubunda, bu konuyla ilgili kısaca şu bilgileri ve değerlendirmelerini paylaşır:

Bektaşîler şimdilik yattı, Yaşar Kemal Ant'tan ayrılmış. Ben de İstanbul'a gidemiyorum. Alacağımız para önemli değil, doğru dürüst çıkaracak namuslu birini bulabilsek.

Burada söz konusu edilen kitabın bir süre sonra yayımlandığı ve yedi nüsha olarak Boratav'a da gönderildiğı, Boratav'ın 3.2.1971 tarihli mektubundan anlaşılmakta. "Sevgili Oğuz Kardeşim; 'Bektaşî' hoş geldi, safalar getirdi." satırlarıyla başlayan bu mektubunda Boratav, Tansel'den Prof. Andreas Tietze, Prof. İlhan Başgöz ve Matti Kuusi'ye de kitabından birer tane göndermesini ister ve Tietze ile Başgöz'ün

Amerika'daki adreslerini verir.

Bektaşî Dedikleri, elbette mektuplarda sözü edilen tek yayın değildir. Çeşitli mektuplarda Tansel'in özellikle masal kitaplarından da sıkça söz edilmektedir. Bu konuda, Boratav'ın 12.1.1956 tarihli elimizdeki en eski mektubu oldukça dikkat çekicidir. Tansel'in, çıkarmayı planladığı masal kitaplarının ilk taslaklarını gönderdiği mektubuna cevaben yazıldığı anlaşılan bu mektupta Boratav, incelediği örneklerden hareketle, masalın nasıl yazıya geçirilip işlenmesi gerektiği konusunu âdeta bir ders verir gibi maddeler hâlinde uzun uzun ele alarak anlatır, örnekler verir.

Mektuplarda Boratav'ın kitap çalışmalarına da değinildiği görülmektedir. Bu çerçevede Boratav'ın örneğin Zaman Zaman İçinde, Az Gittik Uz Gittik ve 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı gibi kitaplarından da söz edilmektedir. Ayrıca yine her iki yazarın çeşitli dergilerde çıkan yazıları da yeri geldiğince mektuplara konu edilmiştir.

5. Halk Bilimsel Konular

Mektupların hacim olarak çok büyük bir bölümünü halk bilimsel konulardaki yazışmalar oluşturmaktadır. Bu yazışmaların da genel özelliği şu şekildedir: Boratav, Tansel'den çeşitli konularda derlemeler yapıp göndermesini ister. Tansel de istenen derlemeleri yapıp Boratav'a gönderir. Örneğin Boratav, 1.8.1969 tarihli mektubunda gelecek ders yılı "koç katımı" ve "davar yüzü-saya" törenleriyle ilgili bir seri seminer yapmayı planladığını belirtir ve Tansel'den, bu törenleri ve törenlerde icra edilen türleri yerinde ve zamanında izleyip ayrıntılı bir şekilde derlemesini ve göndermesini rica eder. Tansel de cevap olarak yazdığı mektuplarda hem kendisinin derlediği hem de başta oğlu Ülkün Tansel olmak üzere başka kişilere derlettiği malzemeleri gönderir. Bu çerçevede Tansel, 2 Kasım 1969 tarihli mektubunda, "Gönderdiğim koç katımı malzemeleri yeterli mi? Üzerinde durmam gereken ayrıntılara işaret ederseniz onları da arayıp bulmağa çalışırım." açıklamasını da yapar.

Tansel, sadece kendisinden rica edilen derlemeleri yapmaz. Bunlarla birlikte bazen de -kendisinden istenmediği hâlde- işe yarayabilir düşüncesiyle yaptığı bazı derlemelerin metinlerini de Boratav'a gönderir. Örneğin, "Pertev Ağabey, aşağıya yazdıklarım bir işe yarar mı bilmem?" açıklamasıyla başladığı 24.IV.1968 tarihli mektubunda, derlediği etiyolojik efsanelerin metinlerini, kaynak kişileri hakkında verdiği bilgilerle birlikte gönderir. Bu efsanelerden biri şöyledir:

Baykuş ile Yarasa

"Hep kuşlar geldi, baykuş gelmedi

Yarasa soyundu, tüyü kalmadı"

1-Hazret-i Süleyman'dan karısı; kuş tüyünden bir yatak istemiş. Hazret-i Süleyman bütün kuşları çağırılmış. İlk yarasa gelmiş, bütün tüylerini dökmüş. Bu yüzden tüysüz kalmış. Baykuş bu çağrıya uymamış. Kendisine haber ulaştıran çavuş kuşuna:

– Ben Süleyman'ın ayağına gidemem, demiş. Bunun üzerine Hazret-i Süleyman da "O harabelerde, viraneliklerde yaşasın!" dediği için baykuş o gün bugün hep viranelerde yaşar.

Mektuplardan, Tansel'in metin derlemelerinin yanı sıra istenen maddi kültür öğelerini de temin edip gönderdiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Boratavlar, Tansel'den Paris'teki ünlü antropoloji müzesi Musée de l'Homme'a verilmek üzere, çoban kavalından çeşitli geleneksel giysilere kadar birçok kültür öğesini bulup göndermesini ve bazen de bu malzemelerle ilgili ayrıntılı bilgilere ulaşmasını istemişlerdir. Mektuplardan, Tansel'in bunları yaptığı ve bulduğu malzemelerin bir kısmını postayla Paris'e gönderdiği, bir kısmını da Türkiye'ye gelişlerinde Boratavlara teslim ettiği anlaşılmaktadır.

Halk bilimi çerçevesinde birçok konuya değinildiği görülen mektuplarda ayrıca, Boratav'ın yaz dönemlerinde Türkiye'ye gelişlerinde yapmayı düşündüğü araştırma, inceleme ve derleme gezilerinin, o yıl hangi konular üzerinde ve hangi yörelerde yoğunlaşacağıyla ilgili bilgiler ve değerlendirmeler de yer almaktadır.

Sonuç

Yaptığı çalışmalar dolayısıyla Türk halk bilimi araştırmaları açısından önemli bir isim olan Pertev Naili Boratav ile şair, yazar ve halk bilimci Oğuz Tansel'in yıllar süren mektuplaşması, öğretmen-öğrenci ilişkisine dayanan ve zamanla güçlü bir aile dostluğuna ulaşan tanışıklıklarının bir sonucudur. Ancak bu tanışıklık ya da dostluğun, sık aralıklı ve uzun yıllar süren bir mektuplaşma olarak yansımaları bulmasında, özellikle Boratav'ın içinde bulunduğu şartlar nedeniyle, ailelerin birbirlerinden uzak yaşaması da oldukça etkilidir. Nitekim 1948'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki görevine son verilen Boratav, kısa bir süre Amerika'da kaldıktan sonra Fransa'ya yerleşmek zorunda kalır ve Türkiye'ye gelip gitme konusunda resmî makamların çıkardığı zorluklarla karşılaşır (Başgöz, 1998: 25-30). Buna bağlı olarak Boratav, yurtdışında devam eden Türk halk bilimi çalışmaları için gerekli olan malzemeleri, mektuplarıyla yönlendirip rica ettiği Tansel'e derletir ve onun cevaben gönderdiği mektuplar aracılığıyla edinir. Bu bakımdan Boratav'ın, yurtdışındayken Türk halk kültürüyle yakın temasını koruyup halk bilimsel çalışmalarını sürdürmesinde, âdeta onun Türkiye'deki eli ayağı olan Oğuz Tansel'in ve gönderdiği mektupların çok önemli bir yeri vardır.

Boratav-Tansel mektuplaşması yıllarca sürmesine rağmen bu mektupların ancak 34'ü bugün elimizde bulunmaktadır. 23'ü Pertev Naili ve/veya eşi Hayrünnisa Boratav, 11'i de Oğuz Tansel imzalı bu mektupların, içeriklerinden, sayılarının aslında çok daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan mevcut mektuplarla ilgili en büyük sorun, mektupların kronolojik bir bütünlük arz etmemesi; başka bir deyişle, elimizdeki örneklerin büyük çoğunluğunun birbirlerini izleyen, biri diğerine cevaben yazılmış mektuplar olmamasıdır. Bu durum, mektuplardaki veri akışını kesintiye uğratmakta ve anlam kopukluklarının meydana gelmesine yol açabilmektedir. Yine de mevcut hâliyle bile elimizdeki mektuplar, genel olarak yazarlarının gündelik yaşamları, aile üyeleri, sağlık sorunları, yayın faaliyetleri ve halk bilimsel çalışmaları hakkında önemli bilgiler içermeleri bakımından oldukça değerlidir.

Sonuç olarak, burada kısaca tanıtip varlığından bilim ve sanat çevrelerini haberdar etmeye çalıştığımız söz konusu mektupların, tam metinlerini ve orijinallerini içeren bir kitap hâlinde yayımlanarak ilgili araştırmacıların istifadesine sunulmasının faydalı

olacağını belirtmek gerekir. Şimdiden hazırlıklarına başladığımız ve ayrıntılı bir incelemeyle daha işlevsel hâle getirmeyi planladığımız böyle bir çalışma, hem Türk halk bilimi hem de -Tansel'in şair ve yazar kimlikleri dolayısıyla- Yeni Türk Edebiyatı araştırmalarına önemli katkılar sunabilecektir.

KAYNAKLAR

- Ateş, K. (1978). "Oğuz Tansel'le". *Türk Dili*, XXXVII, 321: 505-507.
- Başgöz, İ. (1998). "Perteve Naili Boratav'ın Türk ve Dünya Folklor Araştırmalarındaki Yeri". *Perteve Naili Boratav'a Armağan*, (haz. Metin Turan), Ankara: Kültür Bakanlığı, 17-32.
- Baykurt, F. (1996). "Çile Eri Oğuz Tansel". *Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel*, (haz. Metin Turan), Ankara: Ürün, 12-16.
- Binyazar, A. (1996). "Üç Kanatlı Masal Kuşu". *Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel*, (haz. Metin Turan), Ankara: Ürün, 9-11.
- Görkem, İ. (1999). "Prof. Perteve N. Boratav'ın 1927-1944 Dönemi ve Atsız Mecmua'daki Yazıları". *Milli Folklor*, VI, 42: 6-30.
- Günaltılı Gündüz, Ö. (2008). "Oğuz Tansel'in Masal Kitaplarının Eğitim Değeri ve Türkçeye Katkısı". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı.
- Günay, U. (1998). "Prof. Dr. Perteve Naili Boratav'ı Kaybettik". *Milli Folklor*, V, 38: 3-4.
- Gürsoy, N. (1996). "Bir Büyük İnsan". *Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel*, (haz. Metin Turan), Ankara: Ürün, 49-50.
- Halman, T. S. (1996). "Tansel'de Öz ve Özgünlük". *Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel*, (haz. Metin Turan), Ankara: Ürün, 59-65.
- Kayalı, K. (1998). "Sosyal Bilim Alanındaki Düşünce Zaafı-Perteve Naili Boratav'ın Yazdıklarını Folklorik Malzeme Haline Getirirken". *Perteve Naili Boratav'a Armağan*, (haz. Metin Turan), Ankara: Kültür Bakanlığı, 49-57.
- Özdemir, N. (1998). "Çocuk Oyunu Araştırmalarında Prof. Dr. Perteve Naili Boratav'ın Yeri". *Milli Folklor*, V, 38: 5-8.
- Öztürk, A. O. (2008). "Masalları Uyumak". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, I, 3: 494-499.
- Parlatır, İ. vd. (2014). "Mektuplar Üzerine Birkaç Söz". *Güzel Yazılar-Mektuplar*, Ankara: Türk Dil Kurumu, XV-XVIII.
- Polat, Ö. F. (2009). "Oğuz Tansel'in Masallarında Çocuk ve Eğitim Teması". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı.
- Tansel, A. (2003). "Oğuz Tansel'in Yaşamı ve Eserleri". *Folklor/Edebiyat*, IX, 33: 131-133.
- Tansel, O. (1976). *Al'lı ile Fırfırı*. İstanbul: Yaz.
- Turan, M. (1996). "Oğuz Tansel Kitabı". *Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel*, (haz. Metin Turan), Ankara: Ürün, 3-4.
- Turan, M. (1998). "Önsöz Yerine". *Perteve Naili Boratav'a Armağan*, (haz. Metin Turan), Ankara: Kültür Bakanlığı, IX-XI.
- Uyguner, M. (1996). "Oğuz Tansel'in Masalları". *Üç Kanatlı Masal Kuşu: Oğuz Tansel*, (haz. Metin Turan), Ankara: Ürün, 33-39.

Özet

Pertev Naili Boratav-Oğuz Tansel Mektuplaşması

Halk biliminin çeşitli alanlarında incelemeler yapmış ve eserler vermiş olan Prof. Dr. Pertev Naili Boratav, Türkiye’de halk bilimi çalışmalarının gerçek anlamda bilimsellik ve saygınlık kazanmasında önemli rol oynamış araştırmacılardan biridir. Boratav’ın öğrencisi olan Oğuz Tansel de hem önemli bir şair ve yazar hem de önemli bir halk bilimi araştırmacısıdır. Bir bütün olarak Oğuz Tansel isminin oluşmasında, ancak özellikle de Tansel’in halk bilimci kimliğinin ortaya çıkıp gelişmesinde en çok katkısı bulunan kişilerden biri, hocası Pertev Naili Boratav’dır. Yetiştirdiği ortamın da katkısıyla, çocukluk yıllarından itibaren halk kültürüyle yakından ilgilenen Oğuz Tansel, Boratav’la tanıştıktan sonra bu ilgisini bilimsel bir zemine oturtur. Bu tanışmayla birlikte Boratav ve Tansel arasında yaşam boyu sürecek ve aile üyelerini de kapsayacak güçlü bir dostluğun da temelleri atılır. Böylece Boratav ve Tansel, ilerleyen dönemlerde bilimsel, sanatsal, kültürel ve kişisel sorunların değerlendirilip tartışıldığı bir mektuplaşma sürecini de başlatır ve 1950’lerden 1990’lara kadar uzanan süreçte yıllarca mektuplaşırlar. Karşılıklı gönderilen bu mektupların bir kısmı bugün Tansel ailesinin özel arşivinde, bir kısmı da Tarih Vakfı’nın Pertev Naili Boratav Arşivi’nde bulunmaktadır. Bu çalışma, özellikle halk bilimi, Boratav ve Tansel’le ilgili araştırmalar yapan bilim ve sanat çevrelerine söz konusu mektupları tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmada, söz konusu mektuplar ana hatlarıyla ele alınıp biçim ve içerik özellikleri açısından değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Halk bilimi, Pertev Naili Boratav, Oğuz Tansel, Mektup.

Abstract

Correspondence Between Pertev Naili Boratav And Oğuz Tansel

Prof. Dr. Pertev Naili Boratav who studied in various fields of folklore and produced many works is one of the researchers played an important role in winning the real meaning of scientific and dignity of folklore studies in Turkey. Oğuz Tansel as Boratav’s student is both a major poet and a writer as well as a major folklore researcher. As a whole, Pertev Naili Boratav as teacher is the one of the most contributors to the formation of Oğuz Tansel name but particularly the emergence and development of Tansel’s folklorist identity. Oğuz Tansel who had been interested in folk culture thanks to the growing environment since his early years placed his interests to a scientific ground after meeting with Boratav. With this meeting, the foundation of a strong and lifelong friendship including family member between Boratav and Tansel is discarded. So in the forthcoming period, Boratav and Tansel began a correspondence including the evaluation and discussion on the scientific, artistic, cultural and personal issues and they corresponded for years extending from the 1950s to the 1990s. Today, some of these mutual letters are in the private archive of Tansel family and some are in the Archive of Pertev Naili Boratav in History Foundation. This study aims to introduce these letters to especially folklore, the scientific and art circles related with Boratav and Tansel. Therefore, in this study, the letters are dealt with major outline and evaluated in terms of form and content features.

Keywords: Folklore, Pertev Naili Boratav, Oğuz Tansel, Letter.

Ekler:

1. Pertev Naili Boratav'ın 1971'de yazılmış bir mektubunun ön ve arka sayfaları.

3. 1971

سۆیله اؤمگوز قار دؤگم :

بیلگاتنی " غوسه صدره صفای نوردی . ای
 نجه دکره صورا کن کیزک چیغه ایلسنه جود سوشیم .
 اخلدا . امغوز هسته تینه در دکره .
 سترکیده . یاز دند کیم ، اوفد قفرا اکیلمه .

یا کئلتد انت انه آتینی با عقیه دده . لیلر .
 بنج اؤن سوزده ده ، بقیه معنای . دکره اوجو صوبه
 ایوه - آملیخان حال صوفه دیزگی یا قلمه ایلسنه .
 ادنر تینه اتم . آتیم با عقیه یا بیلرکده ، غوز
 دوسره ده ، دوز لشره لم .

کوندر دقیز 7 کتاب براده کی ایلیدر .
 دایتمه . Tietze ی سه گوندر
 لفتا : آردسک :

Prof. Andreas TIETZE
 University of California
 New Eastern Languages
 405 Hilgard Ave.

Los Angeles 24

Calif., 90024 . U.S.A.

بی عه دده اینار بانگوزده کوندر سن مغور کیم
 کیه برادرغیا دکره طایفه بازس بازا .

۱۴۲۱ . ۵ . ۳
: سید سعید

Prof. Khan Basgöz

213, South . Jefferson st.

Bloomington

Indiana 47401

U.S.A.

Marthi Kussi ni Adressi fide-yud
بزمه متنو بلامتدك ، آدرهك بر يه نوطايمه
ادلا بيلك .

صاير فو شو قال خانم قار ديم .
نوز آردم ادرم ، قلبه خانم حبيبه تـ
جانم سلام وسوگه ، اولادك دوله .

Basgöz

“BULUTLARI BEKLERKEN” ve “GÜZ SANCISI” NDA KİMLİK TEMSİLİ

Berken Döner¹

GİRİŞ

“*Bulutları Beklerken*” ve “*Güz Sancısı*” nda Etnik Kimlik Temsilleri adlı bu çalışma, etnik kimlik kavramının Rum etnik kimliği özelinde sinema boyutuna yansımaları ve bu yolla neler söylediğini konu alacaktır. Cumhuriyet’in kuruluş yıllarından itibaren milliyetçi bakış açısıyla uygulanan politikaların azınlıkları hangi boyutlarda etkilediğine değinilecek ve bu durumun yol açtığı sonuçların izleri sürülecektir. Ülkede uygulanan politikaların sonuçları sinema perspektiften ele alınacaktır. Çalışmamızın ilk bölümünde kimlik ve etnisite kavramlarına değinilecek azınlıklara yönelik tartışmalar bu bağlamda değerlendirilecektir. Kimliğin azınlıklarla olan ilişkisini anlamlandırabilmek için; bireysel kimlik-kolektif kimlik, objektif kimlik-subjektif kimlik ve alt kimlik-üst kimlik kavramlarından yararlanılacaktır.

Etnik kimliğin yaşatılması, varlık nedenini oluşturan faktörlerin sınırlarının korunmasına dayandırılmaktadır. Bu faktörler zaman içerisinde çeşitli sebeplerden dolayı değişebilir fakat devamlılığın sağlanması temel farklılıkların kesin olarak korunmasıyla mümkündür. Bireyler, ait oldukları etnik grubun kültürel özelliklerini koruyabildiği ölçüde grubun varlığı anlam kazanmaktadır. Bireylerin kendi kimliklerini koruma sürecindeki karşılaştığı zorluklar sinemada da kendine yer bulmaktadır. Türk sinemasının günümüze kadarki süreci incelendiğinde toplumsal olaylardan derin etkilendiği görülmektedir. Bu nedenle sinemaya “yaşanan dönemin tanığı” demek yanlış olmayacaktır.

¹Kocaeli Üniversitesi, İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

Çalışma kapsamında ilk olarak, Yorgos Andreadis'in *Tamama: Pontus'un Yitik Kızı* romanından esinlenerek, Heybeliada doğumlu Petros Markaris'in senaryosunu yazdığı, 1922 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesini ele alan, 2004 yapımlı, *Yeşim Ustaoglu*'nu yönettiği "*Bulutları Beklerken*" adlı film değerlendirilmiştir. *Bulutları Beklerken*'de Pontus Rumlarının 1922 yılındaki zorunlu göçü ve bunun yol açtığı travmalar filmin ana kahramanı Eleni'nin bakış açısıyla ve hatırladıklarıyla anlatılmıştır. Çalışma kapsamında ele alınacak diğer film, Yılmaz Karakoyunlu'nun aynı adlı eserinden uyarlanan, Etyen Mahçupyan ve Nilgün Öneş'in senaryolaştırdığı, yönetmenliğini ise Tomris Giritlioğlu'nun üstlendiği 2009 yapımlı *Güz Sancısı*'dir. *Güz Sancısı* aynı yönetmenin yine azınlıkları konu alan *Salkım Hanımın Taneleri*'nden sonra gayrimüslim azınlıkların tarihsel süreçte maruz kaldığı şiddeti ve ayrımcılığı konu alan ikinci filmidir. *Güz Sancısı*'nda taşralı zengin bir ağanın oğlu olan, Kıbrıs Türktür Cemiyeti'nin üyesi Behçet ile fahişelik yapan Rum kızı Elena'nın 6-7 Eylül Olayları arefesinde başlayan aşklarını konu almaktadır. Birbirinden oldukça farklı tarzlara sahip iki yönetmen (*Yeşim Ustaoglu* ve *Tomris Giritlioğlu*) bu filmlerde ulusal kimliğe eleştirel bir boyuttan bakmayı amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında incelenen iki filmde de benzer durumlar dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, azınlıkları temsil eden gayrimüslim kadınların parçalanmış ailelere sahip olmalarıdır. Bir diğeri ise, ulusal kimliğin oluşturulması sürecinde, mekanların kullanım kurallarının ve kime ait olduğunun devlet tarafından belirlenmesidir. *Bulutları Beklerken*'de kahramanın mekanında kendisi gibi gayrimüslimler değil, Müslüman topluluk hakimdir. Filmin ana kahramanı *Eleni/Ayşe*'nin en özgür olduğu mekan sadece evidir. Bunu film boyunca kültürel kimliğine yapılan göndermelerden anlayabiliriz. *Güz Sancısı* filminde de kahramanın yaşadığı apartmanda ve sokağında başka Ruma rastlanmamaktadır.

Bu çalışmanın amacı; aynı gayrimüslim azınlığı (Rumlar) konu edinen ve anlatımın merkezindeki karakterleri aynı adı taşıyan (Elena/Eleni) iki ayrı filmin yönetmelerinin Rum etnik kimliğine yaptığı göndermeleri, etnik kimlik tartışmalarına ve bunun sosyopolitik boyutuna nasıl değindiği ve tarihsel süreç içinde Türk sinemasında gösterilen Rum kimliğinden hangi bakımlardan farklılaştığını ya da benzediğini incelemektir. Çalışmanın sonunda ulaşılmak istenen nokta, *Bulutları Beklerken* ve *Güz Sancısı*'nin çözümlenmesi aracılığıyla, filmlerin Rum kimliğine dair söylediklerinin egemen anlayışı yeniden üretip üretmediğini ortaya çıkarmaktır.

Kimlik Kavramı Bağlamında Etnisite Olgusu

Kimlik anlamına gelen "identity" terimi, "idem" sözcüğünden türemiş olup "aynı olma" anlamındadır fakat kimlik anlamını ise "tıpatıp benzeme" anlamındaki "identical" anlamından sonra kazanmıştır. Bu noktadan hareketle, kimlik, bir insanın sadece ait olduğu topluluğu değil aynı zamanda kendini tanımlarken bu topluluktan ve onun özelliklerinden hareket etmesini ve topluluk ile kendini bir görerek özdeşim kurmasını anlatmaktadır (Gambetti, 2008: 11). Kılıçbay (2003:155-156), kimlik kavramının bu iki anlamlı yapısını; kav-

ramın hem var olmasını sağlayan hem de bu var oluşu sürekli olarak sorunlu kılan iki temel paradoks tarafından çevrelenmiş olması şeklinde değerlendirmektedir. Kimlik olgusunu çevreleyen bu iki paradoks, şu şekilde açıklanmaktadır:

“Bu paradokslardan birincisi kavramın adından ve bu adın nominal-tarihsel arka planından kaynaklanmaktadır. Batı dillerinde Lâtinçe'nin idem (aynı) kökünden türetilen identité -identity kelimesi bir özdeşliği, aynılığı ifade etmektedir. Türkçe'deki kimlik ise, kim, yani “kimliklerden(sin)” sorusundan üremiş, zorunlu bir mensubiyet işaretidir. Demek ki kavram, ana işareti ve yönelişi itibariyle tercih kümesi içinde yer almayan bir mensubiyeti, bir âdiyeti, bir çoklukla aynılaşmayı göstermektedir. Bu açıdan birayırışma değil, bir aynılaşma göstergesidir. Ve işte paradoks tam buradadır, kimlik bireysel bir talep olmak zorundadır, çünkü bireyi tarif etmeyen bir şey, onun mensubiyetini de tanımlayamaz. İkinci paradoks daha az vahim değildir. Her özdeşlik alanı (identità, kimlik) öyle olmayana, öyle tasarlanmayana, yani öteki(leri)ne nazaran konumlandırılmak ve oluşturulmak zorundadır. Oysa, bu negatif bir inşâdır. Yani ne olduğu değil, ne olunmadığı üzerine oturtulan, plânsız, programsız, tutarsız, ancak tarihsel ve ekonomik olabilen, toplumsallığı her zaman yapay kalmaya, kurgulanmaya muhtaç olan sakat bir mimaridir. Öte yandan, kendi kimliğinin inşâ aynası olan “öteki” de zaten hem kendini negatif bir şekilde inşâ etmiştir, hem de bu “kimlik” cephesi tarafından inşâ edilmektedir ve elbette “öteki”, bu tarafı da inşâ etmekte ve bu iş böyle sürüp gitmekte, sonuçta tüm kimliksel tanımlar, birbirlerinin aynalarında hem kendilerini, hem de diğerlerini inşâ ederlerken, aslında hepsi birden tahrip olmaktadır.”

Hall (1998: 70-71) da tamamlanmamışlık ve bitmemişlik gibi nitelikleri yapısında taşıyan kimliğin, dinamik bir oluşum ve öznellik olarak daima inşâ halinde olan bir olgu olduğunu belirtmektedir. Bir başka anlatımla, durağan olmayan kimlik, bir taraftan geçmişin ve gelecekte olabileceklerin izlerini taşımakta, diğer taraftan ise kesin olmayan bir noktayı oluşturmaktadır. Bu kavrayış, kimliklerin değişimi ve sapmalarını kabul etmekle birlikte, sınıf oluşumunun söylemsel olmayan öğelerini ve güçlü bir kısıtlayıcı olarak işlev gören sermaye mantığını da dikkate almalıdır. (Rutherford, 1998: 25).

Kimlik genel olarak bireyin bütün yönleriyle tanınmasını sağlayan bir kavramdır. Bireyin kendini ifade etme biçimi ve başkalarının da birey hakkındaki düşünceleri kimlik tanımının içinde ele alınır. “Kimlik, bir insanın kim olduğunu, bir insan olarak kendini tanımlayan temel niteliklerin neler olduğunu” bildiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Taylor, 2010:46). Bireyin sosyo- kültürel yapı bakımından verili bir dünyanın içine doğması, kimliğini oluşturmanın zeminini sağlar. İnsanı toplumsallaştıran, içine doğduğu kültürün onu doğuşundan itibaren biçimlendirmesidir. Toplumsallaşan insanın diğer insanlarla bağına, işte onlarla paylaştığı bu kültür olmaktadır ve bu birlikte-

lik algısı, aynı kültürü paylaşan insanlar arasındaki bu “uyum”, “kimlik” dediğimiz bir tutunum unsuru ile sağlanmaktadır. Kimlik, bu bakımdan, kültüre bitişiktir; ondan ayrı değildir. (Aydın, 2009:15)

Sosyo- kültürel ortamın dönüşümü, bireyin de bu dönüşümlerden etkilenmesi ve toplum içinde görünürlüğünün artması bireyin yeni kimlikler edinmesini sağlamıştır. Bireyin doğuştan getirdiği kan bağı ve akrabalık ilişkileri kimliğinin oluşmasında zemin olmasına rağmen, bireyin kimliği daha çok içinde bulunulan toplumdaki etkilenerek şekillenir. “Kimlik, bireyin kendi kendisini, davranışları, ihtiyaçları, motivasyonları ve ilgileri belirli bir ölçüde tutarlılık gösteren kendi kendine sadık, diğerlerinden ayrı ve farklı bir varlık gibi algılanmasını içeren, bilişsel ve duygusal nitelikte bileşik ve zihinsel bir yapıdır” (Bilgin, 1996:183). Çalışmamızda kimlik kavramı, doğuştan getirilen özelliklerle değil, toplum içinde kazanılan rollere göre şekillenen bir kavram olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda medyanın da bireyin benliğinde önemli rol oynadığı, kimliği şekillendirmede önemli bir görevi olduğu düşünülmektedir.

Bostancı’ya göre (1998:39) “Kimlik, en genel manada kolektif aidiyetlerden katıldıklarımız, arzularımız, hayallerimiz, kendimizi tasavvur etme, yaşama, -ilişki kurma-tanınma biçimimiz gibi hayattaki duruş yerimizi bildiren niteliklerin toplamıdır.” Kimlik kavramını azınlıklar bağlamında değerlendiren Kastoryano’ya (1996:22) göre; azınlıklar birbirinden kültürel kodlarla ayrılan toplulukların etkileşimleriyle oluşmuş, genel toplum içerisinde, kültürün boyutlarıyla ayrılmaktadır ve dolayısıyla onu kuşatan genel toplumla olan genel toplumla farklı yanlarıyla tanımlanır. Kimlik olgusunun azınlıklarla olan ilişkisini ana hatlarıyla tanımlayabilmek için Oran’ın (2004: 26-27), şu ayrımı yol açıcı niteliğe sahiptir:

“1. Bireysel kimlik-kolektif kimlik: Bireysel kimlik, azınlığa mensup bireyin kimliğidir. Ama bireyler boşlukta yaşamazlar; bir grubun üyesi olarak yaşarlar. Grup kimliği diye de anabileceğimiz kolektif kimlik iste bu azınlık grubunun bütün olarak kimliğidir...”

2. Objektif kimlik-subjektif kimlik: Objektif kimlik, bir insanın doğuştan getirdiği tarihsel-antropolojik kimliktir; bu nedenle gayri iradidir. Örneğin Ermeni ana babadan doğan çocuğun objektif kimliği Ermenidir. Subjektif kimlik ise bireyin kendi tercihiyle sonradan “Ben şuyum” diyerek yaptığı özgür irade beyanıdır ve objektif kimlikten farklı olabilir.

3. Alt kimlik-üst kimlik: Azınlıklar açısından en önemli kimlik sınıflandırması budur. Alt kimlik, bireyin içinde doğduğu grubun kimliğidir ve dolayısıyla da objektif kimliğe denk düşer. Örneğin Türkiye’de Rum ana babadan doğan çocuğun alt kimliği Rumdur. Üst kimlik ise devletin vatandaşına empoze ettiği kimliktir. Bu anlamda, vatandaşlığa denk düşer.”

