

PAPER DETAILS

TITLE: 22. Sayı Tüm Dosya

AUTHORS: Editör KURULU

PAGES: 1-189

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/490396>

ISSN: 1308-4445

YIL: 2018 CİLT: 11 SAYI: 22

MAD

MOTİFAKADEMİ

HALK BİLİMİ DERGİSİ
MOTİF ACADEMY JOURNAL OF FOLKLORE

Halk Bilimi

Antropoloji

Etnoloji

Sosyoloji

Müzikoloji

Kültür İncelemeleri

Edebiyat

Dil Bilimi

Bu sayıda:

Mustafa Aça Mehmet Elban
Berna Ayaz Pervin Ergun
Albulena Blakaj Pamuk Nurdan Gümüştepe
Serap Cengiz Serkan Köse
Selma Çolak Abonoz Küçük
Aynur Koçak Berkant Örkün
Mehmet Çeribaş Derya Özcan
Mustafa Dinç Ayşe Alican Şen
Nursel Uyanıker





MOTİF AKADEMİ HALK BİLİMİ DERGİSİ
Motif Academy Journal of Folklore

ISSN: 1308-4445

2018, Yıl/Year: 11, Cilt/Volume: 11, Sayı/Issue: 22

Sahibi/Owner

Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı

Editör/Editor

Prof. Dr. Mehmet AÇA
(Marmara Üniversitesi-Türkiye)

Editör Yardımcıları/Asistant Editors

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

Dr. Mustafa AÇA

(Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet AÇA (Marmara Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Gürbüz AKTAŞ (Ege Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ (İstanbul Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi-Türkiye)

Redaksiyon & Dizgi

Buse Asena KARA
Serap CENGİZ

Baskı/Print

Universal Copy Center
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Kanuni Kampusu-Trabzon

Bu Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Suzan CANHASI (Pristine Üniversitesi-Kosova)
Doç. Dr. Mehmet ÇEVİK (Aksaray Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Pervin ERGUN (Gazi Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Birgül KOÇAK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Onur Alp KAYABAŞI (Aksaray Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Adem ÖGER (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Bülent ŞEN (Kırklareli Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Mustafa AÇA (Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Berna AYAZ (Bandırma Onyeddi Eylül Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Kubilay GEÇİKLİ (Atatürk Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Abonoz KÜÇÜK (Giresun Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Ayla OĞUZ (Gaziosmanpaşa Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Mehmet ÖZMENLİ (Giresun Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Selma SOL (Trakya Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Fatih ŞAYHAN (Ardahan Üniversitesi-Türkiye)



Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi, üç aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı'na aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Dergide yer alan yazıların dijital baskı, grafik tasarım, DOI numaralarının alınması ve uluslararası indekslere tanıtılması gibi işlemler Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı tarafından ücret karşılığında yapılmaktadır.



Temsilcilikler

Yurt İçi

Ankara: Doç. Dr. Nezir TEMUR
Ardahan: Dr. Fatih ŞAYHAN
Bandırma: Dr. Berna AYAZ
Balıkesir: Dr. Yonca ALTINDAL
Bayburt: Dr. Turgay KABAK
Çanakkale: Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Edirne: Dr. Selma ERGİN SOL
Eskişehir: Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
Gaziantep: Dr. Süleyman FİDAN
Giresun: Dr. Abonoz KÜÇÜK
İstanbul: Dr. Nursel UYANIKER

Kırklareli: Doç. Dr. Bülent BAYRAM
Konya: Doç. Dr. Selçuk PEKER
Nevşehir: Dr. Serkan KÖSE
Trabzon: Dr. Mustafa AÇA

Yurt Dışı

Belarus: Dr. Kristina LAVYSH
Kosova: Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ
Litvanya: Doç. Dr. Galina MIŞKİNİENE
Ukrayna: Doç. Dr. Tudora ARNAUT
Polonya: Dr. Kamila STANEK
Rusya Federasyonu: Prof. Dr. Elfine SIBGATULLİNA



**Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi aşağıda belirtilen indeksler tarafından
dizinlenmektedir:**

ULAKBİM Tr Dizin (*Uluslararası Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi*)



ASOS Index (*Akademia Sosyal Bilimler İndeksi*)



SOBİAD (*Sosyal Bilimler Atıf Dizini*)



İletişim:

dergipark.gov.tr/mahder

www.motifakademi.com

Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı
Derviş Ali Mah. Kariye Yağhanesi Sokak No: 5 Fatih-İstanbul

editor@motifakademi.com

0505-3785167 / 0505-5715444

İÇİNDEKİLER – CONTENTS



AYNUR KOÇAK-SELMA ÇOLAK1	
“Varoluş, Mücadele, Son” Eksenlerinde Üç Kadın Kahraman: Ak Çibek Arığ, Altın Arığ, Ay Huucın	
<i>Three Heroins In Line With “Existence, Challanges, Ending”: Ak Çibek Arığ, Altın Arığ, Ay Huucın</i>	
MEHMET ÇERİBAŞ-SERKAN KÖSE13	
Alevi İnanç Sisteminde ‘Dedelik Kurumu’nun Menşei Meselesi Ve ‘Dedelik Kurumu’na Dair Yeni Değerlendirmeler	
<i>Origin Problem Of ‘Dedelik Institution’ In Alawite Belief System And New Evaluations On ‘Dedelik Institution’</i>	
NURSEL UYANIKER28	
Dinî - Mensur Bir Eser: Hz. Muhammed’in Ebû Cehil İle Güreşi	
<i>Religious - Prose Work: The Wrestling Of Prophet Muhammad With Abu Cehil</i>	
MUSTAFA AÇA49	
Trabzon Yöresi Geleneksel Çocuk Oyunlarından Bazılarının Halk Bilimsel İncelemesi	
<i>A Folkloric Analysis Of Some Of The Traditional Children’s Games From Trabzon Territory</i>	
ABONUZ KÜÇÜK69	
Türk Ağaç Kültü Etrafında Teşekkül Eden Dokuz Oğul Efsanesi Ve Toplumsal İşlevleri	
<i>The Legend Of Nine Boys Formed Around Turkish Tree Cult And Its Social Functions</i>	
PAMUK NURDAN GÜMÜŞTEPE-BERNA AYAZ77	
İslami Dönem Türk Destanlarında “Kötülüğün” Masal Unsurları İle Temsili: Battalnâme Örneği	
<i>Representatives With The Fable Elements Of “Evil” In Turkish Legends In The Islamic Period The Example Of Battalname</i>	
MEHMET ELBAN98	
Tarih Düşüncesinde Ve Eğitiminde Kahramanların/Büyük Adamların Rolü	
<i>The Role Of Heroes/Great Men In Historical Thought And Education</i>	

DERYA ÖZCAN-MUSTAFA DİNÇ	117
Kemal Sunal Filmlerinde Mani İcrası <i>Mani Performing In Kemal Sunal Movies</i>	
BERKANT ÖRKÜN	127
Jack Goody'nin Kavramsal Dünyasında Mit, Destan, Efsane Ve Masal <i>Myth, Epic, Legend And Folktale In The Conceptual World Of Jack Goody</i>	
AYŞE ALİCAN ŞEN	141
Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Kurumlar Arası İşbirliği Süreci Ve 6284 Sayılı Yasanın Uygulanabilirliği <i>The Cooperation Process Between Violent Combating Against Women And The Applicability Of Law No. 6284 In Turkey</i>	
PERVİN ERGUN	162
The Mother's Role In Lifelong Education <i>Hayat Boyu Eğitimde Annenin Rolü</i>	
ALBULENA BLAKAJ	171
Goethes "King Of Thule" And It's Translations Into Albanian <i>Goethe'nin "Thule Krali" Ve Arnavut Dilindeki Çevirileri</i>	
<u>YAYIN TANITMA:</u>	
SERAP CENGİZ	181
Mustafa Aça, <i>Dağların Efendileri (Doğu Karadeniz Hayvancılık ve Çobanlık Kültürü)</i>	
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ	186

EDİTÖRDEN

Merhaba saygıdeğer okur,

Editörlüğünü Motif Vakfı Yönetim Kurulu'nun talebi üzerine üstlendiğimiz *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*'nin 22. sayısıyla yeniden huzurlarınızdayız.

Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi'nin 22. sayısında on iki makale ile bir yayın tanıtımı yer almıştır. Birbirinden değerli akademisyenlerimiz tarafından kaleme alınan makalelerde, bir önceki sayımızda da olduğu gibi, ağırlıklı olarak halk biliminin çeşitli alanlarına odaklanılmıştır. Okuyucularımız, bu sayıda, halk bilimi konulu yazıların yanı sıra edebiyat, tarih, eğitim ve sosyolojiyle ilgili makaleleri de okuyabileceklerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dergimiz, okuyucularımızın dikkatlerini, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarda kaleme alınan önemli çalışmalara çekmeyi de amaç edinmiştir. Serap Cengiz'in dergimiz yardımcı editörlerinden Mustafa Aça'nın Türkiye'deki meslek folkloru konulu çalışmalara önemli bir katkı sunan "Dağların Efendileri (Doğu Karadeniz Hayvancılık ve Çobanlık Kültürü)" adlı kitabıyla ilgili tanıtma yazısı, bu amaca yöneliktir.

Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi'nin 22. sayısının hazırlanmasında değerli yazarlarımızın yanı sıra, hakemlerimizin de büyük emeği vardır. Kendilerine anlayışları, sabırları ve destekleri için ayrıca teşekkür ediyoruz. Değerli bilim insanlarımızın makale ve hakemlik desteklerinin bundan sonraki sayılarımızda da devam edeceğini umut ediyoruz. Eylül 2018'de yayınlanacak olan 23. sayımızda buluşmak dileğiyle...

Mehmet AÇA
Editör

“VAROLUŞ, MÜCADELE, SON” EKSENLERİNDE ÜÇ KADIN KAHRAMAN: AK ÇİBEK ARIĞ, ALTIN ARIĞ, AY HUUCIN



THREE HEROINS IN LINE WITH “EXISTENCE, CHALLENGES, ENDING”: AK
ÇİBEK ARIĞ, ALTIN ARIĞ, AY HUUCIN

Aynur KOÇAK*

Selma ÇOLAK**

ÖZ: Destanlar kaostan kozmosa geçme çabasının kahraman vasıtasıyla yinelandığı anlatılardır. Kahramanı yolculuğa iten sebepler, çözülmesi gereken problemler vardır. Halkın ve ülkesinin zor durumda olması, kişisel merak ve arzu ya da eş arama gibi pek çok sebep sayılabilir. Düzeni kurmakla görevli olan kahraman, gerekli mücadeleyi verir; ardından kurduğu düzen resminde, çoğu zaman düzenin başında, güç ve evlilik ödülleri de elde ederek yerini alır.

Hakas destan dairesine ait Ak Çibek Arığ, Altın Arığ ve Ay Huucın adlı destanların birincil kahramanları kadındır. Kadın kahramanlar da düzeni kurma peşindedirler. Fakat bunu sağlarken yanlarında ikincil olan erkek bir kahraman vardır. Kadın kahramanların macerası onlar etrafında şekillenir; misyonu onların düzenini sağlamaktır. Kriz anında ortaya çıkıp onları korurlar, onları evlendirirler. Bu özellikleriyle Türk inanç sisteminde ailenin, soyun ve çocukların koruyucusu olan Umay figürüyle düşünülmelidirler. Destan sonundaki kozmos resminde kadın kahramanlar, ödülleri alıp kurulan kozmosun başına geçmezler. Bu pozisyon ikincil erkek kahramanlara tahsis edilmiştir.

Sayısı az olsalar da başkahramanı kadın olan destanların, genel kahraman çerçevesi içerisinde eriyip gitmesine izin verilmemelidir. Aksine bu kahramanların yolculukları mercek altına alınıp, kadın kahramanın doğuşu, ne için mücadele ettiği ve nasıl bir sona ulaştığına daha yakından bakılmalıdır. Bu bağlamda kadın kahramanlar, toplumun dinamikleriyle ve inanç sistemiyle okunduklarında, farklı bir kahraman tipi önerirler.

Anahtar Kelimeler: Türk inanç sistemi, destan geleneği, Hakas, kadın kahraman, Umay

ABSTRACT: *Epics are the folkloric genres in which heroes give efforts to restore the order, in other words the transmission from chaos to cosmos. Many problems and reasons, like hero's people and land in danger or personal curiosity and desire or to find a wife, can push him to start journey. The hero who has to create cosmos again, passes trials and challenges. At the end we see the hero as a ruler who has already been awarded by authority and marriage.*

* Prof. Dr. - Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/İstanbul - aynurnazkocak@hotmail.com

** Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Lisansüstü Öğrencisi/İstanbul - colakselma2@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

The epics Ak Çibek Arığ, Altın Arığ, Ay Huucın belonging to Khakas cultural circle have female heroins. Similar to hero's journey, they are also chasing for the order. However, while they are trying to create cosmos, there are always secondary heroes with them. The order what we talk about is actually the order of these male heroes, not heroins. The heroins come into existence in crisis and protect secondary male characters and their people and even their families. With these features, the heroins and Umay, the holy mother figure who takes care of family, offspring and children in Turkic belief system, should be considered together. Thus, when all missions are completed and the order is established, there is no spot for heroins in this cosmos scene as a ruler or being awarded with power and marriage.

Although the number of epics with heroins is limited, we should not let them melt away among common hero's patterns and general understandings about who hero is. On the contrary, we should be more focused on their births, why or how they fight against their enemies and their endings. Then we can see these heroins offer another hero character which is unique for themselves.

Keywords: Turkic beliefs, epic poems, Khakas, heroin, Umay

Giriş

Folklor çalışmalarının pek çok yönden mercek altına aldığı destan türü; nasıl üretildikleri, nasıl aktarıldıkları, üretim ortamları, toplumsal bağlamları, içerisindeki tipler gibi daha pek çok başlıkla örneklendirilebilecek incelemelere tâbi tutulmuştur. Tüm bu büyük külliyata rağmen, elde edilen yeni veriler ve değişen bakış açılarıyla destan hakkında çeşitli geliştirmeler ve tartışmalar devam etmektedir.

Bu tartışmalardan biri de destan türünün kendi içerisindeki gruplandırılması sorunudur. Destan, yalnızca kahramanlık öyküleri denilerek geçilemeyecek ayırım ve unsurlar içerir. İçerdiği unsurlar itibarıyla ayrı bir başlık altında ele alınması gereken destan türlerinden biri de “arkaik destan”dır.

Arkaik destan, Mehmet Aça'nın değerlendirmesine göre kahramanlık içerikli olağanüstü ve fantastik anlatmalardır. Bu anlatmalarda mitolojik karaktere sahip olan kahraman, dış düşmanlara ve olağanüstü varlıklara karşı savaşı; yeraltına yolculuklar yapar. “Köne epos”lar yani arkaik destanlar; mit, efsane, masal gibi pek çok türe dair özellikleri içinde barındırabilmişlerdir. Bu özellikler zaman içerisinde, tarihi-realist yani bugün algıladığımız anlamda destan biçimine girerken, arkaik destandan ayrılmışlardır. Mitten destana geçiş aşamasında konumlandırabileceğimiz arkaik destan, klasik kahramanlık anlatılarının temelini oluşturmuşlardır (2000: 11-14).

Özkul Çobanoğlu da kahramanlık destanlarının arkaik destanların devamı olduğuna, farklı sosyo-kültürel çerçevelerde daha gelişmiş ve farklılaşmış bir çeşidi olduğuna katılanlardandır. Fakat lineer bir ilerleme konusuna temkinli yaklaşır. Kahramanlık destanları, arkaik destanların devamıdır fakat toplulukların ve kültürlerin değişim hızı farklı olduğundan kahramanlık destanları üretiliyorken eş zamanlı olarak arkaik destanlarda

üretmiştir. Arkaik destandan kahramanlık destanına geçiş sosyo-kültürel yapıların değişmesine paralel olarak gerçekleştiğinden içerik de buna uygun olarak değişim göstermiştir. İçerik, bir boy ya da kavimden daha geniş halk kitlesini içermeye başlamıştır. Halkın ve yurdun kurtarılması için yapılan mücadeleler; dev, peri, ejderha gibi mitolojik varlıklarla değil bizzat insanoğlu taifesinden düşmanlara karşı yapılmıştır (2015: 41-48).

Arkaik destan kavramının ne olduğu ve ne gibi ayırım noktalarına sahip olduğu en genel çerçevesiyle dile getirilmiştir. Bir aile ya da boyun korunması, mitolojik ve olağanüstü öğeler içermesi, bu öğelerin mücadelelerin bizzat içinde oluşu bakımından incelememizin konusu olan destanlar Altın Arığ, Ak Çibek Arığ ve Ay Huucın¹ destanları arkaik destanlardandır. Bu üç destan kahramanı, var oluşları, maceraları, sonları bağlamında çeşitli ortak dinamiklere sahiplerdir. Bu ortaklıklar hem onların arkaik destan olmalarıyla hem de kadın kahramana sahip olmalarıyla bağlantılıdır.

Kahramanların Dünyaya Gelmeleri

Destanlara isimlerini de vermiş olan Ak Çibek Arığ, Ay Huucın ve Altın Arığ adlı kahramanlar, destanda çizilen ilk resimde görünmezler. Onların yokluğunda dünya zamanı işlemeye, olaylar meydana gelmeye devam eder. Bu zaman içerisinde kadın kahramana yoldaş ya da kardeş olacak destandaki ikinci kahraman doğacaktır. Aynı zamanda destan içerisinde kötü alplar da kötülüklerini yapıp, çizilen bu resimdeki dengeyi kötünün lehine bozacaktır. Kadın kahramanlar Ak Çibek Arığ, Ay Huucın ve Altın Arığ tam da bozulan bu düzenin üzerine olağanüstü bir şekilde doğarak, olaylara dâhil olacaklardır.

Kahramanların doğumları olağanüstüdür. Fakat bu olağanüstülük kahraman kalıplarında genel olarak gösterilen çocuğu olmayan bir çiftin çocuğunun olması, babasız doğması, zor şartlar altında ilahi bir güçle doğmaları, doğmaması gereken bir çocuğun dünyaya gelmesi gibi seçeneklerden farklıdır. Ayrıca bir kral ya da soylu aileden gelmezler. Hatta tüm bunların aksine kadın kahramanların insana özgü bir doğumla dünyaya gelmedikleri görülür. Ay Huucın, gökteki yedi tanrının en küçüğünün inayetiyle at bir çiftten doğar, Ak Çibek Arığ ve Altın Arığ ise bir kayadan dünyaya gelirler.

Ak Çibek Arığ'ın destanı, çocuğu olmayan yaşlı çift Ak Han ve karısı Ay Huucın ile başlar. Ay Huucın hamile kalır, Ak Han kendi üzerlerine gelen düşmana karşı savaşmak için evden ayrılır. Hizmetçileri doğacak çocuk hakkında bir kehanette bulunur. Doğacak çocuk Kanlı Kılıç adını alacaktır. Ve kayadan doğacak Ak Çibek Arığ'la birlikte çeşitli zaferler kazacaktır.

¹ Ak Çibek Arığ ve Ay Huucın destanlarının metinleri için Ekrem Arıkoğlu'nun *Hakas Destanları* (2007) isimli kitabından yararlanılırken, Altın Arığ destanının metni için Fatma Özkan'ın *Altın Arığ Destanı* (1997) adlı çalışmasına başvurulmuştur.

Çocuk doğar ve evden kaçırılır. Çünkü Ak Han'ı yenmiş olan düşmanları Kızıl Tas ve Ay Molat eve gelirler Ay Huucın'e işkence ederler. Olaylar bu denli krize girdiği vakitte Ak Çibek Arığ, atıyla birlikte ak kayadan dünyaya gelir.

Altın Arığ da Ak Çibek Arığ'a benzer olarak bir kriz ardından ortaya çıkar. Alp Han'ın oğlu Çibetey Han daha küçük olduğu için ülkesinin yönetimi Piçen Arığ ve İçen Arığ'dadır. Fakat Piçen Arığ iktidar hırsıyla bulunduğu yeri bırakmak istemez. Alp Han oğlu Çibetey'i öldürür, ardından soyun koruyucusu Altın Arığ'ı kayanın içinde uyuyorken öldürür. Fakat Altın Arığ, Alp Han'ın soyunun tehlikede olduğu bir anda göksel bir güç olan Huu İney tarafından diriltir ve intikam almak üzere düşmanların üzerine yürür.

Ay Huucın destanında yine başlangıçta kaos vardır. Han olması gereken erkek çocuk küçüktür, onun yerine yurdu ablası Kız Han idare ediyordur. Aksi bir karaktere sahip bu kadın yönetimde de iyi değildir. Han Mirgen'in kendi söylemesiyle yapacak iş bulamadığından gereksiz şeylerle uğraşıp durmaktadır. Han Mirgen'in yaşı ilerler ve evlenmek istediğini söyler. Evleneceği kızı alır getirir eve döndüğünde Ak Kula kısraktan süt emen bu kızı görür. Ay Huucın ismi verilen bu kişinin anne ve babası attır. Doğduğunda ona Han Mirgen'e kardeş ve yoldaş olacağı söylenir.

İnanç sistemlerinden dolayı Türklerde doğadaki her varlık maddesel değerinin ötesinde tinsel bir anlam da taşımaktadır. "İye" yani sahip anlamına gelen koruyucu ruhlar, doğadaki varlıkları koruma görevini üstlenmişlerdir. İnsanlar da dağın, ırmağın, tayganın, hayvanların, taşların iyelerine saygı duymak onların sınırlarını geçmemekle yükümlüdürler. Taş ve kayalar da kutsal bir göndermesi olan unsurlardandır.

Taşa önem verilmesi ve halkın hayatında kritik fonksiyonlara sahip olduğu düşüncesi Türklerin İslamiyet ile tanışmalarından çok öncesine dayanır (Tanyu, 2007: 49). Kaya ve kayanın bulunduğu dağ figürleri önemli olmanın da ötesinde kutsaldırlar. Örneğin, Dokuz-Oğuzlar anlatısına göre Dokuz-Oğuzların Tuğla ve Selenga ırmakları arasında yaşadıkları vakitlerde iki ağacın üzerine ışık iner. Ardından ağacın karnı şişmeye başlar ve dokuz ay on gün sonra beş erkek çocuk dünyaya gelir. Bu kardeşlerden Bogu Tigin, han ilan edilir; sonunda tüm obalar bir çatı altında toplanır. Gökten inen bu ışık orada bir kayanın oluşmasına sebep olur. Bogu Han'a ilahi bir işaretle bu taşın kutsal olduğu, Oğuzların bu taşa sahip çıktıkları sürece dört bir yanın hâkimi olacakları söylenir. Nesillerce korunan, saygı duyulan kaya, Yulun Tigin'in hükümdarlığında Çin tarafından talep edilir, Yulun Tigin kayayı bulunduğu Kutlu Dağ'dan alır, Çinlilere verir. Çinliler bu taşı parçalarlar. Böylece Oğuzların etrafındaki dağ, taş, ağaçlar, kundaktaki bebekler dahi "Göç! Göç!" diye haykırmaya başlarlar (Gökalp, 1976: 86-91). Kutsal kaya halka bir lütuf olarak inen, saygı duyulması gereken; saygı

duyulmadığı durumlarda tüm doğa unsurları tarafından halkın cezalandırılmasına sebep olacak kadar önemli bir cisimdir.

Kutsal olmalarının yanında kaya ve dağ unsurlarının kökenle ilgili olduğu görülür. Devletin temeli, soyun başlangıcı bu kutsallığa dayandırılır. Dağ, bazı soyların atası ve anası, bazı soyların koruyucusudur. Örneğin Hakaslar dua ederlerken dağa anam babam diye seslenirler (Bayat, 2007: 230-231). Tıpkı bir ebeveyn gibi halkı ve devleti gözettiği düşünülmüştür. Öyle ki dağın dişil olarak tasavvur edildiği pek çok durum mevcuttur (223-224). Arketipsel olarak da dişil bir sembol olan kaya (Jung, 2005: 22) oyuk içinde birisini taşıması ve korunaklı olması bakımından rahim gibidir. Mitolojik Ana'nın parçalarından biri olan yer, dağ ve kayanın oluşturduğu tümsekle karnı şiş bir biçime bürünmekte; gerektiğinde halkın yardımına koşması için bir kahraman doğurmaktadır.

İye kavramı Güney Sibirya'da pek çok faaliyet alanının, davranış biçiminin gelişmesine sebep olmuştur. Örneğin, Hakaslar, Şorlar, Altaylar tayga iyesinin onlara istedikleri avı vermesini sağlamak için yanlarında bir anlatıcı götürürlerdi (Aça, 2007: 8). Ya da iyeler anlatılan destan ya da masal ile mest edilir böylece hayvanlar avlanabilirdi (Reichl, 2011: 97). Av esnasında memnun edilmeleri gereken dağ ve tayga, kahramanın da doğum yeridir. Dağ iyesi, av esnasında bir nevi kendisinden doğan bir kahramanın hikâyesini dinlemektedir.

Kahramanlardan Ay Huucın'ın kökeni olan at figürü, Türkler için hem maddi hem de manevi değere sahiptir. Örneğin şaman at yardımıyla ruhsal yolculuğa çıkıp görevini tamamlayabilmektedir (Çoruhlu, 2002: 140). Aynı zamanda atın taşınmayı ve yer değiştirmeyi kolaylaştırması, bozkır kültürünün zor şartları altında atı vazgeçilmez kılar. İnanç sistemindeki manevi göndermesiyle bozkır kültürü birleştiğinde at, üst bir konumlandırmaya tabii tutulmuştur. Atlar; anlatılarda konuşan, akıl veren, dost sayılan, yardıma koşan varlıklardır. Yalnızca bir binit değil "bir dost bir kurtarıcı, tehlikelere karşı uyarıcı, kahramana doğru yolu gösteren bir kılavuz"dur. Anlatılara yansıyan bu durum arkeolojik bulgularla da desteklenmiştir. Bulunan mezarlarda kişilerin atlarıyla birlikte gömülmeleri, bu kültürün insanlarınca atların ne kadar özel konumlandırıldıklarının bir kanıtı niteliğindedir (Aktaş, 2016: 112-113).

İnceleme konumuz olan Hakaslara ait bu destanlarda, halkı kurtarmak için gelen kahraman kayadan ya da attan dünyaya gelir. Taşın inanç sisteminde önemli bir yerde olduğu, devletin koruyucusu olarak kabul edildiği, ilahi bir gönderme yaptığı; atın ise kültür içerisinde gerektiğinde koruyan, akıl veren yoldaş olarak algılandığı düşünüldüğünde kendilerini kurtarmak için dünyaya gelen destan kahramanın bu varlıklarla doğrudan bağlantılı olması anlam kazanacaktır.

Kahramanların Mücadeleleri

Bir kayadan veya attan dünyaya gelen kahramanların aileleri yoktur. Onlar içine doğdukları dünyadaki mevcut bulunan sorunları çözmekle mükelleftirler. Kaos oluşturan durumlar da kahramandan sonraki ikincil kahramandan ya da onun ailesinden kaynaklanır. Ak Çibek Arığ'ın, Altın Arığ'ın ve Ay Huucın'ın mücadeleleri bu ikincil kahramanın sorununu giderme, ona yardımcı olma, onu koruma üzerine yapılır. Kendisiyle ilgili tek mücadelesi, evlenmek için talip olan alplara karşı gelip onlarla savaşımdır.

Ak Çibek Arığ ilk macerasına Ak Han ve Ay Huucın'ın yurduna saldırıp, çocukları Kanlı Kılıç'ı arayan Ay Molat ve Kızıl Tas'tan intikam almak için çıkar. İkinci kahramanlığı Kök Han'ı yenerek olur. Kahraman diğerk bir mücadelesini de Kanlı Kılıç'ı korumak için yapar. Kanlı Kılıç, Ot Han'ın yurdunu basmaya gider fakat tuzağı düşürölür. Tam öldürölmek üzereyken Ak Çibek Arığ yetişir ve onu kurtarır. Ak Çibek Arığ'ın doğrudan kendisiyle ilgili olan savaşı evlilikle ilgilidir. Bay Sarı Han oğlu Alp Saaday, evlenmek üzere Ak Çibek Arığ'a talip olur. Kahraman, Alp Saaday'a güreş teklif eder. Onu yener ve öldürür.

Altın Arığ, Çibetey Han'ı korumak ve ona yapılanların intikamını almak amacıyla mücadeleye girişir. Piçen ve İçen Arığ'ı öldürür. Ardından Çibetey Han, yurdun başına geçer çünkü tehlike atlatılmıştır. Düzenin artık tahsis edildiğı düşüncesiyle Çibetey Han ve Hulutay, Altın Arığ'ın dağda, hayvanlarla birlikte kalmasını uygun görürler. Mevcut durumda Altın Arığ'ın yardımına ve gücüne ihtiyaç yok gibi görünmektedir. Fakat yurtlarına döndüklerinde yurtlarının yağmalandığını görürler. Altın Arığ'ın tekrar devreye girmesinin vakti gelmiştir. Yurtlarına yapılan yağmaya karşılık verirler; Altın Arığ, düşman alpları ve çift tırnaklı canavarı mağlup eder. Kahramana talip olan alpi öldürölmesi eylemi Altın Arığ destanında da yinelenir. Kahraman, kendisiyle evlenmek isteyen Ay Kara Taş'la mücadele eder ve onu öldürür.

At soyundan gelen kahraman Ay Huucın, kardeşi bildiğı Han Mirgen'in dostunu da kendine dost bilir ve onun uğruna savaşımdan geri durmaz. Dostları Kün Tonis'in yurduna Hıyğa Çiçen saldırmıştır. Bunun üzerine Ay Huucın dokuz yıllık kapışmanın ardından galip gelir. İkinci macerası Han Mirgen'in ailesini kurtarmak içindir. Han Mirgen ve Alp Han Kız'ın ikiz çocukları Altın Teek ve Altın Arığ, yeraltına kaçırılır. Kahraman, çocuklarını kurtarmak için yeraltına inen Han Mirgen'e yardıma koşar ve çocukları kolaylıkla yeryüzüne çıkarırlar. Ay Huucın, kendisine talip olan bir alpla mücadele etmez. Bu onun insan fiziğine sahip olan at soylu bir varlık olmasıyla ilintili olabilir.

Mücadelelerde Kadın Kahramanın Yanındaki Alplar

Kahramanlar tüm bu mücadele çemberinden geçerken yanında partnerleri vardır. Bu kişiler asıl kahramanın yanında onun kardeşi, yoldaşı; aynı zamanda korumakla yükümlü olduğu kişilerdir. İnsan olarak insani yollarla doğmuş kahraman alplardır. Bu alplar, asıl kahramanın yanında savaşır; güçleri, yiğitleri övülür. Fakat asıl kahramandan her daim bir adım geridedirler.

Ak Çibek Arığ, bu mücadeleleri yaparken yanında Kanlı Kılıç, Altın Arığ'ın yanında Çibetey Han, Ay Huucın'ın yanında Han Mirgen vardır. Ama gösterdikleri kahramanlık ve güç bağlamında destana isimlerini de veren kadın kahramanlar bir adım öndedirler. Bu denge destanlarda daha kötü, daha önemli ya da daha güçlü kişilerin kadın kahramanlar tarafından; bu kötülerin yardımcıları ya da kardeşlerinin ikincil kahraman alplar tarafından öldürülmesinden anlaşılabilir. Örneğin baş düşman Ay Molat'ı Ak Çibek Arığ iki kez öldürürken, Kanlı Kılıç Ay Molat'ın kardeşi Kızıl Tas'ı ve oğlu Alp Kuzgun'u öldürür. Ak Çibek Arığ, kendisine talip olan Alp Saaday'ı öldürürken, Kanlı Kılıç da onun babası Bay Sarı Han'ı öldürür. Altın Arığ destanın alpi Çibetey Han ve arkadaşı Hulutay yurtları yağmalandıktan sonra Altın Arığ'a yine ihtiyaç duyarlar. Ve savaş esnasında pek çok düşman alpin yanında canavarı yine Altın Arığ öldürür. Ya da Ay Huucın destanında olduğu gibi Han Mirgen çocuklarını kurtarmak için yeraltına girdiğinde Ay Huucın'ın yardıma gelmesiyle kolayca yeryüzüne çıkarlar. Kanlı Kılıç, Çibetey Han, Han Mirgen ve kadın kahramanlar düzeni elbirliği ile sağlarlar.

Kadın kahramanlar yalnızca savaş alanında, kötüleri yenerek, intikam alarak düzeni sağlamakla yetinmezler. Destanda düzenin sağlamlasının bir unsuru da evliliğdir. Kahramanların çeşitli mücadelelerin sonunda ödüllendirilmeleri veya düzen resminin tam olarak çizilebilmesi için evlilik gereklidir. Fakat ele aldığımız bu üç arkaik destanda birincil kahramanlar evlenmezler. Çünkü onlar toplumsal birer varlık değillerdir. Hatta insanoğlu dahi değillerdir. Bu yüzden düzenin şartlarından biri olan evlilik, ikincil kahramanlar üzerinden gerçekleşir. Destandaki ikincil kahramanları evlendirmek de onların koruyucuları gibi davranan kadın kahramanların sorumluluk alanındadır.

Ak Çibek Arığ, Kanlı Kılıç'ı çirkin bir kız olan Hıyan Arığ ile evlendirir. Fakat kahramanın burada öngörüsü söz konusudur. Hıyan Arığ aslında çok güzel bir kızdır, büyü yüzünden bu haldedir. Ay Huucın destanında, Ay Huucın henüz ortaya çıkmadan önce Han Mirgen bir kez evlenmiştir. Fakat bir gün Ay Huucın, Ak Çibek Arığ adlı bir kıza rastlar ve onu kardeşi saydığı Han Mirgen'e eş olarak almak ister. Kızı alır kendi yurtlarına getirir. Han Mirgen, iki evliliğinin ardından üçüncü evliliğini de Kün Arığ adlı kıza yapar. Bu evliliklerden sonra Ay Huucın, yeraltından Han Mirgen ve çocuklarını kurtarıırken "görünmezlerden bir kadın" almasını dahi önerir.

Birincil kadın kahramanların hiç evlenmedikleri hatta kendilerine talip olan kişileri öldürdükleri bu destanlardaki ikincil kahraman konumundaki alpların evlilikleri kesinlikle sağlanmakta, hatta birden fazla evlenebilmektedirler.

Kadın kahramanlar söz konusu olduğunda evlilik destan resminin bir parçası olmadığı gibi kesinlikle engellenmesi gereken bir şeydir. Çünkü bu kadın kahramanların yaratılma sebepleri korumaktır. Varoluşsal olarak halkı için, ikincil kahraman alp için ya da onun ailesi için oradadırlar. Hakas destan alplarının halkını kucaklayan onlar için var olduğunu söyleyen Erhan Aktaş, kadın kahramanlarının bu uğurda nefsi duygularından sıyrılarak, hayatının sonuna kadar bekâr kaldığını söyler (2016: 228). Bu durum, tercihten öte varoluşsal bir sebeptendir. Dünyaya gelmesi ve ardından yaptığı mücadelelere bakıldığında yaratılma amacının doğrudan bir alp ve halkla bağlantılı olduğu görülür.

Kahramanların Sonları

Kahramanların sonları halkla ilgili sorumluluklarının yerine getirilmesinin ardından gelir. Sona doğru mücadeleler yapılmış, evlendirilmesi gereken evlendirilmiştir; halk artık başsız değildir. Bu düzen durumunda kahramanlar ya geldikleri yere geri dönecekler ya da kurulmuş bu düzende yeni bir konum alarak bu tabloya eşlik edeceklerdir.

Ak Çibek Arığ destanında, çeşitli mücadelelerden sonra düşmanlar Ay Molat, Ot Han, Ozıl Arığ öldürülmüştür. Bunların ardından Kanlı Kılıç'ın bir de kızı olur. Ak Çibek Arığ, ona Ay Tappa adını verir. Kahraman Ak Çibek Arığ, bu tablodan sonra artık kendisinin ölüm vaktinin geldiğine karar verir. Atını da alarak doğduğu özel kayanın içine tekrar girer ve böylece ölür.

Altın Arığ'ın ölümü bir intikam neticesinde gerçekleşir. Oğlunun ölümünün intikamını almak isteyen Pora Ninci, Altın Arığ'ın sarhoş olduğu bir ara söylediği sırrı duyar. Bu sır, Altın Arığ'ın canının ak kayanın yanındaki çift başlı guguk kuşunda saklı olduğudur. Pora Ninci kuşu öldürünce Altın Arığ da toza dönüşür. Fakat bu kahramanın sonu değildir. Kahraman, o tozdan bir erkek olarak tekrar diriltir. Taptaan Mirgen adı verilen bu alp, düzenin asıl sağlayıcısıdır. Artık fiziksel olarak erkek formunda olduğundan dolayı evlenir ve mutlu yaşamına devam eder.

Kahraman Ay Huucın diğerlerinden farklı olarak, destanın sonundaki mutlu tablonun bir parçasıdır. Bu karakter, Hakas destanlarında görülen yoldaşlık eden at figürü ve insan figürünün birleşmesiyle oluşmuş bir kahramandır. Han Mirgen'e kardeş olsun diye yaratılmıştır. Destanın sonunda Han Mirgen'in oğlu Altın Teek'e kız isteyip onu da evlendirdikten sonra Han Mirgen'in ailesinin mutluluğunu paylaşır.

İkincil kahramanlar Çibetey, Han Mirgen, Kanlı Kılıç; doğumları, evlenmeleri ve mutlu sonları bakımından bugün kullandığımız anlamıyla

destan türünün kahramanı olmaya daha yakındırlar. Uzun süredir beklenen çocuklardır, çocukları olmayan bir çiftin ya da yaşlı bir çiftin oğullarıdır. Aynı zamanda han soyundandır. Çocukluk zamanları ayrıntılı bir şekilde işlenirse de bu dönemde gösterdikleri bazı kahramanlıklar ve sahip oldukları özellikler, bunların yanında evlenmeleri bir kahramana yakışır şekildedir.

Türk destan geleneğinde kahramanlar aynı zamanda yöneticilerdir. Tanrı yardımıyla devleti yönetirler. Kahramanın kaos ortamında doğması, hızlı büyümesi, kutsanarak ad alması, sürekli olarak düşman figürüyle savaşıması gibi motifler kahramanın dstandaki hakimiyetini meşru kılıp güçlendirmekle alakalıdır (Kayabaşı, 2016: 65-84). Çünkü dstanda gösterilen kahraman ve özellikleri toplumun idealize ettiği yönetici, kurduğu düzen de toplum için ideal olan düzendir. Çibetey, Han Mirgen, Kanlı Kılıç incelenen destanlardaki nihai yöneticilerdir. Ancak dstanda onlardan daha çok öne çıkan ve destanlara adını veren kadın kahramanlar vardır. Bu kahramanlar iktidar ve düzen dengeleri içinde çizilmiş klasik kahraman arka planından uzak görünmektedirler.

Ak Çibek Arığ, Altın Arığ, Ay Huucın olağanüstü varlıklardır. Doğumları ve dünyadan ayrılışları düşünüldüğünde mitsel bir öge gibidirler. Ak Çibek Arığ ve Altın Arığ, Türk inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan iye anlayışıyla doğrudan bağdaşan kayadan; Ay Huucın, yedi tanrıdan birinin isteğiyle Türk kültüründe maddi ve manevi değeri olan attan dünyaya gelmiştir. Bozulan düzenin kurulmasından sorumlu olan bu kahramanlar, ikincil kahramanın halkı, boyu ve ailesi için savaşır. Görevlerinin sonunda halkın başına geçmek, han olmak, evlenmek gibi amaçları yoktur. Bu yüzden düzen sağlandığında Altın Arığ ve Ak Çibek Arığ ortadan kaybolmuştur. Ay Huucın, köken olarak attan geldiğinden bu arzuların hiçbirini zaten taşıması beklenmez, bir kardeş bir yaver olarak aileyle birlikte yaşar. Böyle çizilmiş kadın kahramanların Hakas kültürüne ait olması pek çok bakımdan anlamlıdır. Dışarıdan gelen etkilere –diğer Türk topluluklarına nazaran- daha kapalı kalmış, anaerkil özelliklerin izlenebildiği bir kültür olarak Hakas kültürü, sözlü ürünlerinde de bu farklılığı ortaya koymuştur.

Hakas destanlarında kadın kahramanlara yer verilmesi toplumsal dinamik ve değişmelerle ilgilidir. Yalnızca zamansal olarak değil, sanki kültürdeki değişimin hızı Hakas kültüründe yavaşlar. Böylece hem destan anlatma geleneği hem de destan içerikleri yakın zamanlara kadar korunabilmiştir. Hayat şartlarının değişmesiyle gittikçe pasif bir konuma geçen kadın figürü (Selçuk, 2014: 91) Hakas kültüründe etkisini ve canlılığını muhafaza edebilmiştir. Fakat hızı, gücü ve dairesi farklı olsa da destan kültürü değişime uğramış ve zamanla içindeki arkaik hatta anaerkil olarak nitelendirilen özellikler destan dünyasında kaybolmuş, yerini kahramanlığın merkezde olduğu anlatılara bırakmıştır. Toplumsal ve kültürel değişmeler ışığında içerik de kendini yeniden yapılandırılmış,

birincil kadın kahramanlarının hikâyelerinin yerine ikincil kahramanların yani Han Mirgenlerin, Çibeteylerin, Kanlı Kılıçların hikâyesi anlatılmaya başlanmış gibidir. Yukarıda da değinildiği üzere kahramanlık destanları, arkaik destanların üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla klasik anlamdaki kahraman tipinin örneklerini bu destanların ikincil kahramanlarında bulabiliriz.

Arkaik destanların mitik özellikler taşıyan birincil kadın kahramanları, Türk inanç sisteminin etkilere açık olmadığı ve anaerkil bir yapının etkilerinden söz edebileceğimiz zamanların ürünüdür. Boy için mücadeleden daha geniş halk kitlesi için mücadeleye geçilmeden önceki ya da tamamen ataerkil bir yapıya bürünmeden oluşturulmuş kahramanlardır. Kadın kahramanın göksel bağıntısı, koruyuculuğu, halk ya da soy tehlikede olduğunda ortaya çıkması, ikincil kahramanın mücadelelerinde bir yardım mercii olması akıllara Umay kültünü getirir.

Umay figürü, Türk inanç sisteminde önemli fonksiyonlar üstlenmiştir. Fuzuli Bayat'a göre, Türk inanç sisteminin en temelindeki Mitolojik Ana'nın transformasyonunun bir kolu olarak algılanması gerekir. Hami ruhlar olarak nitelendirilen iyeler de Mitolojik Ana'nın fonksiyonlarının paylaştırılmış halleridir. Bu iyelerden bazılarının cinsiyeti erkek olarak algılanırken, bazıları kadın olarak algılanmaya devam etmiştir. Kadın olarak algılanan varlığın ya da haminin görevi, daha çok doğanın dengesinin korunması ve insan soyunun devam ettirilmesiyle ilgili olan doğum, hamilelik, çocuğun korunması gibi konular etrafında şekillenir. Umay da kadın ve çocuğun korunmasıyla ilgilenen kutsal bir varlıktır (Bayat, 2007:20).

Kadınlarla ve çocuklarla ilgilenen Umay; Altaylarda, Güney Sibirya'da, Tunguzlarda karşımıza çıkar. O her zaman çocukla birlikte, bebeğin uyurken gülümsemesi bunun bir belirtisi olarak sayılır. Çocuğun yanından ayrılırsa çocuk hastalanır, Umay'ı geri getirmek için şamana başvurulmak zorunda kalınabilir (Çoruhlu, 2002: 40). Hakasya bölgesinden elde edilen çeşitli materyaller göstermiştir ki Umay, çocukların hamisidir. Elinde küçük ok ve yayla çizilmiştir (Bayat, 2007: 52). Bu tasvir, Umay'ın bebeğe ya da anneye zarar vermek için gelecek kötü ruhları def etmeye hazır koruyucu bir varlık olduğunun göstergesidir. Elinde ok ve yayla çizilen Umay figürü, destanlarda bir çocuğun ya da bir gencin kaotik bir durumunda onun yardımına koşan kadın destan kahramanlarını ne kadar da andırmaktadır.

Destan kahramanları ve Umay figürü arasındaki koruyuculuk benzeşimine ek olarak başka bir özdeşim de insanoğlunun soyunun devamı konusuyla doğrudan ilgili olmasıdır. Umay nasıl ailenin kurulup korunması ve çocukların selametinden sorumluydu, destandaki kahramanların sorumluluk alanları da bunları içerir. Bu yüzdendir ki çarpışmaların, mücadelelerin yanında, ikincil kahramanların evlendirilmesi, hatta onların

çocuklarının evlendirilmesi de bu kadın kahramanların elinden olur. Aynı zamanda doğan çocuklara ad da verirler. Ak Çibek Arığ, Kanlı Kılıç'a ve onun kızı olan Ay Tappa'ya isim veren kişidir. Ay Huucın, kurtarmak için yeraltına gittiği Han Mirgen'in çocuklarına Altın Teek ve Altın Arığ isimlerini verir. Ardından erkek kardeş olan Altın Teek'i evlendirir.

Sonuç

Ak Çibek Arığ, Altın Arığ ve Ay Huucın destanları üç eksene ayırıp onlara daha yakından baktığımızda doğumları, mücadeleleri ve sonlarının destan kahramanları için şu ana kadar yapılmış belirlemelerden farklı bir yol izlediği görölebilir. Bu kahramanların tüm hayatları ikincil kahramanın hayatı etrafında şekillenmiştir. Onların ailelerinin ve halklarının koruyucusu olmuşlardır. Klasik anlamdaki destan kahraman figürüne Çibetey, Kanlı Kılıç, Han Mirgen'in daha yakın olduğu bu bağlamda söylenebilir. Çünkü maceralar bu kahramanlar etrafında şekillenir, destan sonunda han olan ve evlenen de bu karakterlerdir.

Kadın kahramana dair yapılan değerlendirmeler, genellikle alplık kurumu dâhilinde yapılandırılır; Türk kültüründe kadınların savaşlara katıldığı, kadınların toplumsal yaşamda önemli bir yere sahip olduğu noktalarını vurgulamada tekrara düşerler. Elbette kadın kahramanlar, alplık özellikleriyle erkek kahramanlardan aşağı kalmazlar. Fakat buna ek olarak başka bir kahraman tipi önerir. Bu kahraman tipi koruyuculuğu ön planda olan mitsel bir figürdür.

Koruyucu olmaları, doğdukları yer, destanda ad koyma ve evlendirme gibi fonksiyonlara sahip olmaları onları Umay figürüyle tekrar düşünmemizi gerektirir. Çünkü Umay figürü direkt olarak ailenin, çocuğun ve soyun devamının korunmasıyla ilgilidir. Elinde ok ve yay ile resmedilen Umay figürü, savaşçılık yetileriyle boyu kurtaran kadın kahramanlarla benzeşir.