Barth’a göre(2011:15) “Etnik grubun kendini tanımlaması genellikle kimlik düzeyinde olur: bu kimlik tasarımının temel bileşenleri kökler ve geçmiş şeklinde olur.” Barth, etnik grupların sınırlarını oluşturan kültürel unsurları ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki, “Gizli olmayan işaret ve semboller: Aktörlerin kendi kimliklerini açık olarak sergilemek amacıyla kullandıkları giysi, dil, yerleşim tarzı veya genel yaşam tarzı gibi özellikler. Diğeri ise, “Temel değerler: Başarının değerlendirilmesinde dikkate alınan ahlaki

standartlar. Bir etnik gruba aidiyet, bireyin kendini ve diğerlerini o aidiyetten kaynaklanan kimliğin gerektirdiği standartlar çerçevesinde tanımlamasını da beraberinde getirir.”

Yukarıda sözü geçen yaklaşıma göre, etnik kimliğin varlığı ve devamlılığı kendilerinin varlık nedenini oluşturan ögelerin kesin çizgilerle korunmasına bağlıdır. Bu ögeler süreç içerisinde çeşitli etmenlere bağlı olarak değişebilir fakat devamlılığın sağlanması belli başlı farklılıkların mutlak olarak korunmaya devam etmesi ile sağlanabilir. Bireyler, ait oldukları etnik grubun dinamiklerinin biçim verdiği kültürel özelliklerini koruyabildiği ölçüde varlığını devam ettirebilmektedir. (Barth,2011:16) “Etnisite kimliğin vazgeçilemez zorunlu bir bileşendir.” (Barth a.g.e:20)

Etnisite ve Etnik Kimlik Kavramı

Günümüzde yaygın olarak kullanılan etnisite kavramının, tarihsel geçmişi Eski Yunan’a dayanmaktadır. Yunancadaki “ethnos” yani ulus kelimesinden türetilmiştir. Buradaki ulus kelimesi günümüzdeki kullanım şekliyle anlaşılmalıdır, kavram Eski Yunan’da “kratos”(devlet)- “ethnos”(ulus) ayrımına bağlı olarak devlet kavramına vurgu yapmadığı için buna bağlı olarak da siyasal anlamda kullanılmadığı anlaşılmaktadır. (Aydın, 1998:53-54) Burada kastedilen “ulus” kavramı, kolektif bir kökenleri olduğuna dair inanç taşıyan grubu ifade etmektedir.

Etnisite kavramının Eski Yunan’daki kullanım şekline farklılaşması Orta Çağ’da başlamıştır. Kavram Orta Çağ kiliselerinde “kafirler” i nitelerek için kullanılmıştır. (Amselle:1998:134) Fakat Orta Çağ’ın sona ermesiyle bu nitelendirme de son bulmuş ve etnisite kavramı günümüzdeki anlamına doğru şekillenmeye başlamıştır.

Etnisite kavramının başlangıçtaki anlamının dışında yeni bir kavram olarak şekillenmesi ve buna bağlı olarak farklı disiplinlerde kullanılmaya başlanması İkinci Dünya Savaşı ile birlikte olmuştur. İlk kez siyasi bir kavram olarak öne çıkması, 1953 yılıyla birlikte, Davis Riesman tarafından kullanılmasıyla olmuştur. (Yıldız 2001: 39). Marshall’ın (1999:215) etnisite tanımı, kavramın günümüzdeki kullanılan haliyle sözlük anlamıdır: “Ait oldukları ve içinde özgün kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kolektif yapılardan farklılaştıran ortak özelliklere sahip olduğunu düşünen ya da başkaları tarafından bu gözle bakılan kişileri tanımlayan bir terimdir”

Marshall’ın (a.g.e:215) etnik kimlik kavramına şu yaklaşımlarda bulunur:

“Etnik bir grubun üyeleri ırksal özelliklerine göre tanımlanabilecekleri halde, bunun yanında, din, meslek, dil ya da politika gibi başka kültürel özellikleri de paylaşıyor olabilirler. Etnik gruplar toplumsal sınıflardan da ayrı görülmelidir, çünkü bir etnik grubun üyesi olmak, sınıfı aşan ortak özellikleri paylaşan insanları kucakladığından toplum içindeki sosyo-ekonomik tabakalaşmayla genellikle kesişmektedir”

Max Weber’in, bir sosyal bilimci olarak ırk, etnik grup ve ulus konusundaki çalışmalarıyla, etnik grup kavramının kapsamıyla ilk kez ilgilenen kişi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, etnik grubu nasıl tanımladığı önemlidir. Weber’e göre: “Fiziksel

tip veya geleneklerin veya her ikisinin benzerlikleri veya kolonileşme ve göç hatıraları sebebiyle ortak bir kökene dair öznel bir inanç taşıyan insan gruplarıdır” (Sollors, 1996:270). Weber’ e göre, bir etnik grubun üyesi olmak için ‘kan bağı’ çok önemli bir nitelik taşımaz, topluluk bilinci daha önemlidir. Etnik grupların varlığını devam ettirebilmesi bu bilince bağlıdır. (Akıllı, 2003:43-44)

Barth, etnik grup tartışmaları içinde kültürü ayrı bir yerde konumlandırır. Ona göre, ortak bir kültürün paylaşımı etnik grupların bir araya gelmesini sağlayan ve toparlayan bir unsur değil, etnik grubun bir araya gelmesinin sonucudur. Somersan (2004:33) ise etnik kimliği hayatın akışını düzenleyen ve yönlendiren ilişkiler bağlamında ele aldığı anda ise şunları söylemektedir:

“Topluluk-birey-egemen ilişkileri açısından *şizofrenik* bir durum var. Bir kişinin nereye ait olduğuna, kimlerle rahat, sıcak ilişkiler kurabileceğine, ancak kendi karar verebilir. Buna karşılık, bir kimsenin yasal olarak nereye ait olduğuna, kimlerden sayılabileceğini, içinde yaşadığı egemen ulus-devletin ‘mutlak’ kurumları belirliyor ve işler zora bindiğinde, kişinin sadece kendini ilgilendirebilecek öznel seçimleri, yasalarca yok sayılıyor.”

Etnisite kimliğin ve kültürün en önemli bileşenlerindedir. Bu bağlamda terimin başlangıçtaki anlamından zaman içinde ayrıldığı ve kültür kimlik ilişkisi çerçevesinde yorumlandığını söylemek mümkündür (Türkdoğan, 2003:12). Çalışmamızda etnisite kavramının, bireysel, sosyal ve kültürel kimliklerle etkileşim içinde olduğu ve kavramının bu etkileşim nedeniyle durağan, sabit olmadığı fikri kabul edilmektedir. Smith (2007:41)’in belirlediği etnik topluluğun özelliklerini bu anlamda değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Bu özelliklere göre:

1. Kolektif bir özel ad
2. Ortak bir soy miti
3. Paylaşılan tarihî anılar
4. Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur
5. Özel bir “yurt” la bağ
6. Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu

Etnik kimlik, etnik kökenin bir araya getirdiği bir grubun taşıdığı kimlik türü olarak özünde kolektif bir kabul görme isteğini içermektedir. Etnik grupların ortak bir kültürle kurdukları aidiyet ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi ve kimlik temelinde ifade olanağı bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bostancı (1999: 18) bu bağlamda şunları söylemektedir:

“Kişiyle etnik kimlik ilişkisine yeniden dönecek olursak, bu ‘doğal endoktrinasyon süreci’nde, algı, tutum ve değerlendirmeler akli olduğu kadar akıldan bağımsız feno-

menlerin de tesiri altındadır. Özellikle belli bir kolektiviteye aidiyette güçlü bir duygusallık ve rasyonel analize tabi tutulması son derece güç bir metafizik alan söz konusudur. Kolektif bilinçlerin, nesnelere yönelik meşrulaştırma girişimlerinden etnik kimlik daha fazla pay alır; çünkü onun dili, taraftarlarına, aidiyetten kaynaklanan essiz/biricik bir deneyimin yaşadığını anlatır.”

Çalışmamız sırasında söz konusu edilen etnik grup üyeliğinin karakteristik özellikleri, kültür ve kimlik ilişkisinden hareketle, aidiyet bağlamında ele alınabilir. Etnik gruba dahil olmanın ölçütleri de bu bağlamda belirlenir. Bu nedenle etnik kimliğin, bireylerin birbirleriyle kurduğu aidiyet ilişkisinde ve bir araya gelme durumlarında etkin bir role sahip olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Etnisite ve azınlık olgusunun birbirini etkilediği bilgisinden hareketle iki kavram arasındaki ayrımı açıklamak da konunun daha iyi ele alınmasına olanak tanıyacaktır. Etnisite ve azınlık birbirinin yerine kullanılan fakat birbirini tam anlamıyla karşılayan kavramlar olmasa da çalışmamızın genel çerçevesi içinde birbiriyle etkileşim içinde olan ve birbirini pekiştiren öğelere sahiptir. “Uygulamada azınlık, çoğunlukla bir toplumun yan bölünmelerini belirler. Etniklik ise hem soy hem de millet birliği anlamında kullanılır.” (Türkdoğan, 2003: 107)

Etnik Kimlik Bağlamında Azınlık Kavramına Yaklaşımlar

Azınlık kavramının da kökeni eski Yunancadaki *ethnos* (*insan grupları, ulus*) kelimesine dayanmaktadır. Kavram en yalın haliyle; ülkedeki sayıca baskın olan ulustan farklı olarak, daha az sayıdaki başka soydan gelen ulus olarak tanımlanabilir.

Azınlık kavramı farklı disiplinlerde farklı biçimleriyle tanımlanmasından dolayı, kavrama çok çeşitli açılardan yaklaşılmakta ve bu nedenle çok boyutlu bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Avrupa kökenli kaynaklarda azınlık kavramı soy, dil, din ve ırk gibi öğelerle birlikte ele alınırken, Osmanlı kökenli kaynaklarda azınlık kavramı din olgusu üzerinden ele alınmaktadır (Kaptan,2002:46). Bu farklılığın temel nedeni “*millet sistemi*” ne dayanmaktadır. Osmanlı’da millet kelimesinin anlamı çoğunlukla dini cemaatlerle ilgili göndermeler için kullanılmaktadır, bugün kullandığımız anlamda “ulus” ile eş değer anlamda kullanılmaya başlaması 19.yüzyıl ile birlikte başlayacaktır (Akgönül, 2007:38). Millet sisteminin ne olduğu anlaşılmadan, azınlıkların “ekalliyet” e dönüşümü ve Avrupa’daki anlamından farklı olarak ülkemizde geçirdiği süreç eksik kalacaktır. Millet Sistemi’nin başlangıcı konusunda fikir birliği yoktur ve günümüzde bile bu sistemin ne zaman uygulanmaya başladığı konusunda çelişkiler sürmesine rağmen bu sistemin İstanbul’un Fethin’den hemen sonra uygulanmaya başladığı ve Tanzimat Fermanı’na kadar devam ettiği düşünülmektedir (Oran, 2014:18) Millet Sistemi’nde Müslümanlar Millet-i Hakime, gayrimüslimler Millet-i Mahkume olarak ilişkilendirilmiştir. Gayrimüslim Millet-i Mahkume olarak imparatorluk içinde belli başlı haklara sahip olsalar bile pek çok önemli haktan muaf tutulmuşlardır. Bu sistemin neden olduğu ülke içindeki sorunlar, Osmanlı’nın iç işlerine karışmak isteyen Avrupa için önemli bir fırsata dönüş-

müş ve böylece Osmanlıda azınlık kavramı konuşulmaya başlamıştır. İmparatorluğun son yarım asrında azınlık tanımının din üzerinden şekillenmeye başlayan anlamı süreç içinde değişmiş ve dönüşmüş, millet kelimesi dinsel çağrışımlarını yitirmiş ve azınlıklara “ekalliyet” denilmeye başlanmıştır. (Oran, a.g.e) Bu durum kavramın dar tanımının dışına çıkılmasında etkili olmuştur. Azınlıklar konusunda yapılan akademik araştırmaların dışında halk arasında bugün bakış azınlık kavramı genel olarak ‘gayrimüslim’ topluluklar bağlamında değerlendirilmektedir. Bu nedenle Türkiye’de azınlık kavramı ele alınırken Osmanlıdan bugüne gelen kalıplaşmış düşüncelerin etrafında konuşmak çok yoğun rastlanan bir durumdur.

Azınlık kavramının içeriği genişletilip, kavram üzerinde yapılan tartışmaların sayısı da gün geçtikçe artmaktadır. Bu tartışmalar genel olarak, azınlık ve çoğunluk kavramlarının birbirine dönük, birbirini tamamlayan özelliğinden dolayı çoğunluğun üstünden ele alınmaktadır. Çoğunluk için kendi duygu, düşünce ve davranışları örnek teşkil eder, normal olanın sınırlarını belirler. Bu nedenle azınlıklar kusurludur. Çoğunlukla bir araya gelip ortak tavırlar geliştirme isteği ise, farklılıklardan kaynaklanan ayrılıkların ortadan kaldırma çabasıdır. Çoğunluğun azınlığa uyguladığı baskıya karşı koyamayan azınlıklar, çoğunluktan gelen her türlü dayatmayı kabul ederler. Çoğunluğun karşısında farklı, ayrık yanlarını göstermekten kaçınırlar. (Karasu, 1998: 24-25) Devletin sınırlarını güç kullanılarak genişlemesini sağlamak, ekonomik ve politik nedenler sonucunda halkı kültürel, siyasi, ekonomik kayıplara uğratmak ve göç etmesini sağlamak azınlıkların oluşmasında önemli rol oynadığı düşünülen faktörlerdendir (Harris, 1989:27).

Azınlık kavramının tanımlanmasında öne çıkan ülkedeki baskın olan gruptan farklı olarak sayıca az bir grup olmalarıdır ve bu durum sayıca az olanın varoluş mücadelesine de gönderme yapar. Azınlık kavramının günümüzdeki anlamıyla şekillenmesi Fransız Devrimi’nin sonuçlarıyla da yakından ilişkilendirilmektedir. Kavram, Fransız Devrimi’nden sonra oluşan ulus-devletlerin oluşumuyla birlikte ilerlemiştir. Ulus-devlet düşüncesinin özünde homojen bir ulus hayali yer almaktadır. Milliyetçilik ideolojisinin bir sonucu olarak 19. yüzyılın sonlarından itibaren ulus-devlet kurma talepleri hızla artmıştır ve pek çok imparatorluk bu taleplerden etkilenmiştir. Azınlık sorunu ulus-devlet ideali ve etnik farklılıklar gerçeği arasındaki çatışmadan yaratılmıştır (Aydın, 2005:146).

Baskın Oran’a göre (2004:26) “Bir toplulukta sayısal bakımdan azınlık oluşturan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı niteliklere sahip olan gruba azınlık denir. Bu azınlığın genel tanımıdır ve örneğin buna eşcinseller de girer.” Fusun Üstel’e göre (1999:37) azınlık kavramının içeriğinin genişlemesinin, etnik gruplarla sınırlandırılmamasının nedeni kimlik tepkileridir. Bu nedenle azınlık kavramının belirlenmesinde hukuksal, sosyolojik ve politik açıdan üzerinde anlaşmaya varılmış bir tanım yoktur. Azınlık kavramının özünde toplumsal kültürel bir gerçeklik vardır ve bu gerçeklik kavramın içeriğinin açıklanmasına yardımcı olmaktadır. Burada kastedilen toplumsal kültürel gerçeklik; farklılık ve ötekilik durumuna dayanmaktadır. Dinsel, dilsel ve kültürel farklar bu durumun zeminini oluşturmaktadır. (Aydın, 2005:145)

Brunner (1996, 21-24) ve Aydın (2005:145) azınlık kavramının sosyolojinin kavramı olduğu gibi hukukun da ilgi alanına giren bir kavram olduğunu söylemektedir. Bu açıdan

incelendiğinde Caporti tarafından yapılan tanım değerini hala korumaktadır. Birleşmiş Milletler Raportörü Caportorti tarafından 1978 yılında yapılan azınlık tanımına göre:

“Başat olmayan bir durumda olup, bir devletin geri kalan nüfusundan sayısal olarak daha az olan, bu devletin uyruğu olan üyeleri etnik, dinsel ve dilsel nitelikler bakımından nüfusun geri kalan bölümünden farklılık gösteren ve açık olarak olmasa bile kendi kültürünü, geleneklerini ve dilini korumaya yönelik bir dayanışma duygusu taşıyan grup azınlıktır.” (Oran, 2000:67)

Burada sözü geçen “kendi kültürünü, geleneklerini ve dilini korumak” bir azınlık bilincine sahip olmaktır. Bu bilinç azınlığın varlığını devam ettirebilmesinin de ön koşuludur.

Caporti'nin azınlık tanımı, Samim Akgönül'ün (2007:36) azınlıkların psikolojik özellikleri sıralamasının da arka planını oluşturmaktadır. Buna göre azınlıkların psikolojik özellikleri şunlardır: “Karmaşık yapıya sahip devletlerde azınlıklar, toplumun alt sınıfı olarak görülürler; azınlıkların-kelimenin tam anlamıyla-fiziksel ve kültürel özellikleri, toplumdaki egemen gruplar tarafından “olumlu” olarak nitelendirmez ve arzu edilmez; azınlıklar statülerinin farkındadırlar. Tüm azınlık mensuplarının, özellikle de ileri gelenlerinin, sahip oldukları belirli özellikler yüzünden kendilerine ait bir kimlik duyguları vardır; azınlık üyeliği, belirli ve neredeyse hiç değişmeyen kurullarla nesilden nesile aktarılır; yok olma korkusu yüzünden ya da çoğunluğun azınlığın özelliklerini reddetmesinden dolayı, azınlık üyeleri kendi aralarında evlenme eğiliminde olurlar.

Azınlıkların sınıflandırılması da içinde buldukları toplumdaki çoğunluğun üzerinden yapılmaktadır. Azınlık ve etnisite kavramlarının bu açıdan da birbirinden ayrılmaktadır. Etnisite kavramı çoğunluk üstünden tanımlanmamaktadır. Bu sınıflandırmanın azınlıkların sınıflandırılması, içinde buldukları baskın toplumdaki farklı olan özelliklerine göre yapılmaktadır. Arsava'ya göre (1993: 54-57) bu sınıflandırmalar şu şekildedir: Etnik azınlıklar, dini azınlıklar, dil azınlıkları ve ulusal azınlıklar. Etnik azınlıklar ortak dil, kültür, tarih, kader ve geleceğe sahip belirli bir grubun üyesi olarak kabul edilmektedir. Dini azınlıkları Müslümanlar ve Hıristiyanlar gibi aynı zamanda etnik azınlıklardır. Dini azınlıkları en eski azınlık türü olmasına rağmen, günümüzde din kriteri azınlık grupları belirlemede başat bir görev üstlenmez. Azınlık dininin grup üyelerinin yaşamını büyük ölçüde etkilemesi gerekmektedir. Dil azınlıkları, çoğunluktan farklı olarak azınlık dili konuşan gruplardır. Ulusal azınlık kavramının devletler hukuku terminolojisine girmesi ise 1. Dünya Savaşı sonunda azınlıkların himayesi ile ilgili düzenlemelerle olmuştur. Arsava'nın etnik azınlık tanımına dayanarak Çingeneler, Kızılderiler ve Kürtler bu grubun içinde değerlendirilebilir. Ulusal azınlıklara ise Bulgaristan'da yaşayan Türkleri verebiliriz.

“BULUTLARI BEKLERKEN”

Bulutları Beklerken, Karadeniz'de yaşayan Eleni'nin(Ayşe) çocukluğunda yaşadığı olaylardan yola çıkarak geçmişini sorgulamasını ve kimliğini arayış hikayesini anlatmaktadır.

Bulutları Beklerken, mübadeleye ait siyah beyaz görüntüler ve dokunaklı bir müzikle açılır. Göç yolunda kayıkların, trenlerin, vapurların, köprülerin, uzun yürüyüşlerin bir arada gösterilmesi mübadele sırasında yaşananlara dair dikkatimizi çeker. Bu görüntüler göçün yarattığı sosyolojik ve psikolojik travmayı yansıtır. Kamera abla ve kardeşin görüntüsüne odaklanır. Görüntüde küçük erkek kardeşini kucağında tutan abla ile filmin ana kahramanı arasında ilişki kurulmak istenmiştir. Kitlesel panik havasının dışında yer alan abla ve kardeş daha sonra filmin odak noktası olacaktır. Belgeselin ardından Trebolu Dağları'nın görüntüsüne geçiş yapılır ve tarihler 1975 yılını gösterir. Dokunaklı müzik, öksürük sesiyle kesilir. Ayşe hasta olan ablası Selma'yla birlikte yaşamaktadır. Ayşe'nin ablası Selma felçtir ve onun bakımını Ayşe üstlenmiştir. Film başladığında Ayşe Selma'yı sırtında taşıyarak banyoya götürür. Bu kısacık yol boyunca, Ayşe'nin yüzündeki ciddiyet, Selma'nın öksürük sesleri ve hastalığı filmin başında gösterilen göç yolundaki zorlukları çağırır. Ayşe hasta ve felçli ablası Selma'yla ilgilenirken, komşu çocuğu Mehmet, Battal Gazi'yi izlemeye gelir. Mehmet, Ayşe'nin yatağına oturur ve yatağın altına bakar "benim yatağımın altında karagoncoloslar var" der. Ayşe Mehmet'le çok iyi anlaşmaktadır ve onunla karagoncoloslarla ilgili konuşmaya başlar. Ayşe'nin anlattığı hikayede karagoncoloslar Ayşe'nin yaşadığı köye gelmiş ve köylülerin kulaklarına üflemiştir. Köylüler ondan kurtulmak için dağlara kaçmışlar ama yine de yakalanmışlardır. Ayşe'nin anlattığı hikayede küçük bir kız da vardır. Kızın ailesi karagoncoloslardan kaçmak için dağlara kaçmış ama karlar arasında kaybolmuşlardır. Ailesini karlarda kaybeden küçük kızın, peri kızının yardımıyla kurtulduğunu ve ona ısınması için ışık verdiğini söyler. Ayşe karagoncolos hikayesiyle aslında kendi çocukluğunu anlatmaktadır. O da göç sırasındaki zor koşullarda ailesini kaybetmiştir. Ayşe'nin ablası Selma, anlatılan hikayenin Ayşe'nin kendi hikayesi olduğunu bildiği için üzgündür.

O sırada eve nüfus sayımı için memurlar gelir. Mehmet Battal Gazi filmini izlemek için televizyonu açmıştır. Memurlar televizyonda SSCB devlet başkanı Brejnev'i görürler. "Rusça konuşuyor, suratı görmüyor musun şeytana benziyor, şeytanın ta kendisi teyze, kapat kapat biz işimize bakalım" derler. Dönemin Türk-İslam sentezine dayalı siyasi atmosferi böylece yansıtılmış olur.

Selma'nın sayım sırasında hastalanması, Ayşe'nin onu doktora götürmesi ve sonrasında sırtında taşıyarak yatağına yatırması sırasında da dokunaklı müzik çalmaya başlar. Müzik şiddetli bir yağmur sesiyle kesilir. Selma o gece ölmüştür. Selma'nın ölümüyle birlikte Ayşe yapayalnız kalmıştır. Sürekli sırtında taşıdığı ağır bir yük olarak sunulan ablanın ölümü, Ayşe'yi yapayalnız bıraktığı gibi geçmişini sorgulaması için olanak tanır. Selma'nın ölümünden sonra Ayşe'nin Eleni'yi yeniden keşfetmesi yavaş yavaş başlar.

Ayşe artık kendi içine dönmüştür. Sadece Mehmet'le konuşur. Mehmet'de sadece okul çıkışlarında Ayşe'ye gelmektedir. Mehmet'in okulda geçirdiği zamanlar ulusal kimliğin yaratıldığı mekana dönüşmektedir. Yerli malı haftası kutlaması, öğretmen masasındaki bayraklar, Türk Yılmaz marşını coşkuyla söyleyen öğrenciler ulusal kimlik inşası sırasında okulların önemli bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Türk kimliğinin yaratılmasında okullar önemli bir görev üstlenmiştir. Okullar resmi devlet ideolojisinin ve bu ideolojinin sınıfsal örgütlenme biçiminin meşrulaştırılmasında en önde gelen ku-

rumdur. Bu nedenle okul herkesin ülkeyle ilişkisini kurduğu yere dönüşür.

Ayşe, Selma'nın ölümünden sonra uzun süredir kullanılmadığını anladığımız odaya girer. Mehmet'de yanındadır. Eski eşyaları karıştırırken fotoğraflar bulur. Ayşe'nin bulunduğu fotoğraflar kaybolan geçmişin hatırlamasına yardımcı olur ve seyircinin de tarihi süreçleri anımsamasına yardımcı olduğu için çift yönlüdür. Mehmet'in Ayşe'ye sorduğu "bu garip adamlarda kim" sorusu geçmişi duyumsamamızı sağladığı için, seyirciyi de tarihsel süreç hakkında düşünmeye yönlendirir. Ayşe'nin bulunduğu fotoğraflar geçmişten günümüze yansıyan izlerdir.

Karadeniz köylüleri için yayla zamanı gelmiştir ve köylülerin hepsi yaylaya çıkmak hazırlıklar yapar. Komşularıyla birlikte yaylaya çıkan Ayşe evine kapanır. Zaman zaman tek başına dışarı çıkıp sisli dağlara bakar. Ayşe'nin bir şeyler anımsaya başladığını anlarız. Dağlara gitmek için sık sık evden ayrılan Ayşe, hastalanır. Hastalığı sırasında Küçük Mehmet'e sarılarak uyurken Niko ismini sayıklar. Hasta olmasına rağmen yataktan kalkar ve sisli dağlara gider. İlk defa Rumca konuşmaktadır.

Tek başına dağlara giden, uzun süre sisli dağları seyreden ve hiç kimseyle konuşmayan Ayşe, komşularına göre delirmiştir ve onun iyileşmesi için mutlaka kurşun dökülmesi gerekmektedir. Komşu kadınlar kurşun dökmek için Ayşe'nin evine gelirler. Ayşe hepsini evden kovar. Komşu kadınlar tarafından kutsal bir ritüel olarak kabul edilen "kurşun dökme" törenini bozduğu için Ayşe'ye şüpheyle yaklaşılır. "Onca kurşun dök-tük, şeytan mı girdi diye. Gavur mu çıktı deli mi çıktı, anlamadım gitti. Ömründe besmele çekmemiş birine kurşun ne kadar fayda olur? "Ayşe hakkındaki 'gavur' şüphesi, ablası Selma için de geçerlidir. Selma'nın ölümü, meyhanede iki sarhoşun sohbet konusu olur. Söz konusu sohbette gayrimüslim olduğundan şüphe edilen Selma, dönemin bir diğer sakıncalı komünistlerle birlikte anılır. Rumların sadece tarihsel olarak Türk düşmanını oldukları değil, neredeyse genetik olarak kötü oldukları" düşünölmeye başlanmıştır (Akar ve Demir:1994)

-Kazıp çıkaralım onu da, bakalım gavursa anlarız.

-Karılar sünnet olmaz.

-Ters mi dönmüş, toprak kabul etmiş mi onu, boynuz mu çıkmış?

-Bu komünistlerin gidecek yeri var ise? Gidecek yeri, yatacak yeri var mı?

Muharrem: Sizin hiç utanmanız yok mu, komünistlerin dini imanı sizden mi sorulur?

-Çok konuşma, Muharrem. Moskof piç kurusunu korumak yeter sana

Komşuları yayladan köye dönmeye başlamıştır. Ayşe'yi de götürmek isterler fakat o tek başına yaylada kalır. Yanında getirdiği siyah beyaz bir fotoğrafa bakarak, küçük bir ateş yakar, dua eder. Bu sahnede Ayşe'yi daha karalı görürüz. Kurşun dökme töreni sırasındaki gerginliği yoktur. Tek başına yaktığı küçücük ateşle birlikte dua etmesi öfkesini yatıştırmış öteki töreni geçersiz kılmıştır. Ayşe yayladayken kasabaya "yabancı" bir adam gelir. Mehmet ve arkadaşı Niko olduğunu düşündükleri adamı izlemeye başlar. Bu adam Tanasis adında bir Rumdur. Tanasis'de göç sırasında yetim kalmış 1916'da Sovyetler Birliği'ne gitmiştir.

Tanasis balıkçı Muharrem'in yanına gider. Muharrem onu hatırlar. Yıllar önce kendisinin ve diğer Rum çocukların SSCB'ye kaçmasına yardım etmiştir. Muharrem ve Tanasis Rumca konuşurlar. Muharrem ve Tanasis gece kayıkla denize açılırlar. Tanasis Rumca şarkılar söyler. Daha sonra kendi serüvenini anlatmaya başlar: "Sen 16'da beni Rusya'ya öbür yetimlerle kaçırdıktan iki yıl sonra, Yunanistan'a gittim. Sonra da 47'de Yunanistan'ı emperyalistlerden temizlemek için partizanlara katıldım. Bu kez de emperyalistler sürdü. Sonra yine Rusya. Sonunda Rusya benim sürgün evim oldu" diye anlatır. Muharrem'de "demek 47'den beri Rusya'dasın" diyerek konuşmaya katılır. Tanasis "Evet, tam 27 yıl oldu. Şimdi de Yunanistan'da hükümet kapıyı açmış, eve dönebileceğimizi söylüyor. Hangi eve? Bende kendi kendime dedim ki bari 59 yıl önce ilk kovulduğum eve, bir uğrayıp da öyle gideyim." Yabancı kim olduğunu anlarız. Tanasis hayatı boyunca sürgünde yaşamıştır. Hiçbir ülkeye kendini ait hissedemez. Yabancı denizden döndükten sonra gittiği kırık dökük ev, yaşanan olayların simgesidir.

Tanasis'in tavırlarının köydeki hiç kimseye benzememesi ve Rumca konuşması sebebiyle Mehmet onun Niko olduğuna emindir. Ayşe gibi konuştuğunu söyleyip, Tanasis'i yaylaya götürür. Ayşe'yi sis dağlara bakarken bulurlar. Ayşe, Mehmet'i Niko sanır ve uzun uzun Rumca konuşur. Sisli dağlara bir şeyler arıyormuş gibi bakan Ayşe kendi kendine konuşuyor gibidir. Uzun monoloğundan yaşadığı travmayı hatırladığını anlarız.

"Niko geri döndün, bak, Marika Sofia'yı taşıyor sırtında hala, Sofia'nın başı neden öyle? Bir öne bir arkaya sallanıyor, ölü mü yoksa, anlamıyorum bir türlü. Prodomos'da koruyamaz artık onları. Dağlarda o çoktan vuruldu. Bak, Marika Sofia'yı bıraktı çoktan karlara. Hey gidi Niko, en zor olanı gecelerdi değil mi? Sanki herkes bütün gücünü gündüze saklıyordu. Sırf geceleri ölebilmek için. Neden yaptılar bunu, Niko? Söz vermişlerdi sadece birkaç gün yürüyecektik. Sonra geri dönecektik, sonra ne oldu? Mersin'e kadar ölümlerimizi karlara gömerek yürüdük. Niko, ona kim olduğunu söyleyelim mi? Niko benim kardeşim. Ben Eleni Terzidis, Prodomos ve Marika Terzidis'in kızı. Babam Niko'yu bana emanet etti, ölmeden önce vasiyet etti, Niko'yu koru dedi."