Kadın kahraman incelemeleri geliştirilmeye muhtaç gibi görünmektedir. Bunun için kahramanı kadın olan destanların görünür kılınması, bunun ardından destanlara yaklaşım biçiminin tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü Hakas geleneğine ait bu üç destan da bize gösteriyor ki kadın kahramanların dinamikleri farklıdır. Genel kahraman anlayışından ayrılan yönleri vardır. Ve bu ayrılan yönlerin temelleri Türk inanç sisteminde aranmalıdır. Sosyo-kültürel değişimleri de göz önünde bulundurarak yapılacak sonraki çalışmalarla, kadın kahramanın hem belirli bir destan içinde hem de genel olarak destan türü içindeki yolculuğunun daha net bir şekilde ortaya konması imkânına erişilecektir.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mehmet (2000). "Köne Epos (Arkaik Destan) Kavramı ve Türk Halk Hikayelerindeki Âşıklara Mahsus Evlilik Konusunun Kaynaklarından Alplara Mahsus Evlilik". *Milli Folklor*, 47, 11-21.
- AÇA, Mehmet (2007). "Güney Sibirya Türklerinde Ava Destancı ve Masalcı Götürme Geleneği". *TÜBAR*, XXI, 7-16.
- AKTAŞ, Erhan (2016). *Hakas Destan Geleneği ve Kahramanları*. Konya: Kömen Yayınları.
- ARIKOĞLU, Ekrem (2007). *Hakas Destanları 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2015). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇORUHLU, Yaşar (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- GÖKALP, Ziya (1976). *Türk Töresi*. İstanbul: Güneş Matbaacılık.
- JUNG, Carl Gustav (2005). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- KAYABAŞI, Onur Alp (2016). *Destan ve Hükümdar Türk Destanlarında Devlet ve Yönetim*. Konya: Kömen Yayınları.
- ÖZKAN, Fatma (1997). *Altın Arığ*. Ankara: Bilig Yayınları
- REICHL, Karl (2011). *Türk Boylarının Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SELÇUK, Hava (2014). *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- TANYU, Hikmet (2007). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Elips Kitap.

ALEVİ İNANÇ SİSTEMİNDE ‘DEDELİK KURUMU’NUN MENŞEİ MESELESİ VE ‘DEDELİK KURUMU’NA DAİR YENİ DEĞERLENDİRMELER

ORIGIN PROBLEM OF ‘DEDELİK INSTITUTION’ IN ALAWITE BELIEF SYSTEM AND NEW EVALUATIONS ON ‘DEDELİK INSTITUTION’

Mehmet ÇERİBAŞ*

Serkan KÖSE**

ÖZ: Alevi inanç sisteminde ocak ve dedelik kurumu Alevi inanç örgütlenmesinin ana organlarını oluşturmakta ve söz konusu sistem bu iki kurumun etrafında oluşturulmuş halkalar şeklindeki yapılar sayesinde varlığını ve sürekliliğini sağlamaktadır. Alevi inanç örgütlenmesinde hiyerarşinin en üstünde yer alan ocak kurumu, dedelik kurumu ile varlığını sürdürmekte, dede-talip, dede-cem ritüeli bu sistemin ilkeleri etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda karizmatik şahsiyetler etrafında teşekkül eden ve tarihsel ve zihinsel süreç içinde kurum özelliği gösteren Alevi ocakları, Dedelik kurumuyla; Dedelik kurumu ise hem kendi içerisinde oluşturduğu taliplik yapısıyla hem de cem ritüelleriyle meşruiyetini somutlaştırmaktadır.

Alevi İnanç sistemi içerisinde yer alan Dedelik kurumunun menşei meselesi araştırmacılarca etraflıca incelenmiş, Dedeliğin menşei meselesi çoğunlukla Türk inanç sistemi içerisinde din adamı olduğu kabul edilen Kam/Şaman tipine bağlanmıştır. Yaklaşımın ana eksenini de Dedelik ile Kamlık/Şamanlık kurumunun aynı biçimde kan esasıyla (irsiyet) babadan oğla geçişi oluşturmuştur. Alevi inancına mensup dedeler ve talipler tarafından daha çok “seyitlik makamı” ile ilişkili olarak ifade edilen Dedelik kurumu, kendini çoğunlukla kutsi bir kaynağa bağlama ihtiyacından ortaya çıkmış ve meşruiyetini bu şekilde somutlaştırmak istemiştir. Bütün bu yaklaşım tarzları Dedelik kurumuna sadece dini otorite olarak bakılmasından kaynaklanmakta olup dedelerin dini otoritesi dışındaki idari ve hukuki otoritesinin göz ardı edildiğini göstermektedir. Bu çalışmada Dedelik kurumuna dair yaklaşımlar, bu yaklaşımların ana çerçevesi irdelenecek, idari, hukuksal ve dinsel yetkileri bağlamında Dedelik kurumunun menşei meselesi yeniden ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Alevi inanç sistemi, ocak kurumu, dedelik kurumu, dedelik kurumunun menşei meselesi.

ABSTRACT: In Alawite belief sistem, institutions of Ocak (Hearth) and Dedelik (Male Alawi Leadership) constitute basic bodies of Alawite belief organization and these said system maintains its existence and continuity through structures in circles which were established around these two institutions. Being in the highest rank in the hierarchy in Alawite belief

* Doç. Dr. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü /Nevşehir - ceribas@hotmail.com

** Arş. Gör. Dr. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Nevşehir - serkankose@nevsehir.edu.tr



This article was checked by Turnitin.

organization, Ocak Institution continues its existence with Dedelik Institution, and rituals of dede-talip (leader-disciple) and dede-cem (leader-gathering) take form around principles of this system. In this context, Alawite ocaks (hearths) taking shape around charismatic characters and showing institutional characteristic within historical&mental process concretizes their legitimacy with Dedelik Institution and Dedelik Institution embodies its legitimacy with both taliplik (discipleship) structure which Dedelik Institution has consituted within itself and cem (gathering) rituals.

Origin problem of Dedelik Insitution which takes part within Alawite Belief system was examined thoroughly by researches, and origin problem of dedelik was mostly attributed to Kham/Shaman character whom is accepted to be a religious functionary within Turkish belief system; and main frame of approach was explained by that Dedelik and Khamness/Shamanhood institutions are heredity (blood-based)-originated. Rather, stated regarding to "seyitlik (sayyidship) authority" by male Alawi leaders (dedeler) and disciples (talipier) who are members of Alawite faith, Dedelik Institution had emerged from the need connect itself to a sacred origin/source mostly and had wanted to embody its legitimacy in this way. All these manners of approaching result from the fact that Dedelik Institution is looked as religious authority only, and this shows that male Alawi leaders (dedeler)' administrative and legal authorities out of religious authority are disregarded. In this study, we scrutinize approaches for Dedelik Institution with main frame of these approaches, and we re-address origin problem of Dedelik Institution in the context of its administrative, legal and religious authorities

Keywords: Alawite belief system, ocak institution, dedelik institution, origin problem of dedelik institution.

Giriş

Kültür sistemi, çeşitli kurumsal yapılar bütününden oluşan değerler üzerine inşa edilmiştir. Toplumların tarih içerisinde birtakım olay ve olgular yaşaması, kültür dinamiklerinde değişim-dönüşümü tetiklemektedir. Kültür sistemini var eden kurumsal yapılar ve söz konusu yapıların belirli işlevsel mekanizmaları söz konusudur. Dolayısıyla işlev, kültür sisteminin ayakta kalmasını sağlayan en temel unsur olarak gösterilebilir. Bir kültür unsurunun geçmişten günümüze varlığını sürdürmesi, gelecek kuşaklara aktarılması ancak o kültür unsurunun kültür bütününe ve topluma yaptığı etki ve katkının ne derece olduğuyula açıklanabilir. Türk kültür sisteminin inanç adı altında şekillenen kurumsal yapısı belirli işlevsel mekanizmaların çeşitli motifler üzerinden aktarılmasıyla mümkün olmuştur. İslamiyet öncesi Türk kültür ve yaşayış sisteminin bir parçasını teşkil eden Gök Tanrı inancı, kültür ve inanç unsurunun yaşatılması ve aktarılmasını sağlayan temel işlevsel mekanizmalarla varlığını sürdürmüştür. Günümüz Türk toplumlarında Gök Tanrı inancına ilişkin temel kodların varlığını bazen açık bazen de değişim-dönüşüme uğrayarak koruduğu gerçeği ortadadır. Bu doğrultuda eski Türk inanç ve değerlerini koruyan bir laboratuvar olarak tanımlanan ve söz konusu değerleri aktaran bir lokomotif vazifesi gören Alevi inancı, kendine özgü sistemli bir yapı arz etmektedir.

Alevi inanç sisteminin belirli kurumsal yapılardan oluştuğu ve söz konusu yapılardan ocak ve dedelik kurumunun bir üst şemsiye görünümü arz ettiği genel olarak kabul edilmektedir. Çalışmada, Alevi inanç sisteminde dedelik kurumunun işleyişini sağlayan dedelerin işlevsel olarak eski Türk inanç sisteminde kamlık mı yoksa kağanlık kurumuyula mı açıklanması gerektiği üzerine değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu doğrultuda, Alevi inanç sisteminde dedelik kurumunun konumu, inanç sistemine yaptığı katkı, yapısal-işlevsel bağlamda yeri hakkında değerlendirmelerde bulunularak söz konusu kuruma farklı bir bakış açısı getirilecektir.

Bulgular: Dedelik Kurumuna Yaklaşımlar

Türk toplumunun ortak kültürel belleğinde korunan kültür ve inanç değerleri, zamana ve mekâna karşı direnç göstermiş, ritüel uygulamalar, Türk toplumunun önemli bir parçasını teşkil eden inanç sistemlerinde varlığını sürdürmüştür. Bahsedilen inanç sistemlerinden birisi, Kızılbaş, Tahtacı, Çepni gibi çeşitli adlarla ifade edilen, ancak bizim Alevi çatı kavramı etrafında bütünleştirdiğimiz topluluğa aittir. Alevi inanç sisteminde ocak kurumu, dedelik kurumu ve cem kurumu temel üst yapı özelliğinde görünmektedir. Her ocak, çoğunlukla dini-mistik ve karizmatik inanç önderinin adını taşımaktadır. Ocak adını taşıyan şahsiyetin Ehl-i Beyt ve oradan da Muhammed peygambere uzanan bir soy silsilesi bulunmaktadır. Dede ise bir ocağa bağlı olarak bir yandan soyunu Muhammed peygambere dayandırır, dolayısıyla meşruiyetini bu şekilde ortaya koyar. Dedelik, kalıtsal olarak aynı soya mensup yani kan bağına bağlı olarak geleceğe aktarılır. Alevi inanç sisteminde, dedelik kurumunun meşru zeminini oluşturan ocakların karizmatik inanç önderlerinin adlarıyla anılmasının kültürel-inançsal arka planında onların keramet gösterdiklerine yönelik çeşitli dini-mistik içerikli anlatılar yer almaktadır.

Ocak adını alan şahsiyetlerle ilgili birçok araştırma ortaya konulmuştur. M. Fuat Köprülü *Anadolu'da İslamiyet* (2000: 58) adlı eserinde sözü edilen derviş, eren tipi ocak mensuplarını kam-şaman tipiyle açıklamıştır. Yine Köprülü (1983: 146), Oğuz geleneğinde Korkut ata, Irkıl ata gibi birtakım şahsiyetlerin halk arasında büyük bir hürmet hatta kutsiyet kazanmış halk bilginleri, şairleri ve hekimleri yani kamları olduğunu belirtir. Öte yandan Melikoff (2010: 31), genel olarak Alevi inanç sistemini *İslamlaşmış Şamancılık*¹ şeklinde değerlendirmiştir. Alevi inanç sisteminde, ocakzâde de denilen dedelik soy esasına dayalı olması sebebiyle eski Türk inanç sisteminde kamlık, şamanlık kurumuyula ilişkilendirilmiş ya da dedeliğin kam adı verilen şahsiyetlerin devamı olduğu ifade edilmiştir. Konuyla ilgili önde gelen araştırmacılar Mehmet

¹ Melikoff, İslamlaşmış Şamancılık ifadesini V. N. Basilov'un Orta Asya'da görülen bir inanç biçimini ifade etmek için kullandığını ve kendisi de Alevi-Bektaşî zümreler için bu ifadeyi kullanmanın uygun gördüğünü belirtir. bk. (Melikoff, 2011: 127).

Eröz (1992: 13), *gerek kamlık gerek dedelik soydan gelme birer dini-mistik meslek idiler. Her ikisinin de soyunda kam veya dede bulunan sülalelerin çocukları arasından, bu vazifenin sahibi seçilip bulunurdu, şeklinde açıklama* getirmiştir. Eröz (1992: 19;28) aynı zamanda kam ve dede arasındaki ilişkiyi kamların, dedelerin ve Bektaşilikteki babaların giyim-kuşam ve ritüellerde yaptıkları dualarda görülen benzerlikle açıklamaktadır. Yine Melikoff (2010: 35), gezgin derviş, kalender ya da abdal tipi şahsiyetlerin kullandıkları muska, çingirak, kuş teleklerinden başlık, at simgesi değnek gibi malzemelerin bir şamanın bütün dış özelliklerini taşıdığını belirtir. Dolayısıyla kam-ocak ve dede arasındaki çeşitli benzerlikler üzerinde yoğunlaşan araştırmacılar dedeliğin doğrudan Şamanizmle ilişkisi olduğunu savunmuşlardır.

Baha Said Bey (2000: 121-122), Kızılbaş ve Bektaşilerin şecerelerini Oğuz töresine ve Şamanlığa dayandırmıştır. Bir şaman mabediyle bir Bektaşî tekkesinin oluşum şeklinin aynı olduğunu ifade eden Baha Said Bey, bunu İslamî bir şekle büründürmek için yirmi dört boy töresi yerine bazen 4, 8 ve bazen de 12, ancak hilafet meydanında 24 halife, Kırklar Meydanında 26 can şeklinde değişiklikler yapıldığını belirtir. Dolayısıyla Baha Said Bey Oğuz boy-teşkilat yapısına da vurgu yaparak daha çok kamlık inancıyla ocak-dede benzerliğine dikkat çekmiş, Alevi inanç sisteminin içerisinde uygulanan ritüelleri Altay, Yakut kamlarının icra ettiği ritüellerle özdeşleştirerek açıklamıştır.

Alevi dedelerinin soy esasına dayalı bir düzenle teşkilatlanma yapısının olmasıyla kamlık kurumu arasında elbette benzer özellikler görünmektedir. Yine ocak kurumuna adını veren karizmatik şahsiyetlerin de kam tipiyle ilişkisi yadsınamaz. Bu özelliklerin yanında kam ve dede benzerliğiyle ilgili Ahmet Yaşar Ocak, yerleşimci dervişler şeklinde adlandırdığı Dede Garkın, Hacı Bektaş, Emirci Sultan ve daha birçok şahsiyetin tıpkı Orta Asya'da bazı şamanlar gibi kabile şefleri olduklarını belirtir ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında etkin role sahip olduğunu ifade ettiği karizmatik şahsiyetlerin sadece dini değil siyasi reis konumunda bulunduğunu da söyler (Ocak, 2014: 35). Bir başka eserinde Sarı Saltuk üzerine incelemelerde bulunan Ocak (2011: 59), Sarı Saltuk'un Selçuklu ve Osmanlı döneminde yaşamış diğer Türkmen babaları gibi aynı zamanda hem şeyh hem bir aşiret reisi olduğuna yönelik çözümlemelerde bulunur. Bu bağlamda kamların dini otoritelerinin yanında siyasi otoritelerinin olup olmadığı konusu araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Araştırmacılar (Lvova vd, 2013: 89-90), XX. yüzyılın başlarındaki materyallerde kabile reislerinin aynı zamanda şaman olduklarından bahsetmektedir. Türk mito-poetik geleneğinde yöneticinin sosyal rolü, birçok dinsel ve gizemli işlevi içinde barındırmaktadır. Toplumun başında bulunan kişi, atalarının ve Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olmasından dolayı olağanüstü yeteneklere sahiptir. O, gizli bilgiyi ve doğayı yönetme gücünü elinde bulundurur. Yönettiği halk ile ataları ve tanrılar arasında

aracı ve dini ritüellerin icracısı konumundadır. Aynı araştırmacılar, Hakasların *Tigir taih* adlı kurban ritüeline şamanların katılmadığını, sözü edilen ritüele herkes tarafından saygı gören, gelenekleri ve dua sözlerini bilen aksakallıların yöneticilik yaptığını ifade eder. Aksakallı olarak tabir edilen aslında boy beyi yani topluluğun siyasi ve sosyal hayatını yöneten kişiler grubunda yer almaktadır. Aksakalların boyun önde gelen şahsiyetlerinin doğrudan ilkel toplumdaki şaman karakterine indirgenmemesi gerektiği konusunda görüşler vardır (Lvova vd. 2013: 98-101). Bu doğrultuda kamların aynı zamanda siyasi bir kimliği olduğu konusu kesin olarak belli olmayan görüşlere dayanmaktadır. Ancak siyasi otoriteyi etkileme gücüne sahip oldukları söylenebilir. Yukarıda Köprülü'nün de bahsettiği üzere Korkut Ata, Irkıl Ata gibi dini-mistik gücü olan şahsiyetlerin destan metinlerinde kahramana yol gösterme, dolayısıyla siyasi bir kimlikle kağanlık kurumunda söz sahibi olma yetkisinin olduğu yadsınamaz. Ancak kam tipi şahsiyetlerin tam anlamıyla siyasi erkin konumunda olduğu da söylenemez.

Yörükan ise (2006: 94) her ne kadar eserlerinde şaman ve dede benzerliğine vurgu yaparak söz konusu inanç önderlerini birbirinin devamı olarak değerlendirse de *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm-Şamanizmin Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri* başlıklı eserinin bir kısmında, Alevi dedelerinin kökenini Türk devlet geleneğinde oymak beyine dayandırmaktadır. Yörükan, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinden sonra kamlık kurumunun ortadan kalktığını, söz konusu kurumun görevini yerine getiren yeni bir kurumun oluştuğunu ve bu kurumun da dedelik olduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan, Yörükan bahsedilen konuyla ilgili olarak, hükümet teşkilatı sebebiyle beyliklerini kaybeden oymak beylerinin kamlık kurumunun güç ve etkisini benimseyerek telafi ettiğini ifade etmiştir. Bu doğrultuda, kurumsal bir dönüşümü hatırlatan Yörükan, asıl olarak beylik kurumuna gönderme yapmakla birlikte yine de dedelik kurumunun kamlık kurumundan geldiğini belirtmesi söz konusudur.

Alevilikte ocak ve dedelik kurumuyla ilgili birçok araştırma ortaya koyan Ali Yaman (2004: 137), Hasluck'un pir, dede, baba, şeyh gibi kavramlar üzerinden ifade ettiği şahsiyetlerin zamanla salt dinsel bir renge büründükleri görüşüne katılarak Sarı Saltuk, Dede Kargın, Hacı Bektaş, Abdal Musa gibi şahsiyetlerin hem siyasal hem de dinsel önder konumunda olduklarını belirtir ve ocakzâde ailelerin zaman içerisinde daha çok dinsel alanda etkin konuma geldiklerini eklemektedir.

Fuzuli Bayat (2000: 120-121), *Anadolu Halk Sufizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü* başlıklı bildirisinde, Şamanizmin Anadolu halk sufizminin kökenini oluşturan birçok unsuruna temas ederek şu açıklamalarda bulunur: "İslamı kabul etmiş Orta Asya Türklerinde olduğu gibi Anadolu Türkmenlerinde de şamanın rolünü tarikat şeyhi kendi üzerine almıştır. Tarikat şeyhinin İslam'dan önceki beylik kurumunun özelliklerini saklaması da sezilmektedir. Bu sistem daha çok Anadolu'da kütleli müritlik şeklini

almış heterodoks inanışlı aşiretlerde görülmektedir... Hem Aleviliğin hem de Bektaşiliğin dedelik, ocaklık idari sistemi ve dedebabaların, çelebilerin dünyevi ve manevi hâkimlik fonksiyonları eski Türklerin beylik idari sisteminin bir devamı niteliğindedir. Nitekim eski Türk askeri ve idari sisteminde biy, bay, beg varyantlarında mevcut olan bey kabilenin hem fiziki hem de dini başçısıdır."

Bayat, bir yandan kam ve dede benzerliğine vurgu yapmakta diğer yandan ise dedeliğin Türkmen aşiret reisleri yani boy beylerinin devamı niteliği üzerinde durmaktadır. Yine kam ve dede arasındaki benzerlikler üzerine dikkat çeken ve ocak adını veren derviş tipi şahsiyetler üzerine değerlendirmelerde bulunan Ahmet T. Karamustafa konuyla ilgili diğer araştırmacılara nazaran farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur: *"...Bize kalırsa Köprülü Türk halk İslamının tasavvuf etkisinde gelişmiş olduğunu söylemekte büyük ölçüde haklı iken Türkmen babalarının yalnızca yüzeyde İslamlaşmış birer kam/ozan şaman olarak görmekte yanılmıştır. Bunu söylerken Türklerin İslam öncesi inanç ve kılığlarının onların İslamlaşmasında önemli bir rol oynadıklarını yadsımak istemiyoruz. Nitekim bu inanç ve törenlerin güçlerinin kalıcı olduğunu gösteren kanıtlar bulmak hiç kolay değildir. Ancak geniş halk kitlelerinin inanç ve kılığlarındaki devamlılık onların arasından İslam tasavvufuna girecek kişilerin çıkamayacağını ya da tasavvufa giren olsa da bunların kam/ozanlar zümresinden olması gerektiğini göstermez düşüncesindeyiz. Tam tersine belki de İslamlaşmaya en çok direnen zümrenin şaman takımı olduğunu varsaymak bizce akla daha yatkın görünmektedir."* (Karamustafa, 2005: 87-88).

Her ne kadar Karamustafa ileri sürdüğü düşüncede boy beyi ve ocak-dede ilişkisine doğrudan yer vermese de onun ocak adını alan şahsiyetlerin tarihsel süreçte kam-ozan olarak görülemeyeceğini ifade etmesi önemli görünmektedir. Konuyla ilgili olarak Ersal (2016: 83-84), sözlü gelenekte boy, aşiret ve ocak ilişkisinin yaşadığını söyleyerek bu düşüncesini Çepni, Dede Kargın, Tahtacı gibi çeşitli ocaklar üzerinden örnekler vererek açıklar. Yine son yıllarda ocak konusunda çalışmalar ortaya koyan Bülent Akın (2017: 259), *boy, oymak ve oba şeklindeki eski Türk yapılanmaları İslamiyet'in etkisiyle ata, dede, baba ve abdal adı verilen belirli siyasi, itikadi ve liderlik vasıflarına sahip karizmatik önderler öncülüğünde ocak yapılanmasını oluşturmuş ve hiyerarşik bir teşkilatlanmayla sistemli hale gelmiştir*, şeklinde bir açıklamayla ocak kurumunun tarihsel ve kültürel arka planına ilişkin sonuçlar elde etmiştir. Akın çalışmasında, eski Türk kültürü ve Alevi inanç sistemini topluluk, silsile, kut sahibi ve kült ana değerleri üzerinden ortaya koyar. Bu tabloya göre kut sahibi eski Türk kültüründe şaman/kam iken Alevi inanç sisteminde dede/pir olarak yer almaktadır. Dolayısıyla ileri sürülen düşüncelerde her ne kadar eski Türk kültür sisteminde boy, ocak ilişkisi görülse de, dedelik kurumunun kamlıkla bir düşünülmesi ya da dedeliğin kamla aynı kültürel-inançsal örüntülerle inşa olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Dedelikle ilgili ortaya konulan görüşler bir bütün olarak düşünüldüğünde, iki hâkim görüş ortaya çıkmaktadır. Birincisi, dedeliğin kamların devamı olduğu düşüncesi, diğeri ise dedeliği boy beyi-kam ikileminde bırakarak ya da dedeliğin boy beyiyle bir ilintisi olduğunu ifade ederek yine de kam-dede benzerliğini bırakmama düşüncesinde olan görüştür. Bu bağlamda cevaplanması gereken belli başlı sorular ortaya çıkmaktadır: Eski Türk inanç sisteminde kam adı verilen şahsiyetler sadece uyguladıkları inanç pratikleri ve giydiği kıyafetler bağlamında mı Alevilikte dedeliğe eşdeğer olarak görülmektedir? Kamların kan bağına dayalı bir sistemle görevlerini icra etmeleriyle dedelerin aynı şekilde dede sıfatına malik olmaları dedeliğin tam olarak kökeninde kamlık kurumunun olduğu görüşünü desteklemekte midir? Dolayısıyla sadece Alevi inanç sisteminde dedelerin dini-inanç kimliği göz önünde bulundurularak dedeliğin kamlıktan evrildiğini ileri sürmek mümkün müdür? Öte yandan kam adı verilen şahsiyetlerin hekim, inanç önderi, ritüel yönetici olmasının yanında dedelikte olduğu gibi sosyal ve hukuksal yaptırımlarının varlığından bahsedebilir miyiz? Alevi inanç sisteminde ocak-dede arasında doğrudan bir ilişki olduğu, ocak adının ise karizmatik şahsiyetlerden alındığı ve söz konusu şahsiyetlerin hem dini hem de siyasi kimliklerinin olduğu görüşü araştırmacıların ortak görüşüdür. Ancak bu görüş kamlığın aynı zamanda boy reisi ya da siyasi-hukuksal yaptırımları olduğu anlamına mı gelmektedir? Gerek kamlığın gerek dedeliğin inanç merkezli bir sistem içerisinde görülmesinden dolayı kültürel-inançsal bellekte kolay hatırlanabilen bir yapıyla süreklilik sağladığı düşüncesinden hareketle dedelik kurumunun eski Türk kültür ve sosyal hayatında siyasi, hukuksal, ekonomik, dini birçok yaptırım gücünü elinde bulunduran kağanlık ya da boy beyliği kurumuyla hemen hemen aynı özellik ve işlevde görüldüğü söylenebilir mi? Tüm bu sorular Alevi inanç sistemiyle eski Türk kültür ve inanç sistemine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

Değerlendirme

Araştırmacılar, Alevi inanç sisteminde dede adı verilen kontrol mekanizmasının eski Türk kültür dünyasında kam-şaman tipinden evrildiğini ifade etmiştir. Eski Türk inancında kamların günümüz Alevi inancında ise dedelerin soy esasına dayalı bir sistem içerisinde işleyiş gösterdiğinden hareket edilerek kam ve dedenin birçok ortak özellikleri olduğu söylenegelmiştir. Kanaatimizce, Alevi dedelerinin tam anlamıyla kam-şaman tipiyle özdeşleştirilmesi eski Türk devlet geleneğinde kağanlık-beylik kurumunun görmezden gelinmesi sonucu ileri sürülen görüştür. Dolayısıyla Alevi inanç sisteminde dedelik kurumunun eski Türk inanç sisteminde sadece kamlık değil hatta çoklukla kağanlık ya da beylik kurumuyla ilintili olduğu söylenebilir. İleri sürülen bu görüşü destekleyen birçok kültürel-inançsal unsur olduğu görülmektedir.

Alevi inanç sisteminde dedelerin eski Türk inanç sisteminde ise kamların kan bağına dayalı bir sistemle seçilmesi dedeliğin kamlıktan

evrildiğini tam olarak karşılamamaktadır. Geleneksel toplumları bir arada tutan özelliklerin başında kan-soy bağına ya da daha geniş anlamda *ortak bir ataya* dayalı düşünce biçimi gelmektedir. Konuyla ilgili Khazanov (2015: 248), göçebe toplum yapısında soy bağına kişinin toplumdaki yerini meşrulaştırdığını ifade eder. Khazanov, soy bağına ortak atanın zürriyetini belirleme ve topluluk için birleştirici unsur olma işlevleri olduğunu belirtir. Dolayısıyla yazısız ya da geleneksel toplumlarda görülen ortak bir soya ait olma düşüncesi, geleneksel düşünce yapısıyla şekillenen Alevi toplumunda da görülmektedir. Aleviliğin geleneksel bilgiyi aktaran mekanizmasını oluşturan dedeler, ocak adı verilen dini-mistik karakterli şahsiyetlerin adlarıyla anlandırılmış bir şecereye mensuptur. Ortak bir ataya sahip olma düşüncesi bahsedildiği üzere geleneksel toplumların meşruiyetini sağlamaktadır. Söz gelimi Kırgız Türklerinde *yedi atasını bilmeyen Kırgız gerçek Kırgız değildir*, biçiminde ifade edilen atasözünün sosyal hayatın bir parçasını oluşturduğu ve yedi atasını bilmeyen Kırgız delikanlılara kız verilmediği düşüncesi, ata-soy bilgisinin önemine işaret etmektedir (Çeribaş, 2012: 63). Bu doğrultuda aynı ataya sahip olma, ortak bir geçmiş yaratma ve birlikte hareket etme gibi düşünceler etrafında şekillenmiştir. Kam ve dedelik kurumunun meşru zemininde soy-şecere-kan bağına görülmesi her iki kurumun da geleneksel ve sözlü olması sebebiyle doğal görünmektedir. Dolayısıyla kan bağına dayalı bir aktarım mekanizmasının olması kam ve dede benzerliğinde belirleyici değildir.

Bilindiği üzere, Alevi inanç sisteminde, her dede bir ocağa, yani boy-soya bağlıdır. Ocak, Alevilikte aynı zamanda tarihi ve zihinsel geçmiş simgelemekte ve boy anlamına gelmektedir. Eski Türk devlet sisteminde de *kağanlık kurumu*, hiyerarşik düzene tabi olarak babadan oğula geçen bir yapıda yer almaktadır. Bu doğrultuda soy esasına dayalı bir düzen görülmektedir. Alevi inancının boy-soy esasına göre yapılanması neticesinde oluşan ocak kurumu, inanç sisteminin nasıl ki meşru mekanizmasını meydana getiriyorsa, benzer şekilde eski Türk devlet sisteminde *kut alma* da devlet sisteminin meşru mekanizmasını oluşturmaktadır. Kağanlık kurumunda, kağan dini-mistik anlamda *Tanrı izniyle tahta* oturur; dedelik kurumunda ise dede ocak soylu dolayısıyla peygamber soyuna dayanarak *posta* oturur. Konuyla ilgili Eröz (1990: 264-265), Türk devlet geleneğinde, kağanın halı ya da ak keçe üzerine oturtularak havaya kaldırıldığını ve söz konusu uygulamalara Anadolu'da *mürebbi* seçiminde çeşitli Alevi topluluklarında da görüldüğünü örneklerle anlatır. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (1981: 113) adlı eserinde *Göktürk ve Hazar hakanları, dört uruğ beyi tarafından ak keçe üzerinde hanlığa iclas edilirken boğazlarını ipek bir bağla şiddetle sıkarak devleti nasıl ve ne kadar zaman idare edeceklerine dair söz almak âdeti*[yle] ilgili bilgi vermiştir. Köprülü (1983: 11) eski Türklerde *hükümdarı bir kilim üzerinde yukarı kaldırarak cülusunu ilan ettiğinden* bahsetmektedir ki bu davranışın hâkimiyet düşüncesiyle yapıldığını ifade eder. Bahaeddin Ögel (1982: 66) de kağanlara uygulanan söz konusu boğaza ipek bağlama

uygulamasını *hizmet isteme andı* olarak yorumlamıştır. Yine Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı* (1982: 65) adlı eserinde eski Türk kağanlarının tahta çıkma töreni sırasında bir keçe veya halı üzerine konarak kaldırılmasından bahsetmiştir. Göktürklerde hakan seçildikten sonra, devletin ileri gelenleri hakanı bir keçe üzerine oturtarak onu güneşin geziş yönünü doğru dokuz defa döndürürlerdi. Ögel, daha sonraki zamanlarda şaman ritüellerinde de şamanın seçilmesinde aynı uygulamanın yapıldığını belirtir. Dolayısıyla Türk devlet geleneğinden kağanın seçilme şekliyle ilgili verilen bilgilerden, şamanlık seçiminde keçe üzerine oturtma eyleminin kağanlık kurumundan evrildiğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda, gerek kağanlık gerek dedelik kurumlarında, söz konusu kişilerin meşruiyetini sağlayan davranış biçimi benzer olmakla birlikte, sözü edilen kurumların Tanrı ya da Tanrısal güçle etkin olduğu görülmektedir.

Öte yandan, Alevilikte her bir ocak, geniş coğrafyaya dağılmış Türkmen, Yörük topluluklarına işaret etmektedir. Ocak adları, *Dede Kargın*, *Baba Mansur* gibi karizmatik şahsiyetlerin adlarıyla ifade edilerek aynı zamanda boy-soy beyine gönderme yapmaktadır. Bahsedilen şahsiyetler, eren-evliya kimliğiyle birlikte alp-gazi tipini de temsil etmektedir. Dolayısıyla, dedelik kurumunun sosyo-kültürel ve siyasi anlamda Türk devlet geleneğinde kağanlık kurumundan evrilerek dönüştüğü ileri sürülebilir. Ancak yapısal anlamda, kağanlık kurumuna kadar dayanan dedelik kurumu, elbette ki kamlık kurumunun çeşitli inanç ve düşünce dünyasından etkilenmiştir. Neticede kamlık da Türk devlet geleneğinde olduğu gibi Gök Tanrı merkezli bir inanç dünyasının parçasını oluşturmaktadır.

Eski Türk devlet geleneğinde kağanlar, kurultayda seçilirdi. Kurultayda devletin boy beyleri, kağanı seçerdi. Türk hakanları her ne kadar soy esasına göre tahta geçse de hakanlık seçiminde yetenek, liyakat, bilgelik, alplık gibi özelliklerin de yer aldığı söylenebilir (Ögel, 1982: 66). Hunlarla ilgili bilgi veren Gumilev (2003: 90), Hun yabgularının başkumandan ve aynı zamanda devletin diplomatik ilişkilerinde son sözü söyleyen kişi olmasının yanında dini ritüelleri de yöneten kişi olduğunu belirtir. Yılda bir defa yabgunun otağı önünde icra edilen kurban ritüelini yöneten yabgu, günde iki defa da güneşe veya aya karşı saygıyla eğilme vazifesini resmen yerine getirirdi. Bu bilgiler kağanların aynı zamanda dedeler gibi ritüel yönetici konumunda olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde dedelik soy esasına göre olmakla birlikte ancak dedeliği yapabilecek kişiler dedelik postuna oturmaktadır. Bunun için de liyakat ve bilgi birikimi söz konusudur. Her dede soyundan gelen kişilerin dedelik yapmadığı, dolayısıyla soy esasının önemli olduğu ancak dedelik görevini icra edecek kişinin dedeliği yürütebilecek kabiliyete sahip olması gerektiği göz önüne alındığında bu durum daha açık bir şekilde görülecektir. Bu özellik kağan, kam ve dedelik kurumlarında ortak olarak nitelendirilebilecek durumdur.

Ritüel uygulama ve yürütme doğrultusunda kağan/bey, kam ve dede arasında ilişkiler zincirinin olduğu söylenebilir. Ancak toplumun bütünü ilgilendiren ritüellerde kağan/bey ile dede arasında doğrudan ilişki vardır. Türk kültür ve inancında uygulanan kurban ritüelleriyle Alevi inanç sistemindeki kurban uygulamaları arasında birçok benzerliklerin olduğu görülmektedir. Türk devlet geleneğinde kağan, toy ve kurban, Alevi inanç sisteminde dede, cem ve kurban biçiminde görülmektedir. Toy ve cem, ritüel parçacıklardan meydana gelmektedir. Kurban ritüeli; toy ve cemin merkezi işletim sisteminde yer almaktadır. Kağan ve dede, Tanrısal bir kimlikle donatılmış, sözü edilen ritüellerin yöneticisi, yürütücüsü konumunda bulunmaktadır. Gök Tanrı adına, her yılın belirli ayında ve ata mağarasında ya da kutsal olarak atfedilen dağ tepelerinde ve ağaç etrafında düzenlenen kurban ritüellerine kağan başkanlık etmekteydi. Kamların sözü konusu ritüellere katılması bile kağanın isteği doğrultusunda gerçekleşmekteydi. Bu doğrultuda, kam-dede benzerliği ya da köken olarak dedelik kurumunun kamlık kurumuna dayandırılması, kağanlık kurumuna göre daha uzak görünmektedir. Dolayısıyla, iki farklı yapının ortak işlev mekanizmasını kurban ritüelleri oluşturmaktadır. Otorite, kültürel değişim-dönüşüm bağlamında, farklı bir yapı içinde konuşlanarak temel yapısını korumuştur. Kanlı kurbanın parçaları ve paylaşımı kültürel-siyasal-inançsal otoritenin dönüşümüyle, farklı yapısal özelliklerin (kağanlık/beylik kurumu ile dedelik kurumu) aynı işlevsel mekanizmayla (kurban ritüeli) ayakta durduğunu göstermektedir. Siyasi ve dini/inanç otoritesinin denetiminde gerçekleştirilen kanlı kurban ritüellerinde, kurban hayvanının bütünü oluşturarak parçaları üyeler arasında paylaştırılır. Grup üyelerine önderlik eden boy beyi veya inanç lideri, dini-mitik anlamda kozmosun başat unsurları, sosyo-kültürel bağlamda hiyerarşik düzenin denetleyicisidir. Hiyerarşik oluşumun en üstünde yer alan bu ikili yapılanma, aynı zamanda toplumsal yapının işlevsel mekanizmasına işaret etmektedir. Kanlı kurban hayvanının bütünü içinde parçalara ayrılarak paylaşımı, kaostan kozmosa dönüşümü temsil etmektedir. Bu doğrultuda, Türk kültür evreninde, kanlı kurbanların parçaları siyasi bağlamda otoritenin meşruiyetini sağlarken, inançsal düzlemde kozmos özelliği göstermektedir. Eski Türk devlet geleneğinde sunulan kanlı kurbanlar, soy esasına dayalı oturma düzenine göre paylaşılmaktadır (Köse, 2017: 164-165). Nitekim Oğuz boylarının çeşitli kurultay ve törenlerde belirli bir oturma düzeni vardır. Her boyun kendine ait mevki-orunlarının² olması, geleneksel toplantılarda sunulan kanlı kurbanların paylaşılması konusuna da etki etmiştir. Ebul Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terâkime* (1937: 46-47) adlı eserinde, 24 Oğuz boyunun oturma düzeni ve şöenlerde sunulan kurban hayvanının paylaşılması hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Esere göre, boy beyi Gün Han

² Orun ve Ülüş hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (İnan, 1998). Ayrıca Türk kültüründe Oğuz boy adlarının orun kavramıyla ilişkisi üzerine yapılan bir değerlendirme için bk. (Kurgun, 2006).

çadırın baş köşesine oturur ve ona hayvanın başı, sırt kısmı, kuyruk sokumu ve bağı; çadırın iç eşiğine İrkıl Ata oturur ve ona göğsü; Gün Han'ın sağ tarafındaki çadıra büyük oğlu Kayı ve ona da hayvanın sağ aşıklı iliği pay olarak verilir. Kayının çadırının olduğu sağ taraftan başlamak üzere uzayıp giden beş çadır vardır ve buralarda Alka evli, Yazır, Dodurga, Avşar, Begdili boyları yer alır. Oğuzun sözü edilen bu boylarına sırasıyla kurban hayvanının sağ kol iliği, sağ yan başı, sağ oyluk başı, sağ oyluk, sağ sırtı dağıtılmaktadır. Sol tarafta ise sırasıyla; Bayındır, Çavundur, Salur, Alayuntlu, Igdır ve Ava oturmaktadır. Bu boyların da hayvanın sol tarafındaki parçaları paylaştırılmaktadır. Boylara kurban hayvanın paylaştırılmasında Gün Hanın etkin bir role sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, boy beyi ya da hakan, düzenlenen toplantılarda yönetici konumundadır (Köse, 2017: 166). Alevi inanç sistemine bakıldığında ise, kurban hayvanının paylaşımı Oğuz boy beylerinde görüldüğü gibi belirli konuma göre şekillendiği görülmektedir. Yukarıda verilen bilgiler ışığında, Alevilikte cem ritüellerine bağlı olarak sunulan kurban hayvanlarının parçaları ve paylaşımı, öncelikle cemdeki oturma düzeniyle özdeşleştirilebilir. Cem içerisinde on iki hizmet erkânının daire şeklinde ve belirli bir hiyerarşiye bağlı kalarak teşekkül ettiği görülmektedir. Dede, benzer şekilde Oğuz boy beyinin konumunda, yani dairenin merkezine oturmaktadır. Diğer hizmetleri gerçekleştiren şahıslar, dedenin sağ ve sol tarafından başlamak üzere sıralanır. Bu noktada kurban hayvanının baş tarafı ise dedenin oturduğu konuma gelecek şekilde yer alır. Dede, meydana kurban ve kurban sahipleriyle birlikte gelen kurbana duasını verir. Böylelikle cemde bulunan kurban, bir yandan kişilerarası birlik algısını ve cem ritüelinin gerçekleşmesini sağlayan unsur, diğer yandan ise kozmosu oluşturan unsur olarak görülebilir. Alevi inancında, ocaklar arası farklılık olmakla birlikte, özellikle musahip cemlerinde ciğer ve yürek organlarının dede ve musahip olan kişiler tarafından yenildiği tespit edilmiştir. Amasya yöresi, Erkonaş ocağında ciğer ve yüreğin dede ve musahip dışında cemde bulunan ve cem halkasının en ön sırasında bulunan kişilerce yenildiği görülmüştür. Bununla birlikte kurban etinin, yukarıda bahsi geçen on iki hizmet sahibine pay edilmesi esasına dayalı birtakım uygulamalar da gerçekleşmektedir. Keçeci Baba ocağında, kurbanın dös adı verilen kısmı dedeye; kürek kemiğinin olduğu bölüm ise zâkir yani âşığa verilmektedir. Günümüzde çok fazla uygulanmasa da bazı Alevi ocaklarında kurban derisinin ve kafasının âşığa verildiği durumlar da söz konusudur (Köse, 2017: 167). Benzer şekilde, Çanakkale Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinin ikrar alma ritüelinde, sunulan Cebail kurbanının ciğeri, dede, rehber, delilci ve ikrarı alınan kişinin sofrasına konulmaktadır (Er, 2000: 258). Kurban ritüeliyle ilgili bu türden örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu doğrultuda esas olan Oğuz boy beylerinin kurban hayvanını paylaşım biçimiyle Alevilikte dedelerin aynı zihinsel kodlarla hareket etmeleridir. Bu açıdan bakıldığında dede ve Oğuz boy beylerinin gerek oturma düzeni gerek kurban hayvanının paylaşımı noktasında şüphe

getirmeyecek derecede benzerlik görülmesi, dedeliğin kökeninde kamlığın olduğu düşüncesini bir kez daha düşündürmektedir. Çünkü söz konusu uygulamalar bütünü kamların ritüel uygulamalarında³ işlevsel boyutta görülürken hiyerarşik bir yapılanmayla görülmemektedir.

Dedelik kurumuyla kağan-boy esasına dayalı sistem arasında bir başka ortaklık, hukuksal alanda görülmektedir. Bilindiği üzere eski Türk devlet ve Oğuz boy teşkilatı yapılanmasında sözlü hukuk kuralları işlemekteydi. Alevilikte de sözlü hukuk esastır ve dede tıpkı kağan gibi sosyal hayatın düzenleyicisi konumunda karar verme yetkisine sahiptir. Bu bağlamda, Türk devlet geleneğinde meclis/kurultay neyse bir bakıma Alevilikte cem de aynı işleve sahip görünmektedir. Cem ritüelleri sadece inançsal bir ortam değil aynı zamanda sosyal, kültürel, hukuki kararların alındığı bir mekân olarak da yer almaktadır. Alevi inanç sisteminde özellikle düşkünlük kurumu adı altında nitelendirilen cem ritüelleri icra edilir. Dolayısıyla gerek kağan-boy beyi gerek dede sosyo-kültürel ve siyasi bütünlüğü sağlama işlevinde görülmektedir. Bu doğrultuda kamlar herhangi bir hukuksal yaptırım gücüne sahip kişiler olarak yer almamaktadır. Bu durum kamların siyasi ya da hukuki yaptırım gücünün başında bulunan kişiler olduğunu da göstermemektedir.

Bilindiği üzere siyasi otoritenin mali sistemdeki görüntüsü vergilendirme ve kazançlardan pay almadır. Devlet sistemi içerisinde mali egemenlik siyasi egemenliği tamamlamakla kalmaz, otoritenin gücünü yukarıdan aşağıya kadar en etkili şekilde hissettirir. Bu bağlamda dedelik kurumuyla kağan-boy esasına dayalı siyasi-hukuksal sistem arasındaki en önemli benzerliklerden birisi de “kara kazan hakkı”⁴ adı verilen malî vergilendirme sisteminde görülmektedir. Ocak sistemi içerisinde en üst makamı temsil eden pir ocağına her yıl dedeler tarafından dedelik/babalık hizmeti için belli miktarda para veya mali değeri olan destekler verildiği bilinmektedir.

Oğuz devlet geleneğine daha çok İslam’dan geçen adına gânimet (hums) adı verilen söz konusu uygulama İslami dönemde her ne kadar halife hakkı/hazine hakkı olarak bilinmekte ise de Cahiliye Arapları arasında elde edilen ganimetlerin 1/5’inin kabile reislerine verildiğine dair önemli kanıtlar da mevcuttur. Dede Korkut’ta somut şekliyle görülen ve “pençik çıkartma” (Gökyay, 2006: 996) adıyla zikredilen kağanlık hakkı,

³ Kamların yürütücü olarak görev aldığı ritüellerde, hastalığı tedavi etmek için kurban sunması ve kurbanın bir parçasını hastanın vücuduna koyması kozmolojik bütünlüğü sağlama işlevinde görülmektedir. Dolayısıyla işlevsel bir birliktelik söz konusu olabilir.

⁴ Hoca Ahmet Yesevî Dergâhı, Hacı Bektaş Dergâhı ve diğer Alevi Ocaklarında kutsal olduğuna inanılan birtakım kazanlar bulunmaktadır. Bu kazanlarda Muharrem ayında aşure pişirilir, kazanlar sonra yerine konur. Alevi tekkelerinde dervişlerin yedikleri yemekler için toplanan paraya da “kara kazan hakkı” denir. Hacı Bektaş Veli Ocağına bağlı ocaklar ve talip toplulukları her yıl tekkenin masrafı için para toplarlar, bu paraya da “kara kazan hakkı” denir (bk. Ersal, 2016: 258).

Alevi ocaklarında da “kara kazan hakkı” olarak Hacı Bektaş Çelebilerine, ayrıca yıl içerisindeki hizmetleri karşılığında talipler tarafından “dede hakkı” adıyla dedelere tevdi edilmektedir. Söz konusu vergilendirme sisteminin Cahiliye Arapları arasında uygulandığı, Muhammed peygamber döneminde hums adıyla beytül-mal hakkına dönüştüğü, Müslüman Oğuz devlet geleneği bünyesinde yer alarak kağanlık hakkına evrildiği ve bir dini-siyasi otorite belgesine dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Alevi ocak sistemi içerisinde dedelerin vergilendirme sisteminin merkezinde yer almaları onların aynı zamanda siyasi ve dini otoriteyi de temsil ettiklerine işaret etmektedir.

Sonuç

Alevi inanç sistemi, birçok yönden geleneksel Türk dünya görüşünü yansıtan özellikte görünmektedir. Eski Türk devlet geleneğinde ve özellikle Oğuz boy-soy yapılanmasında sosyal, siyasal, hukuksal, ekonomik ve dini birçok yaptırımı olan kağan veya beylerin seçimi sırasında uygulanan pratiklerin daha sonraki evrelerde kam seçiminde kullanılmaya başlanması söz konusudur. Yine Türklerin yılda bir ata mağaralarında, dağ başlarında toplu olarak düzenledikleri mevsime dayalı ritüellerde kamların çok etkin olmadığı, söz konusu ritüellere kağan ya da beylerin başkanlık ettiği bilinmektedir. Yapılan literatür taraması ve alan araştırmasından Alevi inanç sisteminde uygulanan birçok pratiğin kam tipinin uyguladıkları pratiklerle benzerlikler taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak dedelik kurumunda dedeyi tam anlamıyla kam-şaman tipinin değişim-dönüşüme uğramış bir yapıya dayandırmak kültür ve inanç sistemini karşılaştırma sorununu meydana getirmektedir. Dolayısıyla kamlık inancından kaynaklı bir Alevi inanç sistemi yorumlaması yapılabilirken kam tipinin dede tipinin kökenini oluşturduğu konusu tartışmalıdır.