Ayşe'nin Rumca konuştuğu dağlar göçün gerçekleştiği mekandır. Yıllarca tek kelime Rumca konuşmayan Ayşe, Selma'nın ölümüyle yapayalnız kalınca sisli dağlarda vakit geçirmeye başlar ve "göç"ü anımsar. Tanasis'de yıllar sonra ilk kez geldiği memleketinde otel odasından görkemli Karadeniz Dağları'na uzun uzun bakar. Tanasis'in ve Ayşe'nin sisli dağları bellek mekan işlevini görür. Bellek kimliğin var edilmesinde en önemli öğelerdendir. Belleğin sınırları kesin olarak belirlenmiş bir yapısı, boyutlarının önceden tahmin edilebilir bir yapısı yoktur. "Bellek dediğimizde, zamana ve mekâna, imgeye ve nesneye, dokuya ve kokuya kök salmış olan, muğlâklıkların, hatıra buğusunun ve duygusallığın varlığını sürdürdüğü bir zihni düzleme bakmaktayızdır" (Nora, 2006: 19). Buna bağlı olarak hatırlama da parçalardan oluşmuştur. Başlangıç ve bitişler kesin olmak zorunda değildir. Hatırlamalar da çağrışımsal yollarla gerçekleşir. Morley ve Robins'e göre (1997: 130–131): "kimlik bir bellek birimidir ve yurt anılarından olu-

şur.” Ayşe, Tanasis ve Mehmet eve döner. Ayşe bu kez Türkçe konuşur, bu konuşmaya Ayşe’nin bulunduğu siyah beyaz bir fotoğraf ve önünde yanan ateşte eşlik eder.

“Süleyman Baba, Niko ile beni karların arasında bulmadan önce vahşi bir hayvana dönmüştüm korkudan. Süleyman baba bizi Selma ablama ve anama götürdü, onlar kurtardı beni bu vahşetten, ama Niko hep kaçıp öteki yetimlerin yanına, kışlaya giderdi. Sonra bütün yetimleri toplamaya başladılar; bizi takalara bindirip uzaklara götüreceklerini söylediler. Ne takaya binmek ne de yürümek istiyordum. Süleyman bana ismini verdi. Elli yıl boyunca kimse kim olduğumu bilmedi. Elli yıl boyunca kendi dilimde tek kelime etmedim. Babam ölürken vasiyet etti, sırrımızı tutmamızı istedi, biz kimseye söylemedik. Selma’nın kocası bile kim olduğumu bilmedi. Sonra Selma beni buraya getirdi, doğduğum evi aldık, vicdanımın rahat edeceğini söyledi, ama ben hep bu suçla yaşadım. Şimdi Selma’da bıraktı gitti beni. Niko gitti, benim burada ölmekten başka bir isteğim yok. İhanetim yakamı hiç bırakmadı. Niko’nun pencerenin ardından bana son kez bakıp gidişini beynime kazıdım. Ama artık onun yaşayıp yaşamadığını bile bilmiyorum.”

Ayşe anne ve babasıyla Trebolu’da yaşadığı çocukluk günlerinin sona ermesinden bu yana hayatı boyunca, bir Türk ve Müslüman ailenin çocuğu olarak, Türkçe konuşarak yaşar. Bu durumun nedenlerinin başında, Türk ve Müslüman toplum içerisinde yaşamak zorunda olan Ayşe’nin, kendini güvende hissetmek amacıyla yaşadığı toplumun değerlerini benimsenmeye çalışması olduğunu söyleyebiliriz. Ayşe birden fazla toplumsal kimliğe sahiptir. Eleni kimliği çocukluk günlerinde içinde yaşadığı toplumsal çevre tarafından kazandırılmıştır. Bu kimliğinin içine ailesi, toplumu ve ulusu da dahildir. Ancak, kimlik olgusunun dinamik olduğu göz önünde bulundurularak Eleni kimliğinin tarihsel süreçlerden etkilendiğini söylemek mümkündür. Ayşe elli yıl boyunca başka bir kimlikte yaşar, kendi dilini, dinini ve kimliğini gizler. Ayşe kendi dilini çok uzun yıllar boyunca hiç konuşmamıştır. Çocukluğunda ana dilinden koparılarak Türkçe konuşmaya zorlanan Ayşe, dil yoluyla kendisine bırakılan kültürel mirası da kaybetmiştir. Geri kalan hayattında yepyeni bir dille kendisini ifade etmeye çalışacak, benliğini yeni diliyle kurmaya çalışacaktır. Bu durum Ayşe’nin geçmişinden kopmasına yol açar.

Tanasis, Yunanistan’a gitmek üzere Karadeniz’den ayrılır. Yunanistan’a geldiğinde Eleni’ye bir mektup gönderir. Eleni Tanasis’den gelen mektup sayesinde köye geri döner. Tanasis şunları yazmıştır: “Sevgili Eleni, bu mektubun elinize geçeceği umuduyla yazıyorum, ancak yazacaklarımın da kolay olmadığını bilmenizi isterim...”

Ayşe Tanasis’in yolladığı bu mektup üzerine Selanik’e gitmek üzere hazırlanmaya başlar. Bu hazırlık sürecinde Mehmet yanındadır, Eleni’nin gitmesini istemez. Ona “gitme” der. Eleni “keşke daha önce gidebilseydim” der. Mehmet ve Ayşe sarılırlar ve Ayşe “Hayatım boyunca bir çocukla gidemediğim için acı çektim, şimdi bir çocuğu terk etmek zorunda olduğum için çekiyorum” der. Ayşe’nin kardeşi Niko’yu bulmak için çıktığı yolculuk, kendisini bulmak için çıktığı içsel yolculuğa dönüşür. İlk defa Rum kimliğini

saklama gereği duymaz. Ayşe yöresel giysileriyle Selanik'te “yabancı”dır. Kıyafeti ve konuştuğu Pontus Rumcası onu farklılaştırır. Selanik'e ait olmadığını bu farklılıkların belirgin biçimde olmasından anlayabiliriz. Ayşe'nin Rum kimliği ve Türk kimliği arasında kalması, Rum kimliğinin bastırılması yüzünden sorunlar doğurmaktadır. Ayşe kardeşinin evini bulur ve onun eve dönmesini bekler. Uzun süre bekledikten sonra Niko ve eşi gelir. Niko, Eleni'yi görünce çok şaşırır ve sinirlenir. Onu tanımadığını söyler ve içeri almaz. Niko'nun karısı Zoi Eleni'ye kapıyı açar, sevgiyle yaklaşır ve içeri alır. Niko ve karısı arasında şu konuşma geçer:

Niko: Sır falan yok. Ben bütün ailemi sürgünde kaybettim. Elli yıldır Sofia'nın anısıyla yaşıyorum. Başı anamın sırtında şuursuzca sallanırken ölüp ölmediğini bile anlamamıştım. En sonunda annemin ölüsünü de o yı-kıntının dibine bıraktım, yürüdüm gittim.

Zoi: Ya bu kadın kim?

Niko: Bilmiyorum, bilmek de istemiyorum.

Zoi, Eleni'ye sabah olunca her şeyin yoluna gireceğini söyler. O gece Niko'yla konuşmazlar. Sabah olduğunda Eleni dışarı çıkar. Yolda gördüğü yaşlı bir kadına Tanasis'i sorar. Kadından onun gittiğini öğrenir. Yaşlı kadın ve Eleni sohbet etmeye başlar. Yaşlı kadın Eleni'ye “Karadenizli misin?” diye sorar. Eleni “Evet, Tirebolu' luyum” diye yanıtlar. Yaşlı kadın Türkiye'yi bilmektedir. Çünkü Yunanistan'a Türkiye'den göçmüştür. Bunun üzerine Türkçe konuşmaya başlarlar. Yaşlı kadın “Allah canımı alsaydı da o kiraz ağacının altına gömseydiler beni” der. Kadın Türkiye'de geçirdiği yılları çok özlemektedir. Eleni onunla çok iyi anlaşır. Çünkü aynı şeyleri hissederler.

Eleni eve döndüğünde Niko'yu görür. Masaya pek çok fotoğraf dizmiştir ve fotoğraflar eşliğinde ilk gençliğini, evlendiği günü, çocuğunun doğumunu, daha sonraki yılları anlatır:

“Bunlar benim hayatım, sen bu fotoğrafların hiçbirisinde yoksun, şimdi benden af dilemeye geldin. Affedilecek bir şey yok, eğer kardeşim olsaydın bu fotoğraflardan birinde olurdun.”

Niko'nun gösterdiği fotoğraflara büyük bir merak ve şefkatle bakan Ayşe bu soru üzerine elindeki aile fotoğrafını uzatır. Göç ile birlikte birbirinden ayrı düşen Eleni'nin ailesi, fotoğraf yoluyla bir araya gelir. Siyah beyaz aile fotoğrafını gören Niko şaşırır. İkisi de hiç konuşmaz, uzun uzun birbirlerine bakarlar. Niko ve Eleni, göçün ayırdığı iki kardeş sonunda kavuşmuşlardır.

Eleni ve ailesini mübadele yılları ayırmıştır. Evlerini, komşularını, hayatlarını bırakıp gitmek zorunda kalmışlardır. Göç sırasında pek çok insan ölmüş, aileler dağılmıştır. Dağılan ailelerden birisi de Eleni'nin ailesidir. Annesi, babası ve küçük kız kardeşi bu sırada yaşamını yitirmiştir. Eleni kendisini evlat edinmek isteyen bir aileye sığınarak hayatta kalmayı başarmıştır. Kardeşi Niko'yu yalnız bırakmıştır. Filmin kimlik ve aidiyet sorunsalı üzerine temel izleği de bu olayların üzerinden oluşmuştur.

GÜZ SANCISI

Filmin ana karakterlerinden biri Behçet'tir. Behçet'in babası dönemin iktidar partisi Demokrat Parti'nin önde gelen isimlerinden ve taşralı bir ağadır. Filmin ilk sahnesinden itibaren duvardaki büyük fotoğrafıyla ve telefon konuşmalarıyla Behçet üzerinde çok etkili olduğunu anlarız. Behçet'in onunla telefonda konuştuğu sırada yanlışlıkla elini kesmesi babanın sert otoritesini çağrıştırmaktadır. Bu sahnede, Elena'yı da görürüz. Elena karşı evde yaşayan Rum fahişedir. Behçet akşamları Elana'yı gizlice izlemektedir. Elena da bunun farkındadır ve perdeleri kapatma gereği duymaz. Behçet'in babası tam da bu sırada arar. Böylece filmde Behçet ve Elena'nın ilişkisine babanın itiraz edeceği ilk sahneden anlaşılmaktadır. Behçet'in babasının taşralı otoriter bir ağa olması, iktidar partisiyle yakınlığı ve baskıcı bir kişilik olması dönemin siyasi atmosferinin de temsilcisi gibi algılanmasına neden olmaktadır.

Güz Sancısı'nda Rumlar sadece üç karakter üzerinden temsil edilmektedir. Bu figürler: Behçet'in aşık olduğu karşı komşusu Rum Elena, Elena'nın onu pazarlayan babaannesi ve babaannesine aşık, oyuncakçı Yorgo'dur. Elena'nın babası evin tek erkeğidir ve genç yaşta ölmüştür. Annesi ise Elena bebekken onu bırakıp kaçmıştır. Elena fahişelik yaparak evi geçindirmektedir. Elena'yı babaannesi pazarlar. Rahat bir yaşam sürmek için sadece kendi torununu pazarlar ve çevresindeki insanlara zarar vermez. Güz Sancısı'nda Yeşilçam'ın Rum kadın temsillerinden öteye gidilememiştir. 1960 ve 1980 arasındaki dönemde çekilen Yeşilçam filmlerinde olduğu gibi Rum kadınına fahişe yakıştırması yapılmıştır." Yeşilçam filmlerinde Rum kadın, potansiyel fahişedir. Buna uygun olarak filmlerde rastlanan Rum kadın kişilerin en çok genelev işletmeciliği, randevuculuk, fahişelik, kaçakçılık yaparak geçindikleri görülmüştür. Pek çok filmde Rum kadın, çalışmak yerine bir erkekle evlilik dışı ilişkiye girerek geçimini sağlamaktadır" (Balcı:2014). Filmin diğer Rum kadın karakteri Elena'nın babaannesi de Yeşilçam'ın yerleşik görüşlerinin bir tekrarıdır. Yeşilçam filmlerinin pek çoğunda fahişelik yapan genç Rum kızlarının yanı sıra, orta yaşlı kadınlarda randevuculuk yapmaktadırlar. Filmin diğer kadın karakteri, Behçet'in nişanlısı Nemika ile kıyaslandığında Elena'nın cinselliği çok ön plana çıkartılmıştır. Bu bakımdan Elena'nın kontrastı konumundadır. Elena'nın cinselliğini kullanarak para kazandığı da özellikle vurgulanmaktadır. Türk sinemasındaki ahlaksız kadın imgesinin gayrimüslim kadınlarla oluşturulması, Müslüman ve gayrimüslim kadınlar arasındaki sınırların kesin olarak belirginleştirilmek istenmesinden kaynaklanmaktadır. Müslüman kadınlar dinsel baskılarla boğuşurken, gayrimüslim kadın giyim şekliyle ve cinsel anlamda Müslüman kadına göre daha serbest olabilmıştır (Balcı:2014). Behçet ve babası arasında geçen diyalogda bir gayrimüslim ile bir Müslümanın ilişkisinin toplum tarafından hiç onaylanmadığını anlamak mümkündür:

Baba: Dersler başlayana kadar çiftliğe gel.

Behçet: Onu bırakamam.

Baba: Yazları çiftliğe geldiğin zamanı hatırlıyor musun?

Behçet: Çok zaman oldu.

Baba: Demek böyle olacakmış ha. Her şey avuçlarımdan arasından ka gidiyor. Sen de git.

Behçet: Seviyorum onu. Hayatımdaki en değerli şey o.

Baba Seviyormuş. Bir Rum 'u, bir fahişeyi seviyormuş. Sana bütün dünyamı verdim.

Behçet: Sizin dünyanızı istemiyorum artık.

Baba: Başka dünya yok. Başka dünya yok. Yok. Yok

Filmde Rumların günlük yaşantısıyla ilgili çok az şey anlatılmaktadır ve İstanbul'daki sosyal ve kültürel konumlarına hiç değinilmemiştir. Filmde gayrimüslim karakterlerin yaşadığı yerde Türk karakter aracılığıyla sunulmaktadır. Behçet'in Elena'nın izlemesi sayesinde Elena'nın odasını görebiliriz. Yine Behçet'in Elena'yı ziyarete gitmesiyle de Elena ve babaannesinin yaşadığı evi görebiliriz. Bunun dışında Elena ya da babaannesini evinde günlük yaşantısını sürerken görememekteyiz.

Güz Sancısı'nda gayrimüslim aile imgesi de, Müslüman aile imgesinden farklılıklar göstermektedir. Elena'nın annesi o küçükken evi terk etmiş, babaannesi onu pazarlamaktadır ve evde otoriteyi sağlayacak baba figürü yoktur. Behçet'in ve Nemika'nın aileleri ise son derece zengindir ve her ikisi de otoriter babalara sahiptir. Üstelik Nemika'nın çok geniş bir aile çevresi olduğu da evde verilen bir kokteylde gösterilmiştir. Elena'nın ise parçalanmış bir ailesi ve babaannesinden başka hiç kimsesi yoktur. Elena'nın, Behçet'in ve Nemika'nın tek ortak noktası üçününde annesinin olmayışdır. Elena'nın annesi o küçükken evi terk etmiş, Behçet'in annesi o bebekken ölmüştür. Nemika'nın annesinden ise film boyunca hiç söz edilmez.

Güz Sancısı'nda Rumca şarkılar, Eleni'nin boynundaki haç, Elena ve babaannesi arasında ara sıra geçen Rumca konuşmalar ve aksanlı Türkçe dışında Rum kültürüne ve kimliğine dair başka bir vurguyu göremeyiz. Bu bağlamda incelediğimizde gayrimüslim temsilinin, Güz Sancısı'nın dramatik yapısındaki yeri ne olursa olsun, Yeşilçam'daki azınlık temsilinin kalıplaşmış özelliklerini sürdürdüğünü söylemek yanlış olmaz.

Elena ve babaannenin yanı sıra diğer Rum karakter oyuncakçı Yorgo'dur ve film boyunca pek görünmez. Yorgo, filmde aşk öyküsünün kahramanı olarak karşımıza çıkar. Sevdiği kadına ait eşyayı yıllarca saklayan ve onun dönmesini bekleyen Yorgo filmin en temiz, en duyarlı karakteridir. 6-7 Eylül olayları sırasında dükkanı yağmalanan Yorgo, yıllarca sakladığı sevdiği kadına ait eşyayı alarak ona doğru gitmektedir. Yorgo ve Elena'nın babası 6 Eylül günü kavuşurlar. Bu nedenle filmin üç gayrimüslim karakterinden ikisini oluşturan Yorgo ve babaannenin 6 Eylül günü yaşadıkları aşk ilişkisi üzerinden anlatılır.

6 Eylül'den bir gün önce Kıbrıs Türktür Cemiyeti üyeleri kapıları işaretler ve bu sıralarda filmde Elena Behçet'le sevişmektedir. 6-7 Eylül olayları burada iki sevgilinin kavuşmasını engelleyen bir olay olarak sunulmuştur. Bu nedenle tamamıyla tarihsel gerçeklikten kopuktur. Anlatının odağı olan olay bağlamından koparılmıştır. Aynı şekilde Elena'nın öldürüldüğü sahnede, 6-7 Eylül olaylarıyla ilişkilendirilmeden kişisel hesap-

laşma sonucuymuş gibi yansıtılmıştır. Azınlıklara yönelik saldırılar filmde aşk ilişkilerinin yanında bir motif olarak yer almıştır. Eylemlerin çok önceden planlanması, ağır bilançolar ve pek çok buna benzer ayrıntı filmde kendine yer bulmamıştır.

Güz Sancısı'nda anlatının odağı olan 6-7 Eylül olayları tarihsel gerçekleri yansıtmamın dışında kalmıştır. Filmde sadece üç gayrimüslim karaktere yer verilir ve fahişelik, randevuculuk yapan, erkeksiz ve parçalanmış aileleri olan Rumlar klişesini tekrar etmekten öteye gitmemektedir. Toplumsal ve siyasi hayatta travmalara yol açan 6-7 Olayları Güz Sancısı'nda aşk ilişkisine fon oluşturulmuş ve masalsi, romantik bir atmosferde yer almıştır.

SONUÇ

Etnik kimlik ve bununla ilişkilendirilebilen aidiyet sorunsalı ülkemizde en çok tartışılan konuların ilk sıralarında yer almaktadır. 2000'li yılların başından itibaren sinemada da bu konu üzerine yoğunlaşmıştır. Türkiye'nin geçirdiği politik süreçlere bağlı olarak sinemada da değişimler yaşanmıştır. Bu bağlamda politik alanda çok tartışılan konuların sinemaya yansımaları da uzun sürmemiştir.

Bu çalışma, genel itibarıyla, etnik kimlik kavramını azınlıklar bağlamında değerlendirmektedir. Azınlıklar için kimliğin bir güvence ve tutunma noktası olduğu kabul edilmektedir. Azınlıklar kimliği kendi varlığını oluşturma için kullanılır; bu durum da egemen kültürle ilişki kurmayı, gündelik hayatın doğal akışı içinde kendilerine uygun seçimler yapabilmelerini ve hayata uyum sağlayabilmelerini mümkün kılmaktadır. Bu çalışmada, yapılan tanımlamaların ve yararlanılan kuramsal görüşlerin, incelenen filmler aracılığıyla bir araya getirilmesine çalışılmıştır.

Bulutları Beklerken filminde Eleni/Ayşe kendi dilini uzun yıllar boyunca hiç konuşmamıştır. Çocukluğunda ana dilinden koparılarak Türkçe konuşmaya zorlanan Ayşe dil sayesinde kendisine bırakılan kültürel mirası kaybetmiştir. Geri kalan hayatında yeni bir dille kendisini ifade etmeye çalışacak, benliğini yeni diliyle kurmaya çalışacaktır. Bu durum geçmişinden kopmasına yol açar. Amin Maalouf'a göre (2008) dil, kültürel kimliğin temel ögesi olmakla yükümlüdür, dil çeşitliliği ise her tür çeşitliliğin temel ögesidir. Ana dilinden uzaklaşan Eleni, Karadeniz'in heterojen etnik kimliğinin bir temsilidir. Bu açıdan bakıldığında dil ve kimlik çeşitliliği kaybolan Karadeniz'de etnik bakımından homojenlik yaratılmak istendiği sonucuna ulaşılabilir.

Ayşe'nin bulunduğu aile fotoğrafları ise geçmişte yaşanan olayları anımsatması bakımından bulunduğu andan itibaren önemli bir işlev görür. Filmde Türk ve Müslüman olan çoğunluğun hakim ideolojisinin en çok hissedildiği kesitler, küçük Mehmet'in okul sahnelerinde ve eve gelen sayım memurlarının diyaloglarında karşımıza çıkar. Bu açıdan, Yeşim Ustaoglu'nun okul ve nüfus memurlarını resmi ideolojinin temsilcileri olarak değerlendirdiğini dönemin siyasi konjonktürünü özellikle bu iki öge üzerine kurduğunu söyleyebiliriz. Filmin sonunda Eleni/Ayşe'nin Selanik'de de "öteki" olması, belleğinin, dilinin ve ailesinin yok edilmesi sonucunda mekansız ve kimliksiz kalmasının en açık göstergesidir.

Bulutları Beklerken filminde ulaşılan sonuç, etnik kimliğin sinemaya yansıtılmasında yol açıcı değişimleri meydana getirdiğidir. Filmde Rum etnik kimliğine dair öykünün kalıplaşmış yargıların dışında işlenmesi bu değişimleri destekler niteliktedir. Yeniden biçimlendirilen Rum etnik kimliğinde, dışlanan grupların kendini ifade etmesine olanak tanınmıştır. Eleni odağında geçmiş yeniden keşfedilmiş, kimliklerin kendini rahatça ifade edebilmesi için temeller atılarak mevcut hegemonya yeniden tesis edilmemiştir. Film böylece karşı hegemonya mücadelesinin ifade alanı olmuştur. Devletin kimliğinden arındırdığı bireylere varlık kazandırılmıştır.

Güz Sancısı filminde ulaşılan sonuç, anlatının odak noktası olan 6-7 Eylül olaylarından uzaklaşılması, yaşananların masalsı ve duygusal bir atmosferde geçiyormuş gibi sunulmasıyla film tarihsel gerçekleri yansıtamamıştır. 6-7 Eylül Olayları'nı doğal bir süreçmiş gibi vurgulaması filmin odak noktasından ne kadar uzaklaştığını göstermektedir. Yeşilçam filmlerinde Rum kadın, potansiyel fahişedir. Buna uygun olarak filmlerde rastlanan Rum kadın kişilerin en çok genelev işletmeciliği, randevuculuk, fahişelik, kaçakçılık yaparak geçindikleri bilinmektedir. Pek çok filmde Rum kadın, çalışmak yerine bir erkekle evlilik dışı ilişkiye girerek geçimini sağlamaktadır. Güz Sancısı filminde de Rum karakterlerin randevuculuk yapması ve ailesinin parçalanmış olması bildiğimiz sunumların ötesine geçememiştir. 6-7 Eylül Olayları'nın ulusal sermayenin yaratılması ve etnik homojenleşme ile ilişkisi olmasına rağmen, filmde bu tartışmaya dair en ufak bir ima bile bulunamamıştır. Yeşilçam filmlerinden izlemeye alıştığımız her mahallede tek gayrimüslimin yaşadığı izleniminin uyandırılması Güz Sancısı filminde de karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Güz Sancısı tarihin çarpıtılmış halini seyirciye sunmaktan öteye gidememiştir.

KAYNAKLAR

- Akgönül.S (2007). *Türkiye Rumları*. İstanbul:İletişim
- Anthony D. Smith(2014). *Millî Kimlik*. (Çev: B. S. Şener) İletişim: İstanbul
- Aydın, Suavi (1998). *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*. İstanbul: Öteki
- Balcı.D(2014). *Yeşilçam'da Öteki Olmak*, İstanbul:Kolektif
- Balş,Rifat N.(2003). *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, İstanbul:İletişim
- Baumann, Gerd (2006). **Çok Kültürlülük Bilmecesi** (çev. I. Demirakın) Ankara: Dost.
- Bayart.J.F(1999). *Kimlik Yanılsaması*.(Çev:Mehmet Moralı)Metis:İstanbul
- Bilgin, N. (2006). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi, Teknikler ve Örnekler*, Siyasal: Ankara
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege:İzmir
- Bilgin, N. (2014). *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Ankara
- Bostancı, N. (1999). *Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*, Doğan:İstanbul
- Burke, Peter (2008). *Kültür Tarihi* (Çev: M. Tunçay)İstanbul: Bilgi Üniversitesi
- Cahoone.L (2001). *Modernliğin Çıkmazı*.(Çev:Ahmet Demirhan ve Erol Çatalbaş) İnsan:İstanbul

- Cana Bilsel, “Yeni Dünya Düzeninde Çözülen Kentler ve Kamusal Alan”, 2015, <http://kendineaitbiroda.wordpress.com> (22.03.2015)
- Doytcheva, Milena (2009). Çok kültürlülük, (Çev. T. Akıncılar Onmuş) İstanbul: İletişim
- Eryılmaz, B.(1992). *Osmanlı'da Millet Sistemi*.İstanbul:Ağaç
- Göka, Erol (2006). *İnsan Kısım Kısım: Toplular, Zihniyetler, Kimlikler*, Ankara: Aşına
- Guibernau, M(1997). *20.Yüzyılda Ulusal Devlet ve Miliyetçilikler* (Çev:Neşe Nur Domaniç) Sarmal:İstanbul
- Güncel Toplumsal Sorunlar*, 33, 215.
- Güvenç, Bozkurt (1995). *Türk Kimliği*, Remzi: İstanbul
- Güvenç, Bozkurt (1992).”Dil-Kültür Bağıntısı”Çağdaş *Türk Dili Dergisi* 87,s:509
- Hall, S(1998).*Kültürel Kimlik ve Diaspora*(Çev: İrem Sağlamer)Sarmal:İstanbul
- Karpat, K. “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarih, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, S.ŞEN (Ed.),
- Kymlicka, Will (1998). **Çok kültürlü Yurttaşlık**, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı.
- Larrain, Jorge(1995). İdeoloji ve Kültürel Kimlik, Sarmal: İstanbul
- Marshall, Gordon(1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. O. Akınhay, D. Kömürçü) Ankara: Bilim ve Sanat
- Nora, P. (2006). *Haftıza Mekanları*. Dost: Ankara
- Oran, B(1995). *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*. İstanbul:Bağlam
- Parekh, Bhikhu (2002). **Çok kültürlülüğü Yeniden Düşünmek**(çev. B. Tanrısever) Ankara: Phoenix.
- Raymond Williams (2005). *Anahtar Sözcükler* (çev: S. Kılıç) İletişim: İstanbul
- Taylor, Charles(2000) *Modern Toplumsal Tahayyüller*(Çev: H.Koyukan)İstanbul: Metis
- Tekinalp, Şermin(2005). *Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çok kültürlülük*, İstanbul: Kültür Üniver-
sitesi
- Tok, N (2007). *Kültür, Kimlik,Siyaset*, Ayrıntı:İstanbul
- Toktaş, Ş (2004) ,“Citizenship and minorities: a historical overview of Turkey’s Jewish minority”,*The Journal of Historical Sociology* .18.sayı 2005
- Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İctihat ve Uygulama*(2004) İstanbul:Tesev
- Uygur, N. (2006), *Kültür Kuramı*, YKY, İstanbul.
- Will, Kymlicka (2007). **Çok Kültürlülük: Başarı, Başarısızlık ve Gelecek** (Çev: F.Öztürk)makale
- Yaşartürk.G(2012).Türk Sineması’nda Rumlar.İstanbul:Agora
- Yazıcı.İ(1997).Kitle İletişiminde İmaj Kuramsal Bir Yaklaşım.İstanbul:Bilim
- Yıldız, Ahmet (2001). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İstanbul: İletişim

Özet

“Bulutları Beklerken” ve “Güz Sancısı”nda Kimlik Tesbiti

Etnik kimlik ve ulus devlet kavramları, politik söylem içinde tartışıldığı için, etnik kimlik konusu politik bağlama dayandırılarak ele alınmaktadır. Son yıllarda azınlıklar meselesinin daha çok konuşulur hale gelmesi, aidiyet, toplumsal bellek ve etnik kimlik sorunsalının da konuşulur hale gelmesini sağlamıştır. Sosyal ve politik alandaki kimlik tartışmaları kendini sinemada da göstermiştir. Ülkemizde sinema gösteriminin gerçekleştiği ilk yıllardan bu yana yapılan pek çok filmde etnik kimlik temsiline yer verilmektedir. Yeşilçam filmleri incelendiğinde bu temsillerin genellemeler ve önyargılarla sunulduğu görülmektedir. Günümüzde soyut ve genel yaklaşımlardan sıyrılarak tamamen farklı bakış açısı yakalamaya çalışan yönetmenler de mevcuttur. 2000’li yıllarda çekilen *Bulutları Beklerken* ve yine 2000’li yıllarda çekilen *Güz Sancısı* filmleri azınlıkların temsil sorunu üzerinde bir kez daha düşünmemizi sağlamaktadır. *Bulutları Beklerken* filmi anadilinden ve ailesinden koparılan kadın karakterin, Türk ve Müslüman çoğunluk karşısında gündelik hayatını nasıl kurduğuna odaklanırken; *Güz Sancısı* filmi ülkemizde tarihsel süreç içinde Rumların hayatını tamamen değiştiren politik olaylara odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Temsil, Kimlik, Azınlıklar, Sinema

Abstract

The identity representation in “BB” and “GS”

The concepts of ethnicity and nation states, in political discourse to discuss, the issue of ethnic identity are addressed based on the political context. In recent years the issue of minorities is becoming more conversation, of belonging, social memory and ethnic identity has also spoken of becoming problematic.. in the field social and political identity discussions, the movie theater itself demonstrated on the movie also. In our country since the early years of the cinema screenings, several film includes ethnicity representation. When Yeşilçam films are examined, it is presented with the generalizations and represent prejudice can be seen. Today, get away from the abstract and general approach, a completely different perspective, trying to catch Director are also available. *Waiting for the Clouds*, taken in the 2000s and again in the 2000s, taken *Pains of Autumn* movies are once again on the issue of minority representation allows us to think about. *Waiting for the Clouds*, having cut off from her family and female character from the film mother tongue, Turkish and Muslim majority in the face of everyday life while focusing on how to set up; Fall within the historical process in our country the Greeks the movie life *Pains of Autumn* completely focuses on the political events that changed.

Keywords: Representation, Identity, Minorities, Cinema

VIRGINIA WOOLF'UN "ORLANDO" SUNDANIN CİNSİYET DÖNÜŞÜMÜ

Fulya Çelik¹

Toplumlar tarih boyunca yaşam biçimlerini söyleme dönüştürmüş ve söz konusu cinsiyet ve toplumsal cinsiyet olunca söylemlerini özellikle sembolleştirmişlerdir. Cinsiyet ve cinselliğe ilişkin konular toplumların bilinçaltılarında bir paradigma oluşturmuştur. Cinsellik, cinsel kimlik ve toplumsal cinsiyet kimi zaman -dini ve buyurgan otoritelerin egemen olmadığı dönemlerde- saygıyla karşılanmış ve kutsanmış; kimi zaman ise cinsel anlamda farklılıkların ve sapkınlıkların içselleştirilmesinin engellenmesi adına tepkiyle karşılanmıştır. Ancak, hayatın içerisinde doğal olarak var olan bu gibi durumların edebiyata yansımaları kaçınılmaz olmuştur. Bir yazar ya da şair söz konusu durumları estetik boyutuyla ele alarak işlemiştir. Bir erkeğin veya bir kadının cinsel anlamda kendini doğal yollardan gerçekleştirememesi, yasal olanın dışına çıkması kurgusal olanın sunduğu olanaklarla bütünleşerek tüm dünya edebiyatında yer almıştır.