Alevi inanç sisteminde dedeyle eski Türk inanç sisteminde kamların giyim, kuşam ve ettikleri dualarda semantik ilişki olduğuna dikkat çeken araştırmacıların aslında söz konusu benzerliğe ocak adı verilen şahsiyetleri ifade ederlerken vurgu yaptıkları görünmektedir. Ocak, yukarıda da bahsedildiği üzere dini-mitik anlatılar üzerinden karizmatikleştirilen ya da idealize edilen şahsiyetler-kahramanlar etrafında şekillenmiş, dolayısıyla soyut bir kavram olarak görünmektedir. Dedeler ocağa bağlıdır, çünkü dini-uhrevi geçmişe sahip olma düşüncesiyle kendi meşruiyetini sağlamak mecburiyetindedir. Bu doğrultuda, her inanç sisteminde olduğu gibi, Alevilikte de dini-mitik şahsiyetler üzerinden anlatılan menkıbelerin görülmesi kültürel-inançsal inşa sürecinin vazgeçilmez unsuru olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla ocak adını taşıyan şahsiyetle kam benzerliği kaçınılmaz olacaktır. Ancak bu durum günümüz Alevi dedelerinin yapısal-işlevsel konumu itibarıyla bütünüyle kamla özdeşleştirilmesinin doğru olmadığını göstermektedir. Çünkü bugün hangi ocak dedesiyle görüşme yapılırsa yapılsın *hangi boya mensupsunuz?* şeklinde soru sorulduğunda *Dede Garkın, Güvenç Abdal, Sarı Saltık, Yanyatır* gibi cevaplar alınacaktır ki

söz konusu cevaplar aynı zamanda ocak adını taşımaktadır. Bu bağlamda ocak, Oğuz sosyal ve siyasal teşkilatlanmasıyla benzer görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Alevi inanç sisteminde dede, eski Türk devlet teşkilatlanmasında kağan ya da daha dar anlamda boy beylerinin sosyal, siyasal, dini, hukuksal haklarını elinde tutan kontrol ve otokontrol mekanizmasıyla eşdeğer olarak yer almaktadır. Nitekim Alevi inanç sisteminde ocak kurumu, sadece dedelerin meşruiyet mekanizması olarak değil aynı zamanda Alevi inanç sistemine mensup toplulukların hukuki yaptırımlarını da içine alan bir yapı olarak görülmektedir. Dolayısıyla kendi içerisinde oluşturduğu *düşkünlük kurumu* sözü edilen hukuki yaptırımın temelinde yer almaktadır. Oğuz boy teşkilatlanmasında boy beyinin siyasi, hukuki, sosyal kararlarda söz sahibi veya hâkim güç olması gibi Alevilikte de dedeler benzer özelliklere sahiptir. Eski Türklerde kamların inanç öğretilerini bilme ve aktarma dışında birçok işlevsel mekanizmalara sahip olduğu ancak siyasi, sosyal, hukuksal bağlamda yaptırım gücünün olmadığı göz önünde bulundurulduğunda dedelerle kamlar arasında önemli bir ayrım olduğu görülmektedir. Öte yandan kamların siyasi ve hukuksal düzeni sağlama işlevinin olmaması ancak sözü edilen kurumsal yapılara etki etmesi söz konusudur.

Sonuç olarak Alevi inanç sisteminde dedelik kurumu, eski Türk kültür ve inancında kağanlık/beylik kurumuyla ilintili bir özellikte görüldüğü, bu yüzden dedeliği doğrudan kamlık kurumuyla ilişkilendirmenin yanlış değil ancak eksik bir değerlendirme olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2017). "Alevilikte Ocak: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 17/2.
- Baha Said Bey (2000). "Türkiye'de Alevi Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik" *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*. (Hzl. İsmail Görkem), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli (2000). "Anadolu Halk Sufizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü". *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. 23-28 Ekim 2000 Ürgüp/Nevşehir. Ankara: ERVAK Yayınları.
- ÇERİBAŞ, Mehmet (2012). "Kırgız Şecerecilik Geleneğinde Türk Boyları Meselesi ve Oğuz Kağan". *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*. Yıl: 50. C. V. S. 1.
- Ebul Gazi Bahadır Han (1937) *Şecere-i Terâkime (Türklerin Soykütüğü)*. (Hzl. Muharrem Ergin), İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Er Piri (2000) "Çanakkale-Balıkesir Kazdağı Türkmenlerinde (Tahtacı) İkrar Aldırma". *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri* 23-28 Ekim 2000. Ankara: ERVAK Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (1992) *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.

- ERSAL, Mehmet (2016) *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (2006). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- GUMİLEV, Lev Nikolayeviç (2003). *Hunlar*. (Çev.: Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- İNAN, Abdülkadir (1998). "Orun ve Ülüş Meselesi I-Mevki-Orun Hukuku". *Makaleler ve İncelemeler*, C. I. s. 241-254. Ankara: TTK Yayınları.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2005). "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefai'lik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, (Hzl.: Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: TTK Yayınları.
- KHAZANOV, Anatoly M. (2015). *Göçebe ve Dış Dünya*. (Çev.: Ömer Suveren), İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1983). *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (2000). *Anadolu'da İslamiyet*. (Hzl.: Mehmet Kanar), İstanbul: İnsan Yayınları.
- KÖSE, Serkan (2017). *Anadolu Alevi Kültüründe Kurban*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- KURGUN, Levent (2006). "Denizli İlinde Boy Adlarından Kaynaklanan Orun Adları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 39. s. 33-42.
- LVOVA E L, Oktyabrskaya İ V, Sagalayev A M, Usmanova, M S (2013) *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Simge ve Ritüel*. C. III. (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- MELİKOFF, İrene (2010). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. (Çev.: Turan Alptekin), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MELİKOFF, İrene (2011). *Kırklar'ın Cem'inde*. (Çev.: Turan Alptekin), İstanbul: Demos Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2011). *Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öyküsü (XII. Yüzyıl)*. Ankara: TTK Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2014). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1982). *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- TOGAN, Zeki Velidi (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. C. 1. İstanbul: Enderun Yayınları.
- YAMAN, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinler Şamanizm-Şamanizmin Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkiler*. (Hzl.: Turhan Yörükan), İstanbul: Ötüken Yayınları.

DİNİ - MENSUR BİR ESER: HZ. MUHAMMED'İN EBÛ CEHİL İLE GÜREŞİ*

RELIGIOUS - PROSE WORK: THE WRESTLING OF PROPHET MUHAMMAD
WITH ABU CEHİL

Nursel UYANIKER**

ÖZ: İslamiyet'in kabulünden sonra Türk edebiyatında dinî-tasavvüfî eserler görülmeye başlamıştır. Bu eserler arasında İslamiyet'i geniş kitlelere yaymak amacıyla, Hz. Muhammed'i ve onun Ehl-i beytini öven manzum-mensur pek çok eser yazılmıştır. Hz. Muhammed'in çocukluk-geçlik yıllarına dair yazılmış dinî-mensur bir eser, tarafımızdan ilk defa tespit edilerek incelenmiş ve transkripsiyonlu neşri gerçekleştirilmiştir. Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Hz. Peygamber'in Ebû Cehil'le güreşini konu alan iki mensur eserin nüsha özellikleri verildikten sonra, daha kapsamlı olan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, No: 7391'de kayıtlı eserin tanıtımı yapılmış, ikinci bölümde İstanbul Üniversitesi T7391 numarada yer alana bu eserle, Yapi Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Y-550 numarada yer alan, Mustafa Fâiz b. el-Hac tarafından H. 1190/1776-7 tarihinde istinsah edilmiş; "Muhammed Mustafâ Sallallâhu Te'âlâ 'Aleyhi ve Sellem Hazretleri Ebû Cehil La'în ile Güreş Tutup ve Ebû Cehil La'în Münhezim Olduğudur" başlıklı mensur eser içerik açısından karşılaştırılarak ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki mensur eser, güreş kültürü açısından değerlendirilmiştir. Makalenin sonunda da bu eserin transkripsiyonlu metni verilmiştir. Çalışmada, edebiyat metin inceleme yöntemleri ve halkbilim metotları esas alınmıştır. İnceleme sonucunda, dinî-destânî gelenek ve güreş tarihi açısından önemli olan bir metnin, halk arasında okunarak Hz. Muhammed'in tanınmasını sağladığı görülmüştür. Çalışmanın sonunda verilen transkripsiyonlu yazma metin, filoloji araştırmaları bakımından da ele alınıp geliştirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Ebû Cehil, Siyer-i Nebi, güreş.

ABSTRACT: After the acceptance of Islam in Turkish literature, religious-mystical artifacts worth seeing. These works include masses in order to spread Islam, the Prophet Muhammad's and his Ehl-i Bayt praising the poem-written many works in the form of prose. Prophet Muhammad's childhood-youth written that religious-the first time a form of prose works, having been identified by us and transcription. The study consists of three parts. The first chapter the Prophet Muhammad Abu jahl wrestling with the subject field two prose after internal and external features of the work, the more comprehensive library of İstanbul University, Rare Turkish Manuscripts, No.: 7391 ' were introduced in the registered Works; In the second part the University of İstanbul in the T7391 number this piece, Yapi Kredi Sermet Çifter Research Library in the number of Y-550, H.1190 / 1776-7 in its history, It has been copied by Mustafa Fâiz b. al-Hac; "Muhammed Mustafâ Sallallâhu Te'âlâ 'Aleyhi ve Sellem Hazretleri Ebû Cehil La'în ile Güreş Tutup ve Ebû Cehil La'în Münhezim Olduğudur" comparing the prose piece titled discussed in terms of content; in the third part of prose works in the

* Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu (BAPKO) tarafından, SOS-A-080415-0139 proje numarasıyla desteklenmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi - Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/İstanbul - nuyaniker@marmara.edu.tr



This article was checked by Turnitin.

Istanbul University Library, it has been evaluated in terms of wrestling culture. At the end of the alphabet to transcribe the manuscript of this work it is given. Study of literature text inspection methods and folklore methods are discussed in terms of. The aim of the study, religious-epic tradition and is important in terms of wrestling singers of text among the people by reading provide recognition of Prophet Muhammad. Transcription-letter writing text issued at the end of the study, in terms of research and Philology addressed could be developed.

Keywords: Hz. Muhammed, Ebû Cehil, Siyer-i Nebi, the wrestling.

Giriş

Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, İslam tarihine ait dinî konular, Türk edebiyatına ilk olarak tercümeler yoluyla girmiş, adapte edilen yeni eserlerle de zenginleştirilmiştir. Edebiyat tarihi metin örnekleri arasında, temel alınan metinlerin bazılarının bu şekilde ilk halleri manzum formda iken sonradan mensur; ilk halleri mensur olan metinlerin ise sonraki yüzyıllarda manzum şekle dönüştürüldüğü bilinmektedir (Gürbüz ve Durmuş 2017: 147-168). Metinlerin bu şekilde dönüştürülmeleri bir nedene bağlı olarak gerçekleşir. Konu bakımından Anadolu sahasındaki ilk Türkçe dinî eserlerden faydalanmış olan metnimizin de mensur yazılması, eserin halk hikâyelerine benzetilmek istenmesinden kaynaklanmış olabilir.

Çalışmada, müellifi ya da müstensihi ile yazılış tarihi bilinmeyen mensur bir yazma, iç ve dış özelliklerinden yola çıkılarak değerlendirilecektir. Güreş tarihi ve dinî-destânî gelenek açısından önemli olan yazma eser, harekeli bir metin olarak filolojik araştırmalar açısından da önem arz etmektedir. Bu bağlamda yazmanın konusu, Hz. Muhammed'in Ebû Cehil'le güreşmesi ve temelde onun çocukluğuna dair bilginin aktarımıdır. Bu konu, özellikle siyer-i nebilerde pek çok kez işlenmiştir. Hz. Muhammed ile Ebu Cehil'in güreşini anlatan bu eserlerin, siyer türündeki manzum-mensur eserlerin içeriğinden faydalanılarak oluşturulduğu, halk arasında anlatılıp daha sonra yazıya geçirildiği düşünülmektedir.

Çalışmanın konusunu oluşturan İstanbul Üniversitesi T7391 numaralı yazma eser ile benzer yan başlıkla ve yine mensur olarak yazılan; Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi Y-550 numarada yer alan metnin, epizotları bakımından aynı sırayı takip ettiği görülmektedir. Çalışmada, mensur iki eserden, yazıldığı dönem itibarıyla daha eski ve daha kapsamlı olduğu düşünülen İstanbul Üniversitesi'ndeki yazma metin tercih edilip değerlendirilmiştir.

Çalışmanın sonunda verilen transkripsiyonlu metin, yazarın imlâsına bağlı kalınarak yazım yanlışları düzeltilmeden olduğu gibi aktarılmıştır. Halkbilimi bakış açısına göre metne müdahale, var olan metni yeniden oluşturmak anlamına gelir ki bu da ayrı bir inceleme konusunu ortaya çıkaracağından eleştirilir. Ancak metnin kolay anlaşılabilmesi açısından noktalama işaretleri kullanılmıştır.

Çalışmanın konusu manzum-mensur metinlerin yeniden oluşturulması bağlamında ele alınıp geliştirilirse Türk edebiyat tarihi çalışmalarına da katkı sağlayacaktır.

I. Mensur Yazmanın İncelenmesi

a) *Yazma Eserlerin Tavsifi*: (1) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Yazma Eserler Birimi 297.97 yer numarası ve T7391 konu numarasında kayıtlı mensur eser; “*Haza Risāle-i Peygamber Aleyhisselam Ebū Cehil İle Güleş Tutdıkları Beyânında Olıcıdır*” ismini taşımaktadır. Pembe meşin kaplı, harekeli nesih hatla yazılmış, yazılış tarihi, müellifi ya da müstensihî bilinmeyen bu eser, her biri 17 satırlık 15 varaktan müteşekkildir.

(2) Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Y-550: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Y-550 numarada yer alan, Mustafa Faiz bin El-Hac tarafından, h.1190/m.1776-1777 yılında istinsah edilen ve: “Muhammed Muştafa şallallahü Te’ālî ‘aleyhi ve-sellem hazretleri Ebū Cehl-i La’in ile Güleş Tutup ve Ebū Cehl-i La’in Münhezim Olduğudur” başlıklı yazma eser, 1^b-11^a varakları arasında olup 17 satırdan müteşekkildir. Toplam 36 varaklık aharlı kâğıt üzerine talik yazı karakteriyle yazılmış eserde, üç tane menkıbe bulunmaktadır². Bu eserin yazma metni de tarafımızca okunmuş ve iki eser, konusu-içeriği bakımından karşılaştırılmıştır.

H. Muhammed’in hayatına dair bilgilerin aktarıldığı eserlere “siyer” adı verilir (Uzun 2009: 324). Türkçe siyer kitaplarında konu edilen H. Muhammed’in hayatı, sadece dinî-tasavvufî edebiyata değil; aynı zamanda halk tipi mesnevilere ve halk arasında okunmak, saygı ve sevgi duyulmak maksatlarıyla halk edebiyatına da zengin malzeme sağlar. Çalışmada ele alınan mensur metin, siyerlerin başlangıcında görüldüğü gibi, besmeleden sonra H. Muhammed’in doğumuyla başlamış, Peygamberin anne ve babasının ölümünün ardından amcası Ebū Talip’in yanında yetişmesine kadarki dönemi anlatmıştır.

Türk-İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren kıssahanların vaazlarında H. Muhammed’in hayatının anlatılması, halkın ilgi ve alakasını celbetmiş ve daha sonraki dönemlerde onun hakkındaki bilgileri dinî-destanî bir anlatımla ele alan eserlerin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Çalışmada ele alınan eserde yazar, H. Muhammed’in kırk yoldaşını, cesaretini, Ebū Cehl’le güreşini ve onu yenişini dinî-destanî tarzda ele almıştır. H. Muhammed burada sakin ve kendinden emin, akıllı söylemleri ve geleceği hesaplayan karakter özellikleriyle dikkat çeken bir

² Menkıbelerden birincisi; “*Resulullah sallallahü Te’ālî ‘aleyhi ve-sellemin Ebū Cehl-i La’in ile Güleş Tutması*” (1^b-11^a varaklarında), ikincisi; “*Aya Sofiyaniñ Menâkıbı*” (13^a-29^b arasında), üçüncüsü ise; “*Devlet-i Al-i ‘Abbâsîñ Munğarız Olması*” (30^a-36^b varaklarında) başlıklarını taşır.

asilzâde yahut bey gibi davranmaktadır. O, bu özellikleriyle bir destan kahramanını andırır.

Sözlü ve yazılı kültür özelliklerinin iç içe geçtiği yazmada yazar, sözlü kültüre uyan ve: “Bismillahi’r-raḥmeni’r-raḥîm rivâyet olunur ki ol gice...” (T7391: 1^b) sözleriyle, formel bir yapıya gerek duymadan anlatmaya girmiş, böylelikle direkt bir başlangıç yapmıştır. Metin içerisinde konuşma-anlatma üslubu gereğince halka hitap eden ve uyarılarda bulunan yazar, konunun anlatılmak ve peygamber sevgisini yaymak üzere kaleme alındığını göstermektedir (T7391: 2^a).

Yazar, metinde kendi duygu ve düşünceleri ile dua bölümlerini de anlatıma dâhil etmiştir: “...Ḳurbân olayım ol nûra İlahi! Anıñ sa’âdetlîğî ḥurmetine bizi ve cemî’ ümmeti, Muḥammed ile anıñ şefâ’atinden maḥrûm itme amin” (T7391: 11^a, 11^b).

Metin, mensur olmasına rağmen edebî üslûbunu kaybetmemiş ve halk tipi mesnevilerde olduğu gibi dua ve Hz. Muhammed’e salavat ile sonlandırılmıştır. Anlatı böylece alışılmış bir sonla bitirilmiştir (T7391: 15^b).

b) *Yazmaların Özeti*: (1) Müellifi ya da müstensihî bilinmeyen ve “*Haza Risâle-i Peygamber Aleyhisselam Ebû Cehil İle Güleş Tutdıkları Beyânında Olıdır*” başlıklı mensur eserde, besmeleden sonra Hz. Muhammed’in dünyaya gelişi anlatılır. Hz. Muhammed’le aynı anda doğan kırk oğlan, âdetâ destan kahramanlarının kırk yoldaşını hatırlatmaktadır. Hz. Muhammed’i emzirmek üzere Halime Hatun bulunur ve Hz. Muhammed ona emanet edilir.

Yazar, sözlü kültürün özelliğinden dolayı, kimi zaman anlatımı kesip kendi düşüncelerini söylemiş ve kimi zaman da olayların sırasını karışık olarak aktarmıştır. Varak numarası 2^a ’da Âmine Hatun’un bildirdiği; “Muhammed doğar doğmaz ümmeti ümmeti, dedi” sözü üzerine anlatıcı-yazar, Müslümanlara seslenmiş ve Peygamberin onları andığını hatırlatarak onların da her an salavat getirmelerini istemiştir. Hz. Muhammed’in doğumunda birtakım olağanüstülükler yaşanmıştır³. İlahi kudretten sünnetli doğan Hz. Muhammed’in göbeği de kesilmiştir. Gökyüzündeki melekler kendisine selam verip yeryüzündeki cümle ağaçlar yeşermiş, kuru pınarlar coşmuş, hastalar şifa bulmuş, hamile kadınlar doğurmuş ve üç bin kilisenin çatısı yarılmıştır. Cümle kâinat nurla aydınlanmıştır. Baş şeytan lanetlenmiş, diğer şeytanlar, putlar ve canavarlar helak olmuştur.

İki yaşında öksüz kalan Hz. Muhammed, altı yaşına geldiğinde babası Abdülmuttalip de vefat edince yetim de kalmıştır. Abdülmuttalip, ölmeden önce Hz. Muhammed’i amcası Ebû Talip’e emanet etmiştir.

³ Türk destan geleneğinde kahramanlar da doğar doğmaz konuşmakta ve isteklerini bildirmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kara Düzgün 2014: 99-107).

Bir gün Hz. Muhammed ve kırk yoldaşı sahrada yürürlerken, Ebû Cehil ve dört yüz adamıyla karşılaşırlar. Ebû Cehil, yüz Arap kabilesini yönetimi altında tutan bir beyin oğludur. Ebû Cehil yanındakilere; yetimler edepsiz olur derler, siz de Hz. Muhammed'i yakalayıp öldürene kadar dövün, diye emir verir. Bunun üzerine harekete geçen Ebû Cehil'in adamları, Hz. Muhammed'e hamle yapsalar da başarılı olamazlar başları yarılıp dayak yemekten kurtulamazlar. Neticede Ebû Cehil ile adamları kaçmak zorunda kalırlar. Bu sırada Hz. Muhammed, on dört yaşında; Ebû Cehil ise on altı yaşlarındadır. Bu olay üzerine Ebû Cehil'in Hz. Muhammed'e olan düşmanlığı bir kat daha artar.

Hz. Muhammed, Âtike Hatun'un evine gelerek kırk yoldaşı için biraz ekmek ister. Hiç ekmek olmadığı cevabını alınca da anne ve babasını anıp ağlar. Avluya çıkınca oradaki kuru ağaca bir kez bakar ve o anda kuru ağaç yeşerip hurma verir. Ağaç, hurmaları toplandıktan sonra yeniden kurur. Bu olaya şahitlik eden Âtike Hatun, bu sırrı kimseye söylememesi için Resullullahı uyarır. Kırk yoldaşı Hz. Muhammed'in getirdiği hurma ile karınlarını doyururlar.

Hz. Muhammed'den öç almak isteyen Ebû Cehil, Sahra Harb ismindeki dadısından akıl alıp plan kurar. Ağırca bir taş getirtir ve onunla hünerlerini göstererek Hz. Muhammed'e gözdağı vermek ister. Allah, Ebû Cehil'in kaldıracığı taşa emir verir ve ondan Kafdağı gibi ağır olmasını ister. Böylece Ebû Cehil, Hz. Muhammed'in getirdiği taşı yerinden kılmıdatamaz kurduğu tuzağa kendisi düşer ve mahcup olur.

Ebû Cehil ile Sahra Harb, ikinci olarak güreş planını kararlaştırırlar. Ebû Cehil, babasından izin aldıktan sonra, önce Velid bin Mugayire'nin kölelerinden olan Kara Pehlivanla güreşir ve onu yener. Bir sonraki gün de Hz. Muhammed ile Ebû Cehil'in güreşi olacaktır. Ebû Cehil'in altın kuşağına ve mücevherlerle süslü giyimine karşı Hz. Muhammed'in güreş giysisi yoktur. Bu esnada Mekke Hatunu Hatice yardıma yetişir ve bir bohca kıyafet getirir. İncilerle süslü kıyafetleri Mekke halkı daha önce hiç görmemiştir. Kıyafetlerin yanında bir de küçük halı vardır. Rûm'da yapılmış halının üzerinde kuş resimleri ve Hz. Muhammed ile Ebû Cehil'in birbirlerine hamle kıldığı anın resimleri bulunmaktadır. Neticede Ebû Cehil, Hz. Muhammed ile güreşir ve ağır bir yenilgi alır.

Yazma, Allah'ın: "...ben kimi istersem aziz ederim ve kimi istersem de hor kılarım, dilek benim dileğim ve fiil benim fiilimdir" sözleriyle bitirildikten sonra, bir de halk tipi mesnevilerde alışık olunduğu üzre bir son eklenerek; Peygambere selam, okuyana ve yazana dua, Allah'a hamd ile bitirilmiştir.

(2) Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, Y-550 numarada kayıtlı mensur eserin özeti şu şekildedir:

"Hz. Muhammed, rabiyülevvel ayının onikinci gecesi dünyaya gelmiştir. Onun doğduğu gece aynı anda kırk oğlan da dünyaya gelmiştir.

Dedesi Abdülmuttalib, sütanne olarak bulunan Halime hatuna Hz. Muhammed'i teslim etmiş ve ne görürse görsün kimseye söylemeyeceğine dair söz verdimiştir. Hz. Muhammed iki yaşındayken annesini, dört yaşındayken babasını kaybetmiş, altı yaşındayken de dedesi Abdülmuttalib hastalanmıştır. Abdülmuttalib tüm oğullarını yanına toplayarak Hz. Muhammed'i içlerinden seçtiği Ebu Talib'e emanet etmiştir. On dört yaşına giren Hz. Muhammed'in alnında peygamberlik nuru görünmeye başlamıştır. Hz. Muhammed bu yaşlarında, kendisiyle aynı gün doğan kırk yoldaşyla birlikte dolaşmış, onlar tarafından beyleri seçilmiştir. Mekke'nin beyi olan Ebu Cehil'in ise dört yüz oğlu bulunmaktaydı. Mekke'de sahraya çıkan Hz. Muhammed ve kırk yoldaşının üzerine pusu kurup saldıran Ebu Cehil ile dört yüz oğlu, neticede Hz. Muhammed ve kırk yoldaşı tarafından başları yarılmış bir şekilde püskürtölüp kaçırlmıştır. Bu olay üzerine Ebu Cehil'in Hz. Muhammed'e olan düşmanlığı bir kat daha artmıştır. Ebu Cehil bu sırada on altı yaşlarındadır. Hz. Muhammed, acıkan kırk yoldaşını doyurmak için amcasının evine gitmiş, orada yiyecek bir şey bulamayınca mucizevi olarak bir bakışıyla kuru ağacı yeşertmiştir. Hz. Muhammed, yetişen hurmaları toplayıp kırk arkadaşına bölüştürdükten sonra ağaç yeniden kurumuştur. İkinci kez pusu kuran Ebu Cehil ve arkadaşları, yine bozguna uğramış ve ağlayarak kaçmışlardır (Y-550: 1^b-3^b). Ebu Cehil'in Sahra Harb isimli dadısı, ona akıl vermiş ve meydana bir taş koyup herkesin önünde hüner göstermesini, Hz. Muhammed'i aciz bırakıp mahcup etmesini söylemiştir. Hz. Muhammed, bu meydan okumaya başta iltifat göstermemiştir. Bunun üzerine Ebu Cehil'in kavmi, onun korkup kaçtığını düşünmüş, Hz. Muhammed'in kırk yoldaşı bile endişelenip üzölmüştür. Fakat Hz. Muhammed, Ebu Cehil'in kaldırdığı taşın dört kat daha büyüğünü kaldırmış ve Ebu Cehil'den de kaldırmasını istemiştir. Fakat Ebu Cehil bu taşı kaldıramayıp yine ağlayarak evine gelmiştir. Bu sefer dadısı ona, babasından izin alarak Hz. Muhammed ile güreş tutmasını ve böylece onun bir daha karşısına çıkacak cesareti bulamayacağını söyleyip öğüt verir. Altın kuşağını beline sarıp güreş giysisini giyen Ebu Cehil, önce Velid bin Mugayire'nin Kara Pehlivanını yenmiş, ardından da Hz. Muhammed'e meydan okumuştur. Bir gün sonra yapılacak güreşe tüm Arap uluları çağırılmıştır. Ebu Cehil'in güreş giysisine karşılık Hz. Muhammed'in giyimi yoktur ve o, ağlayarak amcası Ebu Talip'ten incili güreş giysisi ister. Ebu Talip; onlar beydir, biz ise bir kuluz, diye cevap verince Hz. Muhammed, annesi ve babasını anıp ağlar (Y-550: 4^a -6^b). Bu sırada Mekke hatunu Hatice, kölesiyle gönderdiği bir bohca özel yaptırılmış giysiyi güreşte giymesi için Hz. Muhammed'e gönderir. Bu giysiler içinde incili güreş giysisi ile Anadolu'da yapılmış ve Hz. Muhammed ile Ebu Cehil'in güreşini tasvir eden özel bir halı da bulunmaktadır. Bu halı, geçmişten geleceğe mesaj taşıyan özel bir eşyadır. Hatice ve Ebu Bekir, Hz. Muhammed'in peygamber olacağını önceden bilmektedirler. Hatice rüyasında görmüş, Ebu Bekir ise kitaplardan ulu bir peygamber geleceğini öğrenmiş, bu işaretleri Hz. Muhammed'de görmüştür (Y-550: 7^a -8^b). Hz. Muhammed ile

Ebu Cehil'in greŖi için, ödül olarak iki taraf da bol miktarda deve, koyun gibi mal baėıŖlamayı ve misafirlerin karŖılanmasını kabul etmiŖtir. Bir elleriyle el ele tutunup diğer elleriyle de birbirinin boynuna sarılan iki greŖi, greŖe baŖlar. Ebu Cehil, Hz. Muhammed'i kuŖaėından tutup yere vurmak isterse de yerinden oynatamaz. Buna karŖılık, Hz. Muhammed, Allah'ın da yardımıyla Ebu Cehil'i  defa gökyüzüne kaldırıp yere vurur. GreŖi kazanan Hz. Muhammed, amcası Hamza'nın da yardımıyla hiçbir savaŖ çıkmadan evlerine dönerler. İtibarı yerle bir olan Ebu Cehil ise greŖ sonunda kemikleri kırılmış, periŖan olmuŖ bir halde evine götürülür. Metnin sonunda Hz. Muhammed'in mucizesini gören bin kâfir, din deėiŖtirerek Müslüman olurlar (Y-550: 10^a -11^a)."

c) *Eserin Dil ve slbu*: Eserin dil ve anlatımında kullanılan kelimeler büyük oranda Türkçedir: "Yazu, yâren, gleŖ, pehlvân, oğlan, ton, boka, ggercin, bınar, perkitmek vb." gibi metinde dönemin üslup ve anlayıŖına bağlı olarak arkaik kelimeler de kullanılmıŖtır. Bunun yanında konu, İslam kültürüyle ilgili dinî bir metin olduğundan Arapça dua ve tamlamalar (azret-i Fahr-ı 'Âlem Muammed'l-MuŖtafa Ŗallah 'Aleyhi ve-sellem, azret-i Risâlet-penâh, abîb'r-Raman  mabb-ı Yezdân vb.) ile Farsça kelime ve tamlamalar da (feriŖte, kngre, -penâh) bulunmaktadır.

Metin genel imlâ yapısı bakımından ele alınıp incelendiğinde çoğunlukla Eski Anadolu Türkçesi dönemi (XIII-XV. yy.) dil özelliklerini taŖıdıėı anlaŖılmaktadır. Yazma eserde Eski Anadolu Türkçesi zellikleri görülmekle birlikte; bir nceki Eski Türkçe dönemine (VII-XII. yy.) ait ek ve kökler ile ses deėiŖmeleri (ton, barmak, bınar, boka vb.) de gösterilmektedir. Metinde birtakım ekler, zaman zaman ayrı, zaman zaman da bitiŖik yazılmış; söz baŖındaki k-g, t-d, c- gibi sesleri karŖılayan harflerin kullanımında birçok ikilikler, düzensizlikler yapılmıŖtır. Metnin dil ve imlâ özelliklerini yansıtan aŖaėıdaki birkaç rneği vermek yararlı olacaktır:

1. Eski Anadolu Türkçesi'nde, kelime baŖı tonsuz diŖ nsz "t"lerin genellikle tonlulaŖarak "d"ye dnŖmesine karŖın; metinde t/d deėiŖmesi bazen uygulanmakta, bazen de uygulanmamaktadır. Aynı kelimelerde bile istikrarsızlıklar göze çarpmaktadır: ton, don, togdı, tamar, turdı, depelerine, deprenmek, dürlü dürlü

2. Kelime baŖındaki "p" sesinin, tonlulaŖma yoluyla "b"ye dnŖmesi: bınar, barmak. Metinde bu kurala zaman zaman uyulmadığı görülür: perkitmek, parmak. Kelime ortasındaki "p" sesi, "b"ye dnŖmŖtir: kıbkırmızı

3. Bağlama edatı olan "ki" bazen bitiŖik bazen de ayrı yazılmıştır: Ŗylekim, her ne ki, kiŖikim, nekim, perkitdinmi ki

4. Kelime baŖında, ortasında veya sonunda kullanılan ve "ye" harfi ya da "hemze" harfi ile gösterilen "e/i" sesi, zaman zaman "e", zaman zaman da "i" olarak harekelenmiŖtir: diye, deye, gice, virmek, itdim, bizenmiŖ

5. Yabancı tamlamalı sözcüklerde çoğunlukla hareke ile gösterilen “-i” sesi (kesre) ile bağlaç olarak kullanılan “u” sesi; metinde ilk kelimeye/tamlayana bitişik yazılarak gösterilmiştir: servi kamet, dürrüyek, mahbubu Yezdan, hak-i payına

6. Yabancı sözcüklerin sonundaki “-i” tamlama sesi, bazen de “hemze”li olarak kullanılmıştır: gonca’i handan

7. Yan yana gelen iki kelimenin son ve ilk harflerindeki sesliler tek sesli halinde birleşmişlerdir: Hakkı için/hakkıçün, ne oldın/noldın

8. Eski Anadolu Türkçesi özelliklerinin yoğun olarak görüldüğü bu metinde, Eski Türkçe’de görülen sıfat yapma eki “-lıg/lig” arkaik sözcük olarak kullanılmıştır: erlig, Eski Türkçe’de olmayan “h” sesi yerine de söz başında, ortasında ve sonunda “k” sesi kullanılmıştır: bokça

ç) *Eserin Yazılış Tarihi*: Türkçe yazılan ilk müstakil siyer tercümeleri, XIV. yüzyılda Erzurumlu Kadı Darîr’in manzum-mensur karışık, Siretü’n-Nebi (Erkan 1986: C:I, XIV) isimli eseriyle başlamıştır. İlk Türkçe telif manzum siyer ise XV. yüzyılın ikinci yarısında Amasyalı Münirî Mehmed Çelebi tarafından yazılan, Manzum Siyer-i Nebi adını taşır. Bu eserlerin yanında, Çelebioğlu’nun müellifi bilinen bir mesnevi olarak tanıttığı ve Dursun Fakih’e ait olduğunu belirttiği; “*Hz. Peygamber Ebûcehil ile Güreş Tuttuğudur*” başlığını taşıyan bir eser daha bulunmaktadır (Çelebioğlu 1999: 72-74)⁴. Öyle anlaşıyor ki siyer türündeki bu eserler ile adı geçen manzum mesnevi, çalışmada tam metni verilen mensur yazmaya konu bakımından kaynaklık etmiştir. Dinî-destanî ilk Türkçe eserler, yazar tarafından âdetâ özetı yapılp güreş bahsi ön plana çıkartılarak ve halk arasında anlatılmak üzere kaleme alınmıştır.

Çalışmada ele alınan ve Eski Anadolu Türkçesi dil ve üslûp özelliklerini büyük ölçüde taşıyan metnin kâğıdı, hareketli nesih yazı tarzı, onun XV. yüzyıla ait olduğunu düşündürmektedir.

II. İstanbul Üniversitesi T7391 Numaralı Eserle, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Y-550 Numaradaki Eserin Güreş Konusu Bakımından Karşılaştırılması

Mensur olarak kaleme alınan eser, başlığının yanında konunun ele alınışı bakımından da T7391 numaralı eserle örtüşmektedir.

⁴ Âmil Çelebioğlu tarafından, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege (Agah Sırrı) Bölümü 544 numarada ve 5^a -12^b yaprakları arasında olduğu bildirilen manzum yazma, tarafımızca araştırılmış fakat Atatürk Üniversitesi Kütüphanesindeki yazma eser numaralarının değiştirilmesi ve eski numaralandırma sisteminin de muhafaza edilmemesi sebebiyle bulunamamıştır. Bu yazmanın müstakil bir eser olmayışı da bulunmasını zorlaştırmıştır. Tarafımızca anonim bir eserin varakları arasına kaydolunduğu düşünülen bu eser hakkında, Çelebioğlu’nun aynı numarada olduğunu bildirdiği diğer üç yazmanın; (Yusuf-ı Meddah; “Hikâyet-i Kız ve Cehud”, Sadreddin; “Mucize-i Muhammed Mustafa”, İzzetoğlu; “Tavus Mucizesi”) adları da taranmış fakat herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır.

Mustafa Faiz bin El-Hac tarafından istinsah edilen mensur yazma, besmele ve salavat-ı şerifeden sonra: "...amma ba'de şöyle rivâyet olındıkım..." diye başlar (Y-550: 1^b). Metnin, istinsah kaydında: "İstişâbü'l-hâkîr ilâ Rahmetü'r-bârü'l-Ġani el-ġudir Muştafa Fâ'iz bin el-Hâc Aġmedü'l-Hâfî 'Anhüma es-şamed" yazılıdır. Y-550 numaralı yazma eserde, müstensih tarafından yer yer satırların derkenarlarına, özellikle özel isimleri açıklamak maksadıyla, kısa notlar düşülmüştür: Abbas; Resulullahın amcası, Abdülmuttalib; Hazret-i Ali'nin pederi (Y-550: 2^b) vb. gibi.

Eserin istinsah tarihi XVIII. yüzyılın ikinci yarısı olmakla birlikte, Türkçe kelimelerin, (Arapça dualar istisna tutulacak olunursa) yabancı sözcüklere oranla daha çok kullanıldığı, sözün süslü bir dille ifade edilmediği anlaşılr. Buradan metnin, olduğu gibi aktarıldığı ve halk arasında okunmak üzere kaleme alındığı düşünülebilir. Metnin, Eski Anadolu Türkçesi gramer özelliklerini kısmen muhafaza ettiği (ör: çıkayazdı, kurtaravüz, turı geldi, gördükde vb.) bunun yanında ek ve köklerin yazılışında Osmanlı Türkçesi dönemi özelliklerini gösterdiği görülmektedir. Özellikle T7391 numaralı yazmada yer alan Türkçe ve yabancı sözcüklerin, tamlamaların bitişik yazılımı; Y-550 numaralı yazmada da (ör: varmıki vb.) görülmektedir. Metnin sonunda H. 1190 tarihi verilmiş, Resulullahın ruhuna salavat gönderilerek bitirilmiştir (Y-550: 11^a). T7391 numaralı eserin bitirilişinde Allah'ın kudreti övülürken; Y-550'de metin, din değıştirme motifi ile bitirilmekte ve İslam dini yüceltilmektedir.

Y-550 numaralı metinde güreş tekniğıyle ilgili bilgi ve kelimelerin, T7391 numaralı metindeki bilgilerle örtüştüğü ve olduğu gibi tekrar edildiğı görülmektedir: güreş tutmak, tutuşmak, zor eylemek, yere getirmek, basmak, meydana girmek, elin eline urmak, tuş olmak vb. Bununla birlikte, T7391 numaralı metinde "güleş" olarak yazılan sözcük; Y-550 numaralı metinde "güreş" olarak yazılmıştır.

III. Güreş Tekniğı ve Kullanılan Tabirler

Güreş (kuraş, küreş, guleş, güleş); güç, kuvvet, dayanıklılık, sürat ve çeviklik kazanmış iki kişinin, belli ahlâkî ve teknik kurallar çerçevesinde tutarak ve sarılarak, akıl oyunları ile birbirini alt etme sanatıdır. Güreş, geleneksel sporlar arasında yer alır ve genellikle; karakucak (kuşak güreşi, şalvar güreşi), aba güreşi ve yağlı güreş olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Bu spor dalı, M.Ö. 2600 yılında Sümerler zamanından başlayarak günümüze kadar gelen ve doğayla iç içe yaşayan insanın zinde kalma mücadelesi ile savaşlarda ayakta kalabilme ve idman yapma işlevlerini taşıyan önemli bir spordur (Öztek 2011: 72-73).

Çalışmada ele alınan mensur metinde, dönemin dil özellikleriyle bağlantılı olarak "güleş" sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. Anlatıdan hareketle, Hz. Muhammed ile Ebû Cehil'in yaptıkları güreş çeşidinin,

karakucak gresi içinde yer alan kuşak gresi olma ihtimali kuvvetlidir. Özellikle Türk, Moğol ve Japon milletlerinin tarihinde görülen kuşak gresi; bele sarılan iki metre uzunluğundaki özel dokuma kuşaklardan tutarak rakibin iki omzunun yere değmesi halinde galip gelmeyi sağlayan bir spordur ( ztek 2011: 48-50). Bu spor eskiden sporcular tarafından, altta bez pantolon ve kuşak, üst bazen gömlekli bazen de çıplak olarak yapılırken; günümüzde, Kuşak Gresi Müsabaka ve Hakem Talimatnamesi'ne göre, gömlek, pantolon ve kuşak ile yapılmaktadır (URL).

Yazanı ve yazılış tarihi bilinmeyen metinde, varak numarası 7^a 'dan itibaren greşten bahsedilmekte ve özellikle kuşak gresi anlatılmaktadır: Beline altın bir kuşak takan Eb  Cehil'in, Kara Pehlivanla güreşmek üzere meydana girip nara attıktan sonra, rakibiyle el ele tutuşup güreş pozisyonu aldıkları ve Eb  Cehil'in kuşağına yapıştığı Kara Pehlivanı kaldırıp yere vurduğu anlatılır (T7391: 7^b - 8^a). Kara Pehlivan, pazıları güçlü ve Eb  Cehil'den daha iri bir pehlivan olsa da güreşte önemli olan sadece iri-yarı olmak değil, acı kuvvete sahip olmaktır. İkinci kez, Hz. Muhammed ile Eb  Cehil arasında yapılan güreşte, iki güreşçinin de üzerlerindeki giyimlerini çıkartarak güreş kıyafetlerini giydikleri ve birbirlerini kuşaklarından çektikleri anlatılır. Eb  Cehil, Hz. Muhammed'i kuşağından çekip yere vurmak istese de yerinden kımıldatamaz. Hz. Muhammed bu hamleye karşılık Eb  Cehil'i tuttuğu gibi havaya kaldırır ve parmakları üstünde çevirir. İkinci kaldırılışında havaya atar ve Eb  Cehil ancak bir saat sonra yeryüzüne geri düşer. Yere düşmekte olan Eb  Cehil'i eliyle tutan Hz. Muhammed, onu yere bırakır. Böylelikle gresi, Allah'ın inayet ve yardımlarıyla Hz. Muhammed kazanır (T7391: 11^b - 15^a).

Kuşak gresi, yalnız ayakta oyun yaparak ve rakibi doğrudan doğruya sırt üstü yere getirmek şartıyla yenmenin gerçekleştiği bir güreş çeşitidir ve bu güreşte yer gresi yapılmaz. Güreş yere indiği zaman durdurularak güreşçiler ayağa kaldırılırlar. Bu birbirinden ayrı güreş şekillerinin kendilerine özgü oyunları vardır. Özellikle bele kuşak bağlanarak yapılan güreş oyunları yalnız ayakta iken yapıldığı için güreşçide el, kol ve bacakların çok güçlü olması gerekmektedir (Kahraman 1989: C. I, 12). Bununla ilişkili olarak yazma metinde anlatılan güreş, ayakta yapılan kuşak gresidir. Eb  Cehil'in, Hz. Muhammed'i yerinden oynatamayışı, Hz. Muhammed'in yere demir gibi sağlam ayaklarıyla basışı ve yıkılmayışı; onun bu güreş çeşitini iyi bilen, güçlü bir pehlivan olduğunu göstermektedir.

Her iki greşin sonu için birtakım ödüller vadedilmiştir. Madd  ödüllerin yanında, manev  ödüller de bulunmaktadır: Örneğin; kazanan güreşçinin erlik ile namı yayılırken; kaybedenin ise kötü namı yayılacak, toplumda utanç içinde dolaşacaktır. Metinde Eb  Cehil, babasına Hz. Muhammed ile greşeceğini söyleyince; babası Hamilş m sinirlenmiş ve greşmenin ciddi bir iş olduğunu, sonunda düşmanlık ve hatta savaş

olabileceğini söylemiştir. Güreş tutmak, halk arasında sosyal statüyü belirleyeceğinden son derece önemli görülmektedir.

Güreş sporu; seyirci, güreşçiler, hakemler ve davul-zurna eşliğinde yapılan, izleyenlere keyif veren, eğlenceli ve zor bir spordur. Yazma metinde güreş sözcüğü yerine; güleş, zor günü, basmak ve yıkışma sözcükleri kullanılmıştır. Metinde, güreş tabirleri ve güreşle ilgili deyimler de kullanılmıştır: güleş tutmak-tutuşmak, yere urmak, elin eline vermek, eli üstün olıserdir, (yüz) pehlüvan basmak, nağra urmak, tonlarını çıkarmak, kuşağına yapışmak, boynını tutmak, kuvvet eylemek, yerinden depretmek vb.

Yazar, güreşle ilgili sözcük, tamlama ve benzetme unsurlarının yanında; gücü, kuvveti, erliği anlatmak üzere atasözü ve atasözü mahiyetinde veciz sözleri de kullanmıştır: her pazuları bir adam denlü (pehlüvan), erligile ad çıkar.

Metin, ölçü birimlerini kullanması bakımından da değerli bilgiler sunmaktadır: Dört yüz batman (taş), iki buçuk dirhem (taş) vb. gibi standart ölçü birimlerinin yanı sıra; yanında bir kuş idi (bir kuş gibi kalmak), pazuları bir adam denlü idi, gügercin yumurtası gibi idi, dört Ebû Cehil getürdigi taş kadar var idi vb. gibi halk arasında herhangi bir şeyin göz kararı ile ölçülendirilmesini sağlayan unsurlar da kullanılmıştır. Bu unsurlar, aynı zamanda dönemin dili ve sosyal hayatı ile ilgili canlı malzemeyi de ihtiva etmektedir.

Sonuç

Çalışmada konu edilen mensur yazmanın yazılış tarihi ve yazarı bilinmemesine rağmen; Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini taşıdığı ve klasik imlâdan farklı olarak, fonetik imlâ ile yazıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, mensur yazmanın; kâğıdı, harekeli nesih yazı tarzı, dil ve üslup özellikleri onun, XV. yüzyıla ait bir metin örneği olduğunu düşündürmektedir.

Metinde, Hz. Muhammed'in çocukluk-gençlik yıllarına ait bir konu, dinî-destânî bir üslupla ele alınmış ve anlatılmak üzere kaleme alınmıştır. İşlenen konu ve ele alınış tarzı itibarıyla metin, İslam tesiriyle oluşturulan menkıbevî eserlerdendir. Metnin konusu dinî olmakla birlikte, Hz. Muhammed'in kırk yoldaşının oluşu, olağanüstü fiziki gücü, kendinden emin duruşu, ileri görüşlülüğü gibi özellikleri Hz. Muhammed'i, âdeta bir destan kahramanı gibi göstermiştir. Metin böylece dinî-destanî bir havaya büründürülmüştür.

Çalışmada ele alınan yazma ile Mustafa Faiz bin el-Hac tarafından istinsah edilen eser arasında; aynı başlığı taşımaları, içeriklerinin çoğunlukla aynı olması sebeplerinden dolayı büyük benzerlikler bulunmaktadır. Y-550 numarada kayıtlı mensur eserin, diğer siyer

kitaplarından ve özellikle de çalışmada ele alınan mensur yazma eserden faydalandığı anlaşılmaktadır.

Yazarı ve yazılış tarihi bilinmeyen eser ise, bilinen ilk Türkçe siyer kitaplarından olan Erzurumlu Kadı Darîr ile Münirî'nin Siyer-i Nebi'lerinden konunun ele alınışı bakımından faydalanmış, ancak yer yer kendi duygu ve düşüncelerini metne katarak konuşma esnasında yazıya geçirildiği düşüncesini uyandırmıştır. Böylelikle yazar, klasik üsluptan uzaklaşarak tahkiye etme üslubunu benimsemiş ve anlatıda heyecanı diri tutmayı başarmıştır. Metnin besmeleden sonra, "rivayet olunur ki..." kalıp cümleleriyle başlaması ve halk tipi mesnevilerde kullanılan bitiriş cümlesiyle, "amel kıl yazıla nûrdan berât, okuyanı dinleyeni yazanı, sen esirge lutfîñ-ıla yâ ğani" kalıbıyla bitmesi hikâye üslubunu desteklemektedir. Sözlü kültürden derlenmiş izlenimini veren mensur metin, yazılı kültür ürünü olan halk tipi mesnevilerde gelenek halini alan, alışılmış bir bitişle sonlandırılmış. Sözlü anlatım üslubunun hâkim olduğu eserde anlatıcıya çoğunlukla sâdık kalınmıştır.