Kendi tercihimiz olmayan fakat doğa tarafından bize zorla kabul ettirilen cinsiyet, insanın cinsel organlarıyla sınırlandırılmış bir varlık olduğu anlayışını barındırmaktadır. Oysa birçok sanatçı ve yazara göre insan, bu şekilde sınırları çizilmiş bir varlık olmanın çok daha ötesinde ve karmaşık bir yapıya sahiptir.

Bu çalışmamızda İngiliz edebiyatı modern çağının öncülerinden Virginia Woolf'un tamamen özgün ve düş gücü ürünü olan *Orlando* adlı eserinin başkahramanının cinsiyet dönüşümü queer kuram aracılığıyla toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden ele alınacaktır.

¹ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, fulyacelikfulya@gmail.com.

1. Virginia Woolf'un *Orlando*'sunda Cinsiyet Dönüşümü

Virginia Woolf'un biyografi türünün parodisi olarak kaleme aldığı eseri *Orlando*, edebiyat tarihinin özgün ve ilginç öykülerinden biridir. *Orlando*'nun Woolf'un ağır ve kasvetli iki romanının (Bayan Dalloway ve Deniz Feneri) ardından gelen eğlenceli bir eser olduğu söylenmektedir. Mina Urgan, farklı sosyolojik ve psikolojik değişkenler açısından ele alınan bu eserden şöyle bahsetmektedir:

Aşağı yukarı iki yüz sayfa tutan bu altı bölümlük kitapta neler olmaz ki! Orlando, daha on altı yaşındayken Kraliçe Elizabeth'in gözüne girer; bir Rus Prensesiyle çılgın bir aşk yaşar; Thames nehrinin üstünde öyle kalın bir buz tabakası oluşur ki, bir buzun üstünde eğlence yerleri ve Orlando ile Rus Prensesinin seviştiği köşkler dikilir; Orlando İstanbul'a elçi gönderilir; bir Çingene dansözle gizlice evlenip, üç oğul sahibi olur; İstanbul'dan Bursa'ya kaçıp, Çingenelerle yaşar bir süre; serüvenci bir denizciyle ikinci bir evlilik yapar, vb. Orlando'nun başından geçen olayların en çarpıcısı, kitabın ilk yarısında erkekken, günlerce süren gizemli bir uykudan sonra, ikinci yarısında kadın oluvermesidir (Urgan, 1997: 133).

Urgan'ın da ifade ettiği üzere, Orlando'nun yaşamış olduğu olayların en çarpıcısı olan cinsiyet dönüşümü çalışmamızın odak noktasını oluşturmaktadır. Amacımız; söz konusu dönüşüm ile karakterin erilik ve dişilik kalıplarında nasıl biçimlendiğine dair eleştirel bir bakış açısıyla androjenlik olgusuna açıklık getirmeye çalışarak, karakterin bu olayın öncesinde ve sonrasında cinsiyetiyle bütünleşen ya da bütünleş(e)meyen tavırlarını ilgili yorumlarla ortaya koymaktır.

Androjenlik olgusunun yazınsal kurgusu olarak nitelendirilebilecek bu eserde Orlando'nun hayatı, Elizabeth çağından 1928 yılına kadar geçen üç buçuk yüzyıllık bir süreci kapsamaktadır. Karakter, yaklaşık dört yüz yıl süren yaşamının bir kısmını erkek, bir kısmını ise kadın olarak geçirmektedir.

Woolf, *Orlando* hakkında yazarken, “vahşi”, “satirik”, “şaka”, “eğlence”, “kaçamak”, ve “fantezi” gibi normalde tasarlanmış yazma edimlerinde hiç kullanmadığı kelimelere tekrar tekrar geri dönmekte ve söz konusu romanının sınırlarını bu kelimelerle çizerek oldukça özgün bir deneyim gerçekleştirmektedir (bkz. Bowlby, 1997: 150). Eser, düşsellikle tarihsel ve toplumsal gerçekliğin iç içe geçtiği bir anlatım tarzı ile okura sunulmakta ve romanın alaysamalı tonu fantastik öğelerle bütünleşerek farklı bir sunum yaratmaktadır. *Orlando*, fantastik cinsiyet dönüşümüne yönelik yapılan alaylı göndermelerle esprili; karakterin uzam değişimleriyle birlikte bir kaçış; İngiliz toplumuna ve kadın-erkek ilişkilerine yönelik değerlendirmeleriyle ise eleştirel bir roman olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kimi eleştirmenlere göre, Orlando, İngiliz edebiyatının geçirdiği dönemleri simgeleyen bir kişidir: Elizabeth Çağında, coşkulu, duygusal ve serüven meraklısıdır; Jacobean Çağda, kasvetli ve ölüme tutkundur; Kraliçe Anne döneminde, neşelidir ve taşlama türüne merak du-

yar. Sonra romantizm dönemine uyararak, yeniden coşkulu; dağlara, ormanlara, denizlere büyük bir aşk içindedir. Victoria Çağında bir hayli burjuvalaşır; evlenip çoluk çocuk sahibi olmak gereksinimi duyar; son derece tatsız şiirler yazmaya başlar (Urgan, a.g.e.: 137).

Orlando, bütün bu değişimlere ayak uydururken, aslında özünde değişmeden kalabilmenin mücadelesini vermektedir. Her ne kadar hiç yaşlanmayan, yaklaşık dört yüzyıllık İngiliz tarihine tanıklık eden, kraliyet ve sosyete de bir serüvenden diğerine koşan, bazen kadın, bazen ise erkek olarak karşımıza çıkan bir karakteri temsil etse de öz kişiliğini her zaman korumuştur. Sanata, özgür düşünceye ve doğaya karşı her zaman duyarlı olmuştur. Woolf eserinde Orlando'yu şöyle betimlemektedir:

[...] pencereyi açtığı sırada biçimli bacaklar, alımlı beden ve yapılı omuzların tümü armadan süzülen ışığın çeşitli tonlarıyla bezenmişken, Orlando'nun yüzünün yalnızca güneşin kendisi tarafından aydınlatıldığını gözlemleyebilirler [...] Yanakları kırmızımsı şeftali tüyüyle kaplıydı; dudaklar üzerindeki tüyler yanaklardakilerden azıcık daha gürdüler. Dudakların kendileri küçüktüler ve enfes badem beyazı dişleri açıkta bırakıyorlardı. Oksu burnu kısa, gergin seyrinde hiçbir şey engellemiyordu. Saçlar koyu, kulaklar ufak ve başa iyice yapıştıktılar. Ancak, ne yazık ki bu körpe güzellikler listesi alından ve gözlerden söz etmeden bitirilemezdi. Ne yazık ki insanlar pek ender olarak bunların üçünden yoksun doğarlar; çünkü pencerenin önünde duran Orlando'ya baktığımız an sanki ağızlarına kadar su dolmuş da onları büyütmüş gibi ipiri, ıslak meneşekleri andıran gözleri ve şakakları olan iki çıplak madalyonun arasına sıkışmış mermer bir kubbenin kabartısını andıran bir alnı olduğunu itiraf etmemiz gerekir (Woolf, 2011: 12-13).

Bu tanımlamasıyla yazar, Orlando'yu Antik Yunan'ın güzel oğlanına benzettiği izlenimini vermektedir. Orlando'ya güzel oğlanın tanrısallık ve yıldızlık payını vermiştir (bkz. Paglia, 2004: 126). Orlando, göz kamaştırıcı ve arzulanır güzelliği ile ilgi odağıdır. Eril geçmiş ile dişi geleceği iç içe geçmiş, on altısında bir ergen olarak karşımızdadır.

“Erdeşilik, erkeğin yoğunlaşmasının ve yansıtmasının ilgasıdır” (Paglia, a.g.e.: 35). Feminist bir yazar olan Woolf'un Orlando'su da bu bağlamda erkek egemenliğini yürürlükten kaldırmıştır, ancak o, Antik Yunan'dakinden farklı olarak eril olanın değil, bir dişinin -Kraliçe Elizabeth'in- güzel oğlanıdır. Eril ilkeye karşı kullanılan etkili bir silah olarak eylemsel hayattan çok düşünsel hayata dahil edilmiştir. Orlando, Woolf'un, soylu, şair ve oyun yazarı kahramanıdır.

İngiltere'nin her alanda, özellikle edebiyat alanında en şanslı dönemlerinden biri - *belki de en şanslısı- olan Elizabeth Çağı* (Urgan, 1986: 117)'na denk gelen eserin ilk döneminde Orlando, Kraliçe Elizabeth'in gözdesidir (bkz. Woolf, a.g.e.: 192). Erkek olduğu sürece dış görünüşü dışında hiçbir androjenlik belirtisi göstermeyen Orlando oldukça çapkın bir erkektir. Hatta bu yüzden kraliçenin gözünden düşmüştür. Yaşadığı iki

büyük aşktan birini Elizabeth Çağı'nda bir Rus prensesi ile; diğerini ise kadın olduktan sonra bir erkekle yaşamıştır.

Kraliçe Elizabeth'in ölümünden sonra tahta geçen Kral I. James'in taç giyme töreni sırasında Orlando, Rus asıllı bir prensese -Maruša Stanilovska Dagmar Nataša İlyana Romanoviç'e- aşık olmuş ve Rus prensesi ile yaşadığı şehvetli aşk serüveni sonucunda eril kimliği doruk noktasına ulaşmıştır. Ergenlik döneminden tam anlamıyla çıkıp yetişkinliğe adım atması ile Apollonik olan zarafetin sadeleştirme, basitleştirme ve yoğunlaştırma işlevleriyle donatılmış ince ruhlu ve eğitilmiş bir beyfendiye dönüşmüştür. Woolf;

[...], Orlando'nun kendisindeki değişim olağanüstüydü. Onun hiç bu kadar canlı olduğu görülmemişti. Bir gecede çocuksu hantallığını üzerinden atıvermişti; bir hanımın odasına masasının üstündeki süslerin yarısını devirmeden giremeyen suratsız bir yeni yetmeden zarafet ve erkeksi nezaketle dolu bir asilzadeye dönüşüvermişti (Woolf, a.g.e: 32).

sözleriyle başkahramanının eril dünyaya yönelik değişimini göstermektedir. Ancak bu yönelim çok uzun sürmemiş, Saşa'nın Orlando'ya ihanet edip ülkesine kaçmasıyla Orlando'nun netlik, düzen, oran ve denge adına sahip olduğu her şey yerini duygusal karmaşa, dengesizlik ve sürekli değişen ruh hallerine bırakmıştır. Bunun sonucunda ise Orlando, yedi gün hiç uyanmamak üzere uykuya dalmıştır. Sanki bir süreliğine ölmüş ve sonra tekrardan canlanmış, yedi gün süren uykusu ile bir tür kişilik dönüşümü yaşamıştır, çünkü Rus prensesinin ihaneti Orlando'nun hayatında kesin bir değişikliğe yol açmıştır.

“Orlando'nun çeşitli kişilik özelliklerinin garip bir bileşimi olduğu açıktır: Hüzün, üşengeçlik, tutku, yalnızlığa düşkünlük ve ayrıca daha ilk sayfada ölü bir zenci kafasına kılıç salladığı; kesip yerinden koparttığı, yeniden centilmence erişemeyeceği yüksekliğe astığı ve sonra elinde bir kitapla cumbaya çekildiği zaman işaret ettiğimiz mizacın çapraşıklıkları ve incelikler” (Woolf, a.g.e.: 56).

Apollonik ve dionysostik öğeler Orlando'nun kimliğinde bir arada bulunmakta ve çatışmaktadır. Woolf, kadın-erkek dikotomisini farklı cinsiyetler aracılığıyla aktarmak yerine tek bir beden üzerinden yansıtmaya çalışmaktadır. Özetle kadın ve erkek, iyi-kötü, doğa-kültür, yer-gök, akıl-duygu gibi tüm karşıtlıkların yansımasıdır (bkz. Paglia, a.g.e.: 17-52). Bu karşıtlıkların hepsi Orlando'da vücut bulmaktadır. Orlando, kadın-erkek dikotomisindeki dengeyi kendi bünyesinde sağlamaya çalışmaktadır.

Restorasyon döneminde İstanbul'a elçi olarak gönderilmesiyle yeniden erkek doğasının şehvetine kapılan Orlando, elçiliği sırasında oldukça ünlenmiş ve burada birçok aşk serüveni yaşamış, hatta Rosina Peptina adlı bir dansözle resmi nikah kıydığına dair odasında bir belge bulunmuştur.

“Hem erkeklik hem de kadınlığı becerebilen, ikisinin yerlerini değiştirerek bu konularda ezber bozan kişiler queer tanımına bir yerde örnek oluşturabilecek kişilerdir” (Başer, 2012: 95). Yazarken hem erkek hem de kadın olabilen Virginia Woolf'u ve bu

bağlamda yarattığı Orlando karakterini düşündüğümüzde queer tanımının yazarı bilinçli ve bilinçdışı belirlenimlerle ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Woolf, Orlando'nun cinsiyet dönüşümünü de (bkz. Woolf, a.g.e.: 100-103) bu bağlamda son derece bilinçli, ancak kurgusal açıdan hayal gücünün sınırlarını aşmaya yönelik mistik bir şekilde gerçekleştirmiştir. Dönüşümün hiçbir bilimsel açıklaması yoktur. Fantastik öğelerle bezenmiş (bkz. Woolf, a.g.e.: 100-103) akıllı almaz bir değişim söz konusudur. Yazar, cinsiyet dönüşümünün bedensel anlamda tamamlandığını ise şu sözlerle haber vermektedir:

“[...] Borazanlar sustu ve Orlando çıplak ayakta duruyordu. Dünya kurulalı beri hiçbir insanoğlu ondan daha çekici görünmemiştir. Bedeninde bir erkeğin gücü ile bir kadının zarafeti bütünleşmişti [...] Orlando hiçbir telaş belirtisi göstermeden bir boy aynasında kendini tepeden tırnağa süzdü [...] Orlando kadın olmuştu; bunu yadısamak olanaksız. Ancak başka her bakımdan eskiden ne idiyse o. Cinsiyet değişimi geleceği değiştirse de kimliğini hiç değiştirmemişti. Erkek ve kadın Orlando'ların yüzleri, portrelerinin de kanıtladığı gibi hemen tümüyle aynıydı. Erkeğin belleği [...] yani kadın Orlando'nun belleği hiçbir engelle karşılaşmaksızın geçmiş yaşamının tüm olaylarının ta en başına kadar uzanabiliyordu [...] bizim için basit gerçeği söylemek yeterli: Otuzuna kadar Orlando erkekti; bu yaşta kadın oldu ve o gün bugündür de öyle” (Woolf, 2011: 103-104).

Eserin başkahramanının ansızın cinsiyet değiştirmesi yazar tarafından gerçekleştirilen bilinçli bir eylemdir. Woolf, kadınlar ve erkekler arasındaki fizyolojik yapı farklılığının ötesinde cinsler arasında psikolojik açıdan her zaman birinden bir diğerine salınım olduğunu düşünmektedir. “*Androjenlik, yani bir insanın hem kadın hem erkek olması, tam bir insan olabilmesi için şarttır Virginia Woolf'a bakılacak olursa*” (Urgan, 1997: 134). Hem erkeksi hem de kadınsı özellikleri bünyesinde barındıran Orlando, yazarın, gerçekleştirdiği cinsel dönüşüm ile bu kez farklı bir bedende hayat bulmuştur.

Heather Love, “Transgender Kurmaca ve Politika” adlı makalesinde “*Orlando'nun değişimi, birçok transgender anlatıda temsil edilen diğer dönüşümlere -yavaş, zor, genelde fiziksel açıdan acı verici- pek benzemiyor. [...] Orlando'nun cinsiyet geçişi romanın odağı değil, Woolf'un lezbiyen arzusu ve revizyonist feminist İngiltere tarihi hakkında yazmasını sağlayan bir araçtır*” (Love, 2011: 204) yorumunda bulunmaktadır ki; bu düşüncesinde bir bakıma haklıdır, çünkü yazar, Orlando'nun, cinsiyet dönüşümünün biyolojik ve fizyolojik özellikleriyle değil; psikolojik açıdan ruhunda gerçekleşen bir değişim olarak algılamasını istemiştir. Toplumsal cinsiyet problematiğine bakış açısını yarattığı özgün karakter üzerinden şekillendiren yazar, başkahramanının geçirdiği değişime hiç şaşırmasının nedenini erkekken ne ise kadıncıken de aynı şey olduğuna inanmasına bağlamaktadır. Bir okur olarak, bu dönüşümü daha iyi anlayabilmek adına tekrar Heather Love'ye dönecek olursak, onun “*Fantastik toplumsal cinsiyet dönüşümlerinin Batı edebiyatında uzun bir tarihi vardır. 20. yüzyılda Virginia Woolf'un kurmaca kahramanı Orlando'nun erkekten kadına dönüşmesinden daha meşhuru belki de yok*”

(Love, a.g.m.: 203) ifadesini dile getirmek bu bağlamda yerinde ve doğru bir anımsatma olacaktır.

Kadın-erkek dikotomisinin “anima” ve “animus” arketipleri olarak karşımıza çıktığı Jung psikolojisinde:

Her erkek, içinde, o ya da bu kadına ait olmayan sonsuz bir kadın imgesi taşır. Bu imge özünde bilinçdışıdır ve erkeğin organik sistemindeki asıl kadın biçiminin, yani bir arketipin, kalıtımsal bir ögesidir. Bu asıl resim, kadınlığın tüm atasal deneyimlerinin ve o güne dek kadınlığın bıraktığı izlerin bir birikiminden oluşur. [...] Kadının entegre edeceği ruh-imgesi (“animus”) ise erildir; Jung’un erkek için söyledikleri, *mutatis mutandis* kadın için de geçerlidir. Cinsiyetin ayırdığını/ayrıştırdığını ve karşı cinse yansıttığını, *birleşme/bütünleşme süreci* birleştirir, bütünleştirir (Jung, 2013: 13-14).

Bir erkeğin bilinçdışı, bütünleyici bir dişi ögeyi, bir kadının bilinçdışı ise bütünleyici bir erkek ögeyi barındırmaktadır. Anima erkek bilinçdışındaki kadın arketipi iken, animus kadın bilinçdışındaki erkeğin simgesidir. Kadında erkek benliğini temsil eden animus geri planda iken; erekte ise kadın kimliğini taşıyan anima bastırılmıştır. Aslında Woolf’un da dediği gibi herkes, tam bir insan olabilmek için benliğinde iki cinsiyet taşımaktadır. Benliğimizi oluşturan cinsiyet sadece baskın olan yönümüzü göstermektedir. Erkekler kadınsı davranışı; kadınlar ise erkeğe ait özellikleri bedenlerinde bastırılmış olarak barındırmaktadırlar. Woolf, eserinde her iki cinse de dayatılan egemen cinsiyet tanımlarından kurtulmanın ve özgürce ilişki kurmanın yollarını aramaktadır. Ancak feminist dinbilimci Goldenberg’in de savunduğu gibi erkek arketipi (animus) ve bunun erkeklerdeki koşutu olan kadın arketipi (anima) son derece bulanık, soyut ve zihinleri karıştıran kavramlardır (bkz. Goldenberg, 1979: 60). Orlando’nun da bu karmaşıklığı sıkça yaşadığı görülmektedir.

Kadın olduktan sonra cinsel kimlik bölünmelerini sıklıkla yaşayan Orlando, Türkiye sertiveninin ardından Çingeneleri terk edip yeniden İngiltere’ye dönerken gerçekleştirdiği gemi yolculuğunda kadın ve erkek olmanın avantaj ve dezavantajlarını karşılaştırarak bulanık zihnini berraklaştırmaya çalışmaktadır:

“Tanrım”, diye düşündü hoptayan yüreği durulduğunda, tentenin altında uzun uzun gerinerek, “bu, gerçekten pek hoş ve rahat bir yaşam tarzı. Ama,” diye sürdürdü, bacaklarını silkeleyerek, “insanın topuklarına kadar dolanan bu etekler pek feci. Yine de (çiçekli mat ipek) bir harika. Kendi cildim (elini dizine koydu) gözüme hiç bu kadar hoş görünmemişti doğrusu. Yine de bu tür giysilerle gemiden atlayıp yüzebilir miydim? Hayır. Demek bir denizcinin koruması altına girmem gerekecek. Buna bir itirazım var mı? Var mı?” diye kendi kendine sordu, pürüzsüz düşünce yumağında ilk düğümle karşılaşarak [...] Yüzlerce yıl önce Saşa’yı ilk gördüğünde duyduğu anlatılmaz hazzı andırıyordu bu. Daha zevkli olan hangisi? Erke-

ğinki mi, kadının ki mi? Yoksa ikisi de eşit mi? (Woolf, a.g.e.: 116)

Sadece bedeninde görülen değişikliğin kişiliğine de sirayet etmeye başlamasıyla Orlando kendisini kadınlık içgüdülerine kaptırmıştır. “*Kendi cinsiyetini benimsemek, kendi cinsiyetiyle övünmek, erkeklerde de, kadınlarda da düpedüz çılgınlıktan başka bir şey değildir Virginia Woolf’a bakılacak olursa*” (Urgan, a.g.e.: 147) ama Orlando, otuzundan sonra edinmiş olduğu bu yeni cinsel kimliğini, kadınlığını anlamak için kendi kendine çeşitli sorular sormakta ve ömrü boyunca dişiliği deneyimleyen kadınlara tuhaf gelebilecek uslamalara başvurmaktadır. Orlando, bazen erkek kimliği ve içgüdüğü ile tavırlarına yön vermeye çalışsa da çok geçmeden kadın olduğunu hatırlayarak ve kadın olmanın getirdiği duygusallığı ön plana çıkararak karşılaştığı durumlara kadınsı tepkiler vermeye çalışmaktadır.

Evine döndüğünde herkes onu normal, eski tanıdıkları Orlando gibi karşılamıştır. Farklılık kimseyi kuşkulandırmış ya da rahatsız etmiş değildir. Kendisini İngiltere’den kaçırarak Arşidüşes Harriet Griselda ile yine karşılaşmış, ancak bu kez farklı kimliklerde; biri diğ erinin daha önce sahip olduğu cinsel kimliğ e bürünmüştür (bkz. Woolf, a.g.e.: 134). Kısacası, eserde görülen androjenlik olgusu sadece Orlando’ya özgü bir durum değildir.

Kadınların edebiyatta hiçbir yerinin olmadığı 16 ve 17. yüzyıllarda Orlando, yazma eylemini gizlice sürdürmeye çalışmıştır. İnsan doğasının geleneklere uyum sağlama konusundaki yavaşlığı nedeniyle başlangıçta sadece cinsiyet değişimi geçiren Orlando’nun bu dönemde sahip olduğu cinsel kimliğ e bağlı olarak hisleri de değişmeye başlamıştır. Orlando, birden değil, zamanla kadın olmuştur.

“Örneğin, biri geldiğinde Orlando’nun elyazmalarını sakladığı göze çarpmış olabilir. Sonra, aynaya uzun uzadıya, dikkatle baktığı; şimdi de, Londra’ya doğru yol alırken atlar fazla hızlandıklarında korkuyla sıçrayıp çığlımı zor tuttuğu dikkat çekmiştir. Yazdıkları karşısında alçakgönüllülüğü, bedeni konusundaki kendini beğenmişliği, güvenliği konusunda kapıldığı korku, bunların tümü kısa bir süre önce erkek Orlando’yla kadın Orlando arasında hiçbir değişiklik olmadığı konusunda söylenenlerin artık doğruluklarını yitirdiklerini göstermektedir. Bütün kadınlar gibi akli konusunda biraz daha alçakgönüllü, bedeni konusunda ise biraz daha kibirli olmaktadır. Kimi duyarlıkları güçlenirken, öbürleri zayıflıyordu. Kimi düşüncüler kılık değişiminin bunda büyük rol oynadığını söylerler. Önem-siz ayrıntılar gibi görünseler de giysilerin bizi sıcak tutmaktan daha önemli işlevleri vardır, derler. Bizim dünyaya bakışımızı ve dünyanın bize bakışımı değiştirirler” (Woolf, a.g.e.: 139-140).

Kadın ve erkek bedenlerini birbirinden ayıran fiziksel ve kimyasal farklılıklarla ilişkilendirilen cinsiyet farklılığı bir yana; toplumsal varoluşun doğanın ikincil bir ifadesi gibi ele alınmasının temelini oluşturan “*insanın normallığı heteroseksüel normlar tarafından kurulur*” (Direk, 2012: 72) düşüncesi toplumsal cinsiyeti ön plana çıkararak sığ

bir varsayımla kadını ikinci plana atmıştır. Heteronormatif bir söylem içerisinde kadın, ataerkil güçler tarafından öteki olmaya mecbur kılınmıştır. Orlando, toplumsal koşulların etkisiyle kadınsılaştırmıştır. Bu bağlamda, Orlando'nun temsil ettiği androjenlik olgusu yazınsal alanda toplumsal cinsiyet normlarına yapılan eleştirel bir göndermedir.

“Toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyetten farklı olarak biyolojik değil, toplumsal, kültürel, psikolojik ve tarihseldir. İnsanları ve onların toplumdaki rollerini, yaptıkları işleri, giyim kuşamlarını, nasıl davranmaları gerektiğini betimlemek için kullanılır” (Baird, 2004: 116). Ataerkil düzen içerisinde toplumsal hayatta bedenleri birbirinden ayırmaya ve ilişkilendirmeye yarayan normlar cinsiyetler üzerinde belirleyici ve ayırt edici etkiye sahiptir. Erkek bedenini özneleştirirken; kadın bedenini olumsuz anlamda farklılaştırarak özne olmaktan çıkarmaktadırlar. Bu durum, cinsiyetlerin meslekleri ve yaşam tarzlarından kılık kıyafetlerine kadar tüm ayrıntılara yazınmaktadır.

Özellikle 16-18. yüzyıllar arasında, kadınların (ve erkeklerin) geleneksel giysilerini reddetmelerine ilişkin en ufak belirti tehlike olarak görülmüş, çünkü bunun artık kadınların kadınsı (yani yönetilen), erkeklerin ise erkeksi (yani yöneten) olmadığı anlamına geleceği düşünülmüştür (bkz. Faderman, 1997: 46). Her ne kadar kıyafetler diğer unsurlara göre daha arka plandaymış gibi görünse de giyim kuşam bedenimizin cinsel eğilimlerini ve bu anlamda cinsel kimliğimizi etkisi altına almıştır. Bedenimizi giysilerimizle sarıp sarmaladığımızı düşünürüz ancak, gerçekte tam tersi bir durumla karşı karşıyayızdır. Cinsel kimliğimiz söz konusu olduğunda çoğunlukla giysilerimizin bizleri sarıp sarmaladığı görüşünde hemfikir olmak yanlış sayılmayacaktır. Giysiler, kimliklerin toplum içerisindeki yerini sabitlerken; düşünce, davranış ve cinsiyet kazanımında, yöneten ve yönetilen ayrımında önemli bir etkiye sahiptir.

Woolf, bu konu hakkında fazlasıyla düşünmüş olmakla birlikte, Orlando'nun yaşadığı cinsel kimlik ikilemini eserinde giysiler üzerinden aktarmaya çalışmıştır. Yazara göre:

“Giysiler çok derinlerde saklı olan bir şeyin yalnızca birer simgesidir. Orlando'nun kadın giysilerini ve kadın cinsiyetini seçmesini belirleyen, onun özünde meydana gelen bir değişimdi. Belki böylece alışlagelenden daha açık bir biçimde (açıklık onun doğasıydı) birçok kişinin başına gelip de böylesine açıkça dışa vurulamayan bir şeyi dışa vuruyordu. Burada bir kez daha bir çıkmazla karşılaşıyoruz. Her insanda bir cinsiyetten diğerine bir salınım vardır, asıl cinsiyet yüzeydekinin tam tersiyken erkek ya da dişi kimliğini belirleyen yalnızca giysilerdir [...] Onun davranışlarına sık sık beklenmedik bir nitelik kazandıran şey kâh biri kâh öteki üste çıkan içindeki kadın-erkek karışımıydı” (Woolf, a.g.e.: 141).

Erkeklerle özgü niteliklerle kadınlara özgü nitelikleri benliğinde kimi zaman uyum içerisinde kimi zaman ise bir çatışma halinde kaynaştırmaya çalışan Orlando, cinsel kimlik özgürlüğünü kazanma noktasında giysileri bir çıkış noktası, mantıklı bir çözüm olarak görmüştür. Bunu, erkeklerin ve kadınların geleneksel giysilerini reddetmelerine ilişkin en ufak belirtinin tehlike olarak görüldüğü bir dönemde yapmaya cesaret ede-

bilmiştir. Erkek ve kadın kıyafetlerine bürünerek kâh erkek kâh kadın kılığında etrafta özgürce dolaşabilmiştir. Erkek kılığında dolaşırken içinde yatan kadının farkına varmak için duygularına, kadın kılığında salınırken ise birdenbire aklına düşen erkeksi ruhun farkına varmak adına düşüncelerine yönelmiş ve önyargılara kapılmıştır. Hiçbir zaman tam olarak algılayıp bütünleştiremediği için Orlando'nun cinsel kimliğinde bir şeyler hep gizli olarak kalmıştır. Orlando'nun kılıktan kılığa girerek, çift cinsiyetli kişilik yapısıyla umarsızca etrafta dolaşması aslında toplumsal cinsiyet kategorilerinin kesin sınırlarına karşı konulmuş bir tepkidir. Genel olarak bakıldığında, Orlando'nun daha çok dış mekânlarda tasvir edilmesi erkeğe bahsedilen hareketliliğe karşı meydan okuması olarak değerlendirilmektedir.

Geceleri Londra sokaklarında erkek kılığında gezinerek bir hayat kadınının odasına giden Orlando, odada sahte kimliğinden sıyrılıp kadın olduğunu itiraf etmiştir. Bunun üzerine hayat kadınının ağlamaklı, dokunaklı ve kibar tavrı birden değişime uğramıştır (bkz. Woolf, 2011: 145). Pantolonun erkeksiliğiyle eteğinin kadınlığını aynı bedende sergileyerek her iki cinsi de en ince ayrıntılarına kadar tanımak için çaba sarf etmiştir. Kısacası Orlando, *“kimi zaman aynı gün, hem erkek kılığında, hem kadın kılığında ortaya çıkar. Her iki cinsten insanlarla, gelip geçici, ama çok keyifli aşk serüvenleri yaşar. Yaşamın hazlarını böylece artırdığını söyler”* (Urgan, a.g.e.: 135-136). Kadınsı erkek ve erkeksi kadın tavrını sürdüren Orlando'nun ikilemi tavırlarına ve düşüncelerine yansımıştır.

18. yüzyılda Orlando, Elizabeth Çağı'nda yaşadığı kadar renkli ve coşkulu bir hayat süremese de bu dönemi her iki cinsin de kendine göre avantajlarını sonuna kadar kullanarak yaşamaya çalışmıştır. Kraliçe Elizabeth ilhamlı Orlando muhteşem bir cinsel kimliktir. Soylu bir geçmişe sahip olması androjenliğini pekiştirirken; erdişiliği ile yaşadığı dönemlere damgasını vurmuştur. Böylece, sanat ve doğanın, kadınlık ve erkekliğin aşırı uçlarında gezinebilmiştir. Dönem yazarlarından sonuna kadar yararlanmıştı. Orlando, sahip olduğu androjen kimliğiyle erkek ve kadını heteronormatif düzen içerisinde kesin çizgiler ile birbirinden ayıran tutuma karşı Woolf tarafından bir alternatif olarak sunulmuştur. Yazar, androjenlik olgusunu, toplumsal cinsiyete dair kesin çizgileri bulanıklaştırmak için kullanmıştır.

19. yüzyıl Orlando'su tek taraflı bir dönüşüme uğramıştır. Kraliçe Victoria'nın 1837'de tahta çıkmasıyla başlayan ve yirminci yüzyılda ölümü ile sona eren bu dönem altmış dört yıl sürmüştür.

Victoria Çağı insanları, saygıdeğer görünebilmek için ikiyüzlü davranırlardı. Ülkelerinin toplumsal düzeninden ve kendi kişiliklerinden aptalcasına hoşnuttular. Piyano ayakları, kadın bacaklarını çağrıştırdığı için, bu ayaklara pahalı kumaşlardan yapılmış süslü kılıflar geçirecek kadar dar kafalıydılar [...] Yüce ruhlu geçinirlerdi, ama sanata da, her türlü güzelliğe de düşmandılar (Urgan, 1991: 191).

Görüleceği üzere yapaylık üzerine inşa edilen bu dönemde kadınlara erkekler gibi yaşama fırsatı verilmemiştir. Bir anlamda İngiliz kadınları cinsel tabulara boyun eğmişlerdir. Sevğiden yoksun evlilikler kutsallaştırılmıştır. Cinsler birbirinden giderek uzaklaş-

mış, açık konuşmalar yerini sahte imalara ve gizli kapaklı söyleşilere bırakmıştır. Orlando da, çok dirense de devrin her anlamda değiştiğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Çağın soğuk ruhunu iliklerine kadar hissetmiştir. *“Tutucu Victoria Çağı’nda, Orlando’nun kadınlığı sağlıklı bir biçim alır: Yüz kızarması huyunu geliştirir [...] Nikah yüzüğünün eksikliğinden ötürü, sol elinin o parmağı sürekli sızladığından, bu ağrıyı dindirmek için evlenmeyi [...] bile düşünür”* (Urgan, 1997: 148). Her yerin nikah yüzükleri ile dolu ve her kadının sol elinde bir bağlılık halkası olduğu çağın müthiş evlilik buluşu sonunda Orlando’yu da çaresiz bırakmış ve Orlando çağın ruhuna uymak zorunda kalarak evlenmeye karar vermiştir: *“Dertlerinin kaynağı sol eliymiş gibi görünse de tepeden turnağa zehirlenmiş gibi hissediyordu kendini ve sonunda çözümlerin en umutsuzunu düşünmek zorunda kaldı, yani çağın ruhuna tümüyle, uysalca teslim olup bir kocaya varmayı”* (Woolf, a.g.e.: 181).

Elizabeth Çağı’na, restorasyon ve on sekizinci yüzyıl ruhuna kolayca uyum sağlayan ve toplumsal normlara esneklik kazandıran Orlando bu kez döneme uyum sağlamak yerine, dönem tarafından esir alınmıştır. Bu bağlamda feminist felsefeye, queer kuramına ve daha birçok alana katkı sağlamış olan Judith Butler’in toplumsal cinsiyet normlarının davranışı düzenlemekle kalmadıkları, bedeni cinsiyetlendirdikleri ve cinsiyetli bir beden ürettikleri konusundaki görüşleri (bkz. Direk, a.g.m: 78) önemli bir yere sahiptir. Daha önceki yüzyıllarda cinsel kimliğini istediği gibi yaşayan Orlando on dokuzuncu yılda artan normların cinsiyetli özneyi üretmesi sonucunda tam anlamıyla bir kadın gibi yaşamak zorunda bırakılmıştır. Otuzunu geçmiş bir kadın olarak kişiliğinin çerçevesini çoktan çizmiş olduğundan aksi halde hareket etmek ve yaptırımlara boyun eğmek onun için katlanılmaz bir hale gelmiştir. Dönemin kıyafetleri bile onu çileden çıkarmaya yetmiştir. *“Etek o güne dek giydiği her şeyden daha ağır ve bunaltıcıydı. Giysilerinin hiçbiri hareketlerini bunun kadar engellememişti”* (Woolf, a.g.e.: 182). Bu yüzyılda cinsel kimliğini giydiği kıyafetlerle edinen Orlando’nun, bu kez başta hareket özgürlüğü olmak üzere birçok kişisel hakkı elinden alınmıştır. Onun yerine çağın ruhu konuşmaya başlamıştır artık.

Beauvoir’in İkinci Cins adlı eseri kadının, bedeninde kültürel dünyayı vücuda getirdiğinin ve giyindiğinin altını çizerek, ataerkil kültürün kadının sürekli ve etkin biçimde icra ettiği bir proje olduğunu en iyi şekilde özetler niteliktedir (Beauvoir, 1993). Bu bağlamda “kadın olarak doğmaz, kadın olunur” düşüncesi kadınların kendilerini öteki konumuna düşüren cinsiyet politikasını ve cinsel kimlik projesini -eserde de görüldüğü gibi- sürekli olarak üstlendiklerini göstermektedir (bkz. Butler, 2008: 190-192). Böylece erkeğin üstün ve koruyucu rolü ön plana çıkarılmaktadır. 19. yüzyılda kadının giderek daha çok fiziksel zayıflık ve duygusallıkla özdeşleştirildiği, erkeğin ise giderek daha çok fiziksel güç ve özgüvenle bağdaştırıldığı (bkz. Segal, 1992: 114) görüşünün hakim olduğu doğrudur. Ruskin bu döneme ilişkin *Susam ve Zambaklar* adlı eserinde *“Kadınlar(in) yuvalarında kaldıkları sürece, sevgi ve saygı gördüklerini, (erkeklerle) eşit haklara sahip bulduklarını belirtir”* (Millet, 1987: 151). Erkek egemen bu dönemde cinsel politika kadınlar aleyhinedir. Cinsel politika çerçevesinde ele alınması gereken kadın hakları sorunu göz ardı edilmiştir.

Victoria döneminin cinsler üzerindeki ayrımcı ve baskıcı tavrının etkisiyle kadınlık konusundaki kaygılarıyla erkekliğe duyduğu özlem karmaşık bir hal alan Orlando, eski

erkek çocuğu alışkanlığıyla kırlarda özgürce coşup koşmaya çalıştığı günlerden birinde düşüp ayak bileğini incitmiştir. “*Düşmesinin nedeni de, hamileliğini gizlediği için Victoria Çağının değişmez modası haline gelen o kocaman çemberli eteğin bacaklarına dolanmasıdır*” (Urgan: a.g.e, 151-152). O sırada dötrnala üzerine doğru gelen yakışıklı bir atlı imdadına yetişmiştir. Kendisine bir şey olup olmadığını soran adama “*Ben ölüyüm bayım!*” (Woolf, a.g.e.: 186) diye karşılık veren Orlando’nun bu cevabı yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda oldukça manidardır. Çağın kendisini ve ruhunu ezen acımasızlığını ima etmeye çalışmıştır. Ancak ikisi de o anda aşka kapılmıştır. Birbirlerine olan aşklarını ilan etmeleri de oldukça farklıdır:

“Ah Shel, beni sakın bırakma!” diye haykırdı. “Sana deliler gibi aşığım” dedi. Sözcükler ağzından çıkar çıkmaz her ikisinin de zihninde, aynı anda müthiş bir kuşku uyandı. “Sen bir kadınsın, Shel!” diye haykırdı Orlando. “Sen bir erkeksin Orlando!” diye haykırdı Shel. Dünya kurulalı beri böyle bir yadsıma ve açıklama sahnesi yaşanmamıştır (Woolf, a.g.e.: 187).

diye açıklamalarını devam ettiren Woolf, cinsiyetleri ironik bir düzlemde ele alarak aşıklar arasındaki cinsiyet ayrımını pek de önemsemediğini bir kez daha göstermiştir. Ayrıca yazarın dolaylı olarak Jung’un “anima ve animus” kavramlarına gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Gerçekte Marmaduke Bonthrop Shelmerdine tam anlamıyla bir erkektir. Ömrünü denizlerde geçiren bu adam Cape Horn’a gitmek üzere yola çıkmış, rüzgâr kesildiği için karada kalmış ve bu sayede Orlando ile karşılaşmıştır. Shel ile yaşadığı bir haftalık doludizgin aşk sayesinde Orlando, kadınlığını tam anlamıyla benimsemiş, kadın olduğuna ikna olmuş gibi görünmektedir. “*“Ben bir kadını” diye düşündü. “Sonunda gerçek bir kadını.” Kendisine bu pek değerli ve beklenmedik hazı tattırdığı için Bonthrop’a tüm yüreğiyle teşekkür etti*” (Woolf, a.g.e.: 188). Orlando’nun bu itirafı derin anlamlarla yüklüdür. Shel, yazar tarafından bilinçli olarak seçilen bir cinsel kimliktir. Çünkü Orlando ve Shel birbirlerini bütünler niteliktedir. “[...] her biri için bir kadının bir erkek kadar hoşgörülü ve açıksözlü, bir erkeğinse bir kadın kadar garip ve gizemli olması” (Woolf, a.g.e.: 192) oldukça büyük bir keşiftir. Biri diğerinin -Orlando Shel’in, Shel ise Orlando’nun- cinsel kimliği aracılığıyla sınırları, farklılıkları aşma ve cinsel kimlik anlamında aydınlanma çabası içerisindedir. Cinsiyetler birbirini tanımaya ve keşfetmeye çalıştıkça roller hem değişmekte hem de birbirine benzemektedir. Erkekteki kadınsı duyguları Shel, kadında var olan erkeksi duyguları ise Orlando açığa çıkarmaktadır. Kadınsı erkek ile erkeksi kadın bu kez farklı bedenlerde bir arada bulunmaktadır.

20. yüzyıla gelindiğinde Orlando sırtını doğaya dönerek bir hayli burjuvalaşmıştır. Doğadan koparak kente, Londra’daki evine gitmeye karar vermiştir. Yazdıklarının okunmasını istemekte ve bunu yapabilecek yeteneğe sahip tek canlı türünün doğal olarak insanlar olduğunu düşünmektedir. Çağın teknolojisi, demiryolu ulaşımı, mesafeler arasındaki sürenin kısalması doğa tutkunu Orlando’yu hayretler içerisinde bırakmıştır. Teknolojik ve toplumsal alanlarda yaşanan köklü değişiklikleri, kısacası çağın yeniliklerini yadırgasa da dışı ile özdeşleştirilen doğanın anaerkilliğinden koparak yüzünü eril olana, kültüre dönerek ataerkil düzene yaklaşmıştır.

Kraliçe Victoria yerine Kral VII. Edward'ın tahta geçtiği bu dönemde kadınlar oldukça incelmıştır. Hepsi özdeştir ve erkeklerin yüzleri tıraşlıdır (bkz. Woolf, a.g.e.: 221). Toplumlar modernleştikçe toplumda yaşayan kadın ve erkeklerin de fizyolojik ve psikolojik olarak giderek birbirine benzediği görülmektedir. Bu yüzyılda kadın ve erkek kategorilerini daha farklı bir bakış açısıyla ele alan Orlando, teknolojinin bedene müdahale edip onu yeniden yaratabildiğini görmüştür. Kadınlar davranışlarında geçmiş yüzyıla nispeten daha özgürdür. Orlando otuz altı yaşında olmasına rağmen hemen hemen hiç yaşlanmamıştır. Yüzyıllara meydan okuyan ama aynı zamanda bu yüzyıllara uygun şekilde değişen ve dönüşen bir karakter olarak karşımıza çıkmıştır.

Eserdeki zaman fantastik öğelerle bezendiği için gerçek zaman kavramı altüst edilmiştir. Orlando'nun cinsiyet dönüşümü ile paralel olarak iç dünyasında yaşadığı değişiklikler abartılı olanın özelliğiyle bütünlük neredeyse dört asırlık bir zaman diliminde ayrıntılı olarak işlenmiştir. Yaşamın gerçeklerini asıl olarak insanın iç dünyasıyla ilişkili gören Woolf, ayrıntılı anlatım tekniğiyle başkahramanın iç dünyasında olup bitenleri mercek altına almıştır. Belki de bu yüzden çok uzun bir zaman dilimine ihtiyaç duymuştur. Yüzyıllar içerisinde Orlando farklı kimliklere bölünmüş, kendi deneyimlerinden bir düzine benlik elde ederek çoğalmıştır.

Orlando şimdi zencinin başını kesip düşüren küçük oğlanı; onu yerine asanı; tepenin üstünde oturanı; şairi göreni; Kraliçe'nin eline gülsuyu kasesini vereni çağırması olabilir, belki de Şaşa'ya aşık olan delikanlıyı, saraylıyı, büyükelçiyi, askeri, gezgini çağırmıştır; [...] ve bu benlerin hepsi ayrıydı ve herhangi birini çağırması olabilir. Belki, ama görünürde kesin olan şeydu ki en çok gereksindiği ben uzak durmaktaydı; çünkü konuşmalarına bakılırsa benlerini arabayı sürdüğü kadar hızlı değiştiriyordu [...] (Woolf, a.g.e.: 230).

Şimdi, otuz altı yaşında bir kadın ama aynı zamanda milyonlarca başka şey olduğunu düşünen Orlando, sürekli olarak benini aramaktadır. Kadın doğasının karmaşıklığı her şeyi allak bullak etmiştir. Erkeğin öyküsünden farklı olarak belli bir sonu olmadığı için kendini büyük bir boşlukta kaybolmuş gibi hissederken sonunda gerçek benine ulaşabilmek adına sessizliğe kapılarak susmayı tercih etmiştir. Aşkınlık içeren fizyolojik durumunu psikolojik varoluşunu bulmaya adanmış gibidir. Bir erdişi olarak kendisini sessizlik duvarının arkasında yalnızlaştırmıştır. Orlando'nun cinsel kimliği ve benliği karmaşık bir kadın karaktere dönüşmüştür.

Eser, Orlando'nun kocası Shel'e kavuşmasıyla mutlu bir sona ermektedir. Gecenin tam on ikisi çalarken, Orlando, tepesinde, ay ışığında bir uçak görmüş ve bu uçağın pilotunun kim olduğunu anlamıştır. Woolf, eserini "*Ve saat on iki kez çınladı; On bir Ekim Perşembe, Bin Dokuz Yüz Yirmi Sekiz, gece yarısı saat on iki*" (Woolf, a.g.e.: 244) cümlesiyle sonlandırmıştır. Görülen o ki Orlando, cinsel kimlik ve cinsel arzu nesnesi seçimini anne kimliği (bkz. Woolf, a.g.e.: 220) ile pekiştirerek heteronormatif düzen içerisinde gerçekleştirilmeyi tercih etmiştir.

Özellikle 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı itibarıyla çeşitli alanlarda önem kazanan androjenlik olgusu üzerine dikkate değer tanımlamalar ve açıklamalar yapılmıştır. 20.

yüzyıl başının hem queer edebiyat kanonunun doğuşuyla yakından ilişkili olması hem de toplumsal cinsiyeti aşma ve dönüştürmeye derin bir hayranlık duyması (bkz. Love: a.g.m.: 203) şüphesiz Virginia Woolf’u da Orlando adlı karakterini yaratırken etkisi altına almıştır. Yazar, her anlamda -fizyolojik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan- özgün ve etkili bir transgender profili çizmeyi başarmıştır.

Her bireyin erkek ya da kadın olduğunun varsayıldığı, arasının olmadığı, bireylerin fiziksel özellikleri ve niteliklerinin baskın bir cinsiyet şemasına göre erkeksi veya kadınsı olarak yorumlandığı, cinsiyetin, genelde izin verilebilir cinsiyet statüsüne özgü davranış şemalarının içinde tartılıp değerlendirildiği, kişilerin kendi görünüş ve davranışlarını “doğanın verdiği” cinsel kimliklerine göre biçimlendirdiği (bkz. Devor, 1989: 147-149; akt. Giddens, 2010: 182) bir dönemde *Orlando* queer kuramının -o dönemdeki- radikal özellikleriyle donatılmıştır. Woolf, edebi yaratıcılığını basmakalıp öğretilere dayalı toplumsal cinsiyet ayrımcılığının tabularını yıkmak için bir araç olarak kullanmıştır.

2. Sonuç

Virginia Woolf’un tamamen özgün ve düş gücü ürünü olan *Orlando* adlı eserinin başkahramanın cinsiyet dönüşümünün toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden ele alındığı bu çalışmada Orlando’nun kadın ve erkek cinsel kimlikleri üzerinden kendini tanıma ve tanımlama çabası aktarılmaya çalışılmıştır. Erkek arketipi “animus” ve koşutu olan kadın arketipi “anima” ile “eril” ve “dişi” kavramları arasındaki ayrımı olumsuz anlamda içselleştirmenin terk edilmesi yolunda adım atılmıştır. Bu bağlamda Orlando’nun temsil ettiği cinsel kimlikler sık sık bulanıklaştırılmış, Orlando cinsel kimliği konusunda kararsız bırakılmıştır.

Batı sanatı anlamına gelen cinsel kimlikler geçit törenine *Orlando*’su ile katılan Virginia Woolf, yarattığı karakterle çift cinsiyetli kahramanını cinsel belirsizliğin beşik gibi salınan sarkacına asılı bırakmakta, karakterin edim ve edinçleri aracılığıyla erkeklik ve kadınlığın bir maske gibi takılıp çıkarılabileceğini gözler önüne sermektedir.

Her insanın sahip olduğu cinsiyetle sahip olmadığı cinsiyet arasında kararsızca salınımları olduğu vurgulayan Virginia Woolf’a göre, erkek ve kadın arasında var olduğu söylenen biyolojik çizgi oldukça belirsizdir. Yazar, cinsiyeti yaratan asıl etkenin beden değil, zihin yapısı olduğunun altını çizmektedir. *Orlando* adlı eserinde de görüldüğü gibi, vücuttaki en önemli cinsel organın beyin olduğuna işaret etmektedir. Woolf’a göre, insan beyniyle cinsiyetini yaratmaktadır.

Cinsellik yerine cinsiyet sorunsalının değerlendirildiği bu eserde çevresel, toplumsal ve tarihsel temaslarla şartların cinsiyet üzerinde etkili olduğu, bir bedende taşınan farklı iki cinsiyete ait kimliklerin psikolojik, fizyolojik ve sosyolojik faktörlerin birleşmesi sonucu meydana geldiği gözlemlenmiştir.

Özellikle Victoria döneminde erkek egemen kültürün ideolojik söylemler ile ürettiği edilgen kadın imgeleri karşımıza çıkmakta ve bu imgelerin kadınlar tarafından içselleştirildiği görülmektedir. *Orlando*’nun başkahramanının yüzyıllar içerisinde şekillenen cinsel kimliği, kendisini tanımlayış biçimi ve buna bağlı olarak bireyselleşmesi dönem koşullarına göre üretilen cinsiyet imgelerinin yer yer etkisi altında kalmıştır.

20. yüzyıl romanını diğer yüzyıl romanlarından ayıran en büyük özelliği bireyin iç dünyasına yönelmesidir. Bu özellik, Woolf tarafından da benzer bir yaklaşımla ele alınmıştır. Yazar, *Orlando* adlı eserinde yarattığı karakterin cinsel kimlik problematiğini ve duygulanımlarını bir nakış gibi işleyerek başkahramanının dış dünyasından çok iç dünyasına eğilim göstermiştir. Orlando'nun tinselliği, onun saflığı ve doğaya bağımlılığının bir ifadesi olarak karşımıza çıkarken; maddesel yanı çoğunlukla cinsiyet dönüşümü öncesi çapkınlık serüvenlerinde ve soyluluk gösterilerinde açığa çıkmaktadır.

Orlando'nun cinsel kimlikleri kesintisiz ve dizginlenemeyen bir devinim içerisinde ruhunun birçok kez milyonlarca parçaya bölünmesine yol açmıştır. Woolf'un yazınsal anlamdaki özgürlüğü, yarattığı Orlando karakteriyle pek çok özgün deneyime olanak sağlamıştır.

Feminist kuramdan doğan queer kuramın cinsiyetlere karşı özgürlükçü yaklaşımı ile incelenmeye çalışılan Orlando'nun cinsiyet dönüşümünde bedeni tutsak eden zihniyetin ötesinde, onu özneleştirmeyi ve özgür bir birey haline getirmeyi amaçlayan bir anlayış benimsenmiştir. Woolf, yarattığı karakter aracılığıyla cinsel kimlik konusunda ya/ya da ayırımına gitmekten çok hem/hem de bütünlüğünü savunmuştur. Genelde, toplumsal cinsiyet kavramının oluşumundaki heteroseksüel etkenler üzerinde durulurken; özelde ise Orlando karakterinin tarihsel, kültürel ve toplumsal normlarla nasıl karşılaştığı ve onlarla ilişkisinde sergilediği davranış, söz konusu normları benimseyerek mi yoksa ihlal ederek mi cinsiyetlendiği açıklanmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Baird, V. (2004). *Cinsel Çeşitlilik*. Çev. Hayrullah Doğan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Başer, N. (2012). "Psikanalizin Kendisi Queer Değil mi?" ve Direk, Z. (2012). "Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı". *Cinsellik Muamması*, (Haz. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice). İstanbul: Metis Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993). *İkinci Cins*. Çev. Bertan Anaran, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Bowlby, R. (1997). *Feminist Destinations and Further Essays on Virginia Woolf*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası*. Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Faderman, L. (1997). *Erkek Aşkının Ötesinde*. Çev. Zülal Kılıç, İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin Dönüşümü*. Çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Goldenberg, Naomi. (1979). *Changing of The Gods: Feminism and the end of Traditional Religions*, Boston: Beacon.
- Jung, C. G. (2013). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları.
- Millett, K. (1987). *Cinsel Politika*. Çev. Seçkin Selvi, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Paglia, C. (2004). *Cinsel Kimlikler*. Çev. Anahid Hazaryan-Fikriye Demirci, Ankara: Epos Yayınları.
- Love, H. (2011). "Transgender Kurmaca ve Politika". *Gey ve Lezbiyen Yazını*. (Haz. Hugh Stevens). Çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Segal, Lynne. (1992). *Ağır Çekim*. Çev. Volkan Gürsoy, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Urgan, M. (1986). *İngiliz Edebiyat Tarihi I*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Urgan, M. (1991). *İngiliz Edebiyat Tarihi III*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Urgan, M. (1997). *Virginia Woolf*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Woolf, V. (2011). *Orlando*. Çev. Seniha Akar, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özet

Virginia Woolf'un "Orlando"sunda Cinsiyet Dönüşümü

Sanat tarihi boyunca cinsel kimlikler, Antik Yunan'dan günümüze kendilerine özgü şifreleriyle belli bir paradigma oluştururlar. Cinsel kimliklerle ilgili anlatılanlar zaman zaman sınırlanmış ve sansürlenmiş ya da gerilimler yaşatmıştır. Dinin sanat ve toplum üzerinde etkisini yitirmesiyle çok katmanlı ve karmaşık bir birikimin özgün yaratımları olan bu kimlikler yeniden hayat bulmuş ve birçok sanatçının esin kaynağı olmuştur. Sanatçı, bilinçaltı ve bilinçdışı tutumlarını bir araya getirerek cinsel kimlikler üzerinde yoğunlaşmıştır.

Dış tutuma kaynaklık eden kimlik ile iç tutumun özünü oluşturan "anima ve animus", Virginia Woolf'un parçalı karakteri Orlando'da bir araya gelmiştir. Romanlarında cinselliği ve cinsellikten kaynaklanan duyguları ele almaktan özenle kaçınan yazar, bu kez bir değişiklik yaparak Orlando adlı eserinde aşk tutkusunu yoğun olarak işlemiştir. Orlando'nun, yazarın lezbiyen eğilimlerini yansıtan yarı erkek yarı kadın, androjen bir varlık olduğu söylenmektedir.

Bu çalışmada, Woolf'un fantastik öğelerle bezenmiş eseri Orlando'nun başkahramanının cinsiyet dönüşümü toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden aktarılmaya çalışılacaktır. Kadın-erkek dikotomisini ironik ve paradoksal bir yaklaşımla ele alan yazarın cinsiyet ve cinsel kimlik algısını ortaya koymak amacıyla, kimlik farklılıklarını ayrıntılarıyla tekrar tanımlayan ve bunların sosyolojik, entelektüel, tarihsel ve kültürel boyutlarını ele alan queer kuramı ile Jung öğretisinde bilinçaltının antropomorfik arketipleri olarak yer alan "anima ve animus" kavramlarından yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Virginia Woolf, Anima-Animus, Kadın-Erkek Dikotomisi, Cinsel Kimlik, Toplumsal Cinsiyet.

Abstract

Gender Transformation In Virginia Woolf's "Orlando"

Throughout the history of art, from the Ancient Greek to the present day, sexual personas create a certain paradigm with their own passwords. From time to time, the things told about sexual personas were limited and censored or they caused a lot of disturbance. With the loss of the impact of religion on art and society, these personas who are original creations of a multi-layered and complicated accumulation have been revived and they have been the inspiration for many artists. Bringing his subconscious and unconscious attitudes together, the artist has focused on sexual personas.

The identity, provides external attitude to come in sight and the "anima and animus" forming the essence of inner attitude have come together in Virginia Woolf's fragmental

character Orlando. Author, avoids tackling sexuality and feelings arising from sexuality in her novels has this time made a change and handled love passion in her novel called Orlando intensively. It is said that Orlando is a half man-half woman, an androgynous, reflects the lesbian tendencies of the author.

In this study, the gender transformation of the protagonist of Woolf's work Orlando adorned by fantastic elements will be explained via social gender roles. In order to determine the perception of gender and sexual identity of the author who considers the male-female dichotomy with ironic and paradoxical approach we will benefit from queer theory which redefines identity differences thoroughly and considers their social, intellectual, historical and cultural aspects and we will also benefit from the terms "anima and animus" which take part as anthropomorphic archetypes of the subconscious in teaching of Jung.

Keywords: Virginia Woolf, Anima-Animus, The Male-Female Dichotomy, Sexual Persona, Social Gender.

KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE YÖRESEL ÜRÜNLERİN TANITIMININ ÖNEMİ VE BU BAĞLAMDA ÂŞIKLARIN TANITIMDAKİ YERİ

Münir Cerrahoğlu¹

1. Giriş

Küreselleşme kavramı son yıllarda üzerinde en çok konuşulan, ülkeler üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri tartışılan konulardan biridir. Küreselleşme kavramı ile ilk aklı gelen dünyanın ekonomik, sosyal, kültürel, bilim ve teknoloji gibi alanlarda ortak bir “Pazar” halini almasıdır. Kavramın sınırlarına bakıldığında ülkelerin ekonomik, sosyal, teknolojik, kültürel, politik ve ekolojik dengeler açısından bütünleşmesini, birleşmesini ve dayanışmasını hedefleyen çok boyutlu bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Küresel bütünleşmenin ve dayanışmanın artmasını amaçlayan bu kavramı kısaca bizde olanın diğer dünya ülkelerine verilmesi, diğer ülkelerde olanın ise alınması şeklinde ifade etmek mümkündür.

Her geçen gün dünyanın farklı alanlarını nüfuzu altına almaya devam eden küreselleşme, ekonomik hayattan sosyal-kültürel yaşantıya, siyasetten güvenliğe, iletişimden teknolojiye kadar hemen her sahada etki alanını genişletmektedir. Özellikle yirminci yüzyılın sonlarına doğru teknolojinin hızla değişmesi ve gelişmesi, dünyanın hemen her kesimini etkisi altına alan iletişim ağının ve yollarının yaygınlaşması, toplumları birbirine yakınlaştırmış, farklı kültürlerin birbirini daha yakından tanımalarına zemin hazırlamış,

¹ Yrd. Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

sosyokültürel anlamda birbirleriyle ileri seviyede etkileşimine imkân vermiştir. Bu süreçte birbirine yabancı toplumlar yaşam tarzları başta olmak üzere kültür, sanat, bilim ve teknoloji gibi hemen her sahada birbirine benzerlik göstermeye başlamıştır.

Kültürlerin birbirine yakınlaşması, ticari anlamda dünyanın tek “Pazar” haline gelmesi, gelişmiş ülkelerin siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda güç ve çıkarlarını gerçekleştirmeleri adına bir fırsata dönüşürken, ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda zayıf veya gelişmekte olan ülkeler küresel güç ve sermaye karşısında daha da gerilmeye başlamıştır. Diğer bir ifadeyle farklı tarihî-kültürel geçmişe sahip ülkelerden bazıları yerel ve yöresel renklerini korumayı başarabilirken bazı milletler ise ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda diğerlerinin rengine bürünmüştür. “Dünyanın kültürel değişim ve küreselleşme süreçlerine, egemenlere göre daha edilgen olarak katılan ve daha az sayıda kültürel değerlerini küreselleştiren diğer kültürlerin, daha erken ve daha fazla oranda –iyimser bir ifadeyle- “değişeceği”, -kötümser bir ifadeyle- “yok olacağı” söylenebilir.” (Oğuz 2002: 12)

Türkiye’nin, bulunduğu jeostratejik konumu gereği diğer dünya ülkelerine nazaran küreselleşme sürecinden oldukça yüksek düzeyde etkilenen ülkeler arasında yer aldığı görülmektedir. Asya ile Avrupa kıtaları arasında bir köprü olması, Balkanların, Kafkasya’nın ve Ortadoğu’nun bulunduğu noktada yer alması küreselleşme sürecinin hızla yaşandığı dünyada Türkiye’yi sürecin etkilerine açık bir konuma getirmiştir. “Türkiye’nin küreselleşme sürecinden büyük ölçüde etkilenmekte olmasının diğer bir nedeni de coğrafyasında barındırdığı insan topluluğunun özelliğine ilişkindir. Türkiye, sahip olduğu özel coğrafi konumu ve köklü tarihi nedeniyle kültürler ve medeniyetler arası diyaloga ev sahipliği yapan bir ülke konumundadır. Esasen farklı insan toplulukları arasındaki ilişki ve etkileşimlerin radikal bir şekilde artışı olarak tanımlanan küreselleşmenin, bu özelliği haiz bir ülkeye büyük ölçülerde etki yapması kaçınılmazdır.” (Bayar 32)

Küreselleşmenin siyasetten ekonomiye, sosyal yaşantıdan kültürel hayata, bilim ve teknolojiye sanata geniş bir sahada tüm dünya ülkelerini etkilediği günümüzde yöresel renklerin ön plana çıkarılması o ülkeler için kültürel bir zorunluluk haline gelmiştir. “Bu küreselleşme halkasının ekonomik yapılanışının geleceğinin, kültürel yapılanışı da belirleyeceği açıktır. Eğer bu küreselleşme halkası oluşturulmazsa, bu coğrafyanın diğer yakın kültür halkaları tarafından paylaşılacağı uzak bir olasılık değildir. Son derece karmaşık ekonomik, politik ve kültürel sorunları olan bu küreselleşme halkasının, yaptırım gücü kullanabilecek merkezî bir otorite olmadığından, her türlü yapılaşmanın en üst seviyede “uzlaşma” kültürü ile gerçekleştirilebilecek olması, “ulusal kalıt” kavramının tanımlanması ve bölgesel küreselleşmeye katılabilecek unsurların öne çıkarılması stratejilerini daha da önemli hale getirmektedir.” (Oğuz 2002: 14) Bu bağlamda küreselleşme sürecinin kültürel olgular üzerinde önemli etkilerinin görüldüğü günümüzde kültürün önemli bir bölümünü oluşturan yöresel ürünlerin tanıtımı oldukça önemlidir.