Mensur yazmanın dil ve anlatımı, oldukça sade ve anlaşılır bir Türkçedir. Buradan dil ve anlatımın, hemen kavranabilir ve sözü anlaşılabilir kılma ihtiyacıyla metnin toplumsal işlevini desteklediği düşünülebilir.

Geleneksel spor dallarından birisi olan güreş; Türk sosyo-kültürel hayatı açısından önemlidir. Bu bağlamda dinî bir konu, Türkler arasında çok sevilen ve kahramanca dövüşün bir göstergesi olan güreş ile bağdaştırılmıştır. Böylece Hz. Muhammed her açıdan örnek bir lider, kahraman olarak gösterilmiştir.

Her iki mensur metin olayların akışı bakımından ele alınıp karşılaştırıldığında; T7391 numaralı yazmada yazanın üslup ve anlayışına bağlı olarak geliştiği, her iki eserin bitiriş bakımından birbirinden farklı noktaları öne çıkartmak suretiyle tamamlandığı görülür. Mustafa Faiz bin el-Hac, metnin sonunda din değiştirme motifiyle bitirerek İslam'ı ön plana çıkartırken, yazanı ve yazılış tarihi bilinmeyen diğer yazmada Allah'ın yaratıcı kudreti övülmektedir. Buradan her iki eseri oluşturan yazarın, ayrı ayrı anlatılarının sonunu değiştirdiği ve farklı bir hisse çıkarttığı anlaşılmaktadır.

Türk-İslam kültüründe dinî-tasavvûfî metinler ve güreş tarihi açısından önemli olan bu çalışma, filoloji araştırmaları bakımından da kaynak niteliğindedir.

KAYNAKÇA

T7391: *Haza Risâle-i Peygamber Aleyhisselam Ebû Cehil İle Güleş Tutdıkları Beyânında Olıcıdır*; m.y., t.y., İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Yazma Eserler Birimi, Demirbaş nu. NEKTY07391, Yer nu. 297.97, vr. 1^b-15^b.

- Y-550: Mustafa Faiz Bin El-Hac; “Muhammed Muşafa şallallahü Te’âli ‘aleyhi ve-sellem hazretleri Ebü Cehl-i La’in ile Güreş Tutup ve Ebü Cehl-i La’in Münhezim Olduğudur”, istinsah tarihi: H. 1190/1776-7, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Yer nu. Y-550, vr. 1^b -11^a
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1999). *Türk Edebiyatı’nda Mesnevî (XV. yy.’a kadar)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- KARA DÜZGÜN, Ülkü (2014). *Türk Destan Kahramanı ve Başkurt Destanlarının Tipolojisi*. Konya: Kömen Yayınları.
- ERKAN, Mustafa (1986), *Siretü’n-Nebi (Tercümetü’z-Zarîr) İnceleme-Metin*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeni Türk Dili Doktora Tezi, C:I.
- GÜRBÜZ, Mehmet ve Durmuş, Tuba (2017). “Nazımdan Nesre Anlatımın Dönüşümü: Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ Örneği”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 19, ss. 147-168.
- KAHRAMAN, Âtîf (1989). *Cumhuriyete Kadar Türk Güreşi*. C.1, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZTEK, İbrahim (2011). *Bilimsel Kuraş*. Antakya: Antakya Belediyesi Kültür Yayınları.
- UZUN, Mustafa (2009). “Türkçe Siyer Kitapları” maddesi. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 324-326.
- URL:https://sgm.gsb.gov.tr/Public/images/SGM/Federasyon/792612007%20gele%20neksel_kusak_guresi_talimati_.pdf

METİN

HAZA RİSÂLE-İ PEYGAMBER ‘ALEYHİ’S-SELÂM EBÜ CEHİL İLE GÜLEŞ TUTDIKLARI BEYÂNINDA OLICIDIR TEMMET⁵

1^b Bismillahi’r-raḥmeni’r-raḥîm rivâyet olunur ki; ol gice Ḥazret-i risâlet-penâh Muhammedü’l-Muşafa Şallallahü Te’âla ‘Aleyhi ve-sellem Ḥazretleri sa’âdetle vücûda geldikde kırk ‘avrat Mekke’de ol gicede oğlân doğurdılar. Ḥakk Te’âla’nın kudretiyle Ḥazret-i Fahr-ı ‘Âlem dünyâya geldiği gibi ‘Abdu’lmuṭṭalib ayıtdı; oğlanlarıma bir ‘avrat bulun kim bu oğlanı emzûre didi. Vardılar bir ‘avrat getürdiler. Adı Ḥalîme idi. ‘Abdu’lmuṭṭalib ol ‘avratı ilerü çağırdı ayıtdı; bu oğlânı ey ḥâtûn, saña emânetullâh olsun ki her ne ki bu oğlânı görürsen zinhâr kimseye dimiyessin, deyüp tenbîh ü te’kîd eyledi. Şöyle kim Ḥalîme, Resûl Ḥazretini alup dâyelik eyleyüp besledi. Rivâyet iderler kim, çünkü Resûlullah Şallallahü ‘Aleyhi ve-sellem anası batnında doğdukda hemân 2^a derḥâl; ümmetî ümmetî, didi. Şöyle kim anası Âmine ḥâtûn işidirdi. İmdi ey mü’mînler, ey müslimânlar! Ol sultân şunuñ gibi yerde sizleri anardı, siz ol sultân-ı şerîfi işitdükde niçün şalavât-i şerîfe getürüp müdâvâmet itmezsiniz. Allah’dan revâmıdır. Ve dahı Resûlullah toğduğı gün ‘âlem-i melekûta gülğuleler düşdi kim, o nebîyü’l-Hâşimî â’nî Muhammedü’l-Muşafa Şallahü ‘Aleyhi ve-sellem anasından pāk-ı muṭahhar toğdı. Vü secdeye varup faşîḥ lisân-ıla *Lâ ilahe illallah* didi. Ve dahı kudretten sünnetli idi. Ve mübârek

⁵ *Haza Risâle-i Peygamber Aleyhisselam Ebü Cehil İle Güleş Tutdıkları Beyânında Olıcıdır*; m.y., t.y., İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Yazma Eserler Birimi, Demirbaş nu. NEKTY07391, Yer nu. 297.97, vr. 1^b – 15^b.

göbegi kesilmiş toğdı. Ve ferîşteler gelürler fevc fevc selâm virirdi. Ve eydürlerdi ki; *es-selâmü 'aleyke yâ Nebîyullâh*, dirlerdi. Ve toğduğı gün yeryüzi cümle âgâh olup ağaçlar şüküfelendi. Ve kurumuş bınarlar şülandı. Ve hastalar şifâ buldı. Ve yüklü 'avratlar toğurdu. Ve üç biñ kilisenüñ kubbesi çadlayup yıkıldı. Kisrâ'nun sarâyının küngüri yarıldı. Ve İblîs 'Aleyhi'l-la'ne göklere çıkamaz oldu. Elhamdülillahi Te'âla 'âlemden küfür ü zulmât gidüp 'âlem-i dünyâ nûr-ile toldı. 2^b Ve İblîs-i pîr-telbîs 'Aleyhi'l-la'ne guşşalı oldu. Çağırdı ve feryâd eyledi. Maşrıktan mağribe varınca devler şeytânlar cem' olup ayıtdılar, şeytâna nolduñ didiler. Ol dağı ayıtdı; ne olam o kişi kim halk oldu. Ben andan öturi la'net olundum. Ve ol kişi kim toğdı 'âlemler anıñ hürmetine yaradıldı. Andan girü devlere göklere çıkmağa yol kalmadı, didi. *Yu'izzü'l-edyân ve tekessürü'l-evtân ü yuvehîdû'r-raḥman ü yaşridû's-şeytân* ya'ni; bâtin kalıcıdır düşmân helâk idicidir ve putları saymayıcıdır ve Raḥmân'ı birleyicidir ve şeytânı süreçektir. Ve dükeli canâvârlar ve kuşlar birbirine müzde eylediler kim; 'âlemlere rahmet toğdı deyü ot nebâtât birbirlerine beşâret kıldılar ki Muhammed 'Aleyhi's-selâm toğdı deyü. O dağı rivâyetdür ki, Muhammed 'Aleyhi's-selâm rabî'ü'l-evvel ayının on ikinci gicesi toğdı. Bir kavilde ayıtdılar, Ramazân ayının on sekizinde toğdı ve yetim kaldı. İki yaşında iken anası öldi. Andan öturi Resûl Ḥazireti ayıtdı; *akri mevâ'ü'l-ğarbî ve'l-yetâmî fânî küntü mine's-sağîri yetîmen 3^a ve mine'l-kebiri ġarîben*. İmdi ġarîbleriñ ve yetimleriñ başı, Ḥazret-i risâlet-penâhdır ve her kim ġarîbleri ve yetimleri hoşca tutsa Muhammed 'Aleyhi's-selâm'ı hoşnûd itmiş olur. Ve dağı Nüşîrevân-ı 'âdil zamânda toğdı. Resûl anı fahre getürdi *veledtü fi zamânü'l-melikü'l-âdil*, didi. Çünkü Resûlullah altı yaşına girdi. 'Abdü'lmuṭṭalib hasta oldu. Dükeli oğlanların cem' eyledi ayıtdı; ey oğullarım hiç bir kimse bu ölümden hâlâş olmağa çâre bulmadı. İmdi ben dağı giderim hic ve guşşadan Muhammed'den ġayrı hemân dilerim kim bir beğzânî kabûl ide ki andan soñra gönlüm teselli ola, didi. Hemân Ḥazret-i Ḥamza Raḍıyallahü 'Anhü tırdı ayıtdı; ey ata, ben kabûl itdim, Muhammed benimle olsun, didi. 'Abdu'lmuṭṭalib ayıtdı; ey oğlum, sen bir avı severkişisin anıñ kulluğın idemezsin, didikde hemân 'Abbâs tıru geldi. Ayıtdı; ey ata, ben Muhammed'i kabûl itdim, didi. 'Abdu'lmuṭṭalib ayıtdı; ey oğul, 3^b siz bir bâzirġân kişisin bir yerde durmazsın, anı beslimezsın, didi. Ve fi'l-cümle Muhammed Muştafa 'Aleyhi's-selâm Ḥazretleriñ 'ammuları şöyle tırdılar, Muhammed'i didiler ataları kabûl itmedi. Ebü Tâlib tırdı ayıtdı; ata, benim cânım Muhammed'e fedâ olsun, anı baña ışmarladı. 'Abdu'lmuṭṭalib anıñ sözün kabûl itdi. Muhammed'iñ elin eline virdi, andan soñra zârı zârı ağladı. Andan vefât itdi. Pes Ebü Tâlib anı besledi, on dört yaşına girdi. Peyġamberlik nûrı alında peydâ oldu. Ve her kânde kim varsa ol kırk oğlân kim toğmuş idi. Muhammed 'Aleyhi's-selâm'ıñ ardınca yürürlerdi, ne buyururlarsa tutarlardı. Ve Cebel-i Ebü Kubeys'e çıkdılar. Bir gün oğlanlar ayıtdı; yâ Muhammed, biz seni severiz, sen kânde varırsan bizler dağı seniñle bile varırız. Sen şâhib-i devlet ve sa'âdet şeksiz bizim beğimiz ol, biz seniñ tâyeleriñ olalım, didiler. Zîrâ dostlukları Muhammed ile ezeli idi. Tekellûf ile değiller idi. Pes hemân anda bî'at eylediler ve yeminler itdiler. Hemân Resûlullah 'Aleyhi's-selâm 4^a anlarıñ beğı oldu. Pes bir gün Mekke yazusına çıkdılar, kırk yârenleri bile idi. Ve Ebü Cehil dört yüz oğlân ile yâzûda yürürdi. Ve Ebü Cehil pâdişâh oğlu idi. Hâşâ Mekke'niñ beğı idi. Ol yerde yüz kabîle 'Arab anıñ fermânında idi. Pes Ebü Cehil yaramazıñ Muhammed'e geldi

ve ayıtdı ki; gercekdir derler ki yetimler edebsüz olur, deyüp görüñ Ebü Tâlib'in yetimini ki kendüden neler eyler. Varuñ anı tamam döğüñ ve döğö döğö düşürüñ ayrık itmesün, didi. Bu kere ol dört yüz oğlân andan yaña geldiler. Ve andan Resûlullah hemân girü döndi hamle kıldı biri biriniñ üzerine yıkdı ve başların dañı yardı ve zahımlu kıldı. Tañrı fermâniyle Ol dört yüz oğlân şındılar. Ebü Cehil gördü ki Muhammed 'Aleyhi's-selâm erdir, şâhibâzdır dañı beter kalbinde 'adâvet ziyâde oldı. Ve düşmânlığın arturdı. Ve döndi kaçdı. Ol mel'un on altı yaşında idi. Ve on er kadar kuvveti var idi. Ve 'Arab'da andan kuvvetlü kişi yoğ-idi. Ve bizim sultânımız Hazret-i Fahr-ı 'Âlem Muhammedü'l-Muştafa 4^b Şallahü 'Aleyhi ve-sellem on dört yaşında idi. Pes Ebü Cehil kaşâfetinden ötüri şabr u karârı kalmadı. Muhammed'in üzerine 'adâveti bir iken biñ oldı. Pes bir gün Habîbullahın yâranları Muhammed'e ayıtdılar; yâ Muhammed, karnımız acıkdı, dediler. Resûlullah 'Aleyhi's-selâm 'Âtike hâtûn evine vardı, ayıtdı; yâ 'Âtike, hic ta'âmıñ varmı ki yâranlara virelim yiyeler, didi. 'Âtike hâtûn Resûlullahı kocdı; ey gözümñürü, ta'âm hâzır yokdur, didi. Resûlullah Hazretleri atasın ü anasın añup ağladı. Resûlullah 'Aleyhi's-selâm nâ-ümid olup taşra çıkdı. Havlı içinde bir kuru ağaç var-idi. Hazret-i risâlet-penâh aña bir kerre nazâr kıldı. Hemân ol ağaç yeşârup ve hurma viridi. Haq Te'âla Hazretiniñ kudretiyle Peyğamber 'Aleyhi's-selâm ol ağacıñ hurmâsını düşürdi, bir şahana koydı. Ağacıñ girü yaprâğı kurıdı. 'Âtike anı gördi korkdı. 'Aklı gitdi ayıtdı; ciger-güşem, bu işi kimseye dime, didi. 'Aleyhi's-selâm çıkdı. Gelüp ol hurmâ'ı yârenlerine getürdi. Anlar dañı yediler. Tañrı Te'âla 5^a ol oğlânlara imân rûzı kıldı ayıtdılar; yâ Muhammed, bugün göresin kim Hâşim'in oğluna kafâdarlarına ne kıluruz u cenkler eyleyevüz seniñ dostluğuna, didiler. Çün ol gün Ebü Cehil oğlanlarıyla pusuya girüp turlardı ve anı beklerlerdi. Tâ kim Muhammed'in servi kâmetine kaşd ideler. Peyğamber 'Aleyhi's-selâm ol kırk oğlanlarıyla geldi, geçdi. Ebü Cehil busiyyi için ol dört yüz oğlân ile Peyğambere hamle kıldılar. Ve ol kırk oğlanlar ile uğraşdılar. Bunlarıñ hamlesiniñ başların yarup zahımlu kıldılar. Döndi ağlayarak evlerine geldi. Anda bir re'is var-ıdı. Şahra Harb adlu, gördi Ebü Cehil ağlayu ağlayu gelür. Hemân anası ayıtdı; yâ Ebu'l-Hükem, noldın ağlarsın, didi. Hiç şorma hâlimi ki Ebü Tâlib'in yetimi ucundan ağlarım. Elinden dâd-ı feryâd didi ol pehlüvân. Ayıtdı; utanmazmısız ki bir yetim ucundan ağlarsın, saña bir nesne öğredeyiz 5^b gör Ebü Tâlib'in yetimi ayrûk saña karşı turlabilür mi, didi. Ebü Cehil ayıtdı; nedir ol, didi. Ayıtdı ki; kullaruña emr eyle meydânı süpürsünler, bir ulu taş getürsünler anda koysunlar. Sen ol taşı elinde getür, çevir anuñla oyna. Ve lu'ub ile Ebü Tâlib'in yetimi anı gördükde senden heybet alır. Elbetde ol dañı taşı getürmek isteye getüremeye, ol zamân hecîl olur, girü dönüp kaçır. Andan soñra ayrık seniñ karşıña tûrmaya, didi. Çünki Ebü Cehil buyurdı, bir taş getürdiler. Ol didüğü yere kodılar. Ol taş dört yüz batmân idi. Ebü Cehil hemân tönların çıkardı beline sarmağladı. Ol taşı getürdi. Ve gine yerine koydı. Bir mîkdâr Peyğamber 'Aleyhi's-selâm Hazretleriniñ karşusunda kâannehu pehlüvânlık şatdı el vurup. Hemân Resûlullah dañı ol kırk oğlanlar ile karşıdan gelürdi. Öñünce ve ardınca yârenleri dañı bile gelür idi. Ol mübârek yüzinden nûr ayıñ on dördi gibi bâlķ ururdu. *Allahümme Şalli 'ali Muhammedin ve 'ali alihi ve şahbihi ecma'in* Hazret-i Muhammed ol 6^a araya gelüp sa'âdetle uğradılar. Resûlullah Hazreti diledi kim gice gide hâtır-ı şeriflerine hutûr itdi kim eger şimdi geçüp

gidersem eyide kim Muḥammed benden korkdı deye hemān şecā'at deryāsi cūş idüp geldi, ol arada tırdı. Ebū Cehil, Resūlullahı gördi. Gel dīdārı Ebū Ṭālib'in yetimi seniñ nemikdārın ola ki kendünı baña beraber tıtarısın. Eger hızıñ var-ise gel işbu taş getür, didi. Hemān Resūlullah Ḥazreti ol aradan alup Ebū Kubeys tağından tarafa doğrı ol kırk oğlan ile gitdiler. Hemān Ebū Cehil yārenleri sevindiler ve bir kerre çağrışdılar. Ayıtdılar; Ebū Ṭālib'in yetimi kaçdı gitdi. Ol kırk oğlan ne kim Resūlullah'ın yārenleri idi. Emridince yürüdiler ve ol maḥalde bu kırk oğlanlar ğayġu ve ğuşşalandılar. Bir zamandan şoñra Resūlullah'ı gördiler. Tağdan server gibi salınup indi. Ve bir taş getürdi omızı üstünde. Dört Ebū Cehil getürdiği taş kadar var-idi. Getürüp meydāna bıraktı. Resūl Ḥazreti ol Ebū Cehil'in getürdiği 6^b taş mübārek eline bir alma gibi alup öyle havāya atdı kim görünmez oldı. Andan ol taş indi yarusı yere batdı. Hemān Ebū Cehil'in halkı ḥayrān qaldılar. Döndi Resūlullah 'Aleyhi's-selām ayıtdı; yā Ebu'l-Ḥükem, ben seniñ taşın getürdüm. Sen daḥı benim taşımı getür, dedi. Ebū Cehil ilerü geldi kim ol taş getüre, bir tarafa ata. Hemān Ḥaḳ Te'āla'dan ol taş nıdā geldi kim; yā ḥacer, ağır ol cebel-i Ḳāf gibi, tā ki ḥabībim Muḥammed'in ululuġı biline ve daḥı bileler kim ben 'aziz kıldığım kimseyi ḥor dutmayalar, dedi. Ve Ebū Cehil başladı ol taş a toz itmeġe, ne kadar kim kuvveti var-ise aşı yerinden kımlıdadamadı 'āciz kaldı. Ḥicābından ve eleminden yüzi kıbkırmızı oldı. Resūlullah Ḥaziratu ayıtdı; yā Ebū'l-Ḥükem, bu taş götüremediñ, dedi. Ebū Cehil cevāp virmedi. Resūl Ḥazreti tebessüm idüp girü dön, didi. Ol kırk oğlanlar çağrışdılar; Muḥammed 'Aleyhi's-selām manşūr, Ebū Cehil maḥḥūr olsun, deyü. Hemān Ebū Cehil me'yūs olup ağlayarak beñzi 7^a şarı olup evlerine geldi. Ol re'is yine anı melül görüp ayıtdı; yine noldıñ, didi. Ebū Cehil dedi ki; Ebū Ṭālib'in yetimi ucundan 'āciz oldum. Getürdiği taş getüremedim, dedi. Ol re'is dedi kim; utanmazsın kim ağlarsın. Bu 'Arab vilāyetinde kutlu kimse olmaya. Saña bir nesne deyeyin, var atāña ayıt saña destūr vire anuñ-ıla güleş tutasın. Andan götür yere vurġıl ki siñünleri kırılıñ belāsından kurtul, dedi. Ebū Cehil bu sözi işidicek şād oldı. Atāsına vardı. Eydür; baña destūr vir ey atā, Ebū Ṭālib'in yetimi ile güleşeyim, dedi. Ḥamişām ḥuşma geldi, kaktı eydür; ey oğlum, bu güleş tutmak ta'aşşıblı işdir. Ortāda düşmānlık ḥaşılı olur iki cānıbden. Eger sen anı yere bıraġursañ bir zaḥmaranın elinden cānı kande kurtaravüz. Ve eger ol seni yere urursa 'azim bize 'ārdır, nāmımız bed-nām olur, 7^b dedi. Ebū Cehil ol dem ağladı, dedi ki; ey atā, beni Ebū Ṭālib'in yetimine beraber mi tıtarısın, dedi. Öyle deyicek Hüşşām yerinden tura geldi, ayıtdı. Mekke kavmi cem' oldılar. Nağaralar çağırdılar, şādılıklar eylediler. 'Arab kabilelerine ḥaberi i'lām kıldılar. Ebu'l-Ḥükem Muḥammed ile güleş tıtsa gerek, dediler. İşidenleriñ cevābı bu oldı kim; Muḥammed kande Ebū Cehil kande, Muḥammed Ebū Cehil'e muḳābele olabilür mi, dediler. 'Arab begleri kürsiler üzere oturdılar. Hüşşām, Mekke'niñ re'isleri ile ibrişim kaliçe üzerine oturdılar. Ebū Cehil donların çıkardılar. Bir adımdan mīzar tutdı, beline bir altın kuşak kuşandı. Ve meydāna girdi, elin eline verdi. Ebū Cehil karındaşına ayıtdı; gel, güleş turalım, dedi. Karındaşı toġrı ilerü vardı. Ebū Cehil anıñ kuşağından yapışdı, yerinden getürdi başı üstüne aldı çevirdi girü yere bıraktı. Andan bir kara pehlüvān var-idi. Velid bin Muğayire'niñ kulu idi. Ve her pāzuları bir adam deñlü idi. Yüz pehlüvān basmış idi. Ebū Cehil aña ayıtdı; 8^a tüt güleş turalım, dedi. Ol kara kul ayıtdı; seninle güleş tutmazın, zīrā ben bir kulum sen bir begsin, dedi. Saña tamam

‘ârdır, baña sen mukâbil olamazsın, dedi. Ebû Cehil ayıtdı; tez tut gel ki bugün zor gündür, aşıl neseb günü değildir. Eger sen beni yere vurursañ hoş kurtulursuñ. Eger ben seni yere urursam işbu altun kuşağı saña viririm, dedi. Hemân ol kara kul yerinden tırdı, geldi. Tonların çıkardı. Ebû Cehil beraber turdı. Ebû Cehil ol kara kulıñ yanında bir kuş degil idi. Çünkü Ebû Cehil bir kez nağra vurdı. Bir eliyle kara kulı kemerinden tutup götürüp başı üzerinde çevirdi. Hemân Hüşşâm on biñ eriyle nağralar urdılar ve tabaklar ile tolu altunlar Ebû Cehil’iñ ayağına dökdiler ve nişâ kıldılar. Hüşşâm şâd oldu ve çağırdı; ey ‘Arab uluları, baña siz ne dırsız hiç kimse bu kara kulı yere bırağabildimi bu kadar zamandır, dedi. Cümlesi ayıtdılar; ey hudâvendi, imdi böyle bil ki Ebû Tâlib’iñ yetimi neden hâtıra gelür ki seniñ oğluña mukâbil ola ve anıñ ne anası var ve ne atası vardır. 8^b Ebû’l-Hükem anı ya’ni Muhammed’i iki barmağı üzere alup yere urur hele görsen, dediler. Ve hürdü hamır ider, deyüp ve amır-ı laf-ı güzaf hırmânlarını şavurdılar. Hüşşâm eydür; ey oğlum, ne dersin tez tut bu yetimiñ işini bitür, dedi. Ebû Cehil hemân ilerü yürüdi. Muhammed katına geldi ayıtdı; yâ Ebû Tâlib’iñ yetimi, bu ol gündür ki ayıtdı gönlümde ne kadar dert var-ısa senden çıkaram ve ne kadar füzullik ve tekebbürlik başıñda vardır senden öcümü alam tur imdi tutuşalım, dedi. Resûlullah ‘Aleyhi’s-selâm Haziretleri hemân turdı. Ayıtdı; ben bugün seniñle tutuşmazım. Eger seni yeñersem şoñra ‘özür idüp dersin ki, ben yorğun idim beni zebûn iken yeñdiñ, deyüp bahâne idersin. İnşâ’allahü’r-raḥman yarın güleşelim hiç bahâneñ ve hüccetiñ olmaya, dedi. Ol dem dükeli ‘Arab begleri anda otururlardı. Cümle ‘acebe kaldılar ve birbirine dediler ki; bu cevâb şabi cevâbı degildir ol cevâb ulular cevabıdır, deyüp cümle Mekke kavmi hayrân kaldılar. O gice meş’aleler yakdılar ve anda yatdılar. 9^a Bir nicesi eydürdü kim, Muhammed’iñ bir devleti vardır ki Ebû Cehil’iñ üzerine eli üstün olıdır. Ebû Cehil’i esir kılıdır, dediler. Çünkü şabâh oldu, halkı dükeli taşra geldiler. Resûlullah ‘Aleyhi’s-selâm varup sa’âdet-i hânelerine girüp oturdu. Ve ağladı. Ve eydürdü kim; eger benim atam ve anam olsa idi, anıñ tonı gibi baña ton iderdi, deyüp ağlardı. Hemân Ebû Tâlib anı işitdi ayıtdı; ey çiğergüşem, benim yüregimi yakdın. Ben bulsam saña cânımı fedâ iderdim. Ve ol ayıtdı; saña anıñ gibi ton iderdim, deyüp tahsir ü ‘özürler iderken nâgâh Hadice’tü’l-Kübrâ’niñ kulu kapudan içerüye girdi. Hemân bir bokça ton getirüp Ebû Tâlib’iñ önünde koydu. Ayıtdı; Mekke hâtunı Hadice gönderdi, Muhammed’e geydürsün, dedi. Ebû Tâlib ol tonları çıkardı, gördi mütehayyer kaldı kim incili ton Mekke kavmi hic görmemiştir. Anı hemân Hazret-i Muhammed’e geydürdü. Bir mertebe vücûd-ı pâkine rast geldi kim olamaz. Ve muraşşı’ hamâ’iller takındı. Cevâhirler ile bizenmiş her bir dâne incüler gügercin yumurtası gibi idi. Ol dem 9^b Muhammed ‘Aleyhi’s-selâm Haziretleri’niñ vücûd-ı pâkini Hadice’niñ gönderdüğü tonlar ile bizendirdiler. Zâhiri bir peri nûr ve bâtın Haḫḫ Te’âla’niñ hikmet nûrıyla münevver bu iki aḫsîn Muhammed nûr-ı hidâyet ve Fahr-ı ‘Âlem cemel-i bâ-kemâl heman şemis gibi barḫ-ı şu’le ururdu. Kurbân olayım cemel-i bâ-kemâline *Allahümme Şalli ‘ali Muhammedün ve ‘alî al-i Muhammedün ve şaḫbihi ve-sellim da’imân keşirân keşirân*. Ve andan şoñra ol iki cihânıñ güneşi Muhammedü’l-Muḫtafa Şallallahü ‘Aleyhi ve-sellem Haziretleri şecâ’atle ol tarafa revân oldu. Ve cemî’ halk anıñ ardından baka kalup hayrân oldılar. Haziret-i Hamza Raḫiyallahü ‘Anhü hemân kılıcın ‘uryân eyledi. Ve Fahr-ı ‘Âlem’iñ yanınca şağında ve şolında yürürlerdi. Hemân ayıñ on dördü

gibi çıkageldi hırmânı hırmânı şalınarak. Cünki Ebû Cehil hemân Faḥr-ı ‘Âlem’i bu tarzıyla gördi ḥayrân olup kaldı. Ve bilmezdeki ḥabîbü’r-Raḥman’dır. Ve maḥbûb-ı Yezdân’dır. Peyğamber olcaktır. Ve ğayrı kimseler daḥı bilmezlerdi. Fâ-amma iki kişi bilür: Daḥı birisi Ebû Bekirü’s-sıddîk Raḍiyallahü ‘Anhü. Daḥı birisi Ḥaziret-i ‘Ömerü’l-farûk Raḍiyallahü ‘Anhü bilürdi. 10^a Zîrâ kitâblarda bulmuşlar-idi. Ve biri daḥı Ḥadice’ü’l-Kübrâ bilürdi. Zîrâ vâkı’asında görmüş-idi. Ğâyet ‘âkile ḥâtûn idi. Buyurdu Ḥadice ḥâtûn, meydân kenârına çadır kurdılar. Girüp oturdu. Kullarına buyurdu tabaklar ile altunlar nişâ için çadırın bir tarafında tutup durdılar. Andan soñra Ḥadice kullarına ayıtdı kim; Ebû Cehil Muḥammed’in yeñdüğini baña kim müzde iderse anın ḥürmetine âzâd olsun. Ve daḥı malım ile anı bezeyim, dedi. Cünkim bir zamandan soñra ol risâlet güneşi ve ol nebîler güzeli ve ol maḥbûb-ı ḥâlık-ı bî-çün ve ol cânım cânı ve ol dertlere dermân ve ol şadrîd-ı münîr ve ol Faḥr-ı ‘Âlem Ḥaziret-i Muḥammedü’l-Muṣṭafa Şallallahü ‘Aleyhi ve-sellem Ḥaziretleri serverleri ḥırmânı şalınup bu kadar dostı ve düşmanların göziniñ karṣu ‘arz-ı kâmet ide. Ol ḳavmiñ üstüne kıyâmet kopsa ve ol nûrından bir kerre ṭulû’ idüp ḳurbân olayım ol nûra İlahî, anın sa’âdetlîğı ḥürmetine bizi 10^b ve cemî’ ümmeti, Muḥammed ile anın şefâ’atinden maḥrûm itme amin. Yâ ğıyâşü’l-müstağşîn imdi ol Faḥr-ı ‘Âlem Ḥaziretleri meydâna girüp dükeli ulular ve re’îsler oturmuşlar idi. Ta’accübde kaldılar ve eydürler ki; Muḥammed yegrekdür ve yürekli ve nurludur. Mübârek yüziniñ nûru şöyle itdi ki güneşe ğalebe iderdi. Cünki yakîn geldi. Ḥadice daḥı çadırından naẓar eyledi. Ol cemâlî gördi ṭakati ṭâk olup ‘âkı zâ’il olup iftâdesi oldu. Ve ayıtdı; yâ Müyesser, var ol kaliceyi getir. Muḥammed’in ayağı altına döse kim ol hiç kimseye lâyıḳ değildir illâ Muḥammed lâyıḳdır, dedi. Hemân Müyesser daḥı vardı ol kaliceyi getürdi kim incileyin güneş toĝduğı yerden ṭolunduğı yere varınca kimse görmüş değildi. Ğâyet güzel ve müstaḥsîn idi. Ve ibrişimden ṭoḳunmuş idi. Ve kalicenin içinde ve hoş u tıyûr şüretleri var idi. Dürlü dürlü rekle bezenmiş idi. Ve orta yerinde bir çarḥ düzelmiş idi. Ḥatta Muḥammed’in şüreti bile naḳış olmuş idi. İki bölük saçı ile bile ve biri daḥı Ebû Cehil’in şüreti idi. 11^a Birbirine ḥamle kılmışlar idi. Ve o kim Muḥammed ‘Aleyhi’s-selâm şüreti idi. Ebû Cehil kuşağına yapışmış idi. Ve bir eliyle boynuna yapışmış idi. Ve ol münakkaş kalice Rûm’da tokunmuş idi. Ḳavm-i Ḥavâriyyun düzmişler idi. ‘İsî Peyğamberin zamânında ve anın evşafın İncil’in içinde bulmuşlar idi kim aḥir zamânda bir Peyğamber gelecekdir ve ol cemî’ Peyğamberlerin ḥâtimesi olacaktır ve andan ulu Peyğamber olmaya deyü. Ve bir oĝlân Mekke’de aña düşmân ola ve anuñla ğüleş tutacaktır. Cünki bu aḥvâlleri gelüp ol zamânın ehl-i ḥükemâsı ve ‘ulemâsı melik-i Rûm’a didiler. Ol daḥı buyurdu anların şüretlerin ol resme ol kalicede ṭoḳıldılar. Ve Âbirhâ’ya virdiler kim aşḥâb kıladır. Kaçan kim ol Mekke üzerine geldi. Âbirhâ’nın dört biñ çerisi vardı ki Mekke’i ḥarâp ideler Ka’be’i yakalar. Nitekim Ḥaḳḳ Subḥâne ve Te’âla sûre-i Elem Tere Keyfede ḥaber virdi. Ve Ebâbîl kuşlarını Ḥaḳḳ Te’âla bunlara ḥavâle eyledi. Her birisi gelüp iki buçuk dirhem taşlar ağızlarına alup geldiler. Ve ol taşlarda her kâfiriñ adı yazılmış idi. Daḥı ol çeriniñ üzerine bıraktılar. Depelerine 11^b ṭoḳunup başlarını delüp yere geçirdi. Tâ kim cümlesi helâk oldu. İmdi ol vâḳtın ol kalice varaka bin kul eline girdi. Andan daḥı Ḥadice’ye degdi tâ ol güne deĝin ki Ebû Cehil ğüleş tutmağa muḳâbil olup durdılar. Resûlullah Ḥazireti, Ḥüşşâm ol kalice üzerinde gördi. Beñzi şarardı ayıtdı; ey Mekke uluları, görüñ

Hâlid kızını ki Ebû Tâlib'in yetimi için neler kılur, dedi. Ebû Tâlib'in yetimi için ki anıñ hâli benim hâlimden artuktur. Eger mâlde ve eger kuvvetde gör hiç benim oğluma bu kulluğı itdimi. Hemân Ebû Tâlib'in yetimine ider, dedi. Vâfir tahassürler ve te'essüfler idüp gamından ve hırsından cân vireyazdı. Hüşşâm Ebû Cehil ayıtdı; var ol yetimiñ işini bitür dağı gör aña neler iderim, dedi. Ebû Cehil ilerü tırdı tonlarını çıkarup meydâna girdi. Ayıtdı; ey Ebû Tâlib'in yetimi, dünki gün korkup kaçdıñ. Ya bugün elimden kande varırsın, dedi. Amma Haziret-i Hamza Rağıyallahü 'Anhü, Haziret-i risâlet 12^a nazar kılup âh idüp Muhammed'in atasını ve anasını aındı ve övidi ve kocdı ve kokdı ve zârı zârı ağladı. Ayıtdı; ol cigergüşem, şaķın korma ben bundayın. Eger anı yere urursañ ben sevinürin. Eger bırağamazsañ baña işâret eyle toğrı geleyin kalice ile ne Ebû Cehil ve ne Hüşşâm ve ne kafadarların koyayın, dedi. Hemân Haziret-i Hamza Rağıyallahü 'Anhü ol risâlet bostânının ve nübüvvet gülünün verd-i Hudâ'nın mübârek ellerine yapışup alup Ebû Cehil'e beraber getürdi. Dağı kendüsi Fağır-ı 'Âleme nâzır olup tırdı. Hemân ol dem göklerin kapuları açıldı. Ferişteler cümle nevha ve zarı kılurlar idi. Cebrâ'ıl 'Aleyhi's-selâm ve Mikâ'ıl ve İsrâfil 'Aleyhi's-selâm ve cümle kerrubiyân göklerde nazar kılmağa geldiler. Hemân Hüşşâm çağırdı. Ayıtdı; yâ Ebû Tâlib, eger seniñ yetimiñ benim oğlumu yere urursa ben ikiyüz koyun ve kırk deve boğazlarım. Seniñle kavil idelim ve eger benim oğlum seniñ yetimiñ yere urursa sen ne virirsin, 12^b dedi. Hemân Ebû Tâlib başını aşağı şaldı bir nesne dimedi. Hemân Haziret-i Hamza ile gelüp ayıtdı; yâ Ebû Tâlib, ne sergerdân olursın. Eger bir nesnemiz yoğ-ısa Elhamdülillah Te'âla erlig-ile ad çıkar müyesserdir kâbildir, dedi. Hemân Hüşşâma, 'Abbâs ayıtdı; eger oğlun karındaşım Muhammed'i yere bırağırsa ben beşyüz koyun ve ikiyüz deve boğazlayayın ve cümle halâyıkı konuklayam, dedi. Çünkü Haziret-i 'Abbâs böyle buyurdılar ilerü yürüdiler. Andan göklere gulgüle düşdi. Hemân Cabbâr-ı 'Âlem Hazireti'nden bir nidâ geldi kim; ey benim ferişterim, 'Abbâs'ın kavline siz tânik olun kim benim dostum habîbim için bahış eyle ve benim dostumun yüzün ak eyledi. İmdi 'izzim Haqqıçün ben dağı farz eyledim ki kıyamete degin halîfeleri anıñ hânedânından kılam, deyü buyurdu *Celle Şane ve 'Amme Nevâlühü Hazireti*. Pes ol dem ol cânım cânı ve gönlümiñ sultânı ol dürrü-yekden mağbûbu Yezdân ve ol gonca'i hândân ve haķikat ma'deniñ gevheri ve ol habîb-i Raḥmân ve raḥîm 'Aleyhi's-selâm Haziretleri 13^a mübârek başından 'ımâmesi getürdi. Ferişteler zârlıklar kıldılar. Ayıtdı; ey bâr-ı Hudâ, bize destür virseñ Resûl'in düşmanlarını yeriñ ka'rına çeksevüz, dediler. Bir nidâ geldi kim; yâ ferişterim, siz yerlü yerinde turuñ benim bildiğim sizler bilmezsiniz. Dostumı cihânda cilve kılsam gerekdür, dedi. Hemân Haziret-i Fağır-ı 'Âlem 'Aleyhi's-selâm, Ebû Cehil yakın vardı. Eydür ki ol cümlesin dedi. Ol dem Ebû Cehil nağra urup bir eliyle Resûlullah'ın kuşağına yapışdı. Ve bir eliyle mübârek boynını tutdı. Ol sâ'at dürüşdiler yerinden Hadîcetü'l-Kübrâ Resûlullah'ın mübârek cemâlin gördi. Ayıtdı; ey bâr-i Hudâ, ne olaydı düşüm gerçek olaydı. Bu taraftan heman turup Ebâ Bekir ağladı. Ve eydürdi ki; kitablarda gördüğim gerçek çıkdı, dirlerdi. Ve ol dükeli kavmi eydürdi ki; Muhammed Ebû'l-Hakem'i yenemez dirlerdi. Hemân Haq Te'âla'nın hikmetinde böyle taķdîr olunmuş idi kim Muhammed 'Aleyhi's-selâm Ebû Cehl'i yere ura idi. Ebû Cehil nağra urupdı sağından solına ve solından sağına zor eyleyüp kuvvet eyledi. 13^b Şöyle kim iki gözleri patlayayazdı. Fağır-ı 'Âlem ol sultân küsürü zili aşlâ yerinden

depredemedi. Haḳ Te'āla'nın kudretiyle pes Ebū Cehil dermānda 'āciz kaldı. Ve beñzi şarardı. Ayıtdı; yā Muḥammed, meger ayakların yere demür ile perkitdinmi ki seni depredemedim, dedi. Daḥı 'āciz ve fermānda kaldı. Ammā bilmezdi kim bir Mürsel Peyğamberiñ kırk er kadar kuvveti vardır. Zīrā Musa Peyğamberiñ kırk 'İsī kadar kuvveti var-idi. Daḥı İbrahim Peyğamberiñ kırk Musa kadar kuvveti var-idi. Ve amma Ḥaziret-i Muḥammedü'l-Muṣṭafa Şallallahü 'Aleyhi ve-sellem Ḥaziretleri'niñ kırk İbrahim Peyğamber kadar kuvveti var-idi. Cünki Resül Ḥazireti bildi kim Ebū Cehil zebün oldı. Ol mel'un 'Aleyhi'l-la'ne'niñ elini kendi kuşağından çıkarup andan soñra hemān ol şadr-ı bedr-i münir ḥabīb-i Ḥudā Muḥammed Muṣṭafa Şallallahü 'Aleyhi ve-sellem Ḥaziretleri Ebū Cehil'e mübārek eliyle yapışup yerinden getürdi. Mübārek kolulnıñ üzerine aldı. Hemān göklerde melekūt 'ālemine ğulğule düşdi. Ferişteler eydürlerdi ki; *Allahümme Şalli 'alī seyyidinā Muḥammedin 14^a ve 'alā āl-i Muḥammedin ve şahbihi ve-sellim dā'imān keşirān keşirān* dirlerdi. Hemān Faḥr-ı 'Ālem bir eliyle Ebū Cehil kapdı. Bir zamān yukaruda tutdı. Tā kim dükeli ḥalk bunı temāşā iderlerdi. Hemān Ebū Bekirü's-sıddıḳ Raḍıyallahü 'Anhü altun taḥaḳlar ile nāfe miskler ve 'anber Faḥr-ı 'Āleme ve on Nebīye-i muḥteremiñ üzerine nişār eyledi. Ve daḥı Ḥadice'niñ kulları ilerü vardılar. Anlar Risālet-penāh'ın üzerine nişār eylediler. Ve altun ve gümüş ḥaki pâyına bezl eylediler. Ve Haḳ Te'āla feriştelere buyurdi gökden rahmet ve 'ināyet nişār eyledi. Andan soñra Faḥr-ı 'Ālem 'Aleyhi's-selām Ebū Cehil'i hemān havaya atdı girü yine ve ğaziler şeküv oynar gibi ve kalkan çevirir gibi Ebū Cehil'i parmakları üstünde çevirdi. İkindide yine havaya atdı. Şöyle kim havaya perrān olup ḥalkın gözine görünmez oldı. Ebū Cehil'in atası Hüşşām hevā yüzine bakdı gördi kim görünmez oldı. Bir kerre āh itdi tonlarını teninden pāre pāre eyledi. Bir sā'atden soñra Ebū Cehil 14^b gördiler yukarudan aşağı gelüp uçar gibi geldi. Faḥr-ı 'Ālem ve seyyid-i sened-i aşfiyā 'Aleyhi's-selām Ḥazirātu girü mübārek eliyle tutup yere bıraktı. Anladı ovundı Resül Ḥaziratu 'Aleyhi's-selām ašla yerinden deprenmedi. Hüşşām'ın 'aklı gitdi. Āh idüp ayıtdı. Ve āh vāyla oğlum öldi deyüp başını açdı. Toprak içine bulandı. Hemān böyle olduĝın görünce bir tarafından iki biñ er Hüşşām'ın kavminden el kılıca urup Resülullah Ḥaziretiniñ 'ammularına kaşid eylediler. Hemān bu ḥālī görünce şāhib-kırān 'ālim-i Ḥaziret-i Ḥamza Raḍıyallahü 'Anhü şecā'at tamarları cüş ü ḥürüş idüp el tığa urup bir nağra sūrnān ile urdıkim; ey kavm-i ḥasūdān, benim ol Ḥamza ki bilmez müyesser ey kavm-i dün. Ve cāhilün ma'ānide benem ol aşḥābı filiñ Mekke üzerine geldikleri zamānda birkaç kerre soyup kaçunub münhazım eyledim. Ve tıĝdan geçürdüm. İmdi gel cenk eylemek siz daḥı çiger-ğüşem gözüm nūrı gönlüm sürürü ve ḥaḳıḳat deryāsınıñ gevheri 15^a ve bağ-ı firdevsiñ güli goncası Muḥammed'i Aḥmed'i muḥtārı ki Ḥabībü'r-Raḥmān'dır. Eger bir kılına ḥatā getürecek olursanız bi-Rabbi Ka'be'i ve Zemzem yeryüzünde sizi ve aşıñuzu komazım, deyüp hemān tıĝın 'uryān eyleyüp üzerlerine yürüyecek maḥalde hemān Ebū Cehl'i götürüp kaçdılar maḥḥūru ve münhazım olup Ḥamza'nın korkusından. Zīrā bilürlerdi kim ḥazireti şecā'atlü ve heybetlü erdir. Ḥor ve ḥaḳir olup kaçdılar. Ve daḥı ol sultān Faḥr-ı 'Ālem Ḥaziretlerini 'ammuları gelüp öpüp koçdı. Elḥamdülillah Te'āla ve ḥurrem ve manşūr ü muẓaffer ol Risālet güneşi sa'adet-i ḥānelerine götürdiler, i'zāz ü ikrām eylediler. Nitekim Haḳ Te'āla buyurur; *Ḳālellehu tebāreke tü'izzü men teşā'ü ve tüzekkü men teşā'ü* ben ya'ni kimi dilersem 'aziz iderim ve kimi

dilersem  or kılurun. Z r  dilek benim dilegidir ve fi‘il benim fi‘ilidir. Ne ki
ben dilersem kimseni  benim dile imde içi yokdur *Yaf‘alullahi m  ye  ‘  ve*
yah k m  m  y rid   ada akullah ‘l-‘az m.

Temmet ‘l-kit b

15^b *Bi‘avnullahi‘l-meliki‘l-‘az z ‘l-mec d haz  beyti ilahi  alavat ‘n-Nebiyy *
‘Aleyhi‘s-sel m söz burada çünkim oldu tamam. Vir  alavat Mu tafa‘ya ve‘-
sel m. A  g z n kim  or vardır bil mem t. Sen ‘amel kıl yazıla n rdan ber t.
Okuyan  di leyeni yazan , sen esirge lu f  -ıla y  G ni. Temmet mim mim mim

TRABZON YÖRESİ GELENEKSEL ÇOCUK OYUNLARINDAN BAZILARININ HALK BİLİMSEL İNCELEMESİ

A FOLKLORIC ANALYSIS OF SOME OF THE TRADITIONAL CHILDREN'S GAMES FROM TRABZON TERRITORY

Mustafa AÇA*

ÖZ: Trabzon ili, genelde ülkemizin özelde de Doğu Karadeniz bölgesinin tarihsel ve kültürel süreçleri açısından önemli illerinden birisidir. Doğu Karadeniz bölgesi sözlü kültürünün ve etnografyasının temsili noktasında Trabzon'un önemli bir yeri vardır. Bu konumu elde etmesindeki en önemli sebeplerden birisi, yüzyıllardır bölgenin kültür merkezi olmasından kaynaklanmaktadır. İl hem köklü geçmişi hem işlek bir liman kenti olması hem de bölgenin ekonomik olarak en gelişmiş ili olması sebebiyle daima bir kültür merkezi olmayı başarmıştır.