2. Yöresel Ürünlerin Tanıtımının Önemi

Yöre, bir bölgenin belli bir yer ve çevresini kapsayan sınırlı bölümüdür. (Türkçe Sözlük 2005: 2197) “Yöre, sınırları belli bir coğrafik alandır. Burada yaşayan insan topluluğu, tarih boyunca fiziki ve biyolojik çevre ile beşeri faktörler arasındaki ilişkilerden kaynaklanan entelektüel üretim becerisi oluşturmuştur. Bu beceriden yöresel ürünler ola-

rak adlandırılan kökeni ve ünü o yöreye ait tipik ve kaliteli ürünler üretilmiştir.” (Tekelioğlu vd. 2008: 87-102) Tarihi bir geçmişe sahip, yerel kültürün bir parçası olan tarımsal ürünler başta olmak üzere gıda ve el işlerinden oluşan bu ürünler yöre insanının ortak becerileri ve emekleriyle oluşturulmuş ürünlerdir. Belli bir alan veya bölgenin coğrafi sınırları içinde yetiştirilen ve o bölgenin ve yörenin adıyla anılan ürünler “yöresel ürün” ifadesiyle adlandırılmaktadır.

“Yöresel halk ürünleri” ülke ekonomisine büyük gelir sağlayan, ülke tanıtımına katkısı bulunan önemli ürünler arasındadır. Dünyada yetiştirilen birçok yerel ürün, yetiştiği ve üretildiği yörenin adı ile tanınmaktadır. Ürünlerin tanınmasında ve kalitesinin bilinmesinde, yetiştikleri yerin doğal, beşeri ve çevre koşullarının etkisiyle birlikte yöre insanının bilgi, beceri, deneyim ve tecrübeleriyle geleneklerinin birleştirilmesi de önemlidir. Bu birleşmeler bir araya gelerek bu tipik ürünlerin “yöresel ürün” olarak adlandırılmasını sağlamaktadır. Üretilen ve yetiştirilen yerleriyle özdeşleşmiş olan Malatya kayısı, Adana pamuğu, Rize çayı, Giresun fıncığı vb. ürünler tüketiciler tarafından o yöreye duyulan güven nedeniyle tercih edilmekte, ürünün adıyla birlikte hangi yöreye ait olduğunun belirtilmesiyle tüketicide bir güven oluşturmaktadır.

Ekonomik anlamda kültürümüzün bir parçası olan bu ürünlerden bazılarının tanıtımını yetiştirildikleri yöreyle sınırlı kalırken bazıları ise ülke ve dünya pazarında tanıtım ve pazarlanma imkânı bulmaktadır. Yörelerimizde yetiştirilen bu tanınmış ürünlerin değerlendirilmesi, gerek iç piyasada gerekse dış piyasada tanıtılması yöre ve ülke ekonomisi açısından büyük önem taşır. Yöresel ürünlerin tanıtımını aynı zamanda kültür ve geleneklerimize ait zenginliklerin yurtiçinde ve yurtdışında tanıtılması anlamına gelmektedir.

“Yörelerimizin topraklarından ve bu toprak üzerinde yaşayan insanların emeği ile yoğrulmuş yöresel ürünlerimiz; Malatya’nın kayısı, Aydın’ın inciri, Isparta’nın gülü, Ayvalık’ın zeytinyağı, Antalya’nın portakalı, Nevşehir’in üzümü, Giresun’un fıncığı, Bursa’nın ipek kozası en değerli özellikli ihraç ürünlerimizdir.” (Ertan 2010: 166)

“Yöresel ürünler yaratmış oldukları katma değer, istihdam ve dış ticaretteki payları ile Türkiye ekonomisinde önemli yere sahiptir. Örneğin Cİ (coğrafi işaret) koruması altında bulunan yöresel ürünlerimizden sadece beşi (Giresun fıncığı, Malatya kayısı, Ege sultanı kuru üzümü, Ege inciri ve Antep fıstığı) 2, 5 milyar dolara ulaşan dış satımları ile Türkiye tarımsal ihracat gelirinin yaklaşık % 60’ını oluşturmaktadır.” (Tekelioğlu vd. 2008: 87-102) Bu ithalat ve ihracat hacminin artışında adına hem yurtiçi hem de yurtdışı tanıtım ve reklam çalışmalarının büyük bir payı vardır. Yöresel ürünlerin yetiştirilmesi kadar ülke genelinde ve dış dünyada pazar bulabilmesi açısından tanıtımını da çok önemlidir.

“Cİ koruması sadece ekonomik kazançların sağlanmasında değil, geleneksel bilgi ve üretim biçimlerinin (traditional knowledge) korunarak, kültürel mirasın korunmasına da olanak sağlar. Yıllarca hatta yüzyıllarca yerel halk tarafından geliştirilen ve aktarılan geleneksel bilgi bu sayede korunmuş olur. Böylece, Cİ bu ülkelerde (yörelerde) turizmi ve diğer coğrafi faaliyetleri olumlu yönde etkileyerek, bunları ekonomik kazançla dönüştürebilir. Daha yüksek bir fiyattan satılan Cİ ile korunan ürünleri üreten küçük ve orta boy işletmeler de bu avantajdan faydalanırlar.” (Gökovalı 150)

Ülkemizin doğal ve beşeri zenginliklerinin tanıtımında olduğu gibi yöresel ürünlerin

tanıtımı devlet eliyle, özel sektör ve gönüllü sivil toplum kuruluşları ve kişilerce yapılmaktadır. Büyük bir ekonomik bütçenin, emek ve zamanın ayrıldığı bu tanıtımlar ayrıca basın yayın ve medyanın gücünden yararlanılarak sanatçıların rol aldığı reklam filmle-riyle, belgesellerle, kültür ve sanat festivalleriyle vd. yürütülmektedir.

3. Yöresel Ürünlerin Tanıtımında Âşıkların Yeri

Ekonomide küreselleşmenin yaşandığı günümüzde gerek yurtiçinde ve gerekse yurt- dışında yöresel halk ürünlerini tanıtımına katkı sağlayacak önemli etkenlerden biri de halkın sanatçısı ve zengin bir geleneğin temsilcisi olan âşıklardır. Türk halk kültürünün tanıtılmasında, kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasında âşıkların yeri ve önemi büyüktür. Âşıklar, yaşadıkları dönemin olaylarına, ahlak sistemine, sanatına, inanç yapı- sına, gelenek ve göreneklerine, kültürel mirasına, üretim faaliyetlerine tanıklık etmişler, tüm bunları da şiirlerinde işlemişlerdir.

Âşıklar yaşadıkları toplumun yaşam biçimini, duygu ve düşüncelerini, olaylara bakış açılarını en iyi şekilde dile getirmiş halkın sanatçılarıdır. Âşık bulunduğu toplumun sözcüsü ve kültürün tanıtılmasında ise gönüllü temsilcisidir. “Âşık hem döneminde hem de sonraki dönemlerde sesini geniş kitlelere duyurmuş sanatçıdır. ” (Artun 2005: 212) “Onlar halkın ortak duygu ve düşüncelerini dile getirmeleri bakımından Türk kültürünün korunmasında kültür taşıyıcıları olarak görev yapmışlardır. (Artun 2000: 296) Doğal güzelliklerimizi, tarihi ve kültürel değerlerimizi, yöresel ürünlerimizin tanıtımını saz- larıyla, sözleriyle aynı zamanda şiirlerinin kalıcı ve etkileyici gücünden yararlanarak destanlarıyla bu görevleri yerine getirmişlerdir. Destanlarıyla ve şiirleriyle kültür ve de- ğerler sisteminin oluşmasında ve şekillenmesinde aktif rol oynamış, böylece bu kültürel değerlerin tanıtımına büyük katkı sağlamışlardır.

3. 1. Destanların Reklamcılık İşlevi

Reklam, “bir şeyi halka tanıtmak, beğendirmek ve böylelikle sürümünü sağlamak için denenen her türlü yol”dur. (Türkçe Sözlük, 2010: 1650) Diğer bir ifadeyle ürün veya servis satışı artırabilmek için yayın araçları vasıtasıyla yapılan duyurulardır. “Destan- ların Türk sosyokültürel hayatında gördükleri fonksiyondan birisi de reklamcılıktır.” (Çobanoğlu 2000: 117) Bu araçlar; üreticinin alıcılarıyla iletişim kurmasına imkân veren elle dağıtılan kâğıtlar şeklinde olabileceği gibi gazete, dergi, radyo, televizyon ve sinema aracılığıyla da yapılabilir. Âşıklar yörelerine ait zenginlikleri kültürel çeşitlilik- leri ve yetiştirilen ürünleri destanlarında metheder, över, aynı zamanda reklamını yapar. Diğer bir reklam aracı ve yöntemi ise âşıkların reklam içerikli destanlarıdır.

İçinde yetiştiği halkın kültürel zenginlikleriyle sanatını şekillendiren âşıklar, bazı destanlarında yaşadığı yörenin coğrafi güzelliklerinden, tarihî ve kültürel zenginlikle- rinden, yöresel halk ürünlerinden söz ederler böylece yörelerinin tanıtımına ve rekla- mına katkı sağlamış olurlar. Bu tür destanlarda içinde yetiştikleri toplumun ekonomik ve ticari hayatını, sosyal ve kültürel yaşantısını, dinî, siyasi ve ahlaki yapıyı, yöre- lerinin geçim kaynaklarını, yetiştirilen ve üretilen yöresel ürünleri dile getirirler. Bu destanlar “Âşıkların mahalli veya ulusal mutfakta yer alan çeşitli yemeklerin ya sadece genel olarak ismini vererek güzelliğini methettikleri veya malzemesi ve yapılarıyla da ilgili bilgi vererek övdükleri yemekleri içecekleri anlatan destanlardır.” (Çobanoğlu 2000: 82)

Ülkemiz doğasıyla ve kültürel zenginliğiyle dünyada eşi benzeri olmayan coğrafi ürün çeşitliliğine sahiptir. Ülkemizin doğal, tarihi ve ekonomik zenginlikleri âşık destanlarının öncelikli konuları arasındadır. Âşıklar Anadolu'yu karış karış gezerek kahvelerde, düğünlerde, panayırlarda, festivallerde, televizyon ve radyo programlarında destanlarını söylerler. Ülkemize ait yöresel ürünleri destanlarına konu eder, yöresel ürünlerin yurtiçinde ve yurtdışında tanınmasına büyük katkı sağlarlar.

Âşıklar şiiirlerinde her zaman vatan ve millet sevgisini işlemişler, yaşadıkları coğrafyanın tüm güzelliklerini mısralarında dile getirmişlerdir.

Güzel Anadolu'm kışım baharım
Benim anam babam sevgili yarım
Kazancım sermayem namusum arım
Sende bir bulunmaz servet yaşıyor (Sever 2008: 141)

Bir Anadolu sevdalısı Âşık Abdülvahap Kocaman mısralarında, anne ve baba kadar kutsal gördüğü Anadolu'ya duyduğu sevgiyi dile getirir; vatan sevgisini en büyük sermaye olarak görür ve namusu kadar aziz bilir. Gerek yeraltı gerekse yerüstü zenginliklerine işaret eder, Türkiye topraklarında bulunmaz servetlerin yaşadığına vurgu yapar.

Anadolu'nun güzelliklerini her fırsatta dile getiren âşıklar yurdun değişik yörelerinde yetişen ve o yöre ile isimleri özdeşleşmiş olan mahsullerin bolluğunu ve kalitesini şiiirlerinde işlerler. Âşık Gülabi'nin "Maşallah her yanı güzellik dolu/ Mahsullerin tadı tuzu bambaşka" (Özhan 1992: 186) mısralarında ülkemizin yeşilliğine, güzelliğine işaret edilir, yetiştirilen mahsullerin tadı ve tuzunun benzersizliği ifade edilir.

Yöresel ürünleri şiiirlerine konu eden, ürünleri metheden ve kalitesine dikkat çeken önemli âşıklar arasında Âşık Veysel'in önemli bir yeri vardır. Ülkesine sevdalı bir âşık olan Veysel mısralarında yöresel ürünleri şu sözlerle metheder:

Amasya'nın elmasını
Zile pekmez çalmasını
Sivas'ında kıymasını
Yesem amma yesem amma

Gezsem Tokat'ın bağını
Emlek'in taze yağını
Erzurum'un kaymağını
Yesem amma yesem amma

Konya'nın güzel buğdası
Sivas'ta Çorum'da hası
Ayıntab'ın çiğ köftesi
Yesem amma yesem amma

Mersin Dört Yol portakalı
Maraş'tan da pirinç geli

Malatya'da dut zerdali
Yesem amma yesem amma

Kastamonu'nun kendiri
Bursa'nın ipek mendili
Edirne'nin hoş pendiri
Yesem amma yesem amma (Kaya 2005: 106)

Veysel'in şiirinde; Amasya elması, Zile pekmezi, Sivas kıyması, Emlek yağı, Erzurum kaymağı, Konya buğdayı, Gaziantep çiğ köftesi, Mersin ve Dört Yol portakalı, Kahramanmaraş pirinci, Malatya dutu ve kayısı, Kastamonu kendiri, Bursa ipeği, Edirne peyniri methedilir. Âşık, mısralarında yurdun değişik yerlerinde üretilen ve yetiştirilen bu ürünlere sahip olabilmek ve istifade edebilmek arzusunun dile getirildiği görülmektedir.

Malatyalı Abdullah Tuzcu (Gülhanî) adeta Anadolu'nun yöresel ürünlerinin bir haritasını çıkarır. Gülhanî, yöresel ürünleri konu edinen şiirinde (Özhan vd. 1992: 320-321) bazı yörelerin önemli zenginlik kaynaklarına dikkat çeker. Bu bağlamda Malatya'nın kayısını, Kars'ın kaymağını, Erzincan'ın üzümünü, Tunceli'nin narını, Bingöl'ün balını ve kaymağını, Bursa'nın şeftalisini, ipeğini, şalını, Giresun'un fındığını, Rize'nin çayını, Trabzon'un hamsisini, Amasya'nın elmasını, Muş'un tütününü, Adana'nın pamuğunu, Kayseri'nin sucuğunu, Isparta'nın halısını, Antalya'nın mandalinasını ve muzunu, Nevşehir'in üzümünü, Yozgat'ın ayvasını metheder. Yöresel ürünleri methettiği şiirden bazı dörtlükler şöyledir:

“Malatya'nın kayısıyla kavağı
Kızlarının ela göz al yanağı
Kars ilinin öz kaymağı has yağı
Güzelinin baldan tatlı dili var

Erzurum'un dadaşı var barı var
Dağlarının bereketli karı var
Erzincan'ın mor sümbüllü bağları
Tunceli'nin şifa diye narı var

Bingöl'ün kaymağı hem zülal balı
Bursa şeftalisi o ipek şalı
Hakkâri'nin geçit vermez dağları
Van ilinin koskoca bir gölü var

Giresun'un fındığı Rize'nin çayı
Koca laz uşağı bir aslan payı
Trabzon'da tatlı hamsi balığı
O illerin bir aydınlık çağı var

Antep'in şahini Maraş gazisi
Saf saf olmuş kahramanlık dizisi
Elazığ'da çayda çıranın sesi
Muş ilinde tütünlerin hası var (Özhan vd. 1992: 320- 321)

Âşık Hacı Karakılıçık Anadolu'ya ait güzellikleri ve vatan sevgisini dile getirdiği şiirinde Çukurova'nın pamuk ve portakalını şu mısralarla metheder:

“Akdeniz estirir ılık havayı
Karadeniz deli vurur dalgayı
Paris'e değişmem Çukurova'yı
Pamuk portakalı muzı bambaşka” (Özhan 1992: 187)

Memleketine sevdasını “Paris'e değişmem Çukurova'yı” sözleriyle dile getiren âşık, mısralarında Çukurova'nın pamuğunun, portakalının ve muzunun kalitesine de yer veriyor.

Âşık Hacı mahlasını kullanan Âşık Hacı Yusuf Çetin, Yozgat'ın Çayıralan ilçesinde yetiştirilen patatesin güzelliğini ve kalitesini içten bir yaklaşımla ele alır:

“Yapıları çok planlı kurulur
Hayran olur bakan gözler vurulur
Petetesine birincilik verilir
Petetesi güzel ilçemiz bizim” (Özhan 1992: 82)

Mısralarında Çayıralan ilçesinin şehircilik açısından düzenliliğine işaret eden âşık, yöresinde yetişen patatesin kaliteli olduğunu da ifade eder.

Tokatlı Âşık Muharrem Oylum (Kul Semai), Tokat'ın vişnesini, tütününü ve pekmesini methettiği şiirinde Tokat'ın yöresel ürünleriyle meşhur olduğunu söyler:

“Vişne festivalli Almus barajı
Tufan tepesinde bayram var bacı
Almus'tadır karanlığın ilacı
Ziya saçan var ampülü Tokat'ın

Reşat demiş Reşadiye kurulmuş
Kaynar su fişkırmış kaplıca olmuş
Erbaa tütünü çok rekor kırmış
Metresi otuz bin halı Tokat'ın

Kömür madenlidir dost Artovası
Şu Zile pekmezi hele çalması
Yandı ha yandının Sadık Babası
Bir kumru misali dili Tokat'ın” (Özhan 1992: 243)

Âşık, memleketinde yöresel bir ürün olarak yetiştirilen vişneden ve vişnenin tanıtımına katkı sağlamak amacıyla düzenlenen vişne festivalinden söz eder.

Gümüşhaneli Âşık Kul Nuri ise yöresine ait yetiştirilen ve üretilen yöresel ürünleri mısralarında şöyle dile getirir:

“Arpa buğday pancar domates başka
Elma armut ceviz hoştur ağaçta
Kuşburnu böğürtlen pestil revaçta
Şükür bereketli Gümüşhaneli (Çelik 2008: 314-315)

Bu dizelerle Gümüşhane'nin bereketli toprağında arpa, buğday, domates, elma, armut, ceviz, kuşburnu, böğürtlen gibi yetiştirilen ürünlerden söz eder, buranın pestilinin revaçta olduğunu söyler.

Âşık Nazmi Sakal (Hitabî) ise Sivas'ın doğal güzelliklerini anlattığı, tarihî ve kültürel zenginliklerine dikkat çektiği şiirinde:

“Yüksektir iklimi serin havası
Her zaman çok olur kışı Sivas'ın
Burada yetişir buğdayın hası
Bol olur ekmeği aş Sivas'ın” (Özhan 1992: 272)

sözleriyle Sivas'ın serin iklimini telmih eder ve en kaliteli buğdayın Sivas'ta yetiştiğini belirtir, ekmeği ve aşının bolluğunu dile getirir.

Âşık Feyzullah Şevki Halıcı “Karadeniz Bölgesinde” adlı şiirinde (Özhan vd. 1992: 161) bu bölgenin güzelliklerini anlatır. Bölgenin yeraltı ve yerüstü zenginliklerinden söz eden âşık, yörede yetiştirilen mahsullerin değerinin olduğunu açıklar:

Lazları var kabadayı
Yeşil Rize'mizin neyi
Bol vatana yeter çayı
Karadeniz bölgesinin (Özhan 1992: 161)

Bu dizeleriyle âşık, Rize'nin yeşilliğini metheder ve Karadeniz bölgesinde özellikle de Rize'de yetiştirilen çayın tüm Türkiye'ye yeteceğini söyler. Âşık Feyzullah Şevki Halıcı yine aynı şiirinde Samsun'un tütünuyla, Giresun'un fındığıyla, Tosya'nın pirinciyle meşhur olduğunu şu sözlerle dile getirir:

Samsun tütünü birinci
Giresun fındık verici
Meşhurdur Tosya pirinci
Karadeniz bölgesinin (Özhan 1992: 161)

Yöresine ait ürünleri şiirinde metheden diğer bir âşık ise Âşık Mahrumî'dir. Mahrumî mısralarında, “Ün yapmış dünyada Bünyan halısı/ Nakış nakış model elin Kayseri”, “Pastırma mantısı şöret olanı/ Kimyadır çemenin balın Kayseri” (Özhan 1992: 348-349) dizeleriyle Kayseri'nin pastırması, mantısı, çemeni ve balıyla şöret bulduğunu, Bünyan ilçesinin ise halısıyla dünyada ün yaptığını ifade eder.

Âşık Reyhanî Türkiye'nin değişik illerine ait güzellikleri dile getirdiği şiirinde “Gi-

resun fındık yatağı” (Yardımcı 2006: 189) mısrasında Giresun’un fındığıyla bolluğuna dikkat çeker. Reyhanî, Erzurum’u methettiği şiirinde:

“İspir’dir solunda, Hınıs’tır sağın
Tekman Deresi’dir peynirin, yağın,
Pasinler ambarın, ova otağın,
Tortum Deresi’dir meyvan Erzurum” (Yardımcı 2006: 286)

Sözleriyle Erzurum’un peynirinin, yağının, tahılının ve meyvesinin bolluğuna işaret eder.

Şiirlerinde yöresine ait güzellikleri ve yetiştirilen önemli ürünleri konu eden Âşık Celâlî de bazı şiirlerine “yöresel ürün”ün adını verir. Celâlî “Van Elması” şiirinde Van elmasını metheder ve sağlık için faydasını vurgular:

“Seni tanıtmamız lazım
Van elması Van elması
Hem kan yaparsın hem hazım
Van elması Van elması” (Yenitürk 2000: 342)

4. Sonuç ve Öneriler

Sonuç olarak her geçen gün dünyanın farklı alanlarını nüfuzu altına almaya devam eden küreselleşme, ekonomik hayattan sosyokültürel yaşantıya, siyasetten güvenliğe, iletişimden teknolojiye kadar hemen her sahada etki alanını genişletmiştir. İletişim ve teknolojideki olağanüstü değişim ve gelişimin yaşanması milletleri ve kültürleri birbirine yakınlaştırmış, ekonomik anlamda dünyanın tek “Pazar” haline gelmesine sebep olmuştur. Bu süreçte halkımızın ürettiği el emeği göz nuru ve aynı zamanda halk kültürünün de bir parçası olan yöresel halk ürünlerinin korunması, değişip yok olmasının önlenmesi ve başka kültürlerle mal edilmemesi ve dünya pazarında tanıtımının yapılması, ayrıca yöresel ürünlerin tek bir biçime sokulması önlenerek gerçek kalitesi ve zenginliğinin korunması büyük önem arz etmektedir.

Geleneksel ürünlerin sadece bulunduğu yöre halkına ekonomik bir katkı sağlamanın yanında, bu ürünlerde ulusal rekabet gücünün sağlanarak bu gücün uluslararası çerçeveye oturtulması, ulusal kalkınmada etkili bir rol üstlenecektir. Bu bağlamda ulusal bazda etkin rol oynayabilecek geleneksel gıda ürünlerinin araştırılarak, bu ürünlerin inovasyon kabiliyetinin artırılmasına ve inovasyonlara önem verilmesinin gerekçelerinin firmalara anlatılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

“Yöresel halk ürünleri”nin tanıtımında âşıkların desteğinin alınması yöresel ürünlerin tanıtılmasına, reklamının yapılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Yöresel ürünlerin tanıtımında seslerini geniş kitlelere duyurabilen âşıkların kültür sözcüsü olmaları nedeniyle “reklamcılık sektörü”nde istihdam edilmeleri yöresel ürünlerin tanıtımında ülke ekonomisine faydalar sağlayacaktır. Bu yapılabildiği takdirde âşıklar yöresel ürünlerin tanıtımını yapmak suretiyle hem geleneklerinde yer alan halkın duygu ve düşüncesini dile getirme, sanatkârlıkları içerisinde yaşadıkları çevrenin güzelliklerini destanlarıyla ifade etmek suretiyle ürünlerin tanıtımına katkı sağlayacak hem de onlar için ekonomik anlamda bir gelir kaynağı doğmuş olacaktır. Âşıkların yöresel ürünleri konu alan destan-

larını dile getirebilmeleri, yörelerine ait güzellikleri ifade edebilmeleri için âşıklar yöresel, ulusal ve uluslararası turistik kültür ve sanat festivallerine, turizm beldelerine davet edilebilir. Ayrıca televizyonların kültür ve sanat programlarına konuk edilmek suretiyle sanatlarını icra etmelerine imkân sağlandığı takdirde sazlarıyla ve sözleriyle etkin birer reklamcı olarak istihdam edilebilirler. Böylece kendisinden biri olarak gördüğü âşıkların rol alacağı reklamlar itibar göreceğinden yöresel ürünlerin halk tarafından tüketimi ve kullanımını artacaktır.

Yine bu bağlamda yöresel ürünlerin ulusal ve uluslararası tanıtımı için âşıkların rol aldığı reklam filmleri hazırlanması yöresel ürünlerin tanıtımında etkili olacaktır. Ayrıca ülke kültürüne ve turizmine katkı sağlayacak yöresel halk ürünleriyle ilgili destan örneklerinden oluşan yazılı ve görsel eserler hazırlanması ve yörelerin kültür hizmetine sunulması tanıtımın farklı bir boyutunu oluşturacaktır.

Ayrıca ilköğretim ve lise ders kitaplarında yöresel ürünlerin tanıtıldığı örnek destan metinlerine yer verilmesi; ilköğretim okullarında belirli gün ve hafta kutlamaları çerçevesinde yerli malı haftası kutlamalarında, yörelerinde yaşayan âşıkların okullara davet edilmesi öğrencilerin yöresel ürünleri tüketim konusunda bilinçli tüketici olmalarına teşvik edecektir. Sayıları gün geçtikçe çoğalan yörelere ait internet sitelerine âşıkların sazlarıyla ve sözleriyle yer alacağı yöresel ürünlerin konu edildiği destan örneklerine yer verilmesi yine yöresel ürünlerin tanıtımına büyük katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA:

- Artun, E. (2005). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları
- Bayar, F. *Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinde Türkiye*, Ekonomik Sorunlar Dergisi. Sayı: 32
<www.mfa.gov.tr> (Erişim tarihi 10.07.2013)
- Çelik, A. (2008). *Türk Halk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları
- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Ertan, A. (2010). Prestijli Tarım Ürünlerinin Pazarlanmasında Kalite ve Coğrafi İşaret Kavramlarının Tutundurulması ve Bu Bağlamda Tarım Satış Kooperatiflerinin Önemi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Yıl: 2010/2. Sayı 12.
- Gökova, Ü. Coğrafi İşaretle ve Ekonomik Etkileri: Türkiye Örneği.
<http://e-dergi.atauni.edu.tr.> (E.T. 22.07.2013)
- Kaya, D. (2004). *Âşık Veysel*. Sivas: Doğan Gazetecilik ve Mat. Sa. A.Ş
- Oğuz, M. Ö. (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Özhan, M. vd. (1992). *Yaşayan Halk Ozanları Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Sever, A. (2004). *Kadirli Abdülvahap Kocaman*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi
- Türkçe Sözlük. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Yardımcı, İ. (2006). *Âşık Yaşar Reyhanî*. Konya: Dizgi Ofset
- Yenitürk, C. (2000). *Gönül Gözü-II*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık
- Yavuz, T. ve Demirel, R. (2008). Küreselleşme Sürecinde, Yöresel Ürünler ve Coğrafi İşaretlerin geleceği, *İGEME'den Bakış*, Sayı: 36. 2008 (17.Şubat 2012),
<http-www.igeme.org.tr-bakış> (Erişim Tarihi: 17.02.2011)
http://www.tpe.gov.tr (E.T . 05.03.2012)

Özet

Küreselleşme Sürecinde Yöresel Ürünlerin Tanıtımının Önemi ve Bu Bağlamda Âşıkların Tanıtımdaki Yeri

Küreselleşme ile birlikte dünya, ekonomik, sosyal, kültürel, bilim ve teknoloji gibi alanlarda ortak bir “Pazar” halini almaktadır. İletişim ve teknolojiadaki olağanüstü değişim ve gelişim sayesinde milletler/kültürler birbirini daha yakından tanımakta ve kültürler birbirine yakınlaşmakta, böylece ticari anlamda dünya tek pazar haline gelmektedir. Ülkeler ürünlerinin kalitesiyle birlikte bu ürünleri tanıtılabildiği ve reklamını yapabildiği ölçüde bu pazarda söz sahibi olmaktadır. Bu bağlamda ülkemizin önemli zenginlik kaynaklarından biri olan “yöresel halk ürünleri”nin ülke ve dünya pazarında istenilen seviyede rağbet görebilmesi iyi reklam ve tanıtımla mümkündür.

Halk tarafından üretilen ürünlerin tanıtımında ve kalitesinin sağlanmasında reklamın büyük önemi vardır. Ülkemiz doğasıyla ve kültürel zenginliğiyle dünyada eşi benzeri olmayan coğrafi ürün çeşitliliğine sahiptir. Ülkemizin doğal, tarihi ve ekonomik zenginlikleri âşık destanlarının öncelikli konuları arasındadır. Türk halk kültürünün tanıtılmasında ve kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli görevleri olan âşıklar uygun ortamlar ve imkânlar oluşturulduğunda aynı zamanda kültür ve geleneklerimizin de tanıtımı anlamına gelecek olan yöresel ürünlerin tanıtımına büyük katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada yaşadıkları dönemin olaylarına, ahlak sistemine, sanata, inanç yapısına gelenek ve göreneklerine, kültürel mirasına tanıklık ederek bunları sonraki nesle aktarımda önemli görevleri bulunan âşıkların Türk sosyokültürel hayatında gördükleri fonksiyondan hareketle yöresel halk ürünlerinin reklamı ve tanıtımı üzerinde durulacak bu ürünlerin tanıtımı bağlamında destan örneklerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yöresel Halk Ürünü, Ürün Tanıtımı, Âşık Edebiyatı.

Abstract

The Importance Of The Process Of Globalization Promotion Of Regional Goods And In This Context, Puplicity, Location Ashiks

With globalization, the world, the economic, social, cultural, science and technology in areas such as common “market” is becoming. The social communities are beter to get on with each other because of extraordinary challenges about communication and technology and cultures are to closed people with together and they have been being neighbor so world becomes just one market in all the floor. Country has word to say just when people have a good advertisement of them production. That’s the fundomental point that our regional public production is more important source in our country and if we want to

stand in high place in market it just will be possible with selling.

Ensuring the quality of the products produced by the people of the promotion and advertising is of great importance. The nature and the cultural richness of our country in the world has a unique product diversity non-geographic. Our country's natural, historic and economic riches epics ashiks among the priority issues. Ashiks who takes the most important tasks in transporting Turkish public culture to the next generations will have taken over a big task to introduce our custom and culture that is commercial advertisement when emanetes case and contion. In this project, they will be witness them treatments, the morality system, art, belief, tradition and customs and the culturel heritage of the time ashiks live in and they will do advertisement and introduction of regional public production in the way they have seen in Turkish socia cultural life and give a place instance of epic.

Keywords: Regional Public Production, Product Description, Ashiks Literature.

MASALDAN ŞİİRE VE HİKÂYEYE: CAHİT SITKI'NIN ABBAS HİKÂYESİNİ METİNSELÂŞKINLIK İLİŞKİLERİ KURAMI'NA GÖRE ANLAMLANDIRMA

Gülşah Durmuş¹

Şair kimliği, edebiyatın diğer türlerine ağır basan Cahit Sıtkı Tarancı (1910- 1956), bazı şiirleriyle paralellik gösteren hikâyeler de yazmıştır. Çoğu gazete sütunlarında kalan bu hikâyelerden bir kısmı, kitap² olarak yayımlanmıştır (Enginün 2006: 75- 76). Bu çalışmada Cahit Sıtkı Tarancı'nın “Abbas” adını taşıyan hikâyesi, Gerard Genette'in metinlerarası ilişkileri açıklamak amacıyla ortaya koyduğu Metinselâşkinlik İlişkileri Kuramı'na göre -metin merkezli bir yakın okuma vasıtasıyla- yeniden anlamlandırılma-ya çalışılmıştır.

Metnin çözümlenmesinde Metinselâşkinlik İlişkileri Kuramı'nın tercih edilmesinde yazarın, oluşturduğu hikâye metninin başında metnini çocukken büyükannesinden dinlediği bir masaldan hareketle oluşturduğunu belirtmesi ile Ziya Osman Saba'ya yazdığı mektuplardan birinde aynı adı taşıyan şiirinin anlamlandırılabilmesi hususunda hikâye metninin konumuna açıklık getirmesi etkili olmuştur. Genette'in kuramına göre yorumsal birer üst metin kabul edilebilecek olan bu metinler vasıtasıyla yazar, oluşturduğu metinler arasında bilinçli bir biçimde kurgulanmış bir iletişim ağının varlığını yine kendisi ortaya koymuştur.

Ayak sesleri Rus Biçimciler ile duyulmaya başlanan metinlerarasılık, Mikhail Bakhtin'in “söyleşimcilik (dialogisme)” ve “karnaval” kavramları ile kuramsal alandan uygulama alanına taşınır. Nitekim Gonca Gökçalp Alpaslan, *Metinlerarası İlişkiler ve*

1 Araştırma Görevlisi, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi, gulsah.durmus@inonu.edu.tr

2 Önerli, Selahattin. (1976). *Cahit Sıtkı Tarancı'nın Hikâyeciliği ve Hikâyeleri*. Ankara: Akran Matbaacılık; Ezber, Çetin (1979). *Cahit Sıtkı Tarancı'nın Hikâyeleri*. Yayımlanmamış Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Gilgamiş Destanının Çağdaş Yorumları adlı kitabında kuramsal olarak 20. yy'da ortaya çıksa da uygulamada en eski yazılı edebî ürünlerden beri var olan metinlerarasılık (intertextuality) kavramı[nın], kaynağını Mikhail Bakhtin'in söyleşimcilik (dialogism) kuramından al[dığını] belirtir (2007: 9).

Yaptığı tercümelemlerle Bakhtin'in geç de olsa Batı'da tanınmasını sağlayan Julia Kristeva vasıtasıyla metinlerarasılık kavramının anlamı genişletilir ve oluşturulmuş bütün metinler birer "alıntılar mozaigi" olarak algılanmaya başlanır. Roland Barthes, "öznellik" kavramının metinden atılarak metnin kendi içinde anlam ürettiğini savunur. Ona göre metin, yazar ile alıcı arasında kurulan bir ilişki değil, bir yapıt ile başka yapıt arasında kurulan başka metinlerin kesiştiği bir alandır. Michael Riffaterre tarafından "okuma etkisi"nin şekillendirdiği okur merkezli bir alımlama kuramı boyutuna taşınan metinlerarasılık, ilk kez Laurent Jenny tarafından sistematikleştirilmeye çalışılır ve "düzdeğişmeceli yerdeşlik", "eğretisel yerdeşlik", "yerdeş olmayan montaj" kavramları vasıtasıyla tanımlanmaya çalışılır. Jenny'nin ardından gelen Jean Ricardou, metinlerarası ilişkiyi önce "genel metinlerarası" ve "kısıtlı metinlerarası" olarak ikiye ayırır ve daha sonra "iç" ve "dış" metinlerarası ilişki olarak tekrar ikiye ayırarak iki basamaklı bir ayrımaya gider. Roman Jakobson ve çok sayıda diğer yapısalcılar gibi metinlerarasını yazınsallığın temel ölçütü kabul eden ve Laurant Jenny gibi metinlerarasılığı sistematikleştirme gayreti taşıyan Gerard Genette ise öteki eleştirmenlerden ayrı olarak iki yapıt arasındaki her türlü alışverişe bir metinlerarası yerine "metinselaşkinlık" adını verir. Metinlerarasılık (intertextualité), Genette'in tespit ettiği beş tip metinselaşkinlık ilişkisinden sadece biridir. Genette'in tespit ettiği diğer metinselaşkinlık ilişkisi türleri "ana metinsellik (hypertextualité)", "yan metinsellik (paratextualité)", "üst metinsellik (architextualité)" ve "yorumsal üst metinsellik (métatextualité)"tir (Aktulum 1999: 7- 92).

Genette'in belirlediği bu beş ulam birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmaz (88). "Ona göre tüm yazarlar sadece tek bir kitap yaratırlar ve tüm kitaplar geniş bir kitap, sonsuz tek bir kitaptır. O halde metinlerarası ilişkiler, metinlerin bu sürekli dolaşımına verilen adlardan sadece biridir" (Kıran 2000: 277).

Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde Cahit Sıtkı Tarancı'nın Abbas adlı hikâyesi Genette'in tespit ettiği bu beş tip metinselaşkinlık ilişkisi çerçevesinde analiz edilmeye çalışılmıştır. Metnin ve yazarın sunduğu imkânlar çerçevesinde gerçekleştirilen bu analiz sürecinde üzerinde ağırlıklı olarak durulan metinselaşkinlık ilişkileri ise ana metinsellik ve yorumsal üst metinsellik olmuştur.

1. Metinlerarası (Intertextualite)

Genette, metinlerarasını "iki ya da daha fazla metin arasındaki ortakbirliktelik ilişkisi, yani temel olarak ve çoğu zaman bir metnin başka bir metindeki somut varlığı" olarak tanımlar. Metinlerarası başlığı altına, metinlerarasının en açık, en fazla sözcüğü sözcüğüne kullanımı olan, çoğu zaman ayrıçlarla belirtilen alıntıyı –gizli alıntı/ plagiat ve dolaylı alıntı/ anıştırma ile birlikte- yerleştirir (Aktulum 1999: 83- 84).

Tarancı, Abbas hikâyesinde ayrıçlarla belirtilen metinlerarası alıntıya iki defa başvurmuştur. Bunlardan ilki hikâyenin giriş bölümünde yer alır ve "anlatıcı" tarafından çocukken büyükannesinden dinlenildiği belirtilen masallardan birinin akılda kaldığı kadarıyla aktarılması biçiminde gerçekleştirilir. Ayrıçlarla belirtilen bu bölümde dinlenen

masal metninin tamamına değil sadece giriş bölümüne yer verilmiştir.

İkinci alıntı, metinde ismi belirtilmeyen ancak anlatıcı tarafından “Fransız” olduğu vurgulanan bir şairden yapılan “Yeryüzünde olduğumuz o unutulmaz zamanlardı” mısrasıdır. Metinde anlatıcı, bu mısra için “Bir Fransız şairinin ölümünden sonra yaşamak hasretini anlatan o canım şiirini mırıldanıyorum” diyerek muhteva açısından şiir metninin tamamına yönelik bir değerlendirmede bulunmuştur.

Gerçekleştirilen alan yazın taraması sonucu -Melih Cevdet Anday’ın Cumhuriyet gazetesinde 5 Ocak 1993’te yayımlanan “Mutluluk Edebiyatı” başlıklı yazısından elde edilen bilgiye göre- Tarancı tarafından çevrilen bu mısranın şairinin Supervielle olduğu tespit edilmiştir [http://www.cumhuriyet.com.tr/ (04.05. 2015)].

Tarancı’nın Abbas şiirinde yer alan “Haydi Abbas vakit tamam/ Akşam diyordun işte oldu akşam” dizeleri ile Baudelaire’in İçe Kapanış (Recuillment) şiirindeki “Uslu dur ey Hüznüm, daha sakın ol/ Akşam diyordun, işte oluyor akşam” (Alkan 1995: 459) dizeleri arasında çeviriye dayalı metinlerarası bir alıntı ilişkisi söz konusudur.

2. Ana-Metinsellik (Hypertextualité)

Bu ilişki Genette’in, *Palimpsestes*’in başından sonuna değin ele aldığı ve öteki metin-ötesi ilişkilere göre en çok önemsendiği ilişkidir. Bir B Metni’ni ondan türeyen bir A Metni’ne (alt-metin, gönderge-metin) yalın bir dönüşüm ya da öykünme ile bağlayan ilişkidir (Aktulum 1999: 84).

Bu tanımdan hareketle bu çalışmada Cahit Sıtkı Tarancı’nın Abbas adlı hikâyesi, önceki metinlerden hareketle üretilmiş bir ana metin kabul edilmiştir. Anlatıcının hikâye metninin başında yer alan “Çocukken büyükannemden dinlediğim masallardan biri, aklımda kaldığına göre, şöyleydi” cümlesi bu tespitin temel gerekçelerinden ilkidir. Çünkü bu cümle dinlenen masal metninin yazar tarafından oluşturulan hikâye metninden daha eski bir metin olduğuna ve hikâye metninin yazar tarafından oluşturulma sürecinde masal metninden etkilenildiğine gönderimde bulunmaktadır.

Masaldan aktarılan parçada yer alan “bir dudağı yerde bir dudağı gökte Arap Abbas” ile hikâyenin asıl kısmında yer alan emir erinin adaş olmaları da bu tespiti kuvvetlendiren bir diğer somut veridir. Buna ek olarak bu çalışmanın yorumsal üst metin başlığı altında ayrıntılı bir biçimde üzerinde durulacak olan Cahit Sıtkı Tarancı’nın Ziya Osman Saba’ya yazdığı mektuplardan elde edilen bilgiler de bu tespiti kuvvetlendiren bir başka veriyi sunmaktadır. Bu ana metnin bağlandığı, kendisinden önce oluşturulmuş alt metin ise tamamına erişim imkânı olmayacak biçimde ana metnin girişine yerleştirilmiş olan bir masal metni girişidir. Birincil sözlü kültür ortamına ait olan bu metin, anlatıcı tarafından “dinlenilmiş” ve bu masal metninin sadece giriş kısmı yazar tarafından yazılı kültür ortamına yeniden yaratılarak aktarılmıştır. Nitekim Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi* adıyla Türkçeye aktarılan kitabında insanlığın geçirmiş olduğu artzamanlı kültürel değişim ve gelişim aşamalarını yazı hakkında en ufak bilginin bulunmadığı “birincil sözlü kültür çağı”, yazı yazma alışkanlığının insanlığı derinden etkilediği “yazılı kültür çağı” ve varlığı yazı ve matbaa teknolojilerine dayanan telefon, radyo ve televizyona özgü elektronik çağ olan “ikincil sözlü kültür çağı” olmak üzere üç ana döneme ayırmıştır (2013: 13- 15).

Hikâye metninin alt metinlerinden diğeri –çalışmanın yorumsal üst metin bölümünde

üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulacak olan- Cahit Sıtkı tarafından yazılmış olan ve hikâye metniyle aynı başlığı taşıyan Abbas şiiridir. Burada gerçekleştirilen ana metin ve alt metin tespiti sürecinde metinlerin Ramazan Korkmaz ve Asım Bezirci tarafından verilen yayımlanma tarihleri ile Cahit Sıtkı Tarancı'nın Ziya Osman Saba'ya yazdığı mektuplarda yaptığı açıklamalar –yorumsal üst metinsellik başlığında ele alınacaktır- temel ölçüt kabul edilmiştir. Asım Bezirci tarafından belirtildiğine göre Abbas şiirinin yayımlanma tarihi İnkılapçı Gençlik'te 19. 09. 1942, Yücel'de ise Mayıs 1945'tir (1987: 158). Ramazan Korkmaz, Abbas hikâyesinin Cumhuriyet gazetesinde yayımlanma tarihinin 30 Temmuz 1944 olduğunu belirtmiştir (2002: 62).

3. Yan-metinsellik (Paratextualité)

Bir diğer metin-ötesi ilişki, Genette'in yan-metin (paratexte) adını verdiği ve *Seuils* adlı yapıtında ele aldığı kavram, bir metnin ilk bakışta aynı metnin dışında kalan, ikinci dereceden metinsel unsurlarla yani başlıklar, alt-başlıklar, ara-başlıklar, önsözler, son-sözler, uyarılar, notlar, tanımlıklar, yer verilen resimler, kapağı ve metin-öncesi unsurlar (yani karalamalar, taslaklar) ile olan ilişkilerini kapsar (Aktulum 1999: 85).

Tarancı, şiir ve hikâye metnine aynı başlığı vererek ana ve alt metin arasında yan metinsel bir ilişki kurmuştur. Yine hikâye metnine yerleştirilen ve alt metin kabul edilen masal girişinde yer alan “bir dudağı yerde bir dudağı gökte Arap” da hikâyenin alıntıdan sonraki kısmında yer alan emir eri de Abbas adını taşımakta ve böylelikle de aralarında yan metinsel bir ilişki bulunmaktadır. Tespit edilen bir diğer yan metinsel gönderge, yazarın Ziya Osman Saba'ya yazdığı mektuplarında zaman zaman kendi şiirlerine de (örneğin Yalan şiiri) göndermelerde bulunarak değindiği ve yıkılmış olduğunu özellikle vurguladığı Beşiktaş'ta yer alan “Eski Abbas Ağa Mezarlığı”dır (Tarancı 2006: 26). Şairin sevgilisi Beşiktaşlı olduğu için bu semte hem şiir hem hikâye metninde gönderimde bulunulması da tesadüf değildir.

Hikâye ve şiir metinleri aynı zamanda şiir metninin bestelenmiş biçimi olan “Haydi Abbas vakit tamam” şarkısı ile de hem yan metinsel hem göstergelerarası bir ilişki içindedir. Nitekim Aktulum'a göre “[g]östergelerarasılık, bir sanat biçiminin (sözel bir sanat, örneğin bir roman) başka bir sanat biçimindeki (sözel- olmayan bir sanat, örneğin müzik, resim) varlığı yanında türleri, farklı biçimlerarası alışverişleri göstermek için de kullanılır; özgül olarak ayrışıklık yaratan bir biçimin, türün (resimsel ya da müziksel biçim) başka bir biçim ya da türde nasıl işlediği sorusuna yanıt aranırken göstergelerarasılık sürecine girilir” (2011: 19). Şiir metni sözel bir sanat örneği, şiirin bestelenmiş biçimi ise sözel olmayan bir sanat (müzik) örneğidir. Dolayısıyla bu iki yapılanış arasında göstergelerarası bir etkileşim söz konusudur.

4. Üst-metinsellik (Architextualité)

En soyut ve en kapalı olan bir başkatip metin-ötesi ilişkidir. Metnin genel bir ulama sessiz, kapalı ya da kısa ve özlü olarak bağlanması; “her özgün metnin bağlı olduğu, genel ya da aşkın ulamların –söylem tipleri sözcüm biçimleri, yazınsal türler vb.” bütünü olarak tanımlanır. Bir metnin türsel olarak hangi ulama ait olduğunu belirlemek söz konusudur burada (...) Sonuç olarak, okur, kendi ekini ve metinsel deneyimi (metinler konusundaki) sayesinde okuduğu metnin, bildiği öteki metinlere göre ne olduğunu sap-

tar (Aktulum 1999: 86- 87).

Bu çalışmada, Abbas adını taşıyan ve bu çalışmada ana metin olarak kabul edilen metnin üst- metinsellik ilişkisi bakımından bağlı olduğu genel ya da aşkın ulamın otobiyografik gönderimleri olan anı tarzını sanatın kurmaca dokunuşları ile zorlayan bir hikâye olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Metin, bu bakımdan kendisinden önce oluşturulmuş, kendisi ile aynı dönemde kaleme alınmış ve kendisinden sonra yazıya dökülecek olan bütün hikâye metinleriyle ait olduğu türe ait temel özellikler bakımından üst- metinsel bir etkileşim hâlinindedir.

5. Yorumsal üst-metin (Métatextualite)

Bu tür ilişki, bir metni sözünü ettiği bir başka metne zorunlu olarak alıntı yapmadan, hatta adını anmadan bağlayan bir yorum ilişkisidir. Burada üst-metni ana-metne bağlayan bir eleştiri ilişkisi söz konusudur. Özellikle roman ve özyaşamöyküsel anlatılarda kendine yer bulur. Yazarlar roman üzerine ileri sürdükleri kuramlara, ya da düşüncelere anlatılarının içerisinde yer verirler. Az çok kurgusal özyaşamöyküsel anlatılarda ise anlatılan öyküde eleştirel tepkilere yer verilir (Aktulum 1999: 88). Yorumsal üst metin niteliği taşıyan yazılarıyla yazar, kendi eser/ler/i hakkında yorum ve değerlendirmelerde bulunur ve eserlerinin okur tarafından nasıl çözümleneceğine ilişkin ipuçları verir.

Cahit Sıtkı Tarancı'nın Ziya Osman Saba'ya yazdığı öz yaşam öyküsü izleri taşıyan mektuplar, yazarın eserleri için birer yorumsal üst metin olma özelliği taşıması bakımından dikkate değerdir (1. Basım Mart 2007). Tarancı'nın Saba'ya Burhaniye'den 06. 07. 1942 tarihinde yazdığı mektup, Abbas hikâyesine ve şiirine yönelik olarak ihtiva ettiği açıklayıcı ve eleştirel cümlelerle yazarın kendisi tarafından kaleme alınmış bir yorumsal üst metin olarak kabul edilebilir. Bu mektupta Tarancı, şiir ve hikâye metinleri ile ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Dördüncü sahifedeki şiirler hakkında bazı izahat şarttır sanırım. ‘Abbas’ isimli şiir: Çocukluğumda dinlediğim bir masalda bedbaht bir şehzade, bu hâline acıyan aksakallı bir adamla karşılaşır (Hızır aleyhisselâm); şehzadeye bir saadet parolası verir; ona der ki: ‘Canın sıkıldığı zaman, Abbas! diye sesleniver, derhal karşına gaibden bir harem ağası çıkar, sofranı kurar, sevgilini getirir, geçmiş günlerini yeni baştan yaşattırır!’ Ve şehzade bu parolayla kendini avutur” (Tarancı 2006: 156).

Tarancı, kaleme aldığı bu yorumsal üst metin vasıtasıyla şiir ve hikâye metinlerinde Abbas'ın neye karşılık geldiğine ve şiirin nasıl anlamlandırılması gerektiğine de değinir. Bunun yanında Abbas şiirini neden kafiyeli ve vezinsiz yazdığına da açıklık getirir: “Burada Abbas, insanoğlunun heyhat ki sık sık başvurmaya mecbur kaldığı hayali temsil etmektedir. Şiiri ona göre okumalı. Kafiyeli olması şundandır: Abbas, benim söylediklerimi ses olarak aynen tekrar etmektedir, benim aks-i sadamdır. Vezinsizdir, zira, verdiğim emirlerin harfiyen yerine getirilemeyeceğini biliyorum, müdrükim. Zaten aks-i sadalarda aynı cümle bütün uzunluğuyla tekrar edilmez de, yalnız son hecenin tekerrürü kuvvetle duyulur. Vezinsizliği icabettiren diğer bir sebep de, hayatla hayal arasındaki uçurumdur, bu uçurumun şair tarafından duyulması ve duyurmak istenilmesidir” (Tarancı 2006: 155- 156).

Genette'e göre ana metin oluşumu iki olası dönüşüm sonucu gerçekleşebilmektedir. Birincisi, biçemin aynı kalıp konunun değiştiği “dolaylı dönüşüm”, ikincisi biçimin farklılaşım konunun benzer olduğu “yalın dönüşüm”dür (Rifat 2005, C. I: 148).

Tarancı'nın bu çalışmada ana metin kabul edilen Abbas hikâyesine kaynak teşkil eden iki alt metnin bir masal girişi ile yine Tarancı tarafından kaleme alınmış bir eser olan Abbas şiiri olduğu belirtilmişti. Her iki alt metnin ana metne dönüşüm sürecinde de biçem farklılaşım konu benzer kaldığından yazar tarafından gerçekleştirilen sürecin birer “yalın dönüşüm” olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Birinci yalın dönüşüm sürecinde birincil sözlü kültür çağına ait, “dinlenen” bir masal girişi; ikinci yalın dönüşüm sürecinde ise bir şiir metni biçemsel değişim ve dönüşüm süreçlerinden geçirilerek bir hikâye metnine dönüştürülmüştür. Birinci dönüşüm sürecinde masal metninin yazılı kültür ortamına bir sanatçı duyarlılığıyla yeniden yaratılarak aktarılan girişi, ana metin olan hikâyenin girişine yerleştirilmiştir. Üç metin arasında konu ortaklığını sağlayan temel unsurlar ise birbirleri ile benzerlik gösteren metin kişilileridir: âşık, sevgili ve âşığın en büyük yardımcısı konumundaki Abbas figürü. Ancak bu ortak metin kişilerine şiir, masal ve hikâye metnlerinde birtakım farklı nitelikler de yüklenmiş bunun yanında Tarancı, hikâye metninde kendisini masal girişindeki şehzade ile de özdeşleştirmiştir: “Şehzadeliğim tuttu, Abbas'tan medet ummak sevdiğime düştüm” (Önerli 1976: 23).

Masal girişinde yer alan âşık, “vaktiyle bilmem ne memlekette hüküm süren bir padişahın küçük oğlu” (Önerli 1976: 17) iken şiir metninin âşık konumundaki “anlatıcı öznesi” kendisini “böyle ferman etti Cahit” (Bezirci 1987: 158) mısrasında emir verici bir eda ile okura tanıtır ve böylelikle hikâye metninin âşığı konumundaki “subay/ komutan” (Önerli 1976: 23) ile benzerlik gösterir. Şiirde yer alan istek ve emir kipinde çekimlenmiş yüklemelerin çokluğu da bu benzerliği kuvvetlendirir: kur, dinsin, olsun, haber sal, çıksın, görünsün, bas kırbacı, göster, var git, ferman etti, al getir (Bezirci 1987: 158). Hikâye metninde yer alan âşık konumundaki komutana yazar tarafından isim verilmemiştir.

Masal metnindeki şehzadenin rüyada âşık olduğu sevgili “servi boylu, sırma saçlı, mavi gözlü, son derece dilber bir kız”dır (Önerli 1976: 17). Şiir metninde Abbas tarafından âşığa “Beşiktaş”tan getirilmesi istenilen “ilk sevgili”dir. Anlatıcı özne böylelikle gençliğini yeni baştan yaşamak istemektedir (Bezirci 1987: 158). Hikâye metninde ise komutan, emir eri olan Abbas'tan tramvaya binip “Beşiktaş”a inmesini ve kendisine vereceği adrese gitmesini söyler. Orada “bir kız” vardır ve bu kız, komutanın “sevgilisi”dir. Onu çok sevdiğini belirten komutan, Abbas'tan kızı kaçırmak kendisine getirmesini ister (Önerli 1976: 24). Buradan hareketle şiir, masal girişi ve hikâye metnlerinin konuları ve kişileri birbirleri ile benzerlik göstermekle birlikte metinlerin olay örgülerinin birbirinden farklı kurgulanmış olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Masal girişinde sevgilisine kavuşma yolunda türlü imtihanlardan geçen şehzade, bir kuyunun yanından geçerken takattan düşmüş ak saçlı bir ninenin kuyudan su çekmeye uğraştığını görür ve koşup ona yardım eder. Şehzadenin bu tavrından hoşnut olan nine, onun sırtını okşayarak saçından kopardığı iki teli ona verir ve şöyle der: “Oğlum, başın darda kaldığı zaman bu iki kılı birbirine çakarsın; bir dudağı yerde, bir dudağı gökte bir [A]rap çıkar karşına! Korkmayasın adı Abbas'tır. Karnın mı acıkmış? ‘Abbas’ demen kâfi. Derhal sana mükellef bir sofraya kurar. Yırtıcı hayvanlar arasında mı kaldın? Abbas'tan başka kimse kurtaramaz seni. Uykusuz gecede yârin hicranile mi yanıyorsun? Abbas ne güne duruyor? Sevgilini ne kadar uzakta olursa olsun, alıp getirir seni şad eder. Bu iki kılı iyi muhafaza et oğlum. Onlar sayesinde selâmete çıkacaksın” (Önerli 1976:

17). Bunun üzerine şehzade, ninenin elini öperek yoluna devam eder (17). Bu metinde şehzadeye yapmış olduğu bir iyilik karşılığında yaşlı nine tarafından sunulan bir ödül niteliği taşıyan Abbas, yine yaşlı ninenin ağzından okura tanıtılmıştır. Metne Abbas'ın ortaya çıkabilmesi için yerleştirilen nesnelere ise “iki kılı”dır.

Cahit Sıtkı Tarancı, 06. 07. 1942 tarihinde Ziya Osman Saba'ya yazdığı yorumsal üst metin niteliğindeki mektubunda Abbas isimli şiirin anlamlandırılması hususunda birtakım ipuçları verir: “Abbas” isimli şiir: Çocukluğumda dinlediğim bir masalda bedbaht bir şehzade, bu haline acıyan aksakallı bir adamla karşılaşır (Hızır aleyhisselâm); şehzadeye bir saadet parolası verir; ona der ki: “Canın sıkıldığı zaman, Abbas! diye sesleniver, derhal karşına gaibden bir harem ağası çıkar, sofranı kurar, sevgilini getirir, geçmiş günlerini yeni baştan yaşattırır!” Ve şehzade bu parolayla kendini avutur” (Tarancı 2006: 156).

Görüldüğü gibi masal girişinde şehzadenin karşısına bir kuyu başında su çekerken takatten düşmüş olarak çıkan yaşlı ninenin yerini yorumsal üst metinde bedbaht şehzadenin hâline acıyan aksakallı bir adam (Hızır aleyhisselâm) almıştır. Masal girişindeki Abbas, “bir dudağı yerde bir dudağı gökte bir Arap” olarak sunulurken yorumsal üst metinde bir “harem ağası” olarak okurun karşısına çıkar. Masal girişinde Abbas'ın ortaya çıkabilmesi için şehzadenin, ninenin verdiği iki kılı birbirine çakması gerekirken yorumsal üst metinde aksakallı adam şehzadeye Abbas'a ulaşabilmesi için bir “parola” verir. Bu parolaya göre şehzadenin Abbas'a ulaşabilmesi için canı sıkıldığında “Abbas” deyivermesi yeterlidir. Yorumsal üst metindeki aksakallı adama benzer biçimde hikâye metnindeki emir eri için de “Emir eri değil Hızır” değerlendirmesinde bulunulmuştur (Önerli 1976: 21). Masal girişindeki “mükellef sofrası”nın yerini ise şiir metninde “çilingir sofrası” almıştır.

Masal girişinde eyleme geçmeyen ancak potansiyel bir olağanüstü güç kaynağı olarak hazırda bekletilen Abbas figürü, şiir ve hikâye metinlerinde âşık figürleri tarafından verilen emirlerle eyleme geçirilmek istenir ve pasif konumundan kurtarılır. Şiir metninde âşık, Abbas'tan kalp ağrısını dindirecek bir çilingir sofrası kurmasını istemiştir. Şiir metninde yer alan “akşam diyordun işte oldu akşam” mısrası, metni zaman kavramı bakımından belirgin kılmasının yanında Abbas tarafından –daha evvel- kurulmuş olabilecek “akşam olsun çilingir sofrasını o zaman kurarız” manasını taşıyan bir cümlenin varlığına işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Burada olağanüstü figür, pasif konumdan çıkarılmasının yanında âşıkla diyaloga geçmiş bir dost, bir arkadaş hüviyetine büründürülmüştür. Anlatıcı özne Abbas'tan çilingir sofrasını havuzun tam kenarındaki ağacın gölgesine kurmasını ister. Anlatıcı öznenin Abbas'tan diğer istekleri: Ay'a çıkması için haber salması ve Ay'ın gönlünce görünmesi, sihirli seccadeye kırbağı basması, böylelikle mesafeye ve zamana hükmettiğini göstermesi, tozu dumana katıp varıp giderek böyle ferman edenin Cahit olduğunu söylemesi, Beşiktaş'tan ilk sevgilisini alıp getirmesi ve böylelikle kendisine gençliğini yeni baştan yaşatmasıdır (Bezirci 1987: 158).

Bu metin vasıtasıyla Abbas tarafından kullanıldığı belirtilen olağanüstü nesne Abbas'tan kırbağı basması istenilen sihirli seccadedir. Şiir metnindeki “kırbaç” kelimesi ile hikâye metnindeki Abbas'ın bir emir eri olması birlikte düşünüldüğünde bu sihirli seccadenin bir at olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Hikâye metninde yer alan emir eri Abbas'ın komutan tarafından potansiyel güçten eyleme geçirilmesi Abbas tarafından

ciddiye alınan bir istek düzleminde kalır: Komutan Abbas'tan Beşiktaş'taki sevgilisini kaçırıp kendisine getirmesini ister (Önerli 1976: 24).

Hikâye metninde yedeksubaylığını yapmak üzere kıtaya giden komutana bölük komutanı, emir erini bizzat seçmesini tembih eder. Hiç kimseyi tanımayan komutan, bölük yazıcısından künye defterini ister. Defterde Abbas oğlu Abbas ismi gözüne ilişen komutan, masaldaki Abbas'ı hatırlar ve içinden “acaba” diye geçirerek Abbas oğlu Abbas'ı emir eri olarak görevlendirir. Mükemmel bir esas vaziyeti, kıyak bir selam ve Anadolu kokan, saffet hazinesi bir ses ile “Emrine geldim komutanım!” dediği belirtilen Abbas “fidan gibi bir boy, yağız bir çehre, üst dudağında hafif bir gölge, katıksız, mert gözler” ile okura tanıtılır. 331 doğumlu olan Abbas'ın (18) memleketi Mardin'in Midyat kazasının Cobin köyüdür (Önerli 1976: 18), askerliğine “ihtiyat” olarak devam etmektedir ve sol kolu çolaktır (19). Böylelikle hikâye metnine şiir ve masal girişi metinlerinde bulunmayan farklı mekânlar ile bu kez bir insan olarak okur karşısına çıkan Abbas'a dair farklı ve belirginleştirilmiş özellikler dâhil edilmiş olur. Hikâyedeki emir eri Abbas, masal girişindeki ve Tarancı'nın yorumsal üst metin özelliği taşıyan mektubundaki Abbas ile benzer biçimde komutanın her emrini harfiyen yerine getirmekte, komutan “Abbas” der demez gaipten haber almış gibi çıkıp gelmektedir (...) [v]e komutan ev dışında da Abbas'ın koruyucu kanatlarını üzerinde hissetmektedir (Önerli 1976: 20).

Türkçesinin kıt olduğu belirtilen Abbas, yerel ağız özellikleriyle ve telegrafik olarak konuşmaktadır: “Ben ihtiyat komtanım” (19), “Ben de yazmıyor komtanım” (22). Komutan da Abbas'la konuşurken onun yerel ağız özelliklerini kullanmaya özellikle dikkat eder: “Sen kaç aylık Abbas” (19), “Sen niye yazmıyor Abbas? Köyde senin karı var, çoluk çocuk var. Sen merak etmez hiç?” (23), “Sen İstanbul bilir?”, “Sen Beşiktaş gördü?” (23), “Sen tramvay binecek, Beşiktaş inecek, ben sana adres verecek. Orda var bir kız, beni sevgili. Ben onu çok seviyor Abbas! Sen kaçıracak o kız, getirecek bana!” (24), “Sen beni sevgili getirecek?” (25).