Türk halkbilimi araştırmalarının kapsamına giren konulardan biri olarak 1990'ların başlarından itibaren daha çok ilgi gösterilmeye başlanan çocuk folklorunun kapsamı ve bu kapsama dâhil türlerin inceleme biçim ve tekniklerine dönük ortak ve bütüncül bir yaklaşım henüz ortaya konulabilmiş değildir. Yapılan öncü çalışmalarda da, inceleme yöntem ve teknikleri açısından benzer karakterli müteakip çalışmalarda da çocuk oyunlarının, çoğunlukla karakteristik özellikler ve materyaller bağlamında incelendiği görülmektedir.

Çalışmada, geleneksel çocuk oyunları daha önce bütüncül biçimde çalışılmayan Trabzon yöresi örneklem sahası olarak belirlenmiştir. Yörede alan araştırmaları ile tespit edilen çocuk oyunları tarihsel ve kültürel süreçleri, karakteristik özellikleri, işlevleri ve popüler kültür karşısındaki süreklilik potansiyelleri gibi açılardan çok yönlü olarak değerlendirilecektir. Çocuk folklorunun önemli temsil alanlarından biri olan çocuk oyunlarının modern halk bilimi yaklaşımları çerçevesinde incelenmesine dönük teklif ve öneriler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Trabzon, çocuk folkloru, halk bilimi, çocuk oyunları, gelenek.

ABSTRACT: The province of Trabzon is one of the important cities of our country in general and specifically in Eastern Black Sea region in terms of historical and cultural processes. Trabzon has an important place at the point of representing the ethnographical and oral cultural aspects of the Eastern Black Sea region. One of the most important reasons for achieving this position is that it has been the cultural center of the region for centuries. The province has always been a cultural center because it has both a well-established history and is a busy seaport and because it is the most economically developed province of the region.

A common and holistic approach towards the research-based forms and techniques of the scope of child folklore and the types included within this scope has not been put forth as one of the topics covered by Turkish folklore research which has become popular since the early 1990s. In the pioneer studies and in latter studies with similar characteristics in terms of

* Öğr. Gör. Dr. - Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Trabzon - mustafaaca@hotmail.com



This article was checked by Turnitin.

examination methods and techniques, it is seen that children's games are mostly examined in terms of characteristic features and materials.

In this study, Trabzon region has been determined as the sample area for traditional children's games, which has not been studied holistically before. Children's games determined through field research in the region will be evaluated in a multifaceted way in terms of historical and cultural processes, characteristic features, functions and continuity potentials with popular culture. Proposals and suggestions for the examination of children's games, one of the important representations of children's folklore, in the context of modern folklore approaches will be put forward.

Keywords: Trabzon, children's folklore, folklore, children's games, tradition.

Giriş

Çocuk folkloru araştırmaları, kültür bilimlerinin önemli bir kolu olan halk biliminin diğer araştırma kadroları gibi kademeli bir gelişme göstermiştir. Türk folklor araştırmalarında sınırlı bir bakış açısıyla çocuk folklorunun temel bileşeninin çocuk oyunları olduğu kanaati uzun süre benimsenmiştir. Oysa çocuk folkloru araştırmalarının kapsamında çocuğun kendi duygu, düşünce ve hayal dünyasında kurduğu, yarattığı, şekillendirerek veya somutlaştırarak çeşitli şekillerde sunduğu bedensel, sözsel ve ritmik davranış biçimlerinin ve ürünlerinin yanı sıra doğrudan doğruya çocuk etrafında oluşan veya amaç ya da sonuçları çocuğu etkileyecek olan tüm inanış ve uygulamaların tümü yer almaktadır (Yaşar, 2008: 15).

Türk halk bilimi araştırmacıları, çocuk folkloru kapsamında yer alan konuları çoğu zaman bağımsız unsurlar olarak değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Tekerlemeler, ninniler, masallar, oyunlar vs. çocuk folkloru bileşenleri içinde bütüncül şekilde nadiren değerlendirilebilmiştir. 1990'ların ortalarından itibaren kadın folkloru, meslek folkloru ve aile folkloru gibi araştırma şubelerini, kapsam ve yöntem bakımından Kuzey Amerika ve Batı Avrupa merkezli halk bilimi araştırmalarının yöntem ve teknikleri bağlamında da olsa, adeta yeniden keşfeden Türk halk bilimi araştırmacıları, kapsamla uyumlu bütüncül çalışmalara yönelmeye başlamışlardır. Konuya çocuk oyunları özelinde ilgi gösteren araştırmacıların antropoloji, etnoloji, pedagoji, psikoloji, psikiyatri ve iletişim alanlarının çoklu bakış açılarıyla tanışmaları da bu süreçte gerçekleşmiştir. Söz konusu bilgi kollarının en genel anlamıyla halk bilimi araştırmalarına önemli veriler sağladığının kabullenilmesi ve halk bilimini homojenize eden klasik/gelenekçi bakışın değişmeye başlaması, bu farkındalığın en önemli motivasyon unsuru olmuştur. Çocuk oyunlarının halk bilimsel açıdan incelenmesi süreçlerinde verilerinden yararlanan bu bilgi kollarının ulaştığı sonuçlara göre oyun, çocuğun en önemli işi, oyuncakları da en önemli araçlarıdır. Oyun, çocuklar arasında ortak bir anlaşma yoludur. Oyun, çocuğun fiziksel ve zihinsel yapısını geliştiren, nesneler dünyasıyla ilişki kurmasını, özgürlük ve bireysellik kazanmasını sağlayan ve sonra da toplumsallaşmasına büyük ölçüde yardımcı olan çok

önemli bir etkinliktir. Oyun, çocuğun özgürlüğüdür. Oyun, çocuktaki tüm yetenekleri uyandıran, serpilip açılmasına yarayan bir dürtüdür. Oyun, belli bir amaca yönelik olan veya olmayan, kurallı ya da kuralsız gerçekleştirilen fakat her durumda çocuğun isteyerek ve hoşlanarak yer aldığı, fiziksel, bilişsel, dilsel, duygusal ve sosyal gelişiminin temeli olan, gerçek hayatın bir parçası ve çocuk için en etkin öğrenme sürecidir¹ (Özdemir, 2006: 29-30).

Alfred R. Radcliffe-Brown ve Bronislaw Malinowski gibi kültür bilimciler tarafından, farklı bakış açıları ile de olsa esasları belirlenen ve bugün de etkin biçimde sürdürülen işlevselci yaklaşımlar, çocuk oyunlarını da işlevsel yönleri ile değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Yukarıda belirtilen hususlar da bu bağlamda değerlendirilmelidir². Çocuk oyunlarını kültür teorileri çerçevesinde değerlendiren isimler arasında yer alan Johan Huizinga, oyunun işlevselliğinin yalnızca eğlenmek ve hoşça vakit geçirmekle sınırlanamayacağını bazı öncülleri gibi tekrarlayarak oyunun aslında toplumsal ve kültürel süreçlerde pek çok işlevi bünyesinde barındıran köklü bir ritüel olduğunu ifade etmiştir. Oyunun kültürden daha eski olduğunu savunan araştırmacı, kültürün esasında oyunsal bir karakter taşıdığı tezini ileri sürmüştür (Huizinga, 2013: 16-17).

Çalışmanın başlığından ve esas amacından uzaklaşmamak amacıyla çocuk oyunlarına dönük yaklaşımları tek tek ele almayacak, antropolog Helen B. Schwartzman'ın gruplaştırdığı yaklaşımları belirtmekle yetineceğiz. Schwartzman, çocuk oyunları özelinde 1979 yılına kadar ortaya konulan yaklaşımları *temsil eden oyun* (evrimci ve gelişimci incelemeler), *koruyan oyun* (diffüzyonistler ve partikülaristler-kendini belirli bir fikre adayanlar), *sosyalleştiren oyun* (fonksiyonalist çözümler), *tasarlanan oyun* (kültür ve kişilik), *konusulan oyun*, (iletişimsel incelemeler), *bilinen/hatırlanan oyun* (yapısal ve bilişsel araştırmalar), *tanımlanan oyun* (ekoloji, etnoloji ve tecrübeler) başlıkları altında toplamıştır (Schwartzman, 1979'dan aktaran Özdemir, 2006: 42).

Çocuk oyunlarının sınıflandırılması yolundaki tecrübelerle bakıldığında da çeşitli tekliflerle karşılaşmaktadır. Halk bilimi de dâhil olmak üzere farklı bilgi kollarında yapılan sınıflandırma tecrübeleri Serpil Cengiz (1996) tarafından derlenmiştir. Türk çocuk oyunları özelinde yapılan sınıflandırma tecrübeleri incelendiğinde oyun alanı, oynanma biçimi, oyun zamanı, oyun katılımcıları ve yaş grupları, oyun aletleri, oyun

¹ Anadolu sahası çocuk oyunlarının halk bilimsel yönleriyle incelenmesi yolunda son yıllarda önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Bu çalışmalardan sadece biri için bk. (Çolak, 2009).

² Bu iki araştırmacının kültürel işlevselciliğin referansları arasında kabul edilen çalışmalarından bazıları için bk. (Radcliffe-Brown, 1931; 1951; Malinowski, 1944/1992; 1945).

takvimleri vb. ayırt edici unsurların dikkate alındığı görülmektedir³. Araştırmacılar sınıflandırmaya dönük tekliflerde bulunurken daha çok tespit ettikleri oyunların karakteristik özelliklerini merkeze almışlardır. Nebi Özdemir, Türkiye çocuk oyunları ve oyuncaklarını sınıflandırma sorununun “oyunanma biçimi”nin esas alındığı bir sınıflandırma sistemiyle çözülebileceğini ifade etmiştir (Özdemir, 2006: 98-100).

1. Trabzon Yöresi Çocuk Oyunları

Trabzon yöresi çocuk oyunları üzerine yapılan sınırlı sayıdaki çalışmanın derleme niteliği taşıdığı, tespit edilen oyunların incelemeye tabi tutulmadığı görülmektedir. Ali Çelik (1999: 489-501), Haşim Karpuz (2010), Behruz İmani (2011), İskender Keleş (2015: 137-146), Haydar Gedikoğlu (2016: 421-424), Özhan Öztürk (2017) gibi isimlerce Trabzon’un farklı kültür hatlarındaki çocuk oyunlarından örnekler içeren bu türde çalışmalar çocuk oyunları özelinde hazırlanmış müstakil çalışmalardan ziyade monografik çalışmaların bölümü niteliğindedir. Bu çalışmada bugüne kadar yapılan çalışmalardan farklı olarak çoğunluğu alan araştırmaları ile tespit edilen ve ilerleyen kısımlarda belirtilecek olan çocuk oyunları tanıtılmakla yetinilmemiş; oyunların, kökenleri, anlamları ve işlevleri ile incelenmesi de amaçlanmıştır.

Trabzon yöresinde tespit edilen ve genellikle açık alanlarda oynanan oyunlar, Nebi Özdemir’in (2006) aşağıdaki sınıflandırmasıyla uyumlu biçimde oyun araçları esas alınarak gruplara ayrılmıştır:

1. Taşla Oynanan Oyunlar
2. Topla Oynanan Oyunlar
3. İple Oynanan Oyunlar
4. Özel Oyun Aracıyla Oynanan Oyunlar

1.1. Taşla Oynanan Oyunlar

a. *Esir/Yesir Oyunu*⁴: En az üçer kişiden oluşan iki grup arasında oynanan bir oyundur. Grup üyelerinin seçiminden sonra oynanacak alanın bir ucuna bir taş, diğer ucuna ise başka bir taş konulur. Bu taşlar grupların kalesi (ebesi) olur ve ayaklarını kalelerine koyarak beklerler. Rakip takım, karşı takımın kalesini almak için saldırıya geçer. Ebeyi koruyanlar ayaklarını taşlarına değdirerek karşı saldırıya geçerler, çünkü ebeye en son değen kişinin esir alma hakkı vardır. Saldıran grup esir düşmemek için

³ Türk çocuk oyunlarının tasnifi yolunda en kapsamlı tekliflerden birini sunan Pertev Naili Boratav, oyunları oyuncunun davranışları ve başardığı baskın işler; anlatım biçimleri (tekerleme, uyaklı sözler, önceden belirlenmiş hareketler, ezgiler, dramatik sahneler, geometrik çizgiler veya biçimler, jestler, güç gösterileri, törelik anlatımlar ve sözler); oyunun amaçları ve işlevleri: oyunun yararlandığı maddeler, oyunun yeri, zamanı ve kişileri olarak belirttiği ilkelere göre sınıflandırma yoluna gitmiştir (Boratav, 1973: 235-237).

⁴ Akçaabat ve Maçka havalisinde tespit edilmiştir.

kendi kalelerine sığır. Esir alma hakkı olan bir kişi, karşı gruptan birini yakaladığında oyun durur. Esir alınan kişi rakip takımın kalesinden beş adım uzağa koyulur. Bu seferde oyuncuları esir alınan grup, arkadaşlarını kurtarmaya çalışır. Esir alınan arkadaşına kimseye yakalanmadan dokunan kişi, esiri kurtarıp kalesine döner. Grup üyeleri esir olan arkadaşlarını kurtarmak için başka bir yöntemle daha başvururlar. Gruptan bir kişi ayağını taşın üstüne koyar ve bacaklarını olabildiğince açar, diğer grup arkadaşının elini tutar. Elini tuttuğu arkadaşı da bacaklarını açarak başka bir grup üyesinin elini tutar bu yöntemle esir düşen arkadaşlarına ulaşmaya çalışırlar. Bu esnada karşı grup onlara dokunup esir alamaz. Çünkü en baştaki kişinin ayağı taştadır, bu dokunulmazlık el ele tutuşan diğer üyelere de geçer. İki gruptaki oyunculardan herhangi biri, karşı grubun kalesine, esir düşmeden dokunursa 1-0 öne geçmiş olur. Oyunun biteceği skoru gruplar belirler ve o sayıya ulaşan galip gelir.

Oyunda belli başlı kurallar vardır. Örneğin kaleden ilk çıkıldığında koşmak yasaktır. Kişiler beş adım attıktan sonra koşmaya başlarlar. Bu sınırdan önce kaleden koşarak çıkan kişi oyun dışı edilir. Diğer bir kurala göre de esir alma hakkı sadece kaleye en son basıp çıkan kişidedir. Çünkü kaleye en son değen kişi odur. (KK-1, KK-5)

*b. Cıngılıs Oyunu*⁵: Genellik kız çocukları tarafından oynanan oyunda üç oyuncu bulunur. Oyuncular aynı boylarda taşlar toplayıp bunları üst üste dizerler. Taşın sağına ve soluna 2-2,5 metre uzunluğunda çizgi çekilir. Ebe, kurayla veya tekerlemeyle belirlendikten sonra taşların başına geçer. Bir oyuncu sağ çizginin sonuna, diğeri ise sol çizginin sonunda yerlerini alır. İki uçtaki oyuncuların amacı, topla ortadaki taşları devirmektir. Oyunculardan biri topla ortadaki taşları devirdiğinde ebe hemen taşları dizmeye çalışır, ebe taşları dizmeden deviren kişi yetişirse ebe olmaktan kurtulur, eğer ebe taşları dizerse ebe o oyuncu olur. Oyuncular ortadaki taşları devirmek için topu atarken, top çizginin yarısında kalırsa, ebe oyuncuyu yakalamadan, oyuncu topu almalıdır aksi halde ebe o oyuncu olur. (KK-2)

Oyun, araştırma sahasında “*Kale Oyunu*” adıyla da bilinmektedir. Ancak “*Kale Oyunu*”nu “*Cıngılıs*”tan ayıran birkaç nokta vardır: Kale oyunu da üç kişi ile oynanır. Etraftan eşit büyüklükte taşlar toplanır ve üst üste dizilir. Oyuncular tarafından bir mesafe belirlenir, kalenin sağ ve sol tarafına (belirlenen mesafeye) oyuncular geçer. Ebe kurayla belirlenir. Genellikle top saydırılır ve en az topu saydıran kişi ebe olur. Seçilen ebe, taşların başına geçer ve atışlar başlar. Oyuncular taşları devirmek için atış yaparken ebe de “*Ortada kuyu var yandan geç*” tekerlemesini söyler. Oyunculardan biri taşları devirirse, ebe hemen taşları dizmeye çalışır. O sırada oyuncu, topu alıp ebeyi vurmaya çalışır, ebe de taş dizmeyi bırakıp

⁵ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

kaçar. Oyuncu, ebeysi vurmayı başarırse yeni ebe o olur. Eğer başaramaz ve ebe, taşları dizeyse yine aynı kişi ebe olur. (KK-1)

c. *Kopça (Düğme) Oyunu*⁶: Oyuncu sayısında sınırlaması olmayan oyun en az iki oyuncu tarafından oynanır. Toprak zemine tahminen 1-2 m aralıklarla toplanan düğmeler yıkılmayacak şekilde, dikey olarak yerleştirilir. Oyuncular silviri (başlangıç noktası) kendileri belirlerler. Silviride ilk atış atacaklar, kura ile belirlenir. Oyuncular topladıkları taşlarla, toprağa dikey olarak yerleştirdikleri düğmeleri yıkmaya çalışırlar. Her oyuncunun iki atış hakkı vardır. İkisinde de başarısız olursa bir dahaki tura kadar atış hakkı kalmaz. Oyunda tek kural vardır, başlangıç çizgisini geçen oyuncunun atışı kabul edilmez ve sıra diğer oyuncuya geçer. (KK-3)

Araklı ve Sürmene havalisinde gün boyunca kumsalda oyunlar oynayan çocuklar oyun için ihtiyaç duydukları düğmeleri bulamadıkları taktirde kumsaldan topladıkları beyaz istiridye kabuklarını düğme yerine kullanmışlardır. Çocuklar bu istiridye kabuklarına “Cici” dedikleri için oyuna “Cici Oyunu” da denilmektedir (Karabacak, 2005: 20).

d. *Tumbula Oyunu*⁷: Oyuncu sayısında sınırlaması olmayan oyun en az iki oyuncu tarafından oynanır. Oyuncular iki grup oluştururlar. Etraftan yassı taşlar bulunur ve taşlar, üst üste, büyükten küçüğe doğru dizilir. Dizilen yerden, yaklaşık 4-5 m geriye bir başlangıç çizgisi çizilir. Bir grup taşların başında beklerken, diğer grupta çizilen başlangıç çizgisinde yerlerini alır. Başlangıç çizgisindeki grup, topla taşları devirmeye çalışır, devirdiği zaman taşların başındaki grup da tekrar taşları dizmeye koyulur. Bu sırada diğer grup, taşların dizimini engellemek için dizilen oyuncuyu topla vurmaya çalışır, vurulan oyuncu oyundan çıkar. Amaç ortadaki taşların tekrar dizilmesini engellemektir. Eğer ortadaki taşlar dizilirse, dizilen grup bir puan kazanmış olur. Oyun sonunda en fazla puan biriktiren grup kazanır. (KK-5)

e. *Kuyu (Lüç) Oyunu*⁸: En az iki, en çok dört kişiyle oynanan bir oyundur. Genellikle sahile yakın alanlarda kumsallarda oynanırdı. Her oyuncu avuç içi kadar üçer kuyu açar içerisine altışar adet mile (bilye) büyüklüğünde çakıl taşı koyardı. Oyuna başlamak için bir koşul yoktur. Herhangi bir oyuncu sağdan sola doğru kendi kuyularından herhangi birinden başlayarak taşları birer birer kuyulara dağıtır. Sağ taraftaki iki oyuncu da istediği kendi kuyusundaki taşlardan başlamak üzere yine sağdan sola birer birer dağıtır. Sıra üçüncü ve dördüncü oyuncuya gelince tıpkı birinci ve ikinci oyuncunun oynadığı gibi aynı işlemi yapar. Bu arada taş dağıtılırken kuyuların herhangi birisinde bir, üç, beş taş yakalanınca son konulan taşla çift hale gelince bunlar o oyuncu tarafından kazanılmış kabul edilir. Sağdan sola devamındaki kuyulardaki taşlarda altı sayıya kadar çift

⁶ Akçaabat, Araklı ve Sürmene havalilerinde tespit edilmiştir.

⁷ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

⁸ Sürmene havalisinde tespit edilmiştir.

ise onlar da alınır. Bu durum, her kuyu için geçerlidir. Yalnızca lüç edilmiş⁹ kuyu bu akışı bozar. Yani oradan ileriye geçilemez. Oyun, kuyulardaki taşlar bitinceye kadar devam eder. Oyun sonunda üç taştan az taşı olan oyuncu oyun dışı kalır. Geriye kalan üç oyuncu, geriye tek bir oyuncu kalıncaya kadar aynı şekilde oyuna devam eder. (Karabacak, 2005: 21).

f. *Cüz Oyunu*¹⁰: İki oyuncunun katılımıyla toplamda yirmi dört adet çakıl taşıyla ve ayrıca bir oyun tahtası veya yere çizilerek yapılan bir desenle oynanır. Oyun tahtası iç içe geçmiş üç adet dikdörtgenden oluşur; ayrıca dikdörtgenlerin tam ortalarında da hepsi aynı hizaya gelecek şekilde birer nokta bulunur. Oyuncular ellerine aldıkları on ikişer taşla oyuna başlar ve bir oyuncu noktalardan birine bir taş koyarak oyunu başlatır. Oyunda amaç oyuncunun kendi taşlarından üç tanesini düz veya çapraz biçimde yan yana getirmesidir. Bu esnada rakip oyuncu da bunu engellemeye çalışırken kendisi de aynı işlemi yapar. Üç tane taşı yan yana gelip cüz yapan oyuncu rakibin oyun sahasına koyduğu taşlardan bir tanesini alır. Oyun rakip oyuncunun elinde taş kalmayıncaya kadar devam eder ve elinde üç taştan az kalan oyuncu oyunu kaybeder (Yılmaz, 2014: 399).

g. *Pokuç Oyunu*¹¹: Birkaç farklı şekilde oynanan oyunun ilk versiyonunda en az 4 oyuncuya ihtiyaç vardır. Halka şeklinde dizilen oyuncular halkanın ortasına yumruk büyüklüğünde bir taş koyarlar. Sırayla bir kişi ortadaki taşı elindeki taşı atıp vurmaya çalışırken diğer oyuncular onu engellemeye çalışır. Eğer ortadaki taşı vuramaz veya engellenirse taşı vurana kadar ceza olarak dayak yer.

Oyunun ikinci versiyonunda oyuncular yine bir kişiyi ebe seçerler. Ebe seçilen kişi ortaya konulan taşın yanında durur. Diğer oyuncular taşın diğer tarafına geçerek bu kez halka şeklinde değil de direkt karşıdan taşı sırayla vurmaya çalışırlar. Oyunculardan biri ortadaki taşı vuramaz, kendi taşı arkaya doğru giderse o oyuncu bir başka oyuncunun ortadaki taşı vurmasını bekler. Ortadaki taş vurulduğu anda ebe olan oyuncu taşı bulup yerine dikmek zorundadır. Ortadaki taşı vuramayıp taşları arkaya giden oyuncular ise bu sürede kendi taşlarını alıp atış yapılan alandan çıkmak zorundadırlar yoksa ebe olan oyuncu ortadaki taşı yerine bulup koyduğunda atış alanındaki oyunculara vurma hakkına sahiptir. Bu esnada taşı halen elinde olan atış yapmamış oyuncular ise “*pokçu dayı pokunu dik, pokun yoksa donunu dik*” şeklinde tekerleme söyleyip ortadaki ebeyi daha da kızdırmaya çalışır. Oyun ebenin yakaladığı oyunculardan birini ebe seçmesiyle devam eder (Yılmaz, 2014: 401).

⁹ Lüç, herhangi bir oyuncunun taşları sırayla kuyulara dağıtması esnasında elindeki en son taşın koyulacağı kuyuda iki taşla buluşmasıyla meydana gelir. Lüç edilen kuyunun bütün taşları oyun sonunda lüç eden tarafından kazanılır. Oyuncu kendi kuyularında lüç etme hakkına sahip değildir.

¹⁰ Maçka havalisinde tespit edilmiştir.

¹¹ Maçka havalisinde tespit edilmiştir.

1.2. Topla Oynanan Oyunlar

a. *Tombala Oyunu*¹²: Oyun en az 4 oyuncu ile oynanır. Oyuncular iki grup oluştururlar. Oyun alanının ortasına büyükçe bir daire çizilir. Çatıdaki briketler kırılarak üst üste gelecek şekilde, dairenin tam ortasına koyulur. Daireye 4 m mesafede bir çizgi çizilir. Oyuncular, bu çizgiyi aşmayacak şekilde topla briketleri devirmeye çalışırlar. En fazla briket deviren grup oyunun galibi olur. Kaybeden gruba, kazanan grup istediği cezayı verir. Mesela; iki tur mahallenin etrafını koşturma, kaybeden grup üyelerinin yere yatması ve kazanan grup üyelerinin havluyla vurması vb. (KK-4)

b. *Tombis Oyunu*¹³: Her biri beş oyuncudan oluşan iki grup oluşturulduktan sonra kalebodur parçaları, taşlar, mermer parçaları ortada üst üste dizilir. Oyuncuların toplu halde durdukları yerde (emen) bulunan grup dizilen parçaları topla düşürmeye çalışır. Eğer emende bulunan grup taşları düşürürse karşı grup kaçmaya başlar. Emen grubu da onları topla vurmaya çalışır. O esnada karşı grup vurulmadan parçaları tekrar dizerse tombis olur ve böylece oyunu kazanır. (KK-5)

c. *Zifir Oyunu*¹⁴: Oyun sahasına toplanan çocuklardan ikisi seçilir. Yazı-tura atışını kazanan oyuncu, oyuncu seçme hakkına sahip olur. Bu iki oyuncu arasında:

- Ben benim
- Ben de benim
- Bana bir eş bul
- Al beğendiğini

konuşmalar geçer ve takımlar bu şekilde oluşturulur. Takımlar oluşturulduktan sonra, oyun sahasının tam ortasına büyükçe bir daire çizilir. Oyunda kullanılacak olan top, bez parçalarına, ipin sarılmasıyla elde edilir. Takımlardan birer kişi oyun sahasına gelir. Oyunculardan biri dairenin içine girer, diğeri de elinde topla dairenin dışında bekler. Başlama işaretiyle, elinde top olan oyuncu, daire içindeki oyuncuyu vurmaya çalışır. Daire içindeki oyuncuda vurulmamak için daire içinde sürekli yer değiştirir. Daire içindeki oyuncu, daire dışına çıktığı zaman yanar. Aynı şekilde daire dışındaki oyuncu da daire içine girdiği zaman yanar. Top atan oyuncunun üç tane atış hakkı vardır, eğer başarısız olursa atış hakkı, daire içindeki oyuncuya geçer. Eğer atışlarında başarılı olursa, karşı gruptan bir oyuncu oyuna girer. Oyuna devam edecek oyuncusu olmayan grup oyunu kaybeder. Oyunu kaybeden takıma çeşitli cezalar verilir. Oyuncular kendi etraflarında yirmi kez dönerler ya da kaybeden grup, kazanan grubu sırtında taşır. (KK-7)

¹² Akçaabat, Düzköy ve Çarşıbaşı havalisinde tespit edilmiştir.

¹³ Akçaabat ve Çarşıbaşı havalilerinde tespit edilmiştir.

¹⁴ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

1.3. İple Oynanan Oyunlar

a. *İp Atlama Oyunu*¹⁵: Tek kişi ile oynanabildiği gibi birden çok oyuncunun katılımıyla da oynanabilmektedir. Tek kişilik versiyonunda amaç ipe basmadan ve olabildiğince hızlıca ip atlamaktır. Oyuncu ip atlarken aşağıdaki belirtilen türde tekerlemeler söyler:

*Laleli Belkıs İçeri gel kız
İpten tut dışarı çık
Çık çık çık*

*Laleli bir yerin dibine gir
Laleli iki ormandaki tilki
Laleli üç atlaması güç
Laleli dört eteğini ört*

*Kedi damdan atladı, apandisti patladı
Kedi damdan atladı apandisti patladı
Bisiklete bindim
Karıncayı ezdim
Afedersin karınca
Seni maymun zannettim*

Birden çok kişinin oynadığı ip atlama oyununda en az üç oyuncu bulunur. Oyunculardan ikisi ipi uç tarafından tutarak çevirirken, diğer oyuncu da ortada ipe değmeden atlamaya çalışır. Ortaya geçecek oyuncu, kura ile belirlenir. İp atlayan oyuncu, ipe değdiği veya bastığı zaman yanmış kabul edilir ve yerine ipi çeviren oyunculardan biri geçer. İp atlarken ortadaki oyuncu şu tekerlemeyi söyler:

*Soğanla sarımsak otur da kalk
Sigaranı yak keyfine bak
Sigaramı yaktım keyfime baktım
Yatmadan önce kaç göbek atayım?*

Ortada ip atlayan oyuncu bu tekerlemeyi söylediği zaman, ipi çeviren kişilerden biri bir sayı söyler, ortadaki oyuncu o sayıyı atlarsa ortada olmaya devam eder. Eğer sayıyı tamamlayamadan ipe basarsa atlama sırası, sayıyı söyleyen oyuncuya geçer.

- Komşu komşu bahçene gireyim mi?
- Gir

¹⁵ Akçaabat ve Düzköy havalisinde tespit edilen bu oyun, "tekerlemeli oyunlar" kategorisinde de değerlendirilebilir.

- Elmanı alayım mı?
- Al
- Kaç tane?
- 5 (İstediği sayıyı söyleyebilir.)
- Yerden mi gökten mi?
- Yerden ("Gökten" de diyebilir.)

Bu tekerlemede de ortadaki oyuncu, kaç kere atlaması gerektiğini diğer oyunculara sorar. Sayıyı tamamlayamadan ipe basarsa yanmış kabul edilir, sıra diğer oyuncuya geçer. Tekerlemedeki yerden mi, gökten mi sorusuna diğer oyuncuların vereceği cevap önemlidir. Oyuncular, gökten derse, ortadaki oyuncu ellerini havaya kaldırarak atlamak; yerden derse yere eğilerek atlamak zorundadır. Ortadaki oyuncu, bu bölümü de yanmadan geçerse oyun başa döner. Ne zaman ipe basarsa ortaya, ipi sallayan oyunculardan biri geçer ve yeni oyun başlar. Oyun sonunda, ipe basmadan en çok atlayan kişi oyunun kazananı olur. (KK-5)

1.4. Özel Oyun Aracıyla Oynanan Oyunlar

a. *Bayrak Oyunu*¹⁶: En az iki kişi ile oynanan oyunda oyuncu sınırlaması yoktur. Bayrağı koymak için bir hedef belirlenir, bu hedeften 30 metre geriye gelinerek bir çizgi çizilir. Oyuncular bu çizginin gerisine gelerek beklerler. Bayrağı ilk kimin tutacağı kurayla ya da bir tekerlemeyle belirlenir. Seçilen oyuncu diğer oyunculardan birkaç adım öne geçer. Üçten geri sayıldığında elinde bayrak olan oyuncu, belirlenen hedefe doğru koşmaya başlar. Diğer oyuncular da elinde bayrak olan oyuncuyu yakalayıp elinden bayrağı almaya çalışırlar. Bayrağı alıp hedefe ilk ulaştıran oyuncu oyunu kazanır ve ortaya koyulan ödülü alır. Ödül genellikle bir yiyecek ya da misket olur. (KK-1)

b. *Yağlı Kayış Oyunu*¹⁷: Oyun için en az 5 oyuncuya ihtiyaç vardır. Oyuncular bir alanda toplanır, kura çekilir ve kurada çıkan kişi ebe olarak belirlenir. Ebeye bir kayış verilir, ebe elindeki kayışı kimseye göstermeden saklar. Bu sırada diğer oyuncuların sırtı ebeye dönüktür. Ebe kayışı saklayınca oyunculara haber verir, onlar da kayışı aramaya koyulurlar. Kayışı bulan kişi, önüne gelene vurmaya başlar, diğerleri de bu kayıştan kaçmaya çalışır. Oyunculardan biri, kayışı almayı başarırsa yeni ebe o olur. Eğer kayışı alamazlarsa bu kovalamaca yaklaşık beş dakika sürer. Kayışı tutan kişi yeni ebe olur, bu sefer de kayışı o saklar. Oyun böyle devam eder. Oyuncular istedikleri zaman oyunu bitirebilirler. (KK-1)

c. *Firar Oyunu*¹⁸: Oyuncu sınırlaması olmayan oyunda oyuncular iki gruba ayrılır. Bir kale belirlenir, gruplardan biri kaleyi korumaya çalışırken,

¹⁶ Akçaabat, Çarşıbaşı ve Düzköy havalilerinde tespit edilmiştir.

¹⁷ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

¹⁸ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

diğeri ise kaleyi işgal etmeye çalışır. Kaleyi işgal etmeye çalışan grup, kaleyi almak için saklanır, bir süre sonra “Fırar” diye bağırırlar. Bağırımları için kaleye belli bir mesafede olmaları zorunludur. Bu mesafe oyun başında belirlenir. Bunun üzerine kaleyi koruyan grup, kaleden ayrılarak karşı grubu yakalamaya çalışır, bu esnada kaleyi korumak için de bir arkadaşlarını kalede bırakırlar. Kalede kalan kişi, kaleyi almaya gelenleri kovalar. Eğer başaramazsa kale karşı takımın olur, bu sefer de kaleyi o takım korur. Oyunun kuralı gereği kaleyi üç kez ele geçiren grup oyunu kazanır. (KK-2)

*d. Bacak Arası Oyunu*¹⁹: Oyuncu sınırlaması olmayan oyunda ilk önce kura çekerek ya da tekerlemeyle ebe belirlenir. Ebe oyun alanının tam ortasına gelerek 10’a kadar sayar. O sırada, diğer oyuncular da kaçarlara. Ebe, kaçan oyuncuları yakalamaya çalışır. Yakaladığı oyuncuyu, daha önceden belirlenen bir duvarın dibine götürür. Yakalanan oyuncu, bacaklarını ve kollarını açarak orada bekler. Yakalanmayan oyunculardan biri, yakalanan oyuncunun, bacak arasından geçerse, o oyuncu tekrar oyuna girer. Ebe, tüm oyuncuları yakaladığında oyun biter, ebenin seçtiği kişi yeni ebe olur ve oyun yeniden başlar. (KK-5)

*e. Mendil Kapmaca Oyunu*²⁰: İki gruba ayrılan oyuncular arasında oynanır. 40 metre mesafeli iki çizgi çizilir. Gruplar çizgilerin gerisinde geniş kolda sıralanırlar. Her bir gruba kendi içinde sağ baştan numara verilir. İki grubun tam orta yerinde bulunan hakem elinde bir mendil tutar. Mendil tutan kişi bir sayı söyler ve gruplardaki söylenen sayıya sahip olan kişiler mendili kapmak için koşar. Mendili kapamayan oyuncu diğer grubun oyuncusuna yakalanmadan kendi grubunun çizgisini geçmeye çalışır. Geçerse takımına puan kazandırır. Eğer yakalanırsa diğer grup puan alır. Bütün oyuncular bu şekilde yarıştırdıktan sonra en fazla puan kazanan grup oyunu kazanmış olur. Mendilin yanında beklerken mendile oyuncunun biri dokunur, ona da rakibi dokunursa mendile dokunan oyuncu kaybetmiş sayılır. (KK-5)

*f. Ok-Yay Savaşı Oyunu*²¹: Fındık ağacının taze ve esnek dalı (eşkin) yay şekline getirilir, iki ucuna ip bağlanıp birleştirilir ve yay yapılır. Daha küçük ve ince fındık eşkinlerinin uçları, bıçakla sivriltilip ok yapılır. Okun arka kısmı hafif, oyularak yaya takma yeri yapılarak ok ve yay hazırlanır. Oyuncular, geniş bir alanı oyun alanı olarak seçerler. Kaç kişi varsa ayrılıp, iki grup oluşturulur. Gruplar, oyun alanına dağılırlar. Oyuncular, oklarını rakip takımın oyuncularına atarlar. Vurulan oyuncu, oyundan çıkar. En son vurulan oyuncu hangi gruptansa, oyunun kazananı o grup olur. Ödül olarak da, karşı grubun ok ve yayları alınır. (KK-6) Oyunun bir başka biçimde oyuncular yine iki grup yaparlar. Oyun alanının yaklaşık 10 metre ilerisine

¹⁹ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

²⁰ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

²¹ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir.

bir bayrak dikilir. Gruplar vurulmadan bu bayrağı almaya çalışırlar. Vurulan oyuncular oyundan çıkar. Bayrağı alan grup oyunun kazananı olur. (KK-8)

g. *Viya Koşma Oyunu*²²: Sahile yakın yerleşimlerde çocuklar ve gençler tarafından oynanan bireysel bir oyundur. Sığılık alanlarda ve kumsal sahillerde denizin kabarmaya başlaması ile oynanır. Aletli ve aletsiz biçimleri vardır. Aletli biçimi deniz sörfüyle benzerlikler taşır. Her bir katılımcının 1-1,5 metre uzunluğunda ve 30-40 cm genişliğinde bir tahtası vardır. Tahtası ile dalgalara karşı yüzen oyuncu dalgaların kabarak kıyıya vurmasını beklemeye başlar. Dalgayı yakalayan oyuncu dalganın üzerinde veya önünde hızla kaymaya başlar. Aletsiz biçiminde tahta olmaksızın dalgaya karşı yüzen oyuncu, dalgayı yakalayınca yüzükoyun yatar halde ellerini öne uzatır ve kafası suyun içinde, ayaklarını pervane gibi kullanarak kendini dalgaya bırakarak kumsala kadar ulaşmaya çalışır²³ (KK-12).

h. *Geri Atma Oyunu*: Oyun çoğunlukla çobanlık yapan erkek çocukları tarafından yaylalarda oynanır. Oyunculardan biri, oyundaki bütün değnekleri kucağına alır ve arkasına doğru fırlatır. Yerdeki değneklerin aralıkları birer ayak basacak şekilde aralanır. Bu işlem sırasında değneklerin sıraları bozulmaz. En uzaktaki oyuncu, değneğini alma hakkına sahiptir. Değneğine en yakın bulunan oyuncu, değneğini alarak, diğer değneklerin aralarına basarak ilerler. Herhangi bir değneğin üzerine basan oyuncu, değneğini nişan olarak diker. Diğer oyuncular da değneklerini alarak, atış çizgisine giderler ve sırayla nişana atış yaparlar. Nişana isabetli atış yapan oyuncu, oyundan çıkar. Nişanı vuran diğer oyuncular da sırayla oyundan çıkar. En sona kalan oyuncu, (nişanı vuramayan oyuncu), tek ayak üzerinde nişana doğru koşmaya başlar, nişanın sahibi, koşan oyuncuyu yakalarsa yeni ebe o olur ve nişan sahibinden dayak yer. Eğer yakalayamazsa ebe yine o olur. (KK-9)

ı. *Gındırlama Oyunu*²⁴: Evde veya dışarıda oynanan bir oyundur. Birden fazla oyuncu ile ceviz, fındık bilye gibi yuvarlanabilen nesnelerle oynanır. Herhangi bir duvarda yaklaşık 30 cm. yükseklikte bir yer işaretlenir. Oyuncular önceden belirlenen sıraya göre, belirlenen yerden cevizi veya fındığı duvardaki işaretli alana atmaya çalışır. Oyuncu, duvardaki işaretli alanı vuramazsa, attığı nesne ortada kalır. Cevizi, fındığı veya bilyesi biten oyuncu, oyun dışı kalır. Oyun sonunda noktaya en çok

²² Sürmene, Araklı, Akçaabat ve Çarşıbaşı havalilerinde tespit edilmiştir.

²³ Oyun için denizin kabarmasına ihtiyaç duyulduğundan oynamak için sabırsızlanan çocuklar, fırtına çıkması beklentisiyle inanış temelli bir uygulamaya başvururlar. Mezarların kenarındaki taşları avuçlarında biriktiren çocuklar denize atıldığında fırtına çıkardığına inanılan bu taşları denize fırlatırlar. Karadeniz sahil yolunun inşasından sonra kumsal alanların ortadan kalkmasıyla bu oyun büyük oranda oynanamaz olmuştur.

²⁴ Akçaabat ve Düzköy havalisinde tespit edilmiştir.

isabetettiren oyuncu, oyunun kazananı olur ve ortadaki cevizin, fındığın ve bilyenin sahibi olur. (KK-9)

i. *Patapat Oyunu*²⁵: Teneke salça kutusunun kapalı olan alt tarafı açılır. Yerde, küçük bir kuyu eşilir ve salça tenekesi kuyuya konulur. Kutunun içine su ve karpit atılır. Karpitin yanıcı özelliği vardır. Açılan kuyunun üstü toprak ile örtülür böylece toprağın altında bir basınç olur. 2 metre uzunluğundaki ipin ucuna bir kağıt parçası koyulur ve yakılır; toprağa doğru uzatılır. Toprağın altında hava sıkışması olduğu için, toprak birden patlar. Bu patlama, yaklaşık 50 metreye kadar çıkar. (KK-4)

j. *Sivi Sivi (Zimi Zimi/Siviş/Kulbaç-Kırbaç) Oyunu*²⁶: Bu oyun daha çok kız çocukları tarafından oynanır. Oyunda kişi sınırlaması yoktur, tek kişi bile oynayabilir. Köylerde mısır zamanı kadınlar mısırları toplayıp, imece usulü ile soyarlar. Çıkan koçanları bir yere, kabukları ise ayrı bir yere yığarlar. Çıkan kabuk yığınının altına bir topaç gizlenir. Bu topaç genellikle bir ebe tarafından koyulur. Diğer oyuncular da kendilerine mendilden ya da ipten birer tokmak yaparlar. Yaptıkları tokmakla, mısır kabuğu yığınını döğmeye başlarlar. Yığının altındaki topacı ilk bulan oyunun galibi olur. Yeni ebe de topacı bulan kişi olur. Oyun böyle devam eder, oyuncuların isteğiyle oyun bitirilebilir. (KK-2)

Maçka havalisinde “Zimi Zimi” adıyla oynanan oyun yine mısır soyma imeceleri sonrasında oynanmaktadır. Mısırların dış yaprakları ayrıldıktan sonra koçanlarının ucunda kalan püsküller çocuklar tarafından toplanır ve örölmek suretiyle ip haline getirilir. Bir kişi ebe olarak seçilir. Daha sonra oyuncular geniş bir halka şeklinde yere oturur ve oyun başlar. Anadolu’da pek çok yerde “yağ satarım bal satarım” şeklinde oynanan bu oyunda amaç halkanın arkasında tur atarken eldeki ipin bir kişinin arkasına gizlice bırakılmasıdır. Yağ satarım bal satarım oyunu mendille oynanırken bu oyunda fark eğer arkasına ip bırakılan oyuncu ipi fark etmezse ipi bırakan ebe bir sonraki turda ipi yerden alarak ipi fark etmeyen oyuncuya vurmaya başlar. Eğer arkasına ip bırakılan oyuncu ipi fark ederse ipi yerden alır ve çemberin etrafında koşacak şekilde ebeyi yakalamaya çalışır. Ebe yakalanmadan yerinden kalkan oyuncunun yerine oturmayı başarırsa ayakta kalan oyuncu ebe olur ve oyun böyle devam eder (Yılmaz, 2014: 403).

Oyunun Çarşıbaşı havalisinde “Siviş” adıyla oynanan versiyonu da şu şekildedir: Mısır soyma işlemi bittikten sonra imeceye katılanlar tarafından oynanır. Oyun aracına (yüzük, para vs.) karar verildikten ve ebe seçildikten sonra oyuncular ebenin etrafında halka oluştururlar. Birbirlerine sıkışık şekilde oturan oyuncular, arkalarından ebenin göremeyeceği şekilde hızlı olarak yüzüğü diğer oyuncuya verirler. Sürekli yüzük el değiştirir ve en son birisinin elinde kalır. Daha sonra tüm oyuncular avuçları kapalı halde

²⁵ Çarşıbaşı ve Akçaabat havalilerinde tespit edilmiştir.

²⁶ Çarşıbaşı, Akçaabat ve Maçka havalisinde tespit edilmiştir.

ellerini öne uzatır. Ebenin yüzüğü bulmak için bir hakkı vardır. Oyundakiler ebeyi şaşırtmak için “yüzük bende, ha undadı, la ha urda” gibi kelimeler söylerler. Ebe biraz dolaştıktan sonra yüzüğü elinde olduğunu hissettiği kişiye “Ver yüzüğü! Yüzük sende!” der. Eğer yüzük o kişide ise “kulbaç” (kırbaç) adı verilen havluyla yüzüğü saklayan kişinin avuç içlerine sertçe vurulur ve o kişi ebe olur. Eğer yüzük onda değilse kulbaç ebenin avuç içlerine vurulur. Vurulan kulbaç sayısı o ebenin yüzüğü bulmaya çalıştığı kişi tarafından belirlenir. Çoğu zaman en az on kulbaç vurulur. (KK-10)

Akçaabat havalisinde “*Tura Oyunu*” adıyla oynanan oyun da Sivi Sivi Oyunu ile benzerlikler gösterir. Her iki oyun da mısır hasadı zamanı oynanır, her iki oyunun amacı da saklı olan turayı bulmaktır. Tura Oyunu da mısır zamanı oynanan bir oyundur. Mısırlardan çıkan püsküller bir yere yığılır. Mendil ya da yazmadan bir tura yapılır ve bir ebe seçilir. Ebe genellikle tekerlemelerle belirlenir. Diğer oyuncular yapılan turayı mısır yığınlarının altından elden ele dolaştırmaya başlarlar. Ancak turanın kimde olduğu belli olmaz. Bu sırada ebe, diğer oyuncuları izler, onların tavırlarına göre turanın kimde olduğunu tahmin etmeye çalışır. Ebe, turanın kimde olduğunu tahmin ederse, yeni ebe o olur. Eğer doğru tahmin edemezse turayı bulana kadar ebe değişmez. (KK-1)

k. *Dalgalarla Dalga Geçme Oyunu*²⁷: Sahili yakın yerleşimler arasında özellikle Sürmene’de kuşaklarca oynanmıştır. Oyuna başlamak için çocuklar ve gençler fırtınalı havaları beklerler. Fırtınanın kopmasıyla birlikte deniz dalgaları kabardığından sahilde duran oyuncular dalgalara kafa tutarcasına sahile vuran dalgaların önünde bekler ve suya yakalanmadan kumsalın uç kısımlarına kaçmaya başlarlar. Oyuncular koşarken ayrıca “Dalga beni tutamaz!” diye bağırırlar. Dalgalara yakalanıp sırlıklam olan oyuncular hem elenmiş olur hem de diğer oyuncular tarafından alaylı şekilde eleştirilirler. (Karabacak, 2005: 18-22).

l. *Goglez Oyunu*²⁸: En az iki, en fazla dört oyuncu ile oynanır. Kağıda veya herhangi bir yüzeye goglez (salyangoz) şekli çizilir. Goglezin en uç kısmına kırık cam parçası koyulur ve elle atılarak salyangozun ortasındaki şeklin içine girmesi sağlanır. Cam parçası atıldığında, şeklin dışına çıktığında o kişi oyun dışı kalır ve sıra rakip oyuncuya geçer. Şekle girdiğinde, dış bölümlerden oyuncular ev alırlar. Ev salyangoz şeklinin içindeki boş yerlerdir ve her biri yaklaşık 1x1 cm kadardır. Oyun sonunda kimin daha çok evi olursa oyunu o oyuncu kazanır. (KK-2)

²⁷ Sürmene, Araklı, Of havalilerinde tespit edilmiştir.

²⁸ Akçaabat havalisinde tespit edilmiştir. Havalide kara salyangozuna, Rumca olduğu düşünülen “gohle, kohlis, goglez vb.” adları verilmektedir.



Goglez oyunundaki çizim.