Aktulum, Genette'in *Palimpsestes* adlı eserinden hareketle ana-metinsellik dönüşümlerini “Biçimsel değişimler (dönüştürümler)” ve “İzleksel ya da anlamsal değişimler (dönüştürümler)” olarak iki ana başlığa ayırmış, biçimsel dönüşümleri de “çeviri (la traduction)”, “koşuklaştırma (la versification)”, “düzyazılaştırma (la prosification)”, “vezin- dönüşümü (la transmétrisation)” ve “biçem- dönüşümü (la transtylistation)” olmak üzere beş alt başlıkta değerlendirmiştir (142- 144). Ona göre “koşuklaştırma”nın tam tersi bir devinim olan “düzyazılaştırma” sürecinde dizeler hâlinde yazılmış bir metni düzyazıya dönüştürme söz konusudur (143).

Hikâye metnine kaynaklık eden alt metnin Abbas şiiri olduğu kabul edildiğinde Tarancı'nın gerçekleştirmiş olduğu biçimsel dönüşüm işleminin düzyazılaştırma olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bunun yanında Tarancı, hikâye metninde Supervielle'nin şiirlerinden bir mısranın tercümesine tırnak içinde yer vererek biçimsel dönüşüm süreçlerinden çeviriye de başvurmuştur.

Ana metin kabul edilen hikâye metnine kaynaklık eden alt metnin hikâye anlatıcısının büyükannesinden dinlediği masal metni olduğu kabul edildiğinde ise süreç büsbütün karmaşıklaşır ve bu sürecin nasıl adlandırılacağı konusunda bir belirsizlikle karşı karşıya kalınır. Çünkü Gerard Genette tarafından geliştirilen Metinselaşkinlik İlişkileri Kuramı, yazınsal [=yazılı kültür ortamına ait] metinler için oluşturulmuş bir kuramdır. Oysa bu hikâye metninde önce birincil sözlü kültür çağına ait, “dinlenen” bir masal metninin bir edebiyatçı duyarlılığı ile değişim ve dönüşüme uğratarak yazılı kültür ortamına akta-

rılması söz konusudur. Üstelik bu işlem, masal metninin tamamına uygulanmamış ana metnin baş tarafına masal metninin sadece giriş bölümünün yazılı kültür ortamında yazar tarafından yeniden yaratılan biçimi yerleştirilmiştir. Gerçekleştirilen bu işlem için “birincil sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına yeniden yaratılarak aktarılma” ismi teklif edilebilir. Gerçekleştirilen işlemin bir diğer dikkate değer yanı, yeniden yaratılarak yazılı kültür ortamına aktarılan alt metnin, yazar tarafından ana metnin giriş bölümüne yerleştirilmiş bulunmasıdır. Bu işlem için de “alt metnin ana metne yerleştirilmesi” ismi teklif edilebilir.

Sonuç

Çalışma bir bütün olarak değerlendirildiğinde şairin, birincil sözlü kültür ortamına ait bir masal metninin iki varyantı ile kendisi tarafından yazılmış Abbas şiirini bilinçli bir biçimde alt metin olarak seçip bu metinlerden hareketle bir ana metin yani Abbas hikâyesini oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Şair, kolektif bilinçdışının ürünü olan masal metinlerine gönderimde bulunarak ve kendi oluşturduğu eserler arasında güçlü bir iletişim ağı yapılandırarak hem eserlerinin kalıcı olmasını ve geniş halk kitleleri tarafından benimsenmesini sağlamış hem de yaşadığı derin aşk acısına art zamanlı gelişim çizgisinde geçmiş, hâl ve geleceğe ait bütün insanlığı ortak kılmıştır.

Çalışmada, sanatçıların, kalıcı eserler bırakabilmek için metinlerarası ilişkiler vasıtasıyla kendilerinden öncekiler ile kendilerinden sonrakiler arasında farklı bir duyuş tarzı oluşturarak yeni bir köprü/ eşik oluşturmak istediği sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Aktulum, Kubilay (1999). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Aktulum, Kubilay (2011). *Metinlerarasılık/ Göstergelerarasılık*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- Alkan, Erdoğan (1995). Şiir Sanatı Dünyada ve Türkiye’de Şiir Akımları Şiirin Temel Sorunları Kavramları. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- Anday, Melih Cevdet (07.01.1993). “Mutluluk Edebiyatı”, *Cumhuriyet*, <<http://www.cumhuriyet.com.tr/>> (04.05. 2015).
- Bezirci, Asım (1987). *Cahit Sıtkı Tarancı Bütün Şiirleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Enginün, İnci (2006). *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ezber, Çetin (1979). *Cahit Sıtkı Tarancı'nın Hikâyeleri*. Yayımlanmamış Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Gökalg Alpaskan, Gonca (2007). *Metinlerarası İlişkiler ve Gilgamiş Destanının Çağdaş Yorumları*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Kıran, Zeynel ve Ayşe (Eziler) Kıran (2000). *Yazınsal Okuma Süreçleri (Dilbilim, Göstergibilim ve Yazınbilim Yöntemleriyle Çözümlemeler)*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan (2002) İkaros’un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı. Ankara: Akçağ:Yayınları.
- Ong, Walter J. (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Önerli, Selahattin (1976). *Cahit Sıtkı Tarancı'nın Hikâyeciliği ve Hikâyeleri*. Ankara: Akran Matbaacılık.
- Rifat, Mehmet (2005). *20. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları I- II*. İstanbul: Om Yayınevi.
- Tarancı, Cahit Sıtkı (2006). *Ziya'ya Mektuplar*. İstanbul: Can Yayınları.

Özet

Masaldan Şiire ve Hikâyeye: Cahit Sıtkı'nın Abbas Hikâyesini Metinselaşkınlık İlişkileri Kuramı'na Göre Anlamlandırma

Şair kimliği ağır basan Cahit Sıtkı Tarancı (1910- 1956), bazı şiirleriyle paralellik gösteren hikâyeler de yazmıştır. Bu çalışmada Cahit Sıtkı Tarancı'nın "Abbas" adını taşıyan hikâyesi, Gerard Genette'in metinlerarası ilişkileri açıklamak için önerdiği Metinselaşkınlık İlişkileri Kuramı'na göre çözümlenmiştir. Genette, kuramında metinlerarasılık (intertextuality) ana-metinsellik (hypertextuality), yan-metinsellik (paratextuality), üst-metinsellik (architextuality) ve yorumsal üst-metinsellik (metatextuality) olmak üzere beş metinselaşkınlık (transtextuality) ilişkisinden söz etmiştir. Çalışmada, Tarancı'nın Abbas hikâyesi metinlerarası ilişkiler bakımından bu beş metinselaşkınlık ilişkisi çerçevesinde yeniden anlamlandırılmıştır. Hikâye metni "Ana metin/hypertext"; şiir ile çocukken dinlenilmiş olan masal metni, "alt metin/hypotext" kabul edilmiştir. Yan-metinsellikte yazarın eserine seçtiği başlık vasıtasıyla ilişki kurduğu diğer metinler tespit edilmiş, üst-metinsellikte eserin ait olduğu yazınsal tür belirtilmiş, yorumsal üst-metinsellikte yazarın başka metinlerinde Abbas hikâyesi ve alt metinleri hakkında yaptığı değerlendirmeler üzerinde durulmuştur. Şair, kolektif bilinçdışının ürünü olan masal metinlerine gönderimde bulunarak ve kendi oluşturduğu eserler arasında güçlü bir iletişim ağı yapılandırarak hem eserlerinin kalıcı olmasını ve geniş halk kitleleri tarafından benimsenmesini sağlamış hem de yaşadığı derin aşk acısına art zamanlı gelişim çizgisinde geçmiş, hâl ve geleceğe ait bütün insanlığı ortak kılmıştır. Çalışmada, sanatçıların, kalıcı eserler bırakabilmek için metinlerarası ilişkiler vasıtasıyla kendilerinden öncekiler ile kendilerinden sonrakiler arasında farklı bir duyuş tarzı oluşturarak yeni bir köprü/ eşik oluşturmak istediği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cahit Sıtkı Tarancı, Abbas, Şiir, Hikâye, Metinselaşkınlık İlişkileri Kuramı.

Abstract

From Folk Tale To Poem And Short Story: An Attempt Of Remeaning Cahit Sıtkı's Abbas Short Story With The Transtextual Relations Theory

Known as a strong poet, Cahit Sıtkı Tarancı (1910- 1956) also wrote short stories which were parallel with his poems. In this study, Cahit Sıtkı Tarancı's short story Abbas has been analysed in accordance with "The Transtextual Relations Theory" put forward by Gérard Genette in order to reveal intertextual relations in literary texts. In his theory, Genette has regarded intertextuality as one of the five transtextuality relations including hypertextuality, paratextuality, architextuality and metatextuality. In the study, Tarancı's Abbas short story is regarded as the hypertext; his Abbas poem and a folk tale -which was listened by Tarancı from his grandmother when he was a child- as the hypotext. The work has been analysed in terms of not only the hypertextuality relation but also other transtextual relations. In paratextuality, other texts that the author interrelates by means of the title he's chosen for his work have been determined; in architextuality the literary form of the work has been stated and in metatextuality the evaluations of the author that he made about Abbas short story and its hypotexts in other texts, have been stressed. Establishing transtextual relations between folk tales and his own works of art, Tarancı provided endlessness to his creatures and share his heartbreak of love with all the people. The result of the study is that the artists who want to be a bridge between successors and predecessors of them, establish intertextual relations for creating endless work of arts.

Keywords: Cahit Sıtkı Tarancı, Abbas, Poem, Short Story, The Transtextual Relations Theory.

BÂBUR'UN HATIRATINDA GEÇEN 'ASKERLİKLE İLGİLİ' BAZI NESNE ADLARI¹

Ersin Teres² - Hamza Yalçınkaya³

Giriş

Türk Edebiyatının en önemli eserlerinden biri olan, Dünya Edebiyatı içerisinde de saygın bir yere sahip bulunan Gazi Zahîrî'd-dîn Muhammed Bâbur'un *Vekâyi* adlı eseri üzerine hazırlamış olduğumuz *Bâbur'un Hatıratında Geçen İnsan Yapımı Nesne Adları ve Bunların Türk Dili Açısından Değerlendirilmesi* adını taşıyan yüksek lisans tezinde, hatırat içerisinde askerlikle ilgili pek çok nesne adının geçmiş olduğunu tespit ettik. Bu nesne adlarından savaş esnasında karşı karşıya kalılabilecek durumlardan taarruz, savunma ve korunma amaçlı kullanılan aletlerden *dulğa*, *öpçin* ve *sağdağ* kelimeleri dikkatimizi çekti. Bu kelimelerin öncelikle *Vekâyi*'de ve sonrasında Çağatay sahası eser ve lügatlerinde ne şekilde geçtiği, hangi anlamlarda kullanıldıkları, tarihî ve çağdaş Türk dillerindeki durumlarını inceledik. Kelimelerin *Vekâyi*'de hangi biçimde geçtiklerini göstermek için de örnek metinlere yer verdik.

Çalışmamız esnasında, W. M. Thackston'ın 1993 yılında yayınladığı *Zahirüddin Muhammad Babur Mirza BABURNAMA* (Farsça ve İngilizce çeviri ile Çağatayca transkripsyonlu metnin yer aldığı bir çalışma) adlı eserinden yararlandık.

dulğa “tolga”.

Kelime *Vekâyi*'de *dulğa* “tolga” biçiminde geçmektedir. Çağatay sahası eserlerinden *Nevâdirü'n-nihâye*'de *tolğa* “Çerkezlerin taktıkları bir çeşit başlık” (Nalbant 2005:

1 Bu makale Doç. Dr. Ersin Teres danışmanlığında hazırlanan “Bâbur'un Hatıratında Geçen İnsan Yapımı Nesne Adları ve Bunların Türk Dili Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı tezden çıkartılmıştır.

2 Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

3 İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

556a) şeklinde anlamlandırılan kelime için Çağatay sahası sözlüklerinden *Abuşka*'da *duluğa* [< Moğ. *tugulg-a(n)*] “tugulga ma’nasına” (Kaçalın 2011: 571, 1778) karşılığı verilmiştir. Bir başka Çağatayca sözlük olan *Dictionnaire turk-oriental*'de ise kelime *doluğa* “kask” şeklinde açıklanmıştır (Courteille 1870: 322). *Lûgat-i Çağatay ve Türki-i Osmânî* adlı lügatte de kelimenin *dolbulğa* biçiminde ve “tubulga, zırhlı külâh” anlamıyla geçtiği görülmektedir (Buhârî [R. 1298] 1882: 173).

Cem Dilçin tarafından *Yeni Tarama Sözlüğü*'nde *tuğlığa* → *tuğulğa*, *tuğulğa*, [*tuğlığa*, *tuğulka*, *tuğulka*, *tuğla*, *tuğla*, *tuvulğa*, *tuvulğa*, *tuvulka*] “çelik başlık, miğfer”, *tuğulka*, *tuğulka* → *tuğulğa*, *tuğulğa* şekillerinde aktarılan kelime için Osmanlı sahası eserlerinden *Kâmûs-ı Türki*'de *tolga* (*tolga*) biçimi kaydedilmiş ve *toğulğa* kelimesine gönderme yapılmıştır. Ayrıca eserde kelime için *toğulğa* [Moğolcadan zebanzedi: *tavulğa*] “harpte başa konan zırh, demir tas, miğfer, hûd” kaydı düşülmüştür (Dilçin 1983: 212a; Sami [H. 1317] 1901: 453, 908).

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük'te kelime *tolga* is. “savaşçıların veya itfaiyecilerin başlarına giydikleri demir başlık, miğfer” şeklinde açıklanmıştır (Parlatır vd. 1998: 2230a).

Günümüz Türk dillerinde de kelimeye rastlanmaktadır: Az. *dâbilgâ*, Kırg. *tulga*, Kzk. *dulga*, *dulğa*, YUyg. *dubulğa*, Özb. *dubulğa*, Şor. *tuglaga*, Yak. *dulağı* şeklinde açıklanmıştır (Eren 1999: 410b; Gülensoy 2007: 907b; Schönig 2000: 90).

Gerhard Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* adlı eserinde kelimeyi *dülğa* “demirden başlık ki askerler savaş günlerinde başlarına koyarlar” şeklinde tanımladıktan sonra kelimenin Orta Batı Moğolcasından Çağataycaya oradan da Türkçeye geçtiğini belirtmiştir. Ayrıca kelimenin yeni Farsçaya *dülğa* şeklinde ve benzer anlamda geçtiğine dair bilgi vermiştir (Doerfer 1963: 2040).

Hasan Eren, kelimeyi *tolga* [< Moğ. *doğulğa* “miğfer”] “savaşçıların başlarına giydikleri demir başlık” şeklinde açıklamış ve kelimenin eski kaynaklarda *toğulga* olarak geçtiğini, Çağdaş diyalektlerde *tolga*'ya *temir börk*, *temir kalpak* ve *demir papak* gibi adlar verildiğini, *tolga* şeklinin dar bir alanda kaldığını ve de Türkçede demir başlığa verilen *aşık* (~ *yaşuk*) adının yerini Moğolca *tolga* kelimesinin aldığı dillendirmiştir (Eren 1999: 410b). Ferdinand Lessing, kelimeyi Moğolca *dugulga* “miğfer” (Lessing 1960: 271b) şeklinde aktarır. Talat Tekin de diğer araştırmacılar gibi *tolga* kelimesini Moğolca olarak kaydeder (Tekin 1997: 179).

Kelimenin Moğolca *doğulğa* “miğfer” kelimesinden Türkçeye geçtiği açıktır.

Bir oğ kim şestimde edi Tembelning dulğasığa oğ attım.

“Kirişte bulunan bir oku [Sultan Ahmed] Tembel'in tolgasına attım.”

(Vek: 107a)

Başımda dulğa börki edi.

“Başımda tolga vardı.”

(Vek: 107a)

Bāvucūd kim dulğa börkining bir tarı kē[si]lmedi

“Böyle iken tolganın bir teli [bile] kesilmedi.”

(Vek: 107b)
öpçin “zırh”

Kelime *Vekâyi*'de *öpçin* “zırh” şeklinde geçmektedir. *Çağatay sözlüklerinden Abuşka*'da *obçin* “cenk esbabından cebeye [zırh] dirler”; *öbçin* [< Moğ. *öbçi-n*] “cenk esbabından cebeye derler” (Güzeldir 2002: 120; Kaçalın 2011: 244); *Lûgat-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî*'de *öpçin* “esliha, ve siper, zırh” (Buhârî [R. 1298] 1882: 23b); *Dictionnaire turk-oriental*'de ise *öpçin* “zırh” bilhassa ‘göğüs ve arkayı örten zırh” (Courteille 1870: 40) şeklinde aktarılan kelime Vámbéry tarafından *öpçin* “zırh, göğüs ve arkayı örten zırh, koşum takımı” olarak anlamlandırılmıştır (Vámbéry 1867: 215b).

Kelime, Harezmi Türkçesine ait metinlerden *Mukaddimetü'l-Edep*'te de *üpçin cêbetü êre-ç*. *üpçin cêbelik êr* “mızraklı ve zırhlı erkek” şeklinde görülmektedir (Poppe 2009: 160a).

Lessing, kelimeyi *öbçi* “tam, bütün, tamamen, eksiksiz; toptan -*huyagtay*: “tamamen zırh ile kaplanmış” şeklinde açıklamıştır (Lessing 1960: 827a). Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* adlı eserinde kelimeyi *öpçin* “zırh”, Orta Batı Moğolcada “deriden zırh” şeklinde açıkladıktan sonra diğer ilim adamlarının görüşlerini aktarmış ve başkaca şu açıklamalarda bulunmuştur: Çağatayca *öpçin* ‘zırh, siper, silahlar, komple zırh” ~ *üpçin* ~ *üpçü* ~ *opçin* (Doerfer 1963: 6).

Fatih Erbay, “W. Radloff'un ‘*Opit Slovarya Tyurkskih Nareçiy*’ Adlı Eseri ve Eserde Geçen Çağatay Türkçesine Ait Kelimelerin İncelenmesi” adlı tezinde kelimeyi *üpçin* “zırh”, bkz. *öpçin, opçin şeklinde* aktarır (Erbay 2008: 822).

Kelime bazı kaynaklardaki gibi *üpçin* değil, Moğolcadaki asli biçimiyle *öbçin* olarak okunmalıdır.

Biz tēpregeç kalın üpçinlig kişi yetip ok keldi.

“Biz hareket ettikten sonra [arkamızdan] birçok zırhlı adam gelip yetiştî.”

(Vek: 113b)

Uşmunça edi kim ong kol tarafıdın Kāsım Bēg üpçini bile bu sudın guzar tapıp kēçip at salgan bile hezāralar tohtay almay haça bērdiler.

“Bu esnada sağ kol tarafından Kasım Bey'in zırhı ile bu sudan geçit bulup, [üzerlerine] at salıvermesi üzerine pek çokları mukavemet edemeden, kaçıverdiler.”

(Vek: 161a)

sağdağ “ok kılıfı, okluk”

Kelime *Vekâyi*'de *sağdağ* “ok kılıfı, okluk” şeklinde geçmektedir. *Bedâyi'ü'l-vasat, Şeybâni-nâme* ve *Seb'a-yi Seyyâre* gibi Çağatay sahası eserlerinde *sağdağ* biçiminde geçen kelime için “ok kabı, ok torbası” anlamları verilmiştir (Türkay 1988: 842a; Yılmaz 1988: 336; Tural 1993: 737). Kelime Çağatayca sözlüklerden *Lûgat-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî*'de *sağdağ* “türkeş, şadağ, kırban, tarkaş”, *Dictionnaire turk-oriental*'de ise *sadağ, şadağ, sağdağ* “ok kılıfı” şeklinde anlamlandırılmıştır (Buhârî [R. 1298] 1882: 180a; Courteille 1870: 334-336).

Derleme Sözlüğü'nde *sadağ* [→ *sadak* (I)] *sadak* (I) [*sadağ*] “ok koymaya yarayan meşin torba, koruncak”, *sadak* (II) Sabah yeli (DS V 2009: 3512a); *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*'te ise *sadak* “içine ok konulan torba veya kutu biçiminde kılıf” biçiminde açıklanmıştır (Parlatır vd. 1998: 1880a).

Yeni Tarama Sözlüğü'nde *sağdağ* “ok ve yay çantası” olarak kaydedilmiştir (Dil-çin 1983: 176b). Fatih Erbay'ın “W. Radloff'un ‘*Opıt Slovarya Tyurkskih Nareçiy*’ Adlı Eseri ve Eserde Geçen Çağatay Türkçesine Ait Kelimelerin İncelenmesi” adlı tezinde *sadağ* “1. Ok kılıfı, sadak; 2. Kap, kılıf” anlamlarıyla aktarılmıştır (Erbay 2008: 585). Gülensoy, kelimeyi *sadak* “ok kılıfı, okluk”, Çağ. *sağdağ*, *sadak* şeklinde kaydetmiştir (Gülensoy 2007: 710).

Günümüz Türk dillerinden bazılarında kelimeye rastlanmaktadır: Tar. *sāğidak*, SUyg. *sağadak* ~ *sağatak* (Gülensoy 2007: 710); Uyg. *sagadak*, Kırg., Soy. *sādak*, Blk., Krçy. *sadak* “ok”, Oir. *sadak* “her şeyi tam bir yay”, Yak. *sādağ*, *sātağ* (Räsänen 1969: 393a).

Kelime hakkında çeşitli görüşler söz konusudur:

Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* adlı eserinde kelimeyi Orta Batı Moğolca *sadağ* “sadak” şeklinde vererek kelimenin *sādag* “ok ve yay [için], sadak” biçiminde olduğunu, Eski Moğolcada kelimenin *sağadag*, Yeni Moğolcada *sādağ* biçiminde görüldüğünü, kelimenin doğru yazılışının *sadağ* ve orijinal şeklinin *şadağ* olduğunu belirtmiştir. Doerfer ayrıca şu açıklamalarda da bulunmuştur: *saadāk* “yay çantası, içi ok dolu olan okluk”, *sādağ*, *sadağ*, *şadağ* “okluk”, *sağdağ* “ok kuburu, ok çantası”, *sadağ* “ok koymaya mahsus mahfaza” (Doerfer 1963: 212). Räsänen ise kelimeyi *sagdak* “ok kılıfı” şeklinde vermiş, Çağ., Sag. “scheide”, < Moğ. *saga-dag* “yay ve okları”, “ok kılıfı” şeklinde ifade etmiştir (Räsänen 1969: 393a). Osman Nedim Tuna da kelimenin Moğolca *sagadag* “kubur, okluk” kelimesinden geldiğini ileri sürmüş, Moğolcadaki biçimi *saga-* “sağmak” fiiline bağlamıştır (Tuna 1972: 286).

Âhîr İbrâhîm Saru “*âciz bolup H'âce Mevlânâ-yı Kādîning tavassuñı bile kullukñı ihtiyâr kılip Şevvâl ayıda kılıç sağdağñı boynığa asıp kèlip mülâzemet kılip qorğannı tapşurdi*.”

“Sonunda İbrahim Saru aciz kaldı. Hoca Mevlanâ Kadı'nın tavassutu ile kulluğu tercih ederek, Şevval ayında kılıç sadağını boynuna asarak gelip, hizmetimize girdi ve kaleyi teslim etti.”

(Vek: 31b)

Kopkaç ok kılıç sağdağñı bağlap fî'l-hâl atlandım.

“Kalkar kalkmaz ok [ve] kılıç kılıfını bağlayıp, derhal ata bindim.”

(Vek: 106b)

Bir ok kim şestimde edi Tembelning dulğasığa ok attım. Yana sağdağğa elig èlittim.

“Kirişte bulunan bir oku [Sultan Ahmed] Tembel'in tolgasına attım. Tekrar ok kılıfını eli[mi] götürdüm.”

(Vek: 107a)

Mèniñ sağdağğa ılıcdın özge hiç yarağım yok edi.

“Benim ok kılıfı [ve] kılıçtan başka hiç silahım yoktu.”

(Vek: 107a)

Sonuç

“Bâbur'un Hatratında Geçen ‘Askerlikle İlgili’ Bazı Nesne Adları” adını taşıyan bu çalışmamızda *dulğa*, *öpçin* ve *sağdağ* kelimeleri üzerinde durulmuş, bu kelimelerin *Vekâyi* ve Çağatay sahası eser ve lügatlerinde ne şekilde geçtiği, hangi anlamlarda kullanıldığı, tarihî ve çağdaş Türk dillerinde durumlarının incelemesi ile birlikte *Vekâyi*

içerisinde kelimenin geçtiği örnek metinlere yer verilmiş ve bahse konu nesne adları bu makale çerçevesinde incelenmiştir.

Eserde geçen kelimelerden çalışmamıza aldığımız insan yapımı nesnelere ilki *dulğa* “tolga” (65b’de 2, 107a’da 2, 107b’de 1, 199a’da 1, 234a’da 2 olmak üzere) toplamda 8 kez eserde geçmiştir. İncelediğimiz kelimelerin ikincisi *öpçin* “zırh” ise (113b’de 1, 161a’da 1 kez olmak üzere) toplamda 2 kez eserde geçmiştir. İncelediğimiz kelimelerin sonuncusu *sağdak* “ok kılıfı, okluk” (31b’de 1, 103a’da 1, 106b’de 1, 107a’da 3, 115a’da 1, 158b’de 1 ve 196a’da 1 kez olmak üzere) toplamda 9 kez geçmiştir.

Kısaltmalar

Az.	: Azerice
Blk.	: Balkarca
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
Çağ.	: Çağatayca
is.	: isim
Kırg.	: Kırgızca
Krçy :	: Karaçayca
Kzk.	: Kazakça
Moğ.	: Moğolca
Oir.	: Oyratça
Özb.	: Özbekçe
R.	: Rûmî
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Sag.	: Sagayca
Soy.	: Soyotça
SUyg.	: Sarı Uygurca
Tat.	: Tatarca
Tel.	: Teleütçe
Uyg.	: Uygurca
vd.	: ve diğerleri
Vek.	: Vekâyi
Yak.	: Yakutça
YUyg.	: Yeni Uygur

Kaynakça

- Dilçin, Cem, *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.
- Doerferd, Gerhard, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen I-III*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1963, I; 1965, II; 1967, III.
- Erbay, Fatih, W. Radloff'un "*Opu Slovarya Tyurkskih Nareçiy*" Adlı Eseri ve Eserde Geçen Çağatay Türkçesine Ait Kelimelerin İncelenmesi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Konya, 2008.
- Eren, Hasan, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Basım Evi, Ankara, 1999.
- Gülensoy, Tuncer: *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
- Güzeldir, Muharrem, *Abuşka Lüğati* (Giriş, Metin, İndeks), Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2002.
- Kaçalın, Mustafa Sinan, *Niyazi el-lugatu'n - Neva'iyye ve '-l- istişhadatu '-l- Cagata'iyye = Nevâyi'nin Sözlere ve Çağatayca Tanıklar*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Lessing, Ferdinand D.: *Mongolian-English Dictionary*, University Of California Press Berkeley and Los Angeles, 1960.
- Nalbant, Bilge, *Ali Şir Nevâyî, Nevâdirü'n-Nihâye* (İnceleme, Metin, Dizin, Notlar), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005.
- Parlatır, İsmail, N. Gözaydın v.d., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.
- Pavet de Courteille, Par M., *Dictionnaire Turk-Oriental*, Paris, 1870.
- Poppe, N. N., *Zemahşeri, Mukaddimetü'l-Edeb*, çev. Mustafa Sinan Kaçalın, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- Räsänen, Martti, *Versuch Eines Etimologischen Wörterbuchs Der Türkisprachen*, Helsinki, 1969.
- Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, [H. 1317] 1901.
- Schönig, Claus, *Mongolische Lehnwörter im Westoghuischen*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000.
- Şeyh Süleyman Efendi Buhârî, *Lugât-ı Çağatay ve Türkî ÓOsmanî*, Tıpkıbasım, yayına hazırlayan: Mehmet Ölmez, Türk Dilleri Araştırmaları, c. 13, İstanbul, 2003.
- Tekin, Talat, *Türkoloji Eleştirileri*, Simurg Yayınları, Ankara, 1997.
- Thackston, W. M., Jr.: *Zahirüddin Muhammad Babur Mirza BABURNAMA*, Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation; Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation Part I: 1-245, Part II: 246-537, Part III: 538-904, Harvard University 1993.
- Tuna, Osman Nedim, "Osmanlıcada Moğolca Ödünç Kelimeler", *Türkiyat Mecmuası*, c. 17, İstanbul, 1972, s. 209-150.
- Tural, Güzin, Nevâyî, *Ali Şir Nevâyî, Seb'a-i Seyyâre*: (Metin, Dizin), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 1993.
- Türkay, Kaya, *Ali Şir Nevâyî, Badâyi'ü'l-Vasat*: (İnceleme, Metin, Dizin), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 1988.
- Varbery, Hermann, *Çagataische sprachstudien*, Leipzig, 1867.
- Yılmaz, Sevgi, *Mhammed Sâlih, Şeybânî-nâme (1b-69b)*: (Metin, İndeks), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1988.

Özet

Bâbur'un Hatıratında Geçen 'Askerlikli İlgili' Bazı Nesne Adları

Klasik Çağatayca döneminde eser vermiş en önemli şahsiyetlerinden olan Gazi Zahîrû'd-dîn Muhammed Bâbur'un en tanınmış eseri *Bâbur-nâme* ismiyle de bilinen *Vekâyi*'dir. *Vekâyi'nâme-i Pâdişâhî* ve *Bâburiyye*, *Vâkıât-ı Bâburî*, *Vâkıanâme*, *Tüzük-i Bâburî* gibi adlarla da kaydedilen bu eser pek çok tarihi olaya ışık tutması, coğrafyadan botaniğe, zoolojiden edebiyata kadar pek çok alanla ilgili bilgiler içermesi bakımından son derece önemlidir. *Vekâyi* içerisinde askerlikle ilgili pek çok terim, kavram ve nesne adları da geçmektedir. İşte bu makalede Gazi Zahîrû'd-dîn Muhammed Bâbur'un hatıratında geçen askerlikle ilgili bazı nesnelere üzerinde durulacaktır. Savaşta taarruz, koruma ve barınma amaçlı kullanılan bu nesne adlarının tarihî ve çağdaş Türk dillerindeki durumlarının incelenmesi yapılarak kelimelerin *Vekâyi*'de geçtiği örnek metinlere yer verilecek ve bahse konu nesne adları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bâbur'un Hatıratı, Çağatay Türkçesi, Savaş Araç ve Gereçleri.

*Abstract***Some Object Names Related To The Military Service In Bâbur's Memoris**

Gazi Zahîrû'd-dîn Muhammed Bâbur is the most important personage who wrote in the classical Chagatai period. His famous work *Bâbur-nâme* is well known *Vekâyi*. The name of the work has written with the names *Vekâyi'nâme-i Pâdişâhî* and *Bâburiyye*, *Vâkıât-ı Bâburî*, *Vâkıanâme*, *Tüzük-i Bâburî* such as this work has shed light on many historical events. And this work geography to botanic, zoology gets too much to literature, it is extremely important to include the relevant information. In this work many terms related to military service, pass the concepts and object names. Here Gazi Zahîrû'd-din Muhammad Babur's life in this article will focus on some of the objects related to the military service. Offensive in the war, protection and shelter used for this object names, making analysis of the status of historical and modern Turkish language, examples of words in the *Vekâyi* be given in the text and the said object names will be examined.

Keywords: Bâbur's Memoir, Chagatai Turkish, War Equipments and Supplies.