*m. Kurt Baba Oyunu*²⁹: Evlerde veya belirli bir kapalı mekânda oynanan oyunda oyuncuların biri anne, biri de Kurt Baba rolünü üstlenir. Anne olan kişinin farklı renklerde yumurtaları vardır. Bu yumurtaların her biri diğer oyuncuları temsil eder. Her oyuncu için bir renk belirlenir. Kurt Baba seçilen kişi gelip kapıyı çalar. Anne, kapıyı açmadan Kurt Baba'ya ne istediği sorar. Kurt Baba yumurta istediğini söyler. Anne, Kurt Baba'ya hangi renkte istersin diye sorunca Kurt Baba bir renk söyler. Eğer o renk mevcut yumurtalar arasında yoksa başka bir renk söylemesi istenir. Başka bir rengin söylenmesinden sonra o renkteki yumurtanın temsil ettiği oyuncu kaçmaya başlar. Kaçarken Kurt Baba oyuncuyu yakalarsa onu temsil eden yumurtayı yer. Böylece o oyuncu elenir. Oyun Kurt Baba'nın tüm yumurtaları yemesi ile sonuçlanır (Keleş, 2015: 138).

*n. Aç Kapıyı Bezirgân/Patirkan Başı Oyunu*³⁰: Oyuncu sayısı 8 ile 10 kişi arasında değişir. Oyuncuklardan ikisi kapıcı seçilir. Bunlar kendilerine birer lakap seçerler. Bu lakabı diğer oyuncular bilmez. Karşılıklı geçerek ellerini köprü gibi tutarlar. Bezirgân başı önde olmak üzere kuyruk olurlar. Geçmek için "Aç kapıyı bezirgân başı." derler. Kapıcılar, "Kapı hakkı ne verirsin?" diye sorarlar. Bezirgân Başı "Arkamdaki yadigar olsun." der. Kapıcıların kolları yukarı kalkar ve oyuncular sırayla altından geçerler. Kapıcılar en sona kalan kişiyi kollarını indirerek geçmesine izin vermezler. Oyuncunun kulağına sessizce seçtikleri lakaptan birisini seçmesini isterler. Çocuk kapıcılardan hangisinin adını söylerse onun arkasına geçer. Oyun kuyruktaki oyuncuların hepsi seçilene kadar devam eder. En sonunda ortaya bir çizgi çekilir. İki grup birbirinin bellerinden tutarak karşılıklı çekişirler. Çizgiyi geçen grup oyunu kaybeder. (KK-11)

Sonuç

Oyunun kültürel kaynakları üzerine yapılan araştırmalarda zaman zaman dile getirildiği gibi oyunlar, toplumun medeni ve kültürel gelişim süreçlerinin arka planını oluşturan inanış ve düşünüş kalıplarına dönük

²⁹ Çarşıbaşı havalisinde tespit edilmiştir.

³⁰ Çarşıbaşı, Vakıfkebir ve Beşikdüzü havalisinde tespit edilmiştir.

unsurlar içerirler. Öte yandan oyunlar yetişkin yaşamında var olan sosyo-kültürel düzene karşı çıkma ve bu düzeni gülünç bir şekilde taklit etme (Özdemir, 2006: 45) gibi bir işleve de sahip olabilmektedirler³¹. Tespit edilen oyunlar içinde düzene karşı çıkma temayülü tespit edilememiş olsa da gerçek hayatı, özellikle de geçmiş dönem Türk toplum hayatını taklit eden pek çok oyun olduğu anlaşılmıştır. Trabzon yöresi çocuk oyunları, Türk kültür coğrafyasının diğer alanlarındaki çocuk oyunlarında olduğu gibi Türk kültürünün, mitolojisinin, gündelik hayatının ve inançlarının çeşitli unsurlarının sembol değer taşıyan sözler, eylemler ve araçlar üzerinden takibine katkı sağlar niteliktedir.

Türk mitolojisi, Türklerin geleneksel dünya görüşüne de yansıyan zengin bir içeriğe sahiptir. Türk mitolojisine göre Türklerin geleneksel dünya anlayışında evren üç katmandan oluşur. Bu aşamalar “Üst dünya, Orta Dünya ve Alt Dünya” (Lvova vd., 2013: 57)’dir. Bu dünyalar arasında geçiş yapabilmek için belli şartları yerine getirmek ve en önemlisi “Şaman/Kam” olmak gerekir. Çocukların geleneksel oyunlarına bakıldığında bu geleneksel dünya görüşünün izlerini görmek mümkündür. Bazı oyunlarda çizilen daireler aslında mitolojide yer alan dünyalar ve bunlar arasındaki çizgileri ifade etmektedir. Örneğin “Zifir Oyunu”nda takımlar oluşturulduktan sonra ortaya büyük bir daire çizilmekte ve ebe olan kişi dairenin içinde bekleyip dışarıya çıkamamaktadır. Eğer dışarı çıkarsa ceza almaktadır. Buradaki dairenin çizgisi aslında diğer oyuncular ile onun evrenini ayıran çizgidir ve ebenin bu çizgiyi aşması için atılan üç topa da vurulmadan ebelikten kurtulması gerekmektedir. Yani istediği gibi bulunduğu evreni değiştirememektedir. Ayrıca “Bacak Arası” oyununda yakalanmayan oyunculardan birisinin yakalanan oyuncunun bacak arasından geçerek onu oyuna sokması da dünya değiştirmeye bir örnek olarak verilebilir. Bu bacak arasından geçme ritüelinin benzeri Anadolu’da yaygın olan “Delikli taştan geçme/geçirme” uygulamasında da görülmektedir.

Mitolojilerde en önemli kavramlardan birisi “tabu” kavramıdır. Tabu kısaca kutsal kabul edilen varlıklara karşı yapılması yasak olan davranışlar olarak tarif edilebilir. Örneğin bir toteme dokunmak, yaklaşmak veya onun yanında bulunmak gibi durumlar totem inancına sahip toplumlarda yasaklanmıştır. Bu yasaklar da zamanla tabu olarak bütün topluma yerleşmiştir. Oyunlarda da buna benzer durumlar mevcuttur. Örneğin “Mendil Kapmaca” oyununda mendile dokunan kişiye dokunan rakibin oyunu kaybetmesi durumu buna örnek gösterilebilir. Mitolojinin semboller üzerinden ifade edilişine bakıldığında “mendil” kutsal nesnedir. Ona dokunan kişi de mendilin kutsallığından temas yoluyla bir kutsallık kazanmıştır ve ona dokunan rakip tabuyu çiğnemiştir. Bu da onun oyundan

³¹ Çocuk oyunlarının işlevleri hakkında kısa bir değerlendirme için ayrıca bk.: (Aksoy, 2014).

çıkarılmasına sebep olur. Yine aynı şekilde diğer birçok oyundaki ebeye dokunma yasağı da tabu inancı ile ilişkilendirilebilir.

“Tumbula Oyunu”nda da mitolojik düşüncenin merkezinde yer alan “kaos” ve “kozmos” düşüncelerinin izleri görülebilmektedir. Mitolojik düşünceye göre önce kaos vardır ve kaostan kozmos yani düzen doğar ve bu doğuş anlatılarda genelde bir kahraman eliyle olur. Tumbula Oyunu’nda da aslında bir anlamda kaos ile kozmosun rekabeti vardır. Kaos, taşların dağılması, kozmos ise taşların tekrar dizilerek düzenin sağlanmaya çalışılmasıdır. İki rakip takımdan birisi kaos birisi de kozmos için mücadele etmekte ve taşlar dizildikçe yani kozmos sağlandıkça kozmosu sağlayan grup puan alarak oyunu kazanmaktadır.

Türk mitolojisine göre Şaman/Kam’ın en büyük görevlerinden birisi hastalanan yani ruhu kötü varlıklar tarafından çalınan kişinin ruhunu, yaptığı zorlu yolculuklar ile bulup getirmesidir. Mitolojik düşünceye göre insanın tini yani ruhu bedenden ayrıлып bağımsız olarak dolaşabilmektedir. Bu dolaşma esnasında kişi ölmemekte ama yarı canlı olmaktadır. Çalışmada yer verilen “Can Oyunu”nda da ruhun dolaşma, bedenden ayrılma, tekrar geri kazanılabilmesi gibi durumlara benzer unsurlara rastlanmaktadır. Örneğin oyun esnasında ortadaki oyunculardan birisi top yere değmeden topu tutarsa “can” kazanabilmektedir. Bu canla da daha önce vurulmuş olan yani canını kaybetmiş olan bir arkadaşını oyuna sokabilmektedir. Burada da can/ruhun bedenden ayrılabilceği, kaybedilip tekrar kazanılabileceği inancının izleri bulunmaktadır.

“Esir Oyunu”, bütünüyle askeri mücadele üzerinden kurgulanmıştır. Güce, zekaya, dayanışmaya ve rekabete dayalı olan bu oyun, bir yandan çocukların bedensel gelişimlerine, toplumsallaşmalarına, grup halinde hareket etmelerine, birlikte mücadele etme eğilim ve yeteneklerine katkı sunmakta, diğer yandan da psikolojik anlamda rahatlamalarına, üstünlük kurmalarına hizmet etmektedir. Söz konusu oyunun uzun bir geçmişe sahip olabileceği dikkate alınacak olursa, geleceğin mücadelecisi savaşçıların (çocukların) bu oyun üzerinden savaşmayı öğrenmekte olduklarını söyleyebiliriz. Oyun, düşmana esir düşen askeri (arkadaşı) mutlaka kurtarmak, onu düşman elinde bırakmamak, dayanışmayı sonuna kadar sürdürmek gerektiğini öğretmektedir.

“Cıngılıs Oyunu”, topu ustaca kullanma, hedefi vurma becerisi ve el çabukluğu üzerine kuruludur. Üst üste konulan ve atılan topla yıkılan taşlar bir kaleyi simgelemektedir. Taşlar ya da kale yıkıldığında kaleyi bekleyenin hızlı bir şekilde kaleyi yeniden inşa etmesi gerekmektedir. Atıcılık ya da hedefi vurma, bozulan bir şeyi el çabukluğu ile kısa sürede yeniden inşa etme ve hızlı hareket etme becerisini geliştirmeyi amaçlayan oyun yarış (rekabet), kazanma, üstünlük kurma ve psikolojik tatmin üzerine inşa edilmiştir. Oyun aynı zamanda kazanan ya da kazananların akranları

arasında beceri ve üstünlük üzerinden belli bir statüye sahip olmasına da imkân vermektedir.

“Kurt Baba Oyunu”, bir kurdun bir hayvan sürüsüne saldırarak sürüdekileri yemesini taklit etmektedir. Oyun, aile kavramı üzerine inşa edilmiş olup, çocukların aileyi ya da aile bireylerini kaybetmemek için mücadele etmeleri gerektiğini öğrenmelerini sağlamaktadır. Oyunun olumlu işlevleri olduğu gibi, olumsuz işlevleri de vardır. Örneğin çocukları tehdit eden varlık bir erkektir. Bu durum, çocuklarda tehditlerin genellikle baba rolünü de üstlenen erkeklerden geleceğine dair bir düşüncenin doğmasına neden olabilmektedir. Oyundaki anne, çocuklarını doğrudan savunamamakta, çocuklar kurt babadan kendi çabaları ile kurtulmaya çalışmaktadırlar. Bu durum, çocuklara, belli bir dönemden itibaren mücadelelerini kendi başlarına vermeleri gerektiğini, mücadele edebilmek için de güçlü ve hızlı olmaları gerektiğini öğretmekle birlikte annelerin, özellikle de kadınların erkekler karşısında zayıf kaldıklarını göstermektedir. Hızlı ve çevik olmayı gerektiren oyun çocukların fiziksel gelişimlerine katkıda bulunmanın yanı sıra kendilerini ispatlayarak/göstererek üstünlük sağlamalarına da imkân vermektedir. Oyundaki yumurta insan varlığını simgelemektedir. Oyunun, küme musallat olan ve tavuk ya da civciv bulamadığında yumurtalara musallat olan tilki olgusundan da esinlenmiş olabileceğini de söylemek mümkündür. Çocukların başındaki anneyi bu yumurtalar üzerine yatan tavuk olarak değerlendirmek de mümkündür. Oyun, çocuklara kurt babanın şahsında her zaman varlıklarını tehdit edebilecek varlıkların olabileceğini, güçlü ve hızlı oldukları takdirde hayatta kalabileceklerini öğretmesi bakımından ayrıca önemlidir.

Trabzon çevresinde tespit edilen çocuk oyunlarının halk bilimsel incelemeleri sonucunda oyunlarda kültürü oluşturan ve besleyen kadim ve güncel inanış-düşünüş kalıplarına ait unsurların simge ve sembol anlamlarının yanı sıra roller ve statüler odağında sosyal yapıya, çocuk dünyasına ve gelişimine ait kavram ve tanımlamalarla karşılaşılması, verilen örneklerin çocuk oyunlarının köken, anlam ve işlevleri hakkında ileri sürülen nazariyelerin önemli bir kısmı ile uyumlu olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- AKSOY, Hüseyin (2014). “Çocuk Oyunlarının İşlevleri: Sarıkeçili Yörük Çocuk Oyunları”. *Millî Folklor*, S. 101, s. 265-276.
- BORATAV, Pertev Naili (1973). *100 Soruda Türk Folkloru*. 2. b., İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- CENGİZ, Serpil (1996). “Çocuk Oyunlarının Sınıflandırılması”. *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 38 (1-2), s. 287-300.

- ÇELİK, Ali (1999). *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü*. Trabzon: Trabzon Valiliği Yayınları.
- ÇOLAK, Faruk (2009). *Geleneksel Kayseri Çocuk Oyunları ve Halkbilimsel İncelemesi*. Konya: Kömen Yayınları.
- GEDİKOĞLU, Haydar (2016). *Trabzon Folkloru*. Trabzon: Trabzon Valiliği Yayınları.
- HUIZİNGA, Johan (2013). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İMANİ, Behruz (2011). "Trabzon-Tebriz Yöresinde Çocuk Oyunlarındaki Paralellikler". *Trabzon Tarih ve Kültür Yazıları*, C. 2 (Hızl.: Mithat Kerim Arsaln ve diğerleri), Trabzon: Türk Ocakları Trabzon Şubesi Yayınları, s. 253-262.
- KARABACAK, Rifat (2005). "Deniz ve Kumsal Oyunları". *Tekne Kültür Sanat Dergisi*, S. 4, s. 18-22.
- KARPUZ, Haşim (2010). "Çocuk Yılında: Akçaabat Dağ Köyleri Çocuk Oyunları". *Akçaabat Yazıları-II*, (Hızl.: Fethi Gedikli), İstanbul: Yedirenk Yayınları, s. 145-163.
- KELEŞ, İskender (2015). "Trabzon Çarşıbaşı Yöresi Oyun Folkloru". *Uluslararası Karadeniz Havzası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 1, s. 132-147.
- LVOVA, E. L. ve diğerleri (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kainat ve Zaman. Nesneler Dünyası*. (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1945). *The Dynamics of Culture Change*. New Haven: Yale University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. (Çev.: Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ÖZDEMİR, Nebi (2006). *Türk Çocuk Oyunları*. C. 1, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖZTÜRK, Özhan (2017), "Karadeniz Bölgesinde Oynanılan Çocuk Oyunları Sözlüğü". <http://ozhanozturk.com/2017/11/26/karadeniz-bolgesinde-oynanilan-cocuk-oyunlari-sozlugu/> (Erişim: 20-04.2018)
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1931). *Social Organization of Australian Tribes*. London: Macmillan & Co. Limited.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1951). "The Comparative Method in Social Anthropology". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 81, No.1/2, pp. 15-22.
- YAŞAR, Halide (2008). *Balıkesir ve Yöresinde Çocuk Folkloru Ürünleri Üzerine Derlemeler ve İncelemeler*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YILMAZ, Berk (2014). *Trabzon İli Maçka İlçesinin Sözlü ve Maddi Kültür Kadrolarının Derlenmesi, Tasnifi ve Halkbilimsel Açıdan İncelenmesi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Neşet Kara, Trabzon 1985, Lise, Duvarcı Ustası.
- KK-2: Mehmet Salih Köse, Trabzon 1951, Üniversite, Öğretmen.
- KK-3: Muharrem İpek, Trabzon 1947, Lise, Değirmenci.

- KK-4: Tayyar Akyıldız, Trabzon 1956, İlkokul, İnşaat Ustası.
KK-5: Murat Şahinbaş, Trabzon 1975, İlkokul, Kasap.
KK-6: Selim Kunduz, Trabzon 1971, Lise, Elektrikçi.
KK-7: Sevil Kuzur, Trabzon 1983, Lise, Ev Hanımı.
KK-8: Emrah İleli, Trabzon 1989, Üniversite, İşsiz.
KK-9: Muammer Presoğlu, Trabzon 1954, Lise, Şoför.
KK-10: Ali Usta, Trabzon/Çarşıbaşı 1942, İlkokul, İnşaatçı.
KK-11: Sezer Usta, Trabzon/Çarşıbaşı 1991, Üniversite, İşsiz.
KK-12: Rıfat Karabacak, Trabzon/Sürmene 1955, Lise, Muhtar.

TÜRK AĞAÇ KÜLTÜ ETRAFINDA TEŞEKKÜL EDEN DOKUZ OĞUL EFSANESİ VE TOPLUMSAL İŞLEVLERİ

THE LEGEND OF NINE BOYS FORMED AROUND TURKISH TREE CULT AND ITS SOCIAL FUNCTIONS

Abonoz KÜÇÜK*

ÖZ: Bulancak (Giresun) yöresinden derlenen Dokuz Oğul Efsanesi, Türk ağaç kültü etrafında teşekkül etmiş bir anlatıdır. Halk edebiyatı merkezli ürünlerin birçoğunda karşımıza çıkan ağaç kültü, Türklerin İslamiyet öncesi dönemdeki Tanrı ve evren algılarını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Bulancak (Giresun) yöresinden derlenen Dokuz Oğul Efsanesinde, çocuğu olmayan bir adam, efsanenin merkezinde yer alan ağacın altında Allah'a uzun yıllar dua eder. Allah dualarını kabul eder ve bu tarihten sonra dokuz oğlu olur. Bir gün odun taşıyan yaşlı bir adam, çocukların babasından dokuz oğuldan birinin kendisine yardım etmesi için izin ister. Baba çocuklarına kıyamaz ve yaşlı adamın talebini geri çevirir. Bu hadiseden sonra çocukların dokuzu da ölür. Baba, çocuklarını daha önce altında dua ettiği ağacın altına defneder. Bu tarihten sonra ağacın olduğu yer insanların dua ettiği, dualarının kabul olduğu, adak adadığı, Hıdrellez kutlamaları düzenlediği bir kült mekân özelliği kazanır. Verileri alan araştırması ve yazılı kaynaklardan yararlanma yöntemleriyle tespit edilen bu çalışmada, Dokuz Oğul Efsanesinin ağaç kültü merkezli bir şekilde ortaya çıktığı ve kültürün devamlılığı açısından önemli toplumsal işlevleri yerine getirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bulancak, ağaç kültü, efsane, toplumsal işlev, inanış.

ABSTRACT: The legend of nine boys compiled from Bulancak (Giresun) region exhibit a narrative feature formed around Turkish tree cult. The tree cult that comes out in most of the folk literature based products, is important in terms of revealing the Turks universe and God perceptions in Pre-Islamic period. In the legend of nine boys compiled from Bulancak (Giresun), a man who doesn't have any children, prays for a long time to Allah (God) under the tree in the center of the legend. God accepts his prayer and after that date, he has nine children. One day, an old man carrying wood, requests the father of children, permission for one of the boys to help him. The father cannot favor his children and refuses the request of the old man. After that, all of his children die. The father buries his children under the tree under which he has prayed before. Later, the place where the tree is, becomes a cult space where people pray, the place of acceptance of the prayer, making vow, the organizations of the Hıdrellez celebrations. In this study, of which data was determined by means of field research and utilization of written sources, it was concluded that the legend of nine boys legend was emerged as entered on the tree cult and fulfilled important social functions in terms of cultural continuity.

Keywords: Bulancak, tree cult, legend, social function, belief.

* Dr. Öğr. Üyesi - Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü/Giresun - abonoz.kucuk@hotmail.com



This article was checked by Turnitin.

Giriş

Türklerin İslamiyet öncesi dönemde Tanrı'ya ulaşmada bir araç olarak kabul ettikleri doğa unsurları, zamanla Türk inaniş ve düşünüş kalıpları içerisinde birer kült halini almıştır. Bahsi geçen kültler çerçevesinde geliştirilen halk inaniş ve uygulamalarından bazıları, İslami dönemde yeni dinin kuralları çerçevesinde özünü muhafaza eder bir meşrulaştırmaya tabi tutularak sürekliliğini devam ettirmiştir.

Türk inaniş ve düşünüş kalıpları içerisinde şekillenen kültlerden biri de ağaç kültüdür. Ağaç, Türklerin geçmişteki evren algılarına ve çeşitli özelliklerine bağlı bir şekilde kült halini almıştır. Türkler, Tanrı'nın yaşadığı yukarı âlem, insanlarla hayvanların yaşadıkları orta âlem ve metafizik varlıkların yaşadığı aşağı âlem olmak üzere üç katmanlı olan bir evren algısına sahiptiler (Arslan, 2005: 65-74; Türker, 2017: 109-117). Ağaç, kökleri aşağı âlemde, gövdesi orta âlemde, dalları yukarı âlemde olması itibarıyla bahsi geçen üç âlem arasında bağlantıyı sağlayan bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Türk mitik tefekküründe öneme sahip olmuştur.

Ağaç, Türklerin evren algılarına dayalı olarak şekillenen niteliği dışında başkaca özellikleri nedeniyle de kült merkezli değerlendirmelere konu edilmektedir. Kült özelliği arz eden kutlu ağaçlar, dış yapı özellikleri ve fonksiyonlarına dayalı olarak Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması ve yaratıcıya ulaşmada bir vasıta olarak algılanmışlardır.

Kutlu ağaçların Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması ve ona ulaşmada bir vasıta olarak değerlendirilmesine olanak sağlayan özellikleri, Metin Ergun tarafından şu şekilde tespit edilmiştir:

"1. Yalnız ağaç olmalıdır. Bir ağacın kutsal kabul edilebilmesi için mutlaka bulunduğu mekânda yalnız başına bulunması gerekir. Türk düşüncesine göre Tanrı tektir ve eşi ve benzeri yoktur. Tanrı'yı sembolize eden varlığın da onun bu sıfatına uygun olması gerekir.

2. Yapraklarını yaz kış dökmeyen ya da çok az döken bir ağaç olmalıdır. Türk düşüncesine göre, ebedi olan tek şey Tanrı'dır; Tanrı ölmez. Aynı şekilde Tanrı'yı sembolize eden varlık da ebedi olmalıdır. Yaz-kış yapraklarını dökmeyen ağaç, bu haliyle sonsuzluğu sembolize eder.

3. Kutsal ağaç, etrafındaki ağaçlardan ya daha uzun, ya da heybetli, daha gösterişli olmalıdır. Türk inancına göre Tanrı, el-kebir, el-melik, el-azimdir. Yani Tanrı, bütün mevcudattan daha büyük, daha sahip, daha hakim ve daha azametli, daha gösterişlidir. Tanrı'nın bu dünyadaki sembolü de aynı sıfatlara sahip olmalıdır.

4. Kutsal ağaç, meyvesiz olmalıdır. Türk düşüncesinde Tanrı doğmaz ve doğurmaz. Türk inanişinde her şeyi var eden, fakat kendisi var edilmeyen; doğmamış ve doğurmamış olmakla birlikte sonu da olmayan şey Tanrı'dır.

5. Kutsal ağaç, etrafındaki ağaçlardan daha yaşlı olmalıdır. Türk düşüncesinde Tanrı, sonsuzluğun, ebediliğin sembolüdür. Yaşlılık Tanrısallığın yani sonsuzluğun sembolüdür.

6. Kutsal ağaç, geniş ve koyu gölgeli olmalıdır. Türk düşüncesinde Tanrı sığınılan şeydir. Tanrı zorda kalanlara yardımcı olur” (Ergun, 2000: 23-24).

Bulancak (Giresun) yöresinden derlenen Dokuz Oğul Efsanesi, yukarıda zikredilen özellikleri bünyesinde barındıran bir kutlu ağaç etrafında teşekkül etmiştir. Efsanede ağaç kültürünün¹ dışında Hızır kültürünün izlerine de tesadüf edilmektedir.

Efsaneler, dinleyenlerin inanarak gerçek kabul ettikleri, olayların yakın geçmişte geçtiği, mekânın günümüz dünyası olduğu, genellikle kutsal kabul edilen, ancak kutsal kabul edilmeyen örnekleri de olan ve temel karakteri insan olan halk edebiyatı ürünleridirler (Bascom, 2003: 475). Efsanelerin kendine özgü bir üslubu, kalıplaşmış, kurallı biçimleri yoktur. Efsaneye konu edinilen hadise ya da durum düz konuşma dili ile ifade edilir (Boratav, 2014: 112).

Bu çalışmada öncelikle efsane türünün² özelliklerini bünyesinde barındıran Dokuz Oğul ile ilgili anlatıların oluşumuna zemin hazırlayan kutlu ağaç, ağaç kültürü merkezli bir şekilde incelenecektir. Daha sonra bahsi geçen kutlu ağaç etrafında şekillenen halk inanış ve uygulamaları toplumsal işlevleri noktasında bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Dokuz Oğul Efsanesi ve Toplumsal İşlevleri Üzerine

Kaynak kişilerin aktardığına göre eski adı Dokuz Oğul, yeni adı Eriklik olan yerleşim biriminde bir adam yaşarmış. Bu adamın çocuğu olmamış. Köyde bulunan büyük bir meşe ağacının altında yıllarca Allah’a dua etmiş. Yıllar sonra Allah dualarını kabul etmiş ve dokuz erkek çocuk sahibi olmuş.³ Çocuklarıyla birlikte mutlu mesut yaşarmış. Günün birinde ihtiyar bir adamla karşılaşmış. İhtiyar sırtında odun taşımaktaymış. Çok yorulduğu için çocukların babasından yardım istemiş. Dokuz oğlundan birini bana ver de şu odunları evime götürmeme yardım etsin demiş.

¹ Ağaç kültürü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Ergun, 2004; Lvova vd., 2013: 53-75).

² Efsane türü ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. (Sakaoğlu, 1980; Ergun, 1997; Sakaoğlu, 2009).

³ Altay Türklerinden W. Radloff tarafından derlenen yerin yaratılışıyla ilgili anlatıda şöyle bir bölüm yer almaktadır: “Dalsız, budaksız bir ağaç bitmişti. Bu ağacı Tanrı gördü ve ‘Dalları olmayan ağaca bakmak hoş bir şey değil; bunda dokuz tane dal bitsin!’ dedi. Ağaçta dokuz dal bitti. Tanrı yine şöyle dedi: Dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus olsun!” (İnan, 1986: 15). Çalışmamızda konu edinilen Dokuz Oğul Efsanesi, W. Radloff’un Altay Türklerinden derlediği anlatının ilgili kısmıyla benzerlik göstermektedir. Dokuz Oğul Efsanesinde kutlu ağacın altında edilen dua sonucu dokuz evlat sahibi olunmakta; W. Radloff’un derlediği anlatıda ise Tanrı’nın emriyle dokuz dalın kökünden dokuz insanın türediği görülmektedir. İki metne bu bağlamlarda baktığımızda Dokuz Oğul Efsanesinin kadim yurttan Anadolu’ya taşınan Türk mitik tefekkürünün izlerini taşıdığını daha net bir şekilde söyleyebilmekteyiz.

Çocukların babası ihtiyarın bu talebini reddetmiş. Bu hadiseden sonra dokuz çocuğun dokuzu da amansız bir hastalığa yakalanarak vefat etmiş. Çocukların babası, ölen dokuz oğlunu da geçmişte altında dua ettiği meşe ağacının yanına defnetmiş. Bu hadiseden sonra burası insanların dua ettiği, adak adadığı, Hıdrellez kutlamaları yaptığı bir yer haline gelmiş⁴ (KK-1; KK-2; KK-3).

Bir başka anlatıya göre Ocak Dede adlı bir şahıs, yıllar önce Eriklik'e gelip yerleşmiş. Bu zat, bölgeye ilk yerleşen kişiymiş. Bu adamın dokuz çocuğu varmış. Bir gün çocuğu olmayan bir adam Ocak Dede'den çocuklarından birini kendisine evlatlık vermesini istemiş. Ocak Dede de bu talebi geri çevirmiş. Bu hadiseden sonra Ocak Dede'nin dokuz oğlu da amansız bir hastalığa yakalanarak vefat etmiş. Ölen çocukları civardaki dokuz ayrı tepeye defnetmişler. Ocak Dede ölünce onu da Eriklik'teki büyük meşe ağacının altına defnetmişler. Bu tarihten sonra burası kutsal kabul edilmeye başlanmış. Günümüzde halen kutsal kabul edilmektedir (KK-4).

Çocuksuzluk motifiyle başlayan ilk anlatıda, çocuksuzluğun giderilmesine dönük olarak ağaç kültünün, kazanıldıktan sonraki süreçte çocukların olağanüstü bir şekilde kaybedilmesinde ise Hızır kültünün⁵ ön plana çıktığı görülmektedir. Hızır kültünün izlerinin de görüldüğü ağaç kültü merkezli bu efsanede anlatılanlar, yakın geçmişte yaşanmış, gerçek bir olay olarak kabul edilmektedir. Mekânın günümüz dünyası olduğu, olayların merkezinde insanın yer aldığı bu efsanede anlatılanlar yöre insanı tarafından gerçek ve kutsal kabul edilmektedir. Dokuz Oğul ile ilgili ikinci anlatı çocuksuzluk motifiyle başlamaz. Ancak anlatının olay örgüsü içerisinde bu motife rastlanmaktadır. Ayrıca ilk anlatıda karşılaştığımız Hızır kültü, bu anlatı da kendisini göstermektedir. Birinci anlatıdan farklı olarak ikinci anlatıda çocukların öldükten sonraki süreçte defnedildikleri yer hakkında farklı bir değerlendirme yer almaktadır.

Yörede çocuğu olmayan, herhangi bir konuda adak adamak isteyen insanlar, efsaneye konu olan bu ağacın altında ve yanındaki mezarın başında dua etmektedirler. Yöredeki ifadesiyle Mayıs Yedisi (Hıdrellez) şenlikleri de bu mekânda yapılmaktadır.

Efsanenin teşekkülüne zemin hazırlayan ağaç, Metin Ergun'un (2000: 23-24) kutsal kabul edilen ağaçların özellikleriyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmelere uyum sağlamaktadır. Dokuz Oğul Efsanesinin merkezindeki ağaç, bulunduğu yerde tek olması, yaz-kış yapraklarını çok az döken bir meşe ağacı olması, etrafındaki ağaçlardan daha heybetli olması, meyve vermeyen bir ağaç olması, etrafındaki ağaçlardan daha yaşlı olması ve geniş-koyu gölgeli olması özellikleriyle kutsal kabul edilen ağaçların tüm niteliklerini bünyesinde barındırmaktadır.

⁴ Efsanenin daha önce derlenmiş bir şekli için bk. (Gökşen, 1999: 151).

⁵ Hızır kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Ocak, 2006).

Yukarıda bahsi geçen özelliklere sahip olan ağaç etrafında teşekkül eden Dokuz Oğul Efsanesi, yöre insanının inanış ve uygulamalarında da aksini bulmuştur. Dokuz Oğul Efsanesi ve etrafında şekillenen halk inanış ve uygulamaları, belli başlı toplumsal işlevleri⁶ yerine getirmektedirler.

Bilge Seyidoğlu, efsanelerin toplumsal işlevlerini, gelenek ve görenekleri koruma işlevi, topluma yön verme işlevi, teşekkül ettikleri yere anlam kazandırma işlevi, koruma ve tedavi etme işlevi olmak üzere dört başlıkta değerlendirmektedir (1985: 198-199).

Dokuz Oğul Efsanesini, Bilge Seyidoğlu'nun yaklaşımından hareketle toplumsal işlevleri bağlamında bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda şu hususlar karşımıza çıkmaktadır:

Yöre insanı, Dokuz Oğul Efsanesi bağlamında çeşitli inanış ve uygulamalar geliştirmiştir. Efsanenin kutsal kabul edilme niteliğinin tesirinde oluşan bu inanış ve uygulamalar, bazı yeni gelenek-göreneklerin ortaya çıkışına, bellekte mevcut bulunanların ise devamlılığını sürdürmesine doğrudan katkı sağlamıştır.

Yörede çocuğu olmayan insanlar efsaneye konu ağacın ve hemen yanı başındaki mezarın olduğu yere giderek burada dua etmektedirler. Ağacın etrafında yedi kere dönülür, ağaca çaput bağlanır, bozuk para bırakılır. Bunların dışında çocuğu olmayan kadın ağacın altında bir gece uyur. Burada uyurken gördüğü rüyaya göre çocuğu olup olmayacağı yorumlanır. Bir başka inanışa göre ağaç ve mezarın bulunduğu yere kırmızı bir elma bırakılır. Sabah yeniden bu alana gidilir. Elma dişlenmişse çocuk olacağına, dişlenmemişse olmayacağına yorulur. Günümüzde bu inanış ve uygulamalar devamlılığını sürdürmektedir (KK-2; KK-4). Bu inanış ve uygulamaların devamlılığını sürdürmesinde Dokuz Oğul Efsanesinin toplumca kutsal kabul edilmesi ve inanılması başat role sahiptir. Efsane, bu özelliklerinden ötürü gelenek ve görenekleri koruma işlevini yerine getirmektedir.

Dokuz Oğul Efsanesinde çocukların ölümüne neden olan hadise, Hızır kültü merkezli bir kurguya sahiptir. Her iki anlatıda da bir ihtiyar, çocuklardan birini babalarından istemektedir. Birinci anlatıda odun taşıma işinde yardım etmesi, ikinci anlatıda ise evlatlık olması için çocuklardan birini isteyen yaşlı adamın talebi geri çevrilmiştir. Bu hadiseden sonra çocukların tamamı amansız bir hastalığa yakalanarak hayatlarını kaybetmektedirler. Efsane, bu özelliğiyle ne kadar kıymetli olursa olsun paylaşmanın, yardımlaşmanın önemine vurgu yapmaktadır. Bu özelliğiyle topluma yön verme gibi bir işlevi yerine getirmektedir.

Dokuz Oğul Efsanesinin teşekkülüne zemin hazırlayan kutsal ağaç etrafında oluşan anlatılar, kutsal ağacın bulunduğu yere anlam ve değer

⁶ Halk bilimi ürünlerinin işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Bascom, 2005: 125-151; Ekici, 2008: 83-85; Çobanoğlu, 2010: 243-259; Yolcu, 2017: 179-187).

kazandırmıştır. Bu yer, geçmişten günümüze duaların kabul olduğu bir kült mekân özelliği sergilemektedir. Bu özelliğini etrafında anlatılan efsaneye borçludur. Dokuz Oğul Efsanesi, bu özellikleriyle anlatının merkezinde yer alan kutsal ağacın bulunduğu yere anlam kazandırma gibi bir işlevi yerine getirmektedir. Bulancak yöresinde Hıdrellez kutlamalarının bu mekânda yapılıyor olması, efsanenin mekâna anlam ve değer kazandırma işlevini yerine getirdiğini gösteren önemli bir örnektir.

Efsanenin toplumca kutsal kabul edilmesi ve inanılması, merkezinde yer alan kült mekânın korunması işlevini ortaya çıkarmıştır. Kült mekânın efsane merkezli bir şekilde anlatılan özellikleri, toplumun geçmişten günümüze bu alanı koruması, kıymet vermesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Efsanenin anlattıklarından hareketle insanlar, çocuk sahibi olmak, borcundan, hastalıklardan kurtulmak için bu kült mekâna gitmekte ve çare aramaktadırlar. Efsane, bu özelliğiyle hastalıkların tedavisi gibi bir işlevi de sağlamaktadır.

Sonuç

Türk ağaç kültü etrafında şekillenen ve bünyesinde Hızır kültünden izler de barındıran Dokuz Oğul Efsanesi, Bulancak (Giresun) yöresi halk inanış ve uygulamalarında da yansımaları bulmuştur. Efsanenin merkezinde yer alan ağaç, Türk mitik tefekküründe Tanrı'nın belli başlı özelliklerini simgelemesi nedeniyle onun yeryüzündeki yansıması olarak kabul edilen kutlu ağaçların niteliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Efsanede kutsalın ihlali bağlamında karşımıza Hızır kültünden izler de çıkmaktadır. Efsanelerin kutsal ve inanılır olma özellikleri, insanoğlu üzerinde önemli etkiler bırakma sonucunu da beraberinde getirmiştir. Bu etki, halk inanış ve uygulamalarında yansımaları bulmuştur. Bu sayede, efsaneler merkezli ortaya çıkan halk inanış ve uygulamaları çeşitli toplumsal işlevleri de yerine getirmiştir.

Sonuç olarak Dokuz Oğul Efsanesi, Türk ağaç kültü merkezli teşekkül eden anlatılar içerisinde değerlendirilebilir. Efsane, anlatıldığı yörede çeşitli halk inanış ve uygulamalarının ortaya çıkışında ve devamlılığını sürdürmesinde başat bir role sahiptir. Etrafında gelişen halk inanış ve uygulamalarıyla Dokuz Oğul Efsanesinin gelenek ve görenekleri koruma, topluma yön verme, teşekkül ettiği yere anlam ve değer kazandırma ile koruma ve tedavi etme gibi toplumsal işlevleri yerine getirdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

ARSLAN, Mustafa (2005). "Türk Destanlarında Evren Tasarımı" *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*. (Ed. Gürer Gülsevin, Metin Arıkan), 65-74, İzmir: Kanyılmaz Matbaası.

- BASCOM, William R. (2003). "Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar" *Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar*. (Ed.: Gülin Ögüt Eker, Metin Ekici ve diğerleri), (Çev.: R. Nur Aktaş, Banu Aktepe ve diğerleri), 468-505, Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- BASCOM, William R. (2005). "Folklorun Dört İşlevi", *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Ed.: M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır), (Çev.: Ferya Çalış), 125-151, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- BORATAV, P. Naili (2014). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2010). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- EKİCİ, Metin (2008). "Araştırma Yöntemleri" *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (Ed. M. Öcal Oğuz), 43-94, Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- ERGUN, Metin (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. C. 1, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERGUN, Metin (2000). "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları", *Milli Folklor*, 12 (47), 22-30.
- ERGUN, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- GÖKŞEN, Cengiz (1999). *Giresun Efsaneleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- İNAN, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- LVOVA, E. L. ve diğerleri (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri Simge ve Ritüel*. (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2006). *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SAKAOĞLU, Saim (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- SAKAOĞLU, Saim (2009). *Efsane Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları.
- SEYİDOĞLU, Bilge (1985). *Erzurum Efsaneleri (Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TÜRKER, Ferah (2017). "Türklerde Evren Tasavvurunun Dede Korkut'taki İzleri Üzerine" *Türkologiya*, 2, 109-117.
- YOLCU, Mehmet Ali (2017). "Halk Bilimi Araştırma Kuram ve Yöntemleri", *Halk Bilimi El Kitabı*. (Ed.: Mustafa Aça), 150-205, İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Rehber Alkan, Bulancak 1958, Ortaokul Mezunu, Bekçi (Görüşme: 23.02.2018)
- KK-2: Hatice Alkan, Bulancak 1963, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı (Görüşme: 23.02.2018)

KK-3: Zeytin Korkmaz, Bulancak 1940, Okuryazar, Ev Hanımı (Görüşme: 17.02.2018)

KK-4: Tahsin Aslan, Bulancak 1964, Ortaokul Mezunu, Emekli (Görüşme: 10.03.2018)

EKLER



Dokuz Oğul Efsanesinin Oluşumuna Zemin Hazırlayan Kutlu Ağaç



Dokuz Oğul Türbesi

İSLAMİ DÖNEM TÜRK DESTANLARINDA “KÖTÜLÜĞÜN” MASAL UNSURLARI İLE TEMSİLİ: BATTALNÂME ÖRNEĞİ*



REPRESENTATIVES WITH THE FABLE ELEMENTS OF “EVIL” IN TURKISH
LEGENDS IN THE ISLAMIC PERIOD THE EXAMPLE OF BATTALNAME

Pamuk Nurdan GÜMÜŞTEPE**

Berna AYAZ***

ÖZ: “İyi” ve “kötü” kavramları, birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemeyen ancak çoğu zaman da kesin çizgilerle birbirinden ayrılamayan kavramlardır. İnsanın kendisine ve çevresine zarar veren hususları ifade eden “kötü” ve “kötülük” kavramları, onun her zaman bundan kaçınmaya çalışmasına ve iyiliği aramasına neden olmuştur. Kaynağı pek çok farklı yerde aranan kötülük karşısında kaçınma ve iyiliğe ulaşma çabası içerisinde olan insanoğlu, kötülüğe dair algı ve kabullerini, ona karşı beslediği duygu ve tutumlarını, kendi hayatlarından, duygularından, düşüncelerinden, inançlarından, ideallerinden ve hayallerinden yola çıkarak meydana getirdiği sözlü anlatılara da yansıtmıştır. Sözlü anlatılar içerisinde “iyi-kötü” çatışmasından doğan ilk metinler, mitik metinlerdir. Onların bir devamı niteliğinde olan destanlar da bu mücadelenin farklı karakterler üzerinden çağlar boyunca işlendiği metinler olmuştur. Özellikle toplum hayatını derinden etkileyen yeni din kabulleri, İslamiyet’i kabul eden Türklerin anlatılarında da çeşitli algı ve kabullerin değişmesine veya farklı fonksiyonlar icra eden yeni motiflerin doğmasına neden olmuştur. İslamiyet’ten sonraki Türk destanlarından birisi olan Battal Gazi Destanı’nda (Battalnâme’de) da İslamiyet’in etkisi ile bu dini yayma gayesinden başka hiçbir amacı olmayan kahramanın, iyiliği sembolize ederken, karşısında savaştığı kâfir askerleri dışında, kötülüğü simgeleyen çeşitli fantastik-masalsı varlıklarla da mücadelelerine şahit olunur. Bu varlıklar, destan metnine sadece olağanüstülük katmakla kalmamış, aynı zamanda mitik metinlerden itibaren sözlü ürünlere yansıyan iyi-kötü çatışmasının örneklerini de oluşturmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: İyi-kötü, Battalnâme, Battal Gazi, masal, destan, kötülük.

ABSTRACT: Concepts of “good” and “evil” are concepts that cannot be evaluated independent of one another but that most of the time cannot be separated from one another with certain lines. The concepts of “bad” and “evil”, which express matters that harm people themselves or their environment, have always led to attempts to avoid these and the seeking of goodness.

* Bu çalışma, Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan “İslamiyet Sonrası Türk Destanlarında Masal Motifleri Üzerine Bir Değerlendirme” adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezindeki verilerden faydalanılarak oluşturulmuştur.

** Arş. Gör. - Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Ankara - nurdangumustepe@gmail.com

*** Dr. Öğr. Üyesi - Bandırma Onyediyüzyıl Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Bandırma - bayaz10@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

Humanity, which is contained within the efforts to avoiding evil and reaching goodness whose sources are sought after in many places, reflects the perceptions and acceptances belonging to evil, the feelings and attitudes that it developed against that based on its own lives, feelings, thoughts, beliefs, ideals, and dreams towards the verbal narratives that it brought about. The first texts that emerged from the battle between "good and evil" within verbal narratives are mythical texts. Legends that are a continuation of these have become texts in which this battle rages on throughout the ages over different characters. Especially new religious assumptions that deeply affect the life of society cause various perceptions and acceptances in the narratives of Turks who had accepted Islam and caused the emergence of new motifs that perform different functions. In one Turkish legend after the conversion to Islam the Legend of the Battal Ghazi (Battalnâme), while the hero, who has no purpose other than the effect of Islam and the spread of this religion, symbolizes good, his battles with various fantastic-mythical entities that symbolize evil are witnessed, apart from the non-Islamic soldiers with whom he fights. These entities have not only added extraordinary significance to epic texts but have created examples of the battle between good and evil reflected in verbal products after the mythical texts.

Keywords: Good and evil, Battalname, Battal Ghazi, fable, legend, evil.

Giriş

İyi ve kötü kavramları, birbirinden bağımsız olarak ele alınmayacak iki hayati kavramdır. Her kavramın zıttı ile kaim olduğu dünya hayatında, iyi ve kötü olarak ifade edilecek durumlar da çoğu zaman birbirileri ile olan ilişkileri sonucunda ortaya çıkarlar. İyi ve kötü her zaman kesin çizgilerle birbirinden ayrılmassa da kötülük kavramı, her zaman insanın kendisine ve çevresine zarar vermeye yönelik bir eylem olarak ele alındığından insani değerlerle birlikte anılan iyiliğin karşısına çıkan, her zaman yok edilmeye çalışılan ve karşı mücadeleyi gerektirdiği düşünülen bir kavramdır (Oğuz, 2011: 148).

Felsefî birer kavram olarak kötü ve kötülük, iyi olmayan, iyinin karşıtı ve kötünün niteliği olarak tanımlanmıştır (Hançerlioğlu, 1999: 1188). Kötülüğün, iyiliğin tam zıttı veya iyilik yokluğu şeklindeki bu tanım, en sık rastlanan akıl yürütmelerin başında gelmektedir.

İyilik kavramı ise Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlüğü'nde; "1. İyi olma durumu, salah, 2.Karşılık beklenilmeden yapılan yardım, kayra, lütuf, kerem, ihsan, inayet, 3. Yarar veya elverişlilik, nimet" gibi anlamlarla karşılanmaktadır.İyinin ve iyiliğin, kötülüğün bulunmaması ile ifade edildiği de olur (TDK, 2011: 1237). İnsanın kendisine ve çevresine zarar veren eylemler, değerler olarak ifade edilen kötülük kavramının varlığı kâinatta daima iyiliğin karşısında yer almış ve insanı taraf olmak zorunluluğu içerisinde bırakmıştır. İyilik ve kötülük, yaratılıştan itibaren farklı insanlar, kavramlar, semboller tarafından temsil edilmiş, kendisine taraf bulmuş ve evren, bu tarafların mücadelesine sahne olmuştur.

Kötülüğün bir sorun olarak kabulü ve bu sorunun tanımlanma çabaları, Antik Yunana kadar dayanır. Kötülük kavramı görecelilik arz

ettiğinden herkesin üzerinde birleştiği tek bir tanımdan bahsetmek pek de mümkün olmamıştır. Kötülük problemi üzerinde duran teologların ve filozofların, kötülük hakkındaki fikirlerini iki ana yaklaşımın belirlediği görülmektedir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın mutlak iyiliği fikrinden kaynağını alan, temeli Platon'a kadar uzanan ve özellikle St. Augustinus'un sistematize ettiği, "kötülük, iyiliğin olmaması halidir" tanımıdır. Bu düşüncede, Tanrı iyi olduğuna göre iyilik bir başına vardır, ancak kötülük var olabilmek için iyiliğe muhtaçtır. İyi, mevcudiyeti kendinde olduğundan iyidir ancak kötü, iyinin noksanlığında ya da yokluğunda ortaya çıkar. Dünyada kötülüğü barındırma görevi ise şeytandadır. Hristiyanlık, ilk günah kavramından yola çıkarak, şeytanı müstakil bir güç kabul eder ve kötülüğü ona yüklerken İslami düşünüşte şeytan, müstakil bir güç, iyiliğin karşısındaki muktedir kutup değildir (Şen, 2012: 8-9).

Kötü ve kötülük kavramları bir başına olumsuz anlam değerlerine sahip olmaktan başka bu kavramların çağrıştırdığı anlamca yakın pek çok kavram da çoğunlukla aynı olumsuz anlam değerine sahiptir. Pek çok ulusun mitolojisinde Tanrılar, genel iyiyi ve genel kötüyü temsil ederler. Özellikle kötünün genel, en bilindik temsilcisi ise şeytandır. Hemen her ulusun yaratılış mitlerinde iyilik temsilcisi Tanrı'nın karşısında, yaratılmışları yoldan çıkaran ve kötülüğü temsil eden bir yaratık-şeytan vardır.

Mitik anlatılardan itibaren ortaya çıkan bu zıtlık mücadelesi, tüm sözlü anlatılarda iyi ve kötülüğü temsil eden kavramlar altında kendisine yer bulmuştur. Daha doğrusu sözlü geleneğe ait anlatılar, çoğu zaman bu mücadelenin ayrıntılı tahkiyesinden oluşmaktadır. Nitekim destanlardan, masallara, efsanelerden halk hikâyelerine neredeyse tüm sözlü geleneğe ait anlatılar, içeriğinde bir iyi ve kötü mücadelesi barındırmaktadır. Bu anlatılar içerisinde iyi ve kötüyü temsil eden kahramanlar değişse de özdeki mücadele aslında aynı kalmıştır. Temelde iyi ve kötü çatışması üzerine kurgulanan mitlerden itibaren tüm bu anlatılar Tanrısal olan, kabul gören, kutlu kabul edilen ile şeytana ait olan, zararlı görülen varlıkların mücadelesine sahne olmuştur.

Mehmet Aça'nın da ifade ettiği gibi, "kaynağı her nerede görülürse görülsün, kendi içinde her ne şekilde sınıflandırılırsa sınıflandırılısın "kötülük", insanoğlunun kaçmak isteyip de bir türlü kaçamadığı bir gerçekliktir. Hayatları boyunca kötülüğü çeşitli biçimleriyle yaşayan insanlar ya da insan toplulukları, kötülük ile ilgili algı ve kabullerini, ona karşı besledikleri ve sergiledikleri duygu ve tutumlarını, kendi hayatlarından, duygularından, arzularından, düşüncelerinden, inançlarından, ideallerinden ve hayallerinden yola çıkarak meydana getirdikleri sözlü anlatıları da yansıtmışlardır. İnsanların ya da insan topluluklarının büyük oranda kendilerini anlatıları bu tür anlatılar da "iyi" ile "kötü"nün mücadelesine yer vermeleri ve bu mücadele üzerinden mesaj

ya da ders aktarımında bulunmaları, sözlü anlatıların sadece eğlenmek/eğlendirmek ve hoşça vakit geçirmek/geçirtmek için oluşturulmadıkları dikkate alındığında, beklenen bir durumdur.” (Aça, 2016: 3-4). İnsanların kötülükle ilgili algı ve kabullerini, ona karşı sergiledikleri duygu ve tutumlarını yansıttıkları sözlü anlatılardan birisi de “iyi” ile “kötü” arasındaki çatışmanın yoğun bir şekilde anlatıldığı “destan”dır.

Türk destanları, özellikle de batı Türklerinin destanları, kendi içerisinde bir ayrıma tabi tutulduklarında ölçüt olarak İslamiyet’in kabulünün alınması, yaygın olan görüştür. Kabul edilen dinlerin toplum hayatını etkilemesi kaçınılmazdır. Bu etki, sözlü anlatılarda da kendisini açıkça gösterir. İslamiyet öncesi ve İslamiyet sonrası Türk destanları şeklinde yapılan ayrımı kabul edecek olursak, iyi ve kötü mücadelesinin bu iki döneme ait destanlarda öz itibarı ile aynı kalmasına rağmen, buna İslami düşüncenin etkisi ile çeşitli eklemeler ve değişiklikler yapıldığını da kabul etmemiz gerekir. İslamiyet’in, Türk kültür hayatını derinden etkilediği göz önünde bulundurulursa, kötülük algısının biçimlenmesinde ve kötülükle ilgili adlandırmalarda, İslami düşüncenin ve inanışın etkileri de tartışmasız biçimde ortaya çıkacaktır.

İslamiyet öncesi Türk destanlarında destan kahramanı herhangi bir dinin temsilciliğinden uzak, sadece Tanrı’dan aldığı kut ile, iyiliği ve doğruluğu temsil eden kişidir. Hakimiyetinin kaynağının ilahi olduğu iktidar tiplerine karizmatik iktidar denildiği göz önüne alınırsa İslamiyet öncesi Türk destanlarında da karizmatik iktidar tipinin yer aldığı anlaşılır. Mitolojik kaynaklarda bu karizmatik iktidarın lideri olan yöneticiye, iktidarı sağlamlaştırmak adına olağanüstü özellikler atfedildiği görülür. Oğuz Kağan’da Oğuz’un vücut yapısının tarifi ve büyüme şekli buna en güzel örnektir (Kayabaşı, 2016: 56). İslamiyet öncesi Türk destanlarında bu karizmatik liderin mücadelesi; yeryüzündeki veya yeraltındaki çeşitli kötü yaratıklarla veya ideali olan cihan hakimiyeti ülküsüne karşı duran düşmanlarıdır.

Türklerin Müslüman olması ile birlikte, bu cihan hâkimiyeti ülküsü ve alplık geleneği, “İlâ-yı Kelimet’ullah” ülküsüne ve gazilik geleneğine dönüşür ve böylece ikinci destan devri başlar (Cunbur, 1992: 38). Banarlı’nın ifadeleri ile Gazilik; “... Müslüman Türk kahramanlarının büyük ideali olmuştur. Hz. Muhammed’in ve ilk İslâm kahramanlarının dillere destan olmuş gazâlarına benzer gazâlarda bulunmak, Türk Müslümanlarının gönüllerini dolduruyor, bu gönüllerde büyük ve devamlı bir gazâ ruhu yaşıyordu. İslam imânından karanlıkta kalmış ülkelere bu imânın nurunu götürmek ve bu uğurda kâfirlerle savaşmak mânâsındaki gazilik, bu çağların kahramanları için, aynı imân uğrunda şehid olmak kadar büyük mazhariyet biliniyordu.” (1971: 296).

İlk dönem Anadolu gazileri arasında en tanınan kişi, Seyyid Battal Gazi'dir. Onun halk edebiyatımızda asırlarca etkisini sürdüren menkıbevi destanı "Battalnâme", Battal Gazi'nin cinlerle, cadılarla, devlerle yaptığı pek çok savaşların da anlatıldığı bölümleri ile masalları hatırlatan unsurlar barındırır. Bu destan, İslamiyet etkisinde oluşan bir metin olması münasebetiyle, İslamiyet'i temsil eden başkahraman Battal Gazi, dini yayma uğruna kâfirlerle giriştiği mücadelelerde sadece insanlarla değil, pek çok olağanüstü varlıkla da mücadele etmiştir. Destanda bu mücadelelerin anlatıldığı bölümler adeta bir masal havasına bürünmüştür.

Mitolojiden destana, destandan halk hikâyesine, pek çok tür aynı kültür ortamı içinde ortaya çıkıp gelişen halk edebiyatı türleri olarak zaman zaman birbirinden etkilenmiş ve birbirlerine kaynaklık etmiştir. Bu etkileşim, hemen hemen tüm halk edebiyatı türlerinde kendisini göstermiştir. Masal ve destan da birçok ortak unsuru bünyesinde barındırması noktasında dikkat çeker. Masallar, hayal ürünü ve olağanüstülüklerin; destanlar ise bir milletin teşekkülüne ait kahramanlıkların anlatıldığı, bir nevi tarihe kaynaklık eden anlatılardır. Destanlarda kahramanlıkların anlatıldığı bölümlerde birçok olağanüstü olayın cereyan etmesi, bu iki türü birbirine yaklaştırır. Nitekim bu olayların etrafında olduğu destan kahramanları da masaldaki kahramanlar gibi olağanüstü güçlere sahip kişilerdir. Hem yerüstü hem yeraltı dünyasını konu edinen bu iki tür, olayların geçtiği mekânlar ve kahramanları itibarıyla de benzerlik taşırlar.

Tarihin belli bir döneminde toplumun başından geçtiğine inanılan olaylar etrafında gelişen destanlarda bazen olaylar anlatıcının hayal gücü ile fazlasıyla gerçeklikten uzaklaşabilir. Faruk Kadri Timurtaş (1965:578)'ın deyimi ile "Destanların bir kısmı inanılması mümkün olmayacak kadar hayalîdir". Tarihten izler sunduğunu bildiğimiz destanlar hiçbir zaman tarihin aslı olarak kabul edilmemiş, tarihsel araştırmalara konu edilirken bu metinlere her zaman ihtiyatlı yaklaşılmıştır. Destanlarda olağanüstü özelliklere sahip kahramanların yaşadığı olağanüstü olaylar anlatılırken bazen akla hayale sığmayacak, gerçek hayatta karşılıklarını bulamayacağımız varlıklara ve kavramlara rastlarız. Bu noktada tarihin gerçek bir kesitinden esinlenerek teşekkül eden destanlardaki hayal unsuru olacak varlıklar okuyanlara masalların hayal atmosferini anımsatmaktadır. Nitekim bu zamana kadar da Prof. Dr. Saim Sakaoglu, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, Prof. Dr. Esmâ Şimşek gibi isimler yaptıkları masal çalışmalarında, masalların destanlar ile olan ilişkisine-benzerlik ve farklılıklarına-özellikle değinmişlerdir. Yapılan tüm bu araştırmaların ışığında; masal ve destana türünün arasında sahip oldukları çeşitli motifler-şekil değiştirme, rüya, ağaç vb.-, pek çok olağanüstü olaya sahne olmaları,

kahramana yardım eden çeşitli tiplerin bulunması gibi yönlerden pek çok benzerliğin bulunduğu tespit edilmiştir.¹

Türk dünyası ile ilgili destan çalışmalarına bakıldığında da kahramanların kimi zaman masal dünyasına ait mekanlarda, masallardaki kötülük sembolü devler, canavarlar ve çeşitli yaratıklarla mücadele ettikleri görülür. Örneğin Altay Türkleri'nin destanı olan Maaday Kara'da yer alan yer altı dünyasına ait karakterlerden Abram Moos Kara Taacı, destan kurgusu içerisinde aktif rol alan ve yine destan kurgusu içerisinde diğer destan kahramanları ile devamlı mücadele içerisinde olan kötü karakterli bir tiptir. Abram Moos Kara Taacı, Maaday Kara destanında Altay kadın şamanlarının belki de en kötüsü ve en acımasızı olarak tanıtılmaktadır. Bu tipin destan kurgusu içerisinde bu kadar korkutucu ve acımasız olarak karakterize edilmesi, aynı zamanda destanda iyilik ve kötülüğün mücadelesinde önemli bir işleve de sahiptir (Bayraktar, 2014: 14). Kazak Türklerine ait kahramanlık masallarını (masallaşmış destan ve destan şeklindeki masalları) inceleyen Seyfullah Yıldırım, bu çalışmasında iki tür içerisinde kimi zaman ortak motifler olarak yer alan pek çok örnek tespit etmiştir. Bunlar içerisinde özellikle kötülüğün sembolü olarak yer aldığını söyleyebileceğimiz jalmavız; anlatılarda çoğunlukla yaşlı kadın şeklinde tasvir edilir ve çocukları çalarak yer. Bunun dışında; insan yutan ejderhalar, tek gözlü devler, mitolojik bir tip olarak yer altındaki ölümler ülkesinin sahibi olarak kabul edilen "Argı-aje (Erlik)"nin oğlu olarak kabul edilen ve masallarda yeryüzüne çıkarak insanları ve hayvanları bir çırpıda yiyerek yer altına indirdiği söylenen Ergejeyle gibi yaratıklar; bu kahramanlık masallarında kahramana engel olan kötülük sembolü masalsı yaratıklara örnek teşkil ederler (Yıldırım, 2012: 247, 259, 264).

İslamiyet'ten sonra teşekkül eden destanlar içerisinde ise özellikle Saltuknâme, Battalnâme, Hz. Ali Cenklere (Cenknâme) gibi eserler masala ait pek çok unsuru barındırmaktadır. İslamiyet öncesi destanlarda daha mitik yansımalarını gördüğümüz iyi ve kötü mücadelesi, İslamiyet sonrasında da masal unsurları üzerinden sağlanmıştır. Battal Gazi Destanı üzerine çalışmaları olup neşrini de yapan Necati Demir bu konu ile ilgili şöyle demektedir: "Destanın asıl konusu savaş olmakla birlikte masal unsuru ve pek çok olağanüstülük eserde göze çarpmaktadır. Bu bakımdan Saltuk Gazi Destanı ile benzerlik gösterir. Battal Gazi, Hz. Hızır'la beraber hareket eder. Perilerle dosttur, onlardan zaman zaman yardım alır. Ejderha ve cadılarla mücadele eder. Vahşi hayvanları kendisine hizmet ettirir. Kaf Dağı'na ve Hindistan'a gider, göz açıp kapayıncaya kadar çok uzak yerlere ulaşır. Ateş onu yakmaz. Efsanevi kahramanların silahlarını kullanır." (2006b:50-51).

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Boratav, 1997:75-76; Sakaoğlu, 1973: 10-13; Şimşek, 1990: 10-12; Yardımcı, 2004: 257-258.

Demir'in ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, bu metin içeriğinde barındırdığı pek çok fantastik unsur ile masal kahramanlarının yaşadığı mücadeleleri andıran çatışmalara yer vermektedir.

Bu çalışmada yaşamın başlangıcından günümüze dek savaşını gördüğümüz, dinlediğimiz ve izlediğimiz "iyi" ile "kötü"nün İslamiyet sonrasında teşekkül etmiş bir Türk bir destan metninde hangi sembollerle, varlıklarla ve şahıslarla ifade edildiği tespit edilmek istenmiştir. Bu kapsamda ele alınan Battalnâme, bir Arap kahramanı olarak görülen ve sonrasında Türk bir destan kahramanı haline dönüşen Battal Gazi etrafında teşekkül etmesi ile de ele alınan motiflerin zenginliği bakımından tercih edilmiştir. Battalnâme'de yer alan masala ait unsurlar içerisinden kötülüğü simgeleyenler üzerinde özenle durulmuş ve her biri başlıklar halinde iyiliğin karşısında yer aldıkları konumları itibari ile tek tek incelenmiştir.

Battalnâme'de İyi ve Kötünün Temsilcileri

Anadolu'daki destan geleneğinin ilk halkasını oluşturduğu belirtilen Battalnâme incelememize esas alınan destan metnidir. Bir Arap kahramanı olduğu bilinen Battal Gazi'nin kahramanlıkları etrafında oluşan bu destan metni, zamanla Anadolu'da bir Türk kahraman gibi sahiplenilmiş ve onun destansı kahramanlıkları asırlarca halk arasında anlatılmıştır. Selçuklulardan Osmanlıya, her dönem Battal Gazi destanına yeni motifler eklenmiş, yer yer olağanüstü vakalar, Battal Gazi'nin cinler, sihirbazlar, devler ve cadılarla yaptığı savaşlar da ilave edilince Battalnâme adeta bir masal havasına bürünmüştür. Battal Gazi, İslamiyet'i yaymak uğruna yeri geldiğinde Ra'd câzu, Güzende câzu gibi kâfir cadılarla mücadele etmiş, kimi zaman da devlerle, ejderhalarla savaşmıştır. Bu mücadeleleri bazen masallara has mekânlardan Kafdağı'nda, bazen yer altında, denizler altındaki başka âlemlerde yaşamıştır.

1. Zıttıyla Kaim Olan Kötülük Öncesinde İyiliğin Temsilcisi "Battal Gazi"

Battal Gazi Destanının yegâne iyilik temsilcisi Battal Gazi'nin kendisidir. Battal Gazi, Arap ve Türkler arasında çok yaygın olarak bilinen Battalnâme'nin başkahramanıdır. Yalnız bu destanda değil Türk ve Araplardaki diğer destanlarda da onun ismine rastlamak mümkündür. Türkler onu Battal Gazi ve Seyyit Battal Gazi, Cafer isimleri ile (Boratav, 1979: 344) tanırlar. Battal Gazi'nin tarihi ve menkıbevi hayatı iç içe girmiştir.

Battal Gazi'nin yaşadığı dönem ve hayatı hakkındaki bilgiler, katıldığı Rum savaşlarından elde edilmektedir (Say, 2009: 21). Köksal, Battal Gazi'nin İbn Asakir'e göre Emevilerin azatlı kölesi olduğunu, Arap soyundan geldiğini söylemiştir (Köksal, 1984: 37). İbrahim Sarar ise Battal'ın Emevilerin azatlı kölesi veya Emeviler zamanında VIII. yüzyılda dünyaya gelmiş bir kişi olduğunu ifade etmektedir (Sarar, 1997: 4).

Hakkında birçok menkıbe, inanış ve uygulama teşekkül eden Battal Gazi, hiç şüphesiz Battal-nâme'nin de ana kahramanıdır. Battal Gazi, destanda kahraman oluşunun dışında dinsel nitelikte de en öndeki karakterdir. Dinin temsilcisi olarak tanıtılan Battal Gazi, ahlâki özellikleri bakımından da önemlidir. Kendi menfaatini düşünmeyen, düşkünlere yardım eden, zâlimlerden hakkını alan Battal, İslâmiyet'in ahlâki değerlerini taşımaktadır.

Battal-nâme'nin ana kahramanı, cesareti ve yiğitliği ile öne çıkan Battal Gazi sadece destan kahramanı olarak kalmamış, halkın nazarında bir evliyaya dönüşmüştür. Anadolu'da Alevi-Bektâşi gruplar arasında ayrı bir yere sahiptir. Birçok yerde ona atfedilen makamlar ile ayak izi, taş ve mağaralar etrafında halk inanışları oluşmuştur. Destanda Hz. Muhammed'e kadar götürülen soyu, doğmadan Hz. Muhammed tarafından müjdelenmesi, ona birtakım emanetler bırakılması, din için önemli görülen kişilerin eşyalarının verilmesi, peygamberlere mahsus birçok olağanüstülüğe sahip oluşu, onun yalnız "alp-eren" değil, evliya olarak da benimsenmesine gerekçe oluşturmaktadır. Onun bu özellikleri, daha sonra teşekkül eden destanlarımıza da yansımış, o destan kahramanları da kendilerine Battal Gazi'yi rehber edinmişlerdir. Bu durum, her Müslüman-Türk erkeğinin de neden Battal Gazi'yi kendilerine örnek aldığıının gerekçesidir (Atmaca, 2015: 116-117).

Battal Gazi, olağanüstü özelliklere sahip bir kahraman olarak çizilmiştir. Mesela Cebrail, Battal'ın geleceğini Hz. Muhammed'e müjdeler. Burada Cebrail tarafından Hz. Muhammed'in müjdelenmesi ona verilen kutsiyeti gösterir. Yiğitliği ve cesaretliliğiyle Hz. Ali ve Hz. Hamza'ya benzetilmiş ve portresi çizilmiştir: *"Çün hükm-i risalet tamam ola, iki yüz yıldan sonra bir yigit kopa, uzun boylu, hub yüzlü, buğday alınlı ola. Senin oğlanlarından şehr-i Malatya'dan kopa. Adı Cafer ola. Pehlivanlıkda Hamza beraberli ola, heybetde Ali heybetlü ola. Ayyarlıkda Amir ve Ümmiyye'den ziyade ola, yanılız yörüyci ola, dört kitabı yad kıla. Çün avaz ile bir 105 nesne okuya, havadan kuşlar aşağı döküle. Cafer ol vilayeti guşade kıla. Kilisaların yıkup yerine mescidler ve medreseler yapa, dahı İstanbul'un kapusın ol aç, keşişlerin cigerin kebab eyleye. Resul'imün mübarek hatırı asüde olsun."* (Demir-Erdem, 2006a: 70).

Olağanüstü özelliklerle donatılan destan kahramanı Battal Gazi, İslamiyet'i yaymak uğruna girilen mücadelelerde iyiliğin baş aktörü olarak karşımıza çıkar. Bu mücadelelerinde onun en önemli yardımcıları olan Abdülvehhab Gâzi ve Ahmer Tarran (Ahmet Turan), lalası Tevabil ve atı Aşkar'ı da iyiliğin kötülüğe karşı mücadelesinde temsilciler olarak görebiliriz. Ancak konumuz iyilikten ziyade kötülüğü temsil eden masala ait unsurları tespit etmek olduğundan bunların sadece isimlerini anmakla yetineceğiz.

Destanda Battal Gazi,Tanrı tarafından seçilen ve onun peygamberi tarafından müjdelenen bir kahraman olarak “iyilik” kavramının merkezine konumlandırılmıştır. O hem yiğitliği, alplığı ve kahramanlıkları ile hem de temsil vasfına haiz olduğu dini kimliği ile ideal olanı simgeleyen kişidir. O,peygamber soyundan gelen “seyyit” birisidir. Peygamber soyundan geliyor olmak, ona Tanrı tarafından bahşedilmiş bir ayrıcalık ve kutsallıktır. İçinde yaşadığı toplum tarafından bir kurtarıcı olarak görülür ve akla hayale sığmayacak kahramanlıklar gösterir. Tüm bu özellikleri, onu iyi-kötü mücadelesinde iyiliğin yegâne temsilcisi olarak görmeye yetecek niteliklerdir.

Battal Gazi’nin mücadele ettiği kâfir insanlar topluluğu dışında kalan düşmanları, çalışmanın asıl konusunu oluşturan masal dünyasına ait varlıklardır. Bu varlıkların temsil ettiği kötülük, Battal Gazi’nin nezdinde aslında İslamiyet’in karşısında olmak üzerine kurgulanmıştır.

2. Kötülüğün Temsilcileri

2.1. Devler

2.1.1. Battalnâme’de geçen karı dev:

Battal Gâzi’nin Mihrâseb ve kavmi Müslüman olsun diye, onun kızını esir eden karı devı yakalamaya söz vermesi sonucunda peşine düşmüş olduğu kadın devdir.

Ancaf ile Battal Gazi Saraya gelirler. Ayın on dördü gibi bir kızı burçta bekler görürler. Kız Battal Gâzi’yi tanır ve onları saraya alır. *“Dîvin sarâyına girdiler, kırk ayak nerdübân çıkdılar ve yedi perde dahı Seyyid içeri geçdi. Andan sarayın içine girdiler. Seyyid gördi kim birbirine karşı dört suffe şeddad-ıtaht kurulmuş, sagında solında hücreler, altun ve gümüş. Seyyid kıza eyitdi:“Simdi ol karı div kandadır?” Kız eyitdi: “Ey şâh-ı cihan! Bu tahtın altında bir kuyu var, her dem mel’ûn gelür, bu kuyuya girer gider, bilmezem anda neyler?” didi.*

Hemân-dem Seyyid ol tahtı yabana atdı ve gördi kim bir kuyu, nerdübân asılmış. Kırk ayak nerdübânı tutup aşğa indi, gördi kim karanulık. ...” (Demir ve Erdem, 2006a: 212-213).

Battal Gazi, kuyu içinde uçsuz bucaksız bir deniz kenarında kalır. Bir balık gelip ona yardım eder ve öteki kıyıya geçirir. Seyyid Battal Gâzi, bir köşke gelir ve devin esir ettiği kızları görür. Dev geleceği an her biri korkuya kapıldığında Battal Gâzi de saklanıp bekler: *“Gördi kim bir karı dîv çıka geldi. Başı tonuz başına benzer, kulakları fil kulağına benzer ve pençeleri arslan pençesine benzer. Kuyruğı ejderhâ kuyruğına benzer ve iki arslan iki eline almış, birbirine öyle urdı kim pâre pâre oldılar. ... ol şâh-ı evliyâ Seyyid hazret bir kez nara urıp irdi, laîne koltuğı altından tig-ı Dahhâk’ı şöyle çaldı kim la’în iki pâre oldı. Bir âvaz geldi kim: “Egerer isen bir dahı çal!”didi. “Ol*

Seyyid eyitdi: "Ey lâ'in! Senin çalmanın ancak, budur!" didi." (Demir ve Erdem, 2006a: 212-213).

Battalnâme'de geçen bu kadın dev ile ilgili anlatılanlar, masal devinin özelliklerine dair pek çok ayrıntıyı bünyesinde barındırmaktadır. Öncelikle bu bölümde anlatılan devin yaşadığı yere ulaşmak için, destan kahramanının katlandığı zorlu yolculuk dikkati çeker.

Masallarda devler, çoğu zaman insan muhitinin dışında, çok sınırsız mesafelerde yaşarlar. Masal kahramanı uzun ve meşakkatli bir yolculuktan sonra onların yaşadığı yere varır, bazıları da yer altı dünyasında yaşarlar ve bir kuyudan bu dünyaya inerler (Öztürk, 1986:135). Battal Gâzi'ye devin tahtın altındaki bir kuyuya indiğini, oradan nereye gittiğini bilemediğini söyleyen kız, onun bir kuyu içerisinden yaşadığı yere ulaştığının bilgisini verir. Tahtın altında yer alan kuyu, adeta devin sarayına giden yola açılan bir kapıdır. Kuyunun içinde uçsuz bucaksız bir derya, bu deryanın karşı kıyısında ise devin köşkü bulunmaktadır. Taner (1993:229), masallarda devlerin yaşadıkları yerler ile ilgili: "Sarayları ya da yedi odalı, kırk odalı evleri vardır. Kendi yiyeceklerini ya da bazı ihtiyaçlarını yapması için padişahın kızlarını veya güzel bir kızı kaçırıp evine, sarayına kapatırlar." der. Buradaki dev de Mihrâseb'in kızını ve diğer beylerin kızlarını kaçırmış kendisine kul etmiştir.

Kadın dev olmasına rağmen şekli diğer devlerden biraz farklıdır. "Gördi kim bir karı dîv çıka geldi. Başı tonuz başına benzer, kulakları fil kulağına benzer ve pençeleri arslan pençesine benzer. Kuyruğu ejderhâ kuyruğına benzer ve iki arslan iki eline almış..." ifadelerinde, kadın devin ejderha gibi bir kuyruğu, fil kulaklarına benzer kulakları olduğu ve başının domuz başına benzediği söylenmiştir. Devler ile ilgili diğer bir önemli bilgi de Battal Gâzi'nin devî öldürmek için ona kılıç vurması sırasında ortaya çıkar. Devler ilk vuruşta ölmelidirler. Eğer ki ölmezlerse, kahramandan onlara ikinci kez vurmalarını isterler. Masal devleri bu ikinci vuruşla ölümsüzlük kazanmaktadırlar (Bakırcı, 2014:43). Battal Gâzi'nin ilk kılıç darbesini yiyen kadın dev de ondan ikinci kez vurmasını ister. Çünkü bu sayede iyileşecek ve ölümsüzleşecektir ancak, Battal Gazi, tecrübesi ile bu oyuna gelmez ve bir daha kılıç çalmaz. Bu sayede dev kurtuluşu olmayacak şekilde helak olur.

Destan metninde genellikle Battal Gazi'nin karşısına çıkan devler, onun için düşman kategorisinde yer alan yaratıklar olmuş, kötü ve çirkin şekilde tarif edilmişlerdir. Bu bölümde yer alan kadın devin sureti anlatılırken de domuza benzetilerek anlatılması, onun kötülük timsali bir yaratık olduğunun adeta ispatıdır.

2.1.2. Ancaf ile Azraf

Mihrâseb ile Battal Gazi konuşurken Mihrâseb taptığı putun acizliğini anlar ve Battal'a bir devin elinde tutsak bulunan kızını kurtarırsa

Müslüman olacağına söz verir. Battal Gâzi devin yerini sorar. Behnam vezir, kendisini oraya iletebileceğini, ancak yolda iki siyahî büyük dev gibi kişilerin bulunduğunu söyler. Bunlardan birisi Ancaf'dır. Onun yanına vardıklarında olanlar şöyle anlatılır: *"Seyyid gördi kim bir herif kırk arış kadd-ı kâmeti var ve bir büyük taş delmiş, bir ağaca geçürmüş, 'amûd idinmiş...'Ancaf'ın ardından irişdi. Gögsine bir must öyle urdı kim 'Ancaf yedi adım yer tepesinin üstüne mu'allâk yıkıldı. Turu gelince Seyyid hazret tîz sakalın doladı, hançer bogazında kodı. 'Ancaf eyitdi: "Sen kimsin kim benim gibi ejderhâyı bir yumrugla yıkydın?" didi. Seyyid hazret ol dem kendini bildirdi: "Tâz îmân getür!" didi. 'Ancaf aman diledi, Seyyid'in mübarek ayagına düşüp yüz sürdi, Müsliman oldu. Şâdlıkla Seyyid'e kul oldu, kulağın deldi halka geçürdi..."* (Demir ve Erdem, 2006a: 211).

Ancaf Müslüman olduktan sonra Şerif ile birlikte Mihrâseb'in kızını kaçırın devin sarayına doğru yola çıkarlar. Yol üzerinde kardeşi Azraf'ın olduğunu, onun da kendisi gibi Müslümanlığı kabul edeceğini bildirir. Azraf ile yaşananlar ayrıntılı olarak anlatılmaz. Tıpkı Ancaf ile yaşananlar gibi, olayların tekrarlandığı söylenerek geçilir. Battal Gâzi'nin onu da kulağına küpe takarak kendisine kul ettiği ifade edilir.

Burada, bahsi geçen Ancaf ve Azraf kardeşlerin dev olduğu konusunda kesin bir ifade ya da dev tanımlamasına rastlanmaz. Ancak bir ağacı yerinden söküp bir taşın ortasından geçirip, kendisine sütun yapan bir varlığın dev olabileceği düşüncesi kabul edilebilir. Bunlar iki dev kardeş olarak, Battal Gâzi'nin asıl ulaşmak istediği "karı dev"e giden yol üzerinde yaşayan yaratıklardır. Battal Gâzi ile Ancaf arasında geçen mücadele ayrıntılı olarak anlatılmış, Ancaf'ın kendisi kadar heybetli bir yaratığı yenen Battal'a hayran kaldığı ve kendisini ona adadığı ifade edilmiştir. Battal Gâzi'ye kul oluşunu da kulağını delip bir küpe takarak göstermiştir.

Bu dev(ler), masallarda kahramana zarar vermek üzere ortaya çıkıp, daha sonra masal kahramanının zekâsı, erdemi, dürüstlüğü veya kuvveti karşısında yardımcılık görevi üstlenen karakterlere örnek olarak kabul edilebilir. Battal, kızını devden kurtarınca Mihrâseb sözünde durur ve tüm halkıyla birlikte Müslüman olur. Devden kızı kurtarma yolu ile Müslümanlığa bir tebaa kazandıran Battal Gâzi için bu dev, bir kavmin Müslüman olması yolunda mücadele edilecek düşmanı simgeler.

2.1.3. İnsan Yiyen Devler

Battalnâme'de geçen bu devler, Battal Gâzi'nin oğullarını kaçırın devlerdir. Battal Gâzi, oğullarından bir haber alamadıkça üzüldü ve Tikfur'a onların halini sorar. Tikfur da şöyle anlatır: *"Ey şah-ı cihan! Bizi dîvler kapdılar, bu araya getürdiler. Sizin oğullarınız bile idiler ve bir kuyu kazdılar. Şol tenevvür resminde od yakdılar. Bizi anda püryân ideler. Yiyeler ve elimiz ayagımız dahı bağladılar. Ol dem hava yüzinden bir gavga kopdı ve tarraklar çatladı, kılıçlar oynadı, bizi kapdılar. Birazdan bir dîv geldi, beni kapan periyi*

öldürdi ve beni aldı, gitdi. Ayruk bilmezem." didi." (Demir ve Erdem, 2006a: 278).

Burada bahsi geçen devler, onların insanları yemek olarak görmelerine ve pişirip yemelerine örnek olarak gösterilebilirler.

Kahramanın devle mücadelesi motifi, destanlarda da rastlanılan bir motif olsa da daha sık Anadolu masallarında karşılaşılan bir motiftir. Geçiş dönemi ürünlerinden olan Dede Korkut Hikâyeleri'nde de dev tipi, "Basat Depegözi Öldürdüğü Boy" adlı hikâyede karşımıza çıkar. Burada bahsi geçen dev örneği, tek gözlü ve kötü huylu bir devdir. Bir çobanla peri kızının ilişkisinden dünyaya gelen Tepegöz; çok hızlı büyür, çocuklara saldırmaya ve insanlara zarar vermeye başlar. Oğuz ilinden kovulduktan sonra, tam da devlere uygun şekilde yüce bir tepeye çekilir ve yollar kesip insanları yemeye başlar. Dede Korkut ile yaptığı anlaşmaya göre günde iki adam ile beş yüz koyunu yemek için Oğuzlardan alır. Sonunda Basat tarafından öldürülür (Ergin, 2011:206-215). Buradaki dev, dünya edebiyatlarında da ortak bir dev motifi olan "Tepegöz" tipleresidir. Türk destan geleneği içerisinde bu olumsuz tek gözlü tip, destanî gelenekle bütünleşmiş hatta kendisine İslami destanlarda da yer bulmuştur. Bu destanlar içerisinde tek gözlü Şeytan olarak ifade edildiği tespit edilmiştir (Yıldız, 2010:42). Anlatılanlardan hareketle, Anadolu destancılık geleneğine geçişte ilk örnek hikâyeleri barındıran Dede Korkut Hikâyelerinin motifler konusunda da bu öncülüğü yaptığı anlaşılmaktadır.

İslamiyet'ten sonraki Türk destanlarından Battalnâme'de tespit edilen dev ile mücadele motifi, dini yönü ağır basan kahramanın ya da alperenin, İslamiyet'ten önceki Türk destanlarındaki Canavar gergedan ile mücadele eden Oğuz Kağan gibi, Erlik ile ve yeraltındaki diğer varlıklarla mücadele eden Maaday-Kara gibi hünerlerini, yiğitliğini ispatlamasına imkan vermiştir. İslamiyet'i yaymak uğruna sadece yeryüzüne değil, yeraltı âlemine, Kaf Dağı'na, Hint'e, Asya'ya ve hatta cinler âlemlerine bile seyahatlerde bulunan destan kahramanları, bu uğurda kimi zaman devlerle bile mücadele etmiş, hatta bazen onları dahi Müslüman etmişlerdir. Bazı bölümlerde de tıpkı masallarda önce kahramana saldıran, ancak daha sonra iyi bir karaktere dönüşen devler gibi olumlu özelliklere bürünen, bir anlamda "kötü"den "iyi"ye tahavvül edendevlere de rastlanılmıştır.

2.2. Cadı/Câzu/Büyücüler

2.2.1. Harûs Câzû

Battalnâme'de geçen bu câzûnun masallarda sıkça rastlanılan geleneksel cadı modeline uygun olduğu göze çarpar. Metinde onunla ilgili kısımlarda ayrıntılı tasvirlerle yer verildiği görülür.

Battal Gazi'nin savaştığı kâfirlerden birisi olan Kayser Esatur, Battal Gazi'yi yenmeye bir çare bulamayıp yanındakilere danışır. Veziri Hârut

ona;Kılan denilen yerde yaşayan, adına Hârus denilen ve Şengel câzunun oğlanlarından olan bir câzu bu önerir. Ancak o câzunun bu kavmi kırıp geçirebileceğini söyler.

Kayser vezirini dinler, ferman yazılır, Hârus davet edilir. Çok geçmeden Hârus'un ulaştığı haberi gelir: *"Hârus câzû geldi." dediler. Esatur-ı Kayser câzûya karşı çıktı. Gördi kim hava yüzünden bir kavm peyda oldu. Ba'zıları tonuza binmişler ve kimisi ejderhaya binmiş ve birer yılanı kamçı idinmişler. Her birisi birer suretde, âdem yüzlerine bakamaz. 'İfritler çıka geldiler ve sahra yüzünde kondılar. Anların kohularından âdem yanlarına varamazdı."* (Demir ve Erdem, 2006a: 243).

Câzû ile konuştuklarında Harus câzû, Battal hakkında bilgisi olduğunu ve onu kendinin alt etmesinin zor olduğunu söyleyerek başka bir câzûyu önerir. Önerdiği câzunun adının Güzende câzû olup bin Battal'a bedel olduğunu anlatır. Hemen o câzûya haber yazılır. Güzende câzû gelmeden önce Hârus câzu İslam askeri ile mücadeleye başlar. Ardından olanlar şöyle anlatılır: *"Ol dem Hurus-ı câzû sundı, yerden bir avuç toprak aldı ve bir efsun okudu. Mü'minlerin üzerlerine saçdı. Ol dem bir zulûmat karanuluk oldu. Mü'minlerin üstüne çökdü, elleri bağlandı ve takatleri tâk oldu. ... Seyyid hazret dahı ol dem câzûnın üstüne çıka geldi. Hârus-ı câzû diledi kim kaça ve nece efsun okudu, çare idemedi. Seyyid irişdi, câzûnın boynına bir kılıç urdı kim câzûnın başı künbed gibi önüne düşdi. La'în câzûnın canı cehenneme gitdi. Çün câzû öldi, 'alem gine münevver oldu. Zulûmat aradan gitdi..."* (Demir ve Erdem, 2006a: 246).

Burada anlatılan câzûlar hakkında kullanılan ifadelerden; onların uçtukları, uçarken domuzlara ve ejderhalara bindikleri, ellerinde yılanı kamçı edindikleri ve çok pis koktukları öğrenilmektedir. Ayrıca bu câzû, Şengel câzû adındaki başka bir câzûnun oğullarından biridir.

Hârus câzu ile Battal'ın mücadelesinde, aydınlık ve karanlık arasındaki ezeli karşıtlığın oluşturduğu zıtlıktan faydalanılmıştır. Karanlık, daima kötülük ile nitelenen bir kavram olmuştur. Hârus câzu eline aldığı toprağı efsunlayıp Müslümanların üzerine attığında karanlık çökmüş, lakin efsunları Battal'a kâr etmemiş ve yok edilmiştir. Hârus câzucan verdiğiinde, *"...âlem gine münevver oldu. Zulûmat aradan gitdi..."* sözü ile karanlığın, özünde kötülüğün temsilcisinin kaybetmesi ve Battal Gazi'nin, aydınlığın, yani iyiliğin kazanması temsil edilmiştir.

2.2.2. Güzende Câzû

Harus câzûnun Battal'ı yeneceğini düşündüğü ve kendisini çağırdığı câzûdır. Battal Gazi'nin düşmanı Esatur'a Güzende câzûnun geldiği haber verilir. *"... Güzende câzû bu denli câzû 'askeriyle çıka geldi, la'inler böyle heybet-ile geldiler kim görenlerin 'aklı çak oldu ve her biri bir şekilde bed kohularından âdem kıtlarına varamaz."*

Güzende câzu Esatur'a, dev ve perilerin dahi kendisinden korktuğunu, Battal'ı da yanındakilerle birlikte helak edeceğini söyler. *"...Güzende câzû dahi bir zi'net-i lika mel'ûn ol dem meydâna girdi. Kırk arış kadd-i kamet birle ve bir gergedana binmiş ve bir kara yılanı kamçı ve bir kara palas geymiş ve dört yüz kendi gibi mel'un câzûlar yanında cümlesinin ağızlarından ateş çıkar...Andan la'in el urdı, koynundan bir taş çıkardı, ateş gibi yanar ve bir efsun okudu. Seyyid'in üzerine pertâv eyledi, Seyyid'i od kapladı, ateş içinde kaldı ve ejderhâlar peydâ oldu. Seyyid hazret Hızır peygamberin du'asın okudu, üfürdi. Câzûlık bâtil oldu."* (Demir ve Erdem, 2006a: 247).

Daha sonra Seyyid Battal Gazi, câzûnun gözüne bir ok saplar. Câzû, feryat figanla yere iner ve Battal'ı kapmak ister. Sol gözüne de bir ok saplanınca câzû iyice helak olur ve Seyyid Battal kılıcıyla onu iki pare eder.

Burada bahsi geçen Güzende câzû, Battalnâme'de geçen en büyük ve korkunç câzûlardan birisidir. Bu yaratık hakkında bilgi veren şu cümleler, okuyucunun onun özelliklerini ayrıntılı bir şekilde tasavvur etmesini sağlamaktadır: *"...bed kohularından âdem kıtlarına varamaz."*, *"Kırk arış kadd-i kamet birle ve bir gergedana binmiş ve bir karayılanı kamçı ve bir kara palas geymiş..."*, *"cümlesinin ağızlarından ateş çıkar..."*.

Bu cümlelerden ve diğer anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Güzende câzû oldukça uzun bir boya sahip, bir gergedana binmiş, uçabilen, ağzından ateşler saçan, elinde bir yılanı kamçı edinmiş, karalar giyinmiş bir yaratıktır. Devlerin ve perilerin bile ondan korktuğu söylenen bu câzû da sonunda Battal Gâzi'ye yenilmekten kurtulamamıştır. Battal Gazi, Hızır'ın duasını okuyarak câzûnun yaptığı sihirleri bâtil eylemiş ve onu kılıcı ile paramparça etmiştir.

Genellikle karanlık güçleri, suç ve kötülüğü sembolize eden kara renk, Güzende câzuyu tarif ederken sıkça kullanılmıştır. Güzende câzû; kötü kokan, kara renkte giyinmiş, eline kara bir yılanı kamçı edinmiş, ağzından ateşler saçan bir varlık olarak masallardaki kötülüklerle dolu hayal dünyasından bir motif olarak bu destanda yerini almıştır. Şahsında İslamiyet'i temsil eden Battal Gazi'nin, Hızır'ın duasını okuyarak câzuyu bertaraf etmesi, onun temsil ettiği dini kimliğin kendisine yüklediği bir misyondur.

2.2.3. Kırtas (Kartas) Câzû

Hârus câzûnun ordusundaki önemli câzûlardan birisidir. Güzende câzû gelmeden önce Battal Gazi ve İslam ordusu ile yapılan savaşta yer almıştır. Onunla ilgili Battalnâme'de geçen kısım şöyle anlatılır: *"Anın ardınca Kırtas câzû meydana geldi. Ol la'in dahi câzûlık eyledi, kâr kılmadı. Anı dahi 'Abdü'l-vehhâb Gazi bir kılıç ile iki pâre eyledi."* (Demir ve Erdem, 2006a: 246).

Bu câzû, Battal'ın gaza arkadaşlarından Abdü'l-vehhab Gazi tarafından bertaraf edilmiştir.

2.2.4. Büyücü Kadın (Güzende Câzû'nun Karısı)

Oğulları kaçırılan Battal Gazi, onları arar iken yolda domuz çobanı olan bir oğlan ile karşılaşır. Burada bahsi geçen câzûlar hakkındaki bilgiler, bu çobanın ağzından anlatılmıştır: *"Ol yigit eyder: ... Bir karı cazı geldi, bir efsun okudı, elimiz ayagımız tutmaz oldu ve beni bagladı ve kamu yarenlerim öldürdi. Uş kırk yıldır kim bunda esirim ve ol câzû karıdır ve Guzende câzûnın avratıdır ve erin Seyyid-i Battal-ı Gazi öldürmiş ve la'ın şimdi iki oğlu vardır."* (Demir ve Erdem, 2006a: 259).

"Ol dem nâgâh bir gulgûle dahı peydâ oldu. Yigit âh eyledi, eyitdi: "Uş geldi!" didi. Seyyid hazret gördi kim ifrit şekillü bir câzû yalınca. Çün Seyyid'i gördi, la'ın kakhaha ile güldi. Andan eyitdi: "Ey Battal! Bunda neylersin? Vay ki ben seni bunda buldum. Kanı Guzende câzû kim benim erim idi. Anı dahı öldürdin ve ogullarımı öksüz koydın. Bu gün ben dahı seni öldüreyim." deyüp la'ın bir efsun okudı. 'Âlemi zulûmât kapladı. Seyyid'in üstünü od kapladı. Seyyid hazret Hızır peygamberin du'asın okuyup kendine üfürdi. Câzûnın sihri ayruk batıl oldu." (Demir ve Erdem, 2006a: 259-260).

Ardından Battal ile câzû karı savaşmaya başlarlar. Battal, Hızır'ın verdiği oklar sayesinde, onu da tıpkı kocası Güzende câzû gibi gözünden vurur ve ardından başını kesip helak eder.

Anlatılanlara göre bu câzû, erkek câzûlardan Güzende'nin karısıdır ve aynı zamanda iki de oğulları vardır. Buradan hareketle câzûların da kadın ve erkeklerden olabildiğini, evlenip çocuklara sahip olabildiği söylenebilir.

Bahsi geçen câzunun şekli tarif edilirken "ifrit şekilli" tabiri kullanılarak evrendeki tüm kötülüklerin esas temsilcisi olan şeytana yapılan bir gönderme söz konusudur. Bu câzu da okuduğu efsun, yaptığı büyü ile alemi karanlığa büründürür, Battal Gazi'nin etrafını da ateşler sarar. Karanlık ve ateş, kötülüğün askeri olan câzu için mücadele unsurudur. Ancak ideal bir dini kimlik savunucusu ve Tanrı'nın yardımı karşısında bunun da bir etkisi kalmaz ve yok olmaya mahkum olduğu görülür.

2.2.5. Hilal Câzû

Battal Gazi'nin, oğullarını kaçırdığını düşündüğü câzû, Hilal câzûdur. Server, ona haber etmesi için adamlarından birini yollar, ancak câzû onun başını keser ve Battal'a geri yollar. Bu olaylar metinde şöyle anlatılır: *"Ben dahı dilerim ki sizin birinizi Hilal câzûya gönderem. Benim ogullarım bana virsün." didi..."*

"... önünde Hilal câzû kırk bin kadar ifrit câzûlar ve dîvler bilesince kendisi taht üzerinde oturur... Hilal câzû çün anı gördi, la'ın tahtını havaya

götürdi. Hava yüzinde câzûluga başladı. Seyyid hazret dahı çün anı gördi, Hızır'ın du'asın okudı ve mübarek eline yayın aldı, bir ok kırışde kodı. Andan Hilâl câzûnın gövdesine pertâv eyledi. Ok dahı câzûnın tahtına geçüp ve eline dokandı, la'inin kulağın yardı, çıkup öte yanına geçdi. la'in bir kez gıjırdı. Havadan şöyle indi kim diledi, Seyyid hazretini kapa havaya götüre." (Demir ve Erdem, 2006a: 275-276-277).

Daha sonra Battal Gazi kaçan câzûyu, Seyyid Hızır'ın yardımıyla sarayında tekrar yakalar. Hızır duasını okuyup oku attığında cadının elini koparır. Hızır duasını okuyunca cadı, câzûluklar yapamaz. Gâzi onu Süleyman tahtı üzerinde yatarken yakaladığında ona oğullarını sorar. Hilal câzû, Battal Gazi'ye oğullarını perilerin kaçırdığını söyleyince Battal onu orada öldürüp helak eder.

Devler gibi cadıların da bazıları saraylarda yaşar. Hilal câzûnun da sarayında, hükümdar peygamber olarak bilinen Hz. Süleyman tahtında oturduğu anlatılmaktadır. Hz. Süleyman kıssasına bir telmih vardır, ancak ayrıntıya girilmez. Battal Gazi, Hz. Hızır'ın da yardımı ile bu câzûnun belasından da kurtulmayı başarmıştır.

2.2.6. Ra'ıd Câzû

On dokuz bölümden oluşan Battalnâme metninin on yedinci bölümünün adı, bizzat bu câzû ile anılmaktadır. "Bu Meclis Seyyid-i Battal-ı Gâzî'nin Ra'ıd Câzû ile Mâcerasıdır" şeklinde adlandırılan on yedinci bölüm, destanda halifenin kızını kaçıran Ra'ıd câzûnun haberinin Seyyid Battal'a iletilmesi ile birlikte, onun bu câzûnun peşine düşüp yaşadığı maceraların anlatıldığı bölümdür. Bölümün başında olanlar şöyle anlatılır: "...Meger kim halifenin hatunu Sa'ide Banu bir gice bağçe içinde zarılık idüp kızı içün aqlardı. Ol dem iki yeşil kuşlar gelüp bir agaca kondılar. Biri eyitdi: "Halîfenün hâtunu niçün aqlar?" Ol biri eyitdi: "Kızın aldılar anın-çün aqlar." Ol biri gine eyitdi: "Yâ kim aldı, bunun kızın?" Ol biri eyitdi: "Ra'ıd câzû kapdı. Şimdi anın katındadır." didi. "Ol biri eyitdi: "Ra'ıd câzû kanda olur?" Ol biri eyitdi: "Yedi deniz geçer, andan öte 'Aynü'l-kıtır dirler bir yer vardır, anda olur. Ra'ıd câzû bu diyardan kırk kız oğlan kapmışdır mel'un." didi. Böyle diyecek ol kuşlar söyleşdiler, andan uçup gitdiler. (Demir ve Erdem, 2006a: 299).

Masallarda çoğu zaman güzel kızları ve çocukları kaçırdığı bilinen cadılar gibi, Ra'ıd câzû da kırk kız oğlanı (yani bakire kızı) kapıp yanında götürmüştür. Bunlardan birisi de halifenin kızıdır. Olanları Battal'ın duymasının ardından yaşananlar destanda şöyle gelişmiştir: "... bir zamandan sonra gördiler kim bir kişi çıka geldi. Kırk arış kadd-ı kameti var, dîv şekilli bir ejderhâya benzer, kuyrugundan od saçar. Bunlar dahı bunu görünce korkdılar. Andan bir kez çağırup eyitdi: "Benim, Ra'ıd câzû! Ey nâ-bekarlar! Benim şikargâhımda ne istersiniz?" deyüp la'ın ilerü gelip Kantar'ı bir kez kuşagından kapdı, iki pâre idüp yabana atdı. ... Câzû dahı bir efsun

okudu, dört yüz kişiyi oda yakdı... Seyyid hazret ol dem kâfiri gözledi, la'înin kasdına okı atdı. Sağ gözine ugradı. La'înin kafasından çıkdı. Andan bir tarraka kopdı. Ra'îd câzû artık belürsüz oldu." (Demir ve Erdem, 2006a: 300).

Daha sonra Tamus-ı Peri ile buluşan Battal Gazi, onun sayesinde 'Aynü'l-kıtır denilen, Ra'îd câzûnun makamına ulaşır. *"Ol dem Seyyid hazret gördi kim kal'ânın kapısı açıldı ve Ra'îd câzû taşra çıkdı ve elinde bir elmas kılıç bir kez çağırıp eyitdi: "Ey Tâmusî! Benim düşmanımı bunda getürdin. İmdi evvel anın hakkından gelem, andan seni dahı öldürem."* didi. Andan câzû sihre başladı. Seyyid hazret dahı bir ok kirişde kodı ve câzûya atdı. Câzûnın alnına ugradı, ensesinden çıkup yere gark oldu. Ol dem la'în atından yıkıldı. Seyyid hazret dahı irişdi, la'îne bir kılıç urdı, iki pâre eyledi ve kan dahı ol kadar akdı kim sankim yüz deve anda bogazlanmış, câzûdan öyle kan akdı." (Demir ve Erdem, 2006a: 303).

Metnin bu bölümünde bahsi geçen cadıyı tarif eden önemli cümleler bulunmaktadır. "Kırk arış kadd-ı kameti var, div şekilli bir ejderhaya benzer, kuyruğundan od saçar.", "...elinde bir elmas kılıç...", "sankim yüz deve anda bogazlanmış, câzûdan öyle kan akdı." cümlelerinden, onun da diğer câzûlar gibi kırk arşın boyu olduğu, dev gibi hatta ejderha gibi görüldüğü, kuyruğundan ateşler saçtığı, elmastan bir kılıca sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Battal onu öldürdüğünde, câzûdan akan kanın yüz deve boynuzlansa akacak kan kadar fazla olduğunun söylenmesi, bu yaratığın masalsı büyüklüğünün tasavvuruna örnek gösterilebilecek bir açıklamadır.

Destanda cadılar, esas kahramanın karşısına çıkan engellerden -daha çok din düşmanlarından- birisi olarak anılmıştır. Cadıların masallardakine benzer özelliklerini, bu metinde de taşıdıkları gözlenmiş olup, kimi zaman bazı farklı fonksiyonların icrası için de kullanılan bir motif olduğu tespit edilmiştir.

Destan metnindeki küplere binen, ellerine bir yılanı kamçı edinen, küçük çocukları kaçırıp onları pişirerek yemeye çalışan cadılar, masal cadısını hatırlatır. Metinlerde daha çok İslamiyet'i yayma düşüncesi içinde olan destan kahramanının önüne çıkan cadılar, iyiliğin temsilcisi olan Battal Gazi karşısında yer alarak kötülüğüsembolize etmişlerdir.

2.3.Ejderhalar/Canavarlar

2.3.1. Ejderhalar Şahı (Harsan)

Battal Gazi'nin Kaf Dağı'na yolculuk yaptığı bölümde karşılaştığı yaratıklardan birisi de ejderhalardır. Battal Gazi, Asced ile birlikte çıktıkları yolculukta ak bir dağa gelir. Seyyid yol bulmak için gidince Asced'in etrafına birkaç canavar yaratık toplanır. Battal Gazi geri döndüğünde olanlar ise şöyle anlatılır: *"Gördi kim 'Asced ve kamu 'asker konmuşlar tururlar ve hazan yaprağı gibi ditreşürler ve ol itler galabalık itmişler. Üzerlerine hüçûm iderler. Uluşup turırlar. Çün 'Asced Seyyid hazretini gördi,*

âh eyledi ve eyitdi: “Ey şâh-ı cihân! Ejderhâlar agzına düşdük.” Seyyid eyitdi: “Hiç üşenmen, siz turun. Ben varayım, göreyim ne kavmdır?” deyüp ilerü yöridi ve bunların dillerince haykırup eyitdi: “Siz bizden ne istersiniz?” didi.

Onlar buraya âdemoğullarının gelemeyeceğini söyleyince Battal da kendisini padişahlarına iletmelerini ister. Padişahlarının adı Harsan’dır ve adamları Seyyid’i onun yanına götürürler.

“Çün Seyyid hazretin anın katına iletdiler, Seyyid hazret geçdi, oturdu. Harsan eyitdi: “Sen bunda neylersin, ey âdemi ve bizim dilimizi kanda öğrendin?” didi. Seyyid hazret eyitdi: “Ben sizdenim. Küçükden beni bu aradan almışlar ve âdemiler içinde büyümüşem. ...” (Demir ve Erdem, 2006a: 272-273).

Sonra Battal, Asced şahına, onun iki oğlunun Kıl Buraklar’da² esir olduğunu, onları kurtarırsa güzel kızını ona vereceğini söyler. Harsan kızı

² Metnin bu bölümünde geçen “Kıl Burak” isimli kavim, fonetik olarak Oğuz destanlarında geçen İt-Barak/Kıl Barak kavmini hatırlatmaktadır. Bk. (Aça, 2013: 153-165; 241). Kıl Burak kavmi Battal Gazi Destanı’na göre insanlar diyarının ötesindeki yaratıklar diyarında bir kavimdir. Bu kavim Battal Gazi’nin Kaf Dağı’na seyahati sırasında karşılaştığı “Seksarlar, Kilimküşler” vb. yetmiş iki taifeden birisidir. Battal Gazi, diğer kavimlere yaptığı gibi onların da padişahı olan Unuk’u öldürüp derisini kendi suretine geçirmek suretiyle onlara hükmetmiş ve dilediği görevleri yaptırmıştır. Buradaki Kıl Burak kavminin sureti hakkında ayrıntılı bir bilgi geçmez.

“Oğuz Han’ın fetihlerinde karşısına çıkan en büyük düşman hükümdar ise Kıl (veya İt) Baraktır. Kıl Barak, İtil’in ötesinde Karanlık ülkesine yakın yerlerin hükümdarıdır. Bu yerlerin halkının erkekleri çok çirkin olup, yüzleri köpek yüzüne benzemektedir. Kadınları ise güzeldir. Bunlar savaşacakları zaman derilerine ak ve kara renkte tutkallar sürdüklerinden kendilerine ok ve kılıç işlemez. Bu sebeple yapılan savaşta Oğuz Han yeniliyor ve askerlerinden çoğu öldürülüyor Oğuz Han çekilmek zorunda kalıyor. Sonra elde edilen kadınları ile hileleri anlaşılıyor, yapılan bir baskın ile Kıl Barak yenilip öldürülüyor” (Sümer, 1959: 369).

Reşideddin Oğuznâme’sinde Kıl-Baraklar ile ilgili kısım şöyle anlatılır:

“Kıl-baraqıların âdeti şöyle idi: dövüş olacağı zaman iki havuzdan birisini kara, birisini de ak tutkalla doldururlardı. Dövüşten önce ak tutkal havuzuna çıplak olarak girerler, bu tutkal onların kollarına yapışırdı. O havuzdan çıkınca beyaz kumda yuvarlanırlardı. Oradan kara tutkal havuzuna girerler ve kara kum üzerinde yuvarlanırlardı. Bu madde üç defa vücutlarında kuruduktan sonra, gövdelerine hiçbir silah tesir etmezdi. Kıl-baraqılardan dövüşe giren bu iki kişi böyle yapıp Oğuz’un iki elçisi ile vuruşmaya başladılar. Silahlarla gövdeleri- ne yapılan vuruşlar hiç tesir etmedi. Sonunda bu iki elçi, onların elinde öldüler. Yedi kişi de oradan dönerek durumu Oğuz’a anlattılar. Oğuz buna hiç aldırmayarak Kıl-baraklılara karşı gidip savaştı. Düşmanlar galip geldiler ve Oğuz’un askerlerinden pek çok kimse öldürüldü diğerleri de dağıldılar. Oğuz bu işte savaş ve mücadelenin fayda vermeyeceğini anladı. Döndü ve büyük bir ırmağa geldi. Askerin bir kısmı bunu gemi ve sallara binerek, bir kısmı da yüzerek geçtiler. Kıl-baraklılar köpekler gibi çıplak ve yaya olduklarından onların bu ırmaktan geçmeleri imkânsız idi. Oğuz “iki su arası”na indi ve perişan olup dağılan askerlerini toplamak üzere orada yerleşti.” (Togan 1982: 25).

Bahaeddin Ögel’e göre Oğuz Destanı’nda geçen Kıl-Barak sözü, İt-Barak’ın bir sıfatla tarif edilmiş bir karşılığıdır. Ayrıca Ögel’e göre Türkler Müslüman olduktan sonra, Barak sözü yerine, Kur’an’da geçen Burak adını kullanmışlardır. O yüzden aynı kişiye bazı kaynaklar Barak derken bazıları Burak demiştir (Ögel, 2014: 211).

duyunca hemen harekete geçer ve ejderhalarını gönderip kızı görmelerini ister. Bunlar bir cariyeyi düzüp gösterirler. Harsan inanınca adamlarını gönderir ve kızla tek kalmak ister. Tek kaldığında ise Seyyid Battal ejderhalar şahı Harsan'ı Müslümanlığa davet eder, kabul etmeyince de boğar ve derisini yüzer.

Sonuç

Hem yerüstü hem yeraltı dünyasını konu edinen masal ve destan türlerinin, olayların geçtiği mekânlar, olaylarda yer alan çeşitli kahramanlar itibariyle de benzerlik taşıdığı görülmektedir. İslamiyet sonrası destanlarda, İslam kahramanı olarak destanları oluşan Battal Gazi, Saltuk Gazi, Danişmend Gazi, Hz. Hamza, Hz. Ali gibi karakterlerin, bu dini yüceltmek adına yenilmez birer kahramana dönüştüğü, bu gerçeklikten kopuşun da bazı bölümlerde masallara has motifler ve üslupla sağlandığı tespit edilmiştir.

Dini destanlar kapsamında değerlendirilen ve incelememize konu olan destan metni Battalnâme'de, masala ait unsurlar, sadece kahramanı daha güçlü göstermek için değil, iyi ile kötü çatışmasını her yönüyle vurgulamak adına da yer almıştır. Bu metin, büyük dinlerin daima öngördüğü büyük mücadelenin; yeraltı ile göğün, Mesih ile Deccal'in, Şeytan ile Tanrı'nın nihai büyük mücadelesinin işlendiği eserlerden birisidir. Dinin etkisi altında oluşan bu destanda, yeryüzü bir mücadele alanıdır. Kötülüklerin merkezi kabul edilen yeraltı dünyası ile iyiliğin ve Tanrıların meskeni kabul edilen gökyüzünün arasında yer alan yeryüzü, bu mücadelede tüm varlıkların bulunduğu yegâne mekân olarak öne çıkar.

İslamiyet sonrası Türk destan metinlerinde iyiliğin temsilcisi olarak karşımıza Battal Gazi, Saltuk Gazi, Hz. Ali gibi kahramanlar ve onların yardımcısı olarak yer alan iyilik perileri, Müslüman cinnîler, Hızır gibi unsurlar çıkar. Kötülüğün en büyük temsilcisi ise kâfir orduları ve krallarıdır, ancak kötülük de sadece insanlar ile temsil edilmez. Dini niteliği olan bu eserlerde görünen ve görünmeyen tüm varlıklar olaya dâhil olacağı için görünmeyen âlemin varlıklarından kâfir cinnîler, cadılar, büyücüler, yeraltı âlemi ile ilişkisi olan devler, ejderhalar gibi yaratıklar da kötülüğün safında yer alan motifler olarak destanda yer bulmuşlardır.

Tüm bu bilgiler ışığında Battalnâme'de geçen Kıl Buraklar ile Oğuz Destanı'nda yer alan Kıl Barak kavminin yalnızca fonetik olarak benzer bir adlandırmadan oluştuğu görülmüştür. Bir okuma tercihi olarak "Burak" tercih edilmiş olabilir mi diye çalışmayı hazırlarken faydalandığımız Necati Demir'in "Battal-nâme (Eski Türkiye Türkçesi)" adlı eserinin arkasında vermiş olduğu tıpkıbasımda yaptığımız okumada da "Kıl-Burak" kelimesi yazılırken her seferinde "b" harfinin üzerinde ötre kullanıldığı görülmüş, bu da bize kelimenin "Burak" şeklinde okunmasının doğru olduğunu düşündürmüştür. Fiziki özellikler olarak da aynı veya benzer özelliklerinden bir bahis bulamadığımız Kıl Burak kavmi tarihteki "Kıl-baraklar" adlandırması ile yalnızca sessel bir benzerlik taşımaktadır.

Dini destan niteliğindeki bu eserlerde kahramanın geçirdiği süreç, bize bir erginleme serüvenini de anımsatmaktadır. Bu noktada kutsala ulaşma, doğal olarak çeşitli engellerle doludur ve bu engellerin aşılması ile erginlenme, olgun insan olma, kemale ulaşma gerçekleşecektir. İslamiyet sonrası Türk destanlarından Battalnâme’de de kahramanın karşısına çıkarak onlarla mücadele içine giren varlıklardan her biri, bu engellerden birisidir. Bu engeller, Battal’ın karşısına çıkan engeller olarak görülse de esasında nihai amacı İslamiyet için mücadele etmek olan bir kahramana karşı koydukları için, İslamiyet’in düşmanı olarak da görülebilirler. İslamiyet kahramanımız Battal Gazi için aydınlığı ve iyiliği simgelerken, bu aydınlığı karanlığa dönüştürmeye çalışan câzular, ejderhalar ve devler, karanlığın yani kötülüğün temsilciliğini yapmaktadırlar.

İslamiyet sonrası Türk destan metinleri için dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da bu metinlerin Arap hikâyecilik geleneğinden büyük derecede etkilenmiş olmasıdır. Battal Gazi Destanı gibi bir metnin bir Arap kahraman üzerine kurulu olması bile bu etkiyi kanıtlar niteliktedir. Çöl hayatının yaşandığı Arap kültürü, bu hayatının neden olduğu serapların da etkisi ile anlatıları içerisinde daima fantastik motiflere yer vermişlerdir. Daima hayal gören insanlar, anlatılarını da bu hayali dünyanın yaratıkları ile kurgulamışlardır. İslamiyet’in yayılmasını işleyen İslami dönem Türk destanlarından Battal Gazi de İslamiyet’in çıkış noktası olan Arap yarımadasının hikâyecilik geleneğinden kaçınılmaz olarak etkilenmiştir. İncelediğimiz destanda kötülüğün temsilcisi olarak çok sık rastlanan cinler, cadılar, periler, devler, ejderhalar gibi motiflerin bu etki ile de yer aldığı düşünülebilir.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mehmet (2016). “Tıva Kahramanlık Destanı “Kağıyay-Mergen”de Kötülük Sorunu”. *Türkiyat Mecmuası*, 26/2, s. 1-9.
- AÇA, Mustafa (2013). *Oğuznamecilik Geleneği ve Andalp Oğuznamesi*, 3. b., Konya: Kömen Yayınları.
- ATMACA, Şule Gül (2015). *İslamiyetten Sonraki Destanlarda (Battal-nâme, Dânişmend-nâme ve Saltuk-nâme) İslami Karakter ve Tipler*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- BAKIRCI, Nedim (2014). “Eflatun Cem Güney’in “Masallar” Adlı Kitabında Yer Alan Metinlerde Mitolojik Unsurlar”. *TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2 (4), s. 37-52.
- BANARLI, Nihat Sami (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- BAYRAKTAR, Zülfikâr (2014). “Altay Türklerinin Destani Maaday Kara’da Kadın Kara Şaman Tipi Bağlamında Abram Moos Kara Taacı Karakteri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *Siberian Studies (SAD)*, 2/5, s. 1-24.

- BORATAV, Pertev Naili(1979). "Battal".*İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, II, s. 344-351.
- CUNBUR, Müjgân (1988). "Anadolu Gâzileri ve Edebiyatımız". *Erdem-Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 3/9, s. 777-807.
- DEMİR, Necati ve Erdem, Mehmet Dursun (2006a). *Battal-name (Eski Türkiye Türkçesi)*. Ankara: Hece Yayınları.
- DEMİR, Necati ve Erdem, Mehmet Dursun (2006b). *Battal Gazi Destanı*. Ankara: Hece Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (2011). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KAYABAŞI, Onur Alp (2016). *Destan ve Hükümdar-Türk Destanlarında Devlet ve Yönetim*. Konya: Kömen Yayınları.
- KÖKSAL, Hasan (1984). *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*.Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- OĞUZ, Gürsel Yaktıl (2011). "Aksiyon Filmlerinde İyi ve Kötünün Temsili: Die Hard Üzerine Bir İnceleme". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 7/1, s. 148-160.
- ÖGEL, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZTÜRK, Ali (1986). *Türk Anonim Edebiyatı*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık.
- SARAR, İ. Ali (1997). *Seyyit Battal Gazi Bildiriler*. Eskişehir: Sarar Yayınları.
- SAY, Yağmur (2009). *Türk İslam Tarihinde ve Geleneğinde Seyyit Battal Gazi ve Battalnâme*. Ankara: T.C. Eskişehir Valiliği Yayınları.
- SÜMER, Faruk (1959). "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyette Eserler I. Reşîdüddîn Oğuznâmesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 17/3-4, s. 359-455.
- ŞEN, Ürün (2012). *Türk Romanında Kötülük (Başlangıçtan 1950'ye)*, Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi.
- TANER, Nuri (1993). "Masal Metinlerine Göre Devlerin Anatomik Yapıları, Yaşama Biçimleri ve Masallardaki İşlevleri",*Adana Valiliği-Çukurova Üniversitesi II. Uluslararası Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu*20-24 Kasım 1991. s. 229-244, Adana Çukurova Üniversitesi Basımevi.
- TİMURTAŞ, F. Kadri (1965). "Türk Destanları", *Türk Kültürü*, 3/33, s. 577-582.
- TOGAN, Z. Velidi (1982). *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TDK (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*. (Haz. Şükrü Haluk Akalın), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YILDIRIM, Seyfullah (2012). *Kazak Türk Folklorunda Epik Anlatmalar (İnceleme-Metin)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi.
- YILDIZ, Naciye (2010). "Türk Destanlarında Kötü Huylu Devler", *Millî Folklor*, 11/87, s. 41-51.

TARİH DÜŞÜNCESİNDE VE EĞİTİMİNDE KAHRAMANLARIN/BÜYÜK ADAMLARIN ROLÜ

THE ROLE OF HEROES/GREAT MEN IN HISTORICAL THOUGHT AND EDUCATION

Mehmet ELBAN*

ÖZ: Bu araştırmanın amacı tarihte kahraman/büyük adam düşüncesinin kökenlerini, kahramanların/büyük adamların tarih düşüncesinde ve eğitimindeki rolünü incelemektir. Araştırma konuya ilişkin literatürün sentezlendiği, kavramsallaştırmaların yapıldığı bir derleme çalışmasıdır. Araştırmada kahramanların tarih düşüncesinde ve eğitimindeki rolleri saptanmıştır. Buna göre ilkçağ uygarlıklarında kahramanların tarih düşüncesinde ve eğitiminde sıkça görülen rolü insanları eğlendirmektir (Eğlendiren kahramanlar). İlkçağlardan ortaçağlara kadar tarih düşüncesinde ve eğitiminde kahramanların diğer bir rolü ise ortak ata ve dindi (Ortak köken için kahramanlar ve dindar kahramanlar). İslamiyet'teki kahraman veli hikâyeleri ve Hıristiyanlık'taki kahraman aziz hikâyelerindeki amaç genelde din eğitimidir. Ayrıca kahraman köken/ortak ata duygusu, yönetici elitlere meşruiyet sağlamaktaydı (Meşruiyet sağlayan kahramanlar). XVIII. ve XIX. yüzyılda Avrupamerkezci yaklaşımların gelişmesiyle bilimde, sanatta, ilerlemede katkı sağlayan kahramanlar yalnızca Batı Avrupalı görüldü (Avrupalılaştırılan kahramanlar). Doğu toplumların Avrupalıların bu temelsiz saldırılarına karşı savunmaları da yine kendi kahramanları aracılığıyla yürütüldü (Savunan kahramanlar). XIX. yüzyılın diğer bir olgusu ise milliyetçilik ve millî kimliklerin oluşmasıydı. Millî kimlikleri en iyi yansıtan kahramanlar, hem tarih düşüncesine hem de eğitime girdi (Millî kahramanlar). Bununla birlikte millî kahramanların gelişmesinde, milliyetçilik dışında Avrupamerkezci anlayışın Avrupalı kahramanlarıyla mücadele ayrı bir motivasyon sağladı. Bu bağlamdaki diğer olgu ise vatandaşlıktı. Vatandaşlık için tarih düşüncesinde ve eğitiminde kahramanlar kullanılmaktaydı (Kahraman vatandaşlar). Başka bir rol ise farklı siyasi propaganda amaçlarına göre kahramanların hem yüceltilmesi hem de itibarsızlaştırılmasıdır (Siyasi propaganda amacıyla kahramanlar). Ayrıca XIX. yüzyılda kahramanlar toplumsal yapılardan farklı olarak rastlantısal neden sağlamak için teorileştirildi (Rastlantısal nedenler için kahramanlar). Böylelikle kahramanlar rastlantısal nedenler sağlamıştı. XX. yüzyıla gelindiğinde geçmişin eğlendiren kahramanları popüler tarih yayınlarına girdi (Popüler tarih yayınlarında eğlendiren kahramanlar). Diğer taraftan tarihyazımındaki farklı yönelimlerle artık kadınlar da bir kahraman oldu (Kadın kahramanlar). Bununla birlikte tarih eğitiminde geleneksel tarihi kahramanlar sporcular, futbolcular, şarkıcılar, batman, superman gibi popüler kahramanlara ve süper kahramanlara dönüştü (Popüler kahramanlar ve süper kahramanlar). Kahramanların geçmişten günümüze değişmeyen diğer bir rolü ise onların ahlak ve değer eğitiminde kullanılmasıdır (Eğitici kahramanlar).

Anahtar Kelimeler: Kahramanlar/büyük adamlar, tarihyazımı, tarih düşüncesi, tarih eğitimi, eğitim.

* Dr. Öğr. Üyesi - Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü/Bayburt - mehmetelban@bayburt.edu.tr



This article was checked by Turnitin.

ABSTRACT: The purpose of this research is to examine the origin of heroes /Great men idea in history and the role of heroes / great men in history and education. The research is a compilation study in which the literature on the subject is synthesized and conceptualized. The role of the heroes in history thought and education was determined in the research. According to this, the role of heroes in history though, and education in ancient civilizations was to entertain people (Heroes who entertain). From ancient times to the Middle Ages, another role of heroes in history and education is common ancestry and religion (heroes for common origin and religious heroes). The aim of heroic sheik' stories in Islam and the heroic saint stories in Christianity was mostly religious education. Also, heroic origin / shared sense of ancestry provided legitimacy to the ruling elites (legitimate heroes). With the development of Eurocentric approaches in the XVIII and XIX centuries, heroes who contributed to science, art, and progress were seen only in Western Europe (Europeanized heroes). The defences of the Eastern societies against these unfounded attacks of the Europeans were also carried out by their heroes (defending heroes). Another aspect of the XIX century was the formation of nationalism and national identities. The heroes who best reflect national identities entered in history thought and education (National heroes). However, in the development of national heroes, struggle against European heroes of Eurocentrism, besides nationalism, provided a separate motivation. The other case in this context is citizenship. For citizenship, heroes were used in history and education (Heroic citizens). Another role is both promote and discredit heroes according to different political propaganda purposes (heroes for political propaganda). Moreover, in the XIX century, heroes were theorized to provide a coincidental cause, unlike social structures (heroes for chance causes). Thus, the heroes provide to chance causes. In the twentieth century, heroes who entertained the past entered popular history publications (heroes who entertained popular history publications). On the other hand, thanks to the different orientations in historiography, women also became heroes (female heroes). In history education, however, traditional historical heroes have become famous heroes and superheroes such as sportsmen, footballers, singers, Batman, Superman (Popular heroes and superheroes). Another heroic role that has not changed from day to day is their use in ethic and value education (Educational heroes).

Keywords: Heroes/great man, historiography, history thought, history education, education.

Giriş

Geçmişte ilk insanlar maddi kaynak arayışına girdiklerinde yetenekli avcılar “büyük bir savaşçı”, “büyük adam” anlayışının ilk temellerini oluşturdu. Akrabalık ilişkilerine dayanan klanlar artık “büyük adam”ın liderliğinde şekillendi. Hiyerarşi anlayışının gelişmesiyle “büyük adam”ın statüdeki yeri daha kuvvetlendi. Tarih öncesi insanlık yaşamında “büyük adam” daha ayrıcalıklı bir konum edindi. Daha sonra “büyük adam”ın çevresinde ona bağlı kişiler ortaya çıktı. “Büyük adam” giderek diğer insanlardan farklı görüldü ve bazen “büyük adam”a insanüstü özellikler atfedildi. Böylelikle kan bağından gelen liderlik anlayışı kırıldı ve bir klan, kan bağı olmadığında bile diğer gruplara kral, hanedan olabildi (Bookcin, 2013: 73-76). “Büyük adam”ın ortaya çıkındaki böylesi bir tarihsel izah, daha çok maddi ve insanın evrimsel gelişimi üzerinedir. Bu yüzden “büyük adam”ın ortaya çıkışında psikolojik, toplumsal koşulları da aramak gereklidir. Diğer taraftan “büyük adam”ın ortaya çıkışı nasıl olursa olsun, ilkçağlardan günümüze değin bu anlayış, gücünü hep korumuştur. Tarihte insanların “büyük adam” anlayışı, kahraman olarak kavramsallaştırılmıştır. Toplumlarda hep var olan kahraman anlayışı onların tarih düşüncelerini, tarihyazımlarını etkilemiş, formal ve informal tarih eğitimlerinin baskın

anlatısı olmuştur. Zira toplumların tarih düşünceleri, tarihyazımları ve tarih felsefeleri verilen tarih eğitimlerinin kapsamını oluşturur. Bu bağlamda araştırmada kahraman anlayışının geçmişten günümüze tarih düşüncesinde ve eğitiminde nasıl kullanıldığı saptanmaya çalışılmıştır.

Eğlendirme, Köken ve Din İçin Kahramanlar

Homeros'un hikayelerinde; Mısırdaki krallara yapılan methiyelerde, Babil ve Asurlularda kralların ve kahramanların tarihi anlatılarında, Arap ve İran coğrafyasında işlenen hikayelerde hep kahramanlık vardı (Kanad, 1963: 11-207). Amaç kahramanlar aracılığıyla tarihi eğlenceli hale getirmektir (Breisach, 2012: 103). Denilebilir ki tarihin eğlenceli bir faaliyet olarak görülmesinde kahramanlar başat konumdaydı. İnsanları eğlendirme amacıyla tarihi anlatılarda kahramanlara yer verme daha sonra popüler tarihin yaygın aracı olacaktı. Aynı zamanda bu örnekler popüler tarih anlayışının ilk örnekleriydi.

Bununla birlikte toplumlar köken duygularını yaşatmak için ilk atalarına yöneliyordu. Toplumların ortak ata duygularını bulma ve aktarma eylemlerinde kahramanlar vardı. Böylelikle tarihte yazılarda öğretilende büyük kahramanlar oluyordu (Bıçak, 2015: 27). Titus Livius'un (MÖ 59-MS 17) Roma'nın kuruluşundaki Troyalı atalar efsanesinde (Woolf, 2014: 74), Frankların Truvalı ve Galyalı köken efsanelerinde (Llobera, 2007: 59) ve başka birçok örnekte bunu görmek mümkündür. Büyük kahramanlara götürülen köken efsaneleri, destanlar aracılığıyla informal tarih eğitimlerinin en çok işlenen konularındandı. Örneğin Anadolu'da XIII. yüzyılda Türkler kopuz eşliğinde şarkılarla ünlü ataları Oğuz Han'ı anlatırdı (Babinger, 1992: 8). Yönetici sınıfa gelindiğinde söz konusu kahraman ata örnekleri krallar için siyasi meşruiyet sağlıyordu (Woolf, 2014: 111-112; Llobera, 2007: 59). Görülüyor ki toplumların tarihin en eski dönemlerinden beri var olan köken, ortak ata anlatıları büyük kahraman anlatısıdır. Kahraman ata ya da köken duygusu, toplumların tarih düşüncesinden ileri gelmektedir. Bugün dahi canlıdır. Nitekim Türkiye'de 2018 yılında insanların soyağacı bilgilerini, internet üzerinden sunan uygulama aşırı yoğunluktan haftalarca hizmet verememişti.

Kahramanların tarih düşüncesinde ve eğitimde insanları eğlendirme amacından başka amaçların gelişmesinde büyük dinlerin ortaya çıkışı önemli bir dönüm noktasıydı. Hristiyanlık ve İslamiyet gibi dinlerin yayılmasıyla tarih eğitime farklı bir misyon yüklendi. Bu misyon tarihin dini duyguların aktarılmasında kullanılmasıydı. Ortaçağda dini kahramanlar Avrupa tarihyazımının tipik ürünlerindendi (Genç, 2011: 55). Hristiyan kilisesi, azizlerin yaşamlarını yüceltmişti ve VI. ve VII. yüzyıldan itibaren azizlerin yaşam öyküleri gelişti. Mucizeler gerçekleştiren ve meşakkatli hayatlara sahip aziz öykülerinin birçoğu birbirine benziyordu (Breisach, 2012: 135). Bunlar genelde azizlerin mucizevi yaşamöyküleri anlatan tarihlerdi (Woolf, 2014: 140). Örneğin psikoposlar için tarih

insanları kiliseye ısındırmak ve din kardeşlerini eğitmekti (Cadiou, vd., 2013: 48).

Büyük adamların yaptıkları, önemli işleri anlatan bir tarih türü de menâkıbnâmelerdir (İnalcık ve Arı, 2013: 110-127). İslam tarihyazımında, evliya menkıbeleri öğretici tarih türüdür (Togan, 1985: 3). Ayrıca menâkıbnâmelerde Müslümanlıktaki veli kültü ile Hristiyanlıktaki aziz kültürünün Tektanrılı din öncesi inanç sistemlerinden, kahraman kültüründen beslendiği ileri sürülmektedir (Aykt, 2013; Ocak, 1992: 6-7; Gülerer, 2013). Bir velînin kerametlerini anlatan (Gülerer, 2013), tasavvuf büyüklerini, onların kerametlerin tanıtıcı menâkıbnâmelerin (Güneş, 2011; Mercan, 2003) yazılmasında ve halk kitleleri tarafından okunmasında birçok amaç güdülse de en temelde menâkıbnâmelerde dini temalar işlenmektedir. Görülüyor ki Hristiyanlıktaki aziz kültüründe ve Müslümanlıktaki veli kültürünün aktörleri dini kahramanlardır. Dini kahramanların insanüstü kişiliklerini ortaya koyma dini tarihçiliği şekillendirmişti (Bıçak, 2015: 27). Dolayısıyla tarihin amacı din ise, tarihin konusu kaçınılmaz olarak büyük olaylar ve bu olayların baş aktörleri büyük adamlardır (Swain, 2005: 19).

Avrupalılaştırılan Kahramanlar

Avrupalı devletler tarih yazarken genel itibarıyla tarihin merkezine kendilerini koyarlar. Diğer milletlerin tarihlerine ise yalnızca kendileri ile ilişkili olmaları durumunda yer vermişlerdir. Tarihyazımındaki bu Avrupamerkezci tutum öğretim programlarına ve ders kitaplarına da yansımıştır. Özellikle Batı Avrupalı milletler Fransız ve İngiliz okul kitaplarında diğer kültürlerden neredeyse hiç bahsedilmez. Uygarlık, ilerleme yolunda büyük işler yapan büyük adamlar hep Avrupalı olmuştur (Dance, 1971: 20). Uygarlık, ilerleme gibi şablonlar üzerinden gerçekleştirilen Avrupamerkezci yaklaşımlara karşın bazen bilim insanlarından farklı yaklaşımlar gelişebiliyordu. Örneğin Thomas Carlyle'nin çalışmalarında kahramanlar hep Batı dünyasından değil, Doğu dünyasından çıkabiliyordu (Arı, 2011: 852). Ancak Avrupa'dan gelen farklı yaklaşımlar genel itibarıyla hep düşük sesliydi. Zira böylesi yaklaşımlar on XVIII. yüzyıldan sonra uygarlık ve ilerleme kavramlarına hapsolmanın bir sonucuydu. Bu yaklaşım yazılan tarih ürünlerine ve yapılan tarih eğitimlerine yansdı. Buradaki temel vurgu milletlerin uygarlığa ve ilerlemeye olan katkısıydı. Bu yaklaşım, İkinci Dünya Savaşı'na kadar güçlü kaldı.

Örneğin Durkheim tarih derslerinin ve öğretiminin amacını "Fransızların insanlığın ortak çıkarlarına yaptığı hizmetleri vurgulamak" (Ata, 2013: 49) olarak gördü. Avrupalıların tarihyazımlarında ve tarih eğitimlerinde ötekilere karşı bu yaklaşımları "savunmacı tarihçilik" anlayışını ortaya çıkardı (Safran, 2008: 21). Avrupamerkezci tarih eğitimlerinde uygarlığa, bilime katkı sağlayan kahramanların hep

Avrupalılaştırmasına karşı ortaya konan savunmacı tarih anlayışları, savunmalarını kahramanlar üzerinden yürütmüştü. Özellikle XVIII. yüzyıldan sonra Batı Avrupa dışında kalan milletlere yönelik uygarlık, ilerleme kavramları üzerinden yürütülen saldırılar millî tarihlerin bir savunma tepkisi göstermesine neden olmuştur.

Mustafa Celaleddin Paşa'nın Türklerin medeniyete olan katkılarını anlatan "*Eski ve Modern Türkler, 1869*" eseri bu tür eserlerin ilklerindendi (Celaleddin, 2014). Bilime, sanata katkı sağlayan Avrupalı büyük adamlar söylemine karşı millî tarihler kendi büyük adamlarını yazmıştır. Örneğin Bursalı Mehmed Tahir Bey'in "*Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri, 1897*" adlı eseri yazmaktaki gayelerinde biri "Türklerin felsefe, ilim ve edebiyat sahalarına ne gibi yapıtlar kazandırmış olduklarını göstermekti" (Unat ve Demir, 1995: 2-4). Benzer yaklaşımları Ahmet Refik'in (Altınay) eserlerinde görmek mümkündür (Gürkan, 2017: 117). Ahmet Refik (Altınay), dördüncü sınıflar için yazdığı "*Umûmi Tarih*"inde "Ortaçağ Türk Medeniyeti'nin tesiriyle pek çabuk ilerledi. Türk uleması Yunan İlminden Arapça vasıtasıyla istifade ettiler. Darülfünun (Üniversite) derecesinde medreseler açtılar, İsfahan ve Bağdat şehirlerini ilim ve fen merkezi haline getirdiler. Musikîde astronomide büyük üstatlar (bilginler) yetiştirdiler. Takvimi geliştirdiler. İlk defa olarak daimi ordu vücuda getirdiler." (Altınay, 2014: 112) ifadeleriyle Türklerin bilime, sanata katkılarını sıralamıştı. Ahmet Ziya ve Ali Haydar rüşdiye mekteplerinin ikinci sınıfında öğrenim gören öğrencilere yönelik yazdıkları "*Yeni Malumat-ı Medeniye, 1911*" ders kitabında Türklerin medeniyete katkılarını İbn-i Sina, Farabi, Uluğ Bey gibi büyük adamlar üzerinden vurguluyordu. Eserde sık sık medeniyet ve ilerleme kavramını kullanmaktaydı (Ziya ve Haydar, 2017: 18-95). Türklerin uygarlığa katkıları bağlamındaki bu tür tarihyazımı, 1960'lardan sonra etkisini yitirdi. Artık daha çok millî zaferler ve kahramanlar üzerine kurulu bir tarih yazımı gelişti (Şimşek, 2013: 8-9). Avrupalıların tarihyazımındaki ve tarih eğitiminde büyük adamları Avrupalılaştıran yaklaşımları İkinci Dünya Savaşı'na kadar sorgulamaksızın sürmüştür. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası kuruluşların etkisiyle Avrupamerkezci yaklaşımların gerçekliği sorgulanmaya başlanmıştır.

Millî Kimlik ve Vatandaşlık İçin Kahramanlar

Tarih öğretiminin sistemli ve devlet eliyle yürütülmesi XIX. yüzyıl millî devletleriyle ve vatandaşlık fikirlerin güçlenmesiyle ilgilidir. Zira ilkokullara tarih dersleri bu amaçla girmiştir (Baymur, 1941: 9). Çünkü milliyetçilik düşüncesinin temel argümanları tarih düşüncesinden beslenmektedir (Bıçak, 2013: 48). Bu anlamda tarihe yönelik iki yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Biri kimlikte geçmiş ile gelecek arasında bir süreklilik kuran bakış açısı, geleneksel yaklaşımdır. Bu bakış açısında geleceğin paylaşılmasında geçmişin değerleri paylaşılır ve kahramanlık anlatıları kullanılır. Diğeri ise geçmişe dair kritik yaklaşımdır. Kritik yaklaşım ise sürekliliği kesen yaklaşımdır (Chapman, 2010: 100).

Milliyetçilik ve millî kimliğin doğuşuna kahramanlar önemli katkı sağlamıştır. Kahramanların askeri eylemler bağlamında milletin birliğini sağlaması bu katkılardan biridir. Örneğin İngiliz hâkimiyetine karşı Fransızlar için millî duyguların sembolü ve kahramanı Jean D'Arc'tı (Llobera, 2007: 92). Diğer taraftan sadece savaş kahramanları değil, bilimdeki, sanattaki kahramanlar da millî duyguları, millî kimlikleri besleyen bir kaynaktır (Zadeh, 2013: 187). Türk tarihinde Türkçülük fikirleri geliştiğinde millî övüncün temel referansları Cengiz Han, Atilla ve Timur gibi kahramanlardı (Safa, 1960: 186). Ali Suavi, Türklerin Farabî, İbn-i Sina, Buharî gibi birçok âlim yetiştirmesiyle millî duygularına beslemişti (Kuran, 1997: 70). Millî kimliğin duyuşsal bir kazanım olarak kazandırılmasında Türkiye'de de tarih ders kitapları millî kahraman örneklerini sıkça kullanmaktadır (Stathis, 1998: 129). Örneğin 1913 Mekâtib-i İptidaiye Ders Müfredatı'na göre ikinci sınıfın tarih müfredatı İslam ve Türk büyüklerine ayrılmıştı (Baymur, 1941: 19; Tunçay, 1977: 276). Türk büyükleri arasında en çok kullanılanlardan biri de Fatih Sultan Mehmet ve Ulubatlı Hasan'dı (Stathis, 1998: 129). Anlaşıyor ki kahramanlar milliyetçi duyguların, millî kimliğin ifade edilmesinde önemli bir araçtır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken ise millî tarihi sadece kahramanlıklardan, büyük komutanlardan oluşturmamaktır (Özçelik, 2017: 45). Böylesi bir tarih eğitimi de millî kimliklerin ve millî tarihin yanlış ve eksik anlaşılmasına neden olacaktır.

Millî kimlik ve milliyetçilik duygusu ile beraber kahramanlar, vatanseverlik ve vatandaşlık duygularının gelişiminde kullanılır. Kahramanları/büyük adamları vatanseverlik duygularını arttırmak amacıyla kullanmanın tarihi XVIII. yüzyıla dayanır. Fransa'da Louvre'daki Büyük Galerî'nin kullanımı bu amaca hizmet etmesi açısından iyi bir örnektir. Zira Descartes gibi Fransız tarihinden büyük adamları sergilemekteki amaçlardan biri de vatandaşlık erdemlerinin bir timsalini göstermekti (Cadiou vd., 2013: 335). Benzer şekilde tarihçi Lucien Febvre Descartes'i yurtseverlik duygularının etkisiyle anar (Crouzet, 2016: 100). Meşrutiyet döneminin önemli eğitimcilerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu vatanseverlik duygusunun kazandırılmasında Türk büyüklerinin önemine dikkat çekmiştir (Baltacıoğlu, 1995: 61-63). Kahramanlar sadece vatanseverlik duygusunun değil, onunla bağlantılı vatandaşlık duygusunun oluşmasında temel unsurdur. Şöyle ki vatandaşlık anlayışında iki yaklaşım vardır. Biri devleti ön plana çıkaran yaklaşımdır. Bu yaklaşımda vurgu devlete dairdir ve bireyin rolü topluma hizmet etmektir. Sorumluluklar ön plana çıkarılmıştır. Diğer bir yaklaşım ise liberal yaklaşımdır. Bu yaklaşım ise bireysel hakları, demokratik haklara vurgu yapar. Devlet odaklı yaklaşım milletin tarihini, kahramanlıkların tarihini vurgular. Liberal model ise sorumluluklardan ziyade kişisel hakların gelişimini vurgular (Harris, 2010: 190). Sivil hakların göz ardı edildiği, sadece vatanseverlik gibi duyguların telkin edildiği vatandaşlık anlayışlarında kahraman lider tipolojisi daha çok anlatılmaktadır. Vatandaşlık anlayışında kahramanlar

ülkeye bağlılıkta kullanılmaktadır (Spady ve Stoskopf: 2017). Bu bağlamda sorumluluk merkezli vatandaşlık anlayışına Osmanlı devletinin son dönemlerindeki eğitim uygulamaları örnek verilebilir. Örneğin Ahmet Ziya ve Ali Haydar, vatandaşlık bilgisi ders kitabında çocuklara vatani için canını feda etmek dahil sorumluluk gösteren büyük adamlar arasında Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim, Turgut Reis, Barbaros Hayreddin Paşa, Piyale Paşa, Sokullu Mehmed Paşa ve Mithat Paşa gibi kahramanlar örnek gösterilmiştir (Ziya ve Haydar, 2017: 77-129). Atsız'a göre ise bu tip kahramanlar, hiçbir karşılık beklemeden canını vatani için feda edebilen "kahraman vatandaşlardır" (Atsız, 2011: 38). Diğer milletlerde de kahraman vatandaş anlayışını görmek mümkündür. Örneğin yukarıda görüldüğü üzere Fransızlar için Jean D'Arc bir kahraman vatandaştır.

Propaganda İçin Kahramanlar

Büyük adamların talihsizliği, propaganda amaçları doğrultusunda onların yüceltilmesi ve değersizleştirilmesidir. Örneğin Avrupa tarihinde İngiltere kralı VII. Henry, yerinden ettiği Kral III. Richard'ın anısını değersizleştirmek için tarihi propaganda olarak kullanmıştı (Woolf, 2014: 226-227). Millî tarihe bakıldığında Atsız'a göre, Gedik Ahmed Paşa'nın yüceltilmesi ve İttihatçıların Sultan II. Abdülhamid'i değersizleştirilmesi, propaganda amaçlı kahraman anlayışıdır (Atsız, 2011: 38). Diğer taraftan siyasi amaçlarla kahramanların yüceltilmesi ve itibarsızlaştırılmasının tarih eğitimine yansıdığı görülür. İkinci Meşrutiyet dönemi ilköğretim ders kitaplarında kahramanların başka bir ifadeyle Osmanlı padişahların yüceltilmesi ve gözden düşürülmesi siyasi anlayışa dayanmaktadır. Ders kitaplarında Fatih Sultan Mehmed bir kahraman olarak yüceltilir. Yine Tanzimat'ı gerçekleştiren devlet adamlarından Reşit Paşa'ya iltifat edilir. Benzer şekilde Beşinci Sultan Mehmed dönemi devlet için bir kazanç, Sultan Abdülhamit dönemi ise korkunçluk sıfatıyla değerlendirilir. Osmanlı hanedanına yönelik eleştirilerin düzeyi, İkinci Meşrutiyet dönemi oldukça fazladır. Oysaki Birinci Meşrutiyet dönemi bu yoğun eleştirileri görmek pek mümkün değildir (Gürkan, 2017: 94-100). Siyasal yaklaşımlara göre kahramanı yüceltme ve gözden düşürmede Sultan II. Abdülhamit ve Mithat Paşa en çok ele alınan konuydu (Özcan, 2011: 535). Siyasi ve ideolojik bir bakış açısıyla ders kitaplarında Mithat Paşa, *Enver ile Niyazi Beyler* bir hürriyet kahramanı, Türk ve İslam tarihinin kahramanıken; buna karşın Sultan II. Abdülhamid'in resmine bazen ders kitaplarında hiç yer verilmezdi (Çalen, 2016: 681-690). Cumhuriyet döneminden sonra da tarih ders kitaplarında değişen siyasi iktidarlara göre son dönem Osmanlı padişahlarına ilişkin anlatılar farklılaşmıştı (Alaca, 2016).

Tarihin İtici Gücü Olarak Kahramanlar

"*Fransız Tarihi, 1837*" ile şöhrete ulaşan Thomas Carlyle (1795-1881), tarihi "Büyük Adamlar"a emanet etmişti (Breisach, 2012: 324-325). Carlyle'nin temel sorusu ise "tarihin mi büyük adamları yarattığı, yoksa

büyük adamların mı tarihi gerçekleştirdiği” sorusuydu (Arı, 2011: 850). Carlyle’den önce büyük adamlar anlatısı vardı, ancak o bunu tarihyazımında bir teori olarak ortaya koydu (Talbot, 2017: 129). Teoriye göre geçmişte kahramanlar bir şekilde ortaya çıkıyor ve tarihin gidişatını değiştiriyorlardı (Arı, 2011: 851). Böylelikle Carlyle’nin tarih felsefesini kahramanlar oluşturdu. Carlyle, teorisini “*Kahramanlar, Kahraman-İbadet ve Tarihte Kahramanlık Hakkında, 1840*” adlı çalışmasında anlattı (Talbot, 2017: 132). Carlyle, çalışmasında büyük adamları; Tanrı olarak kahraman, peygamber olarak kahraman, şair olarak kahraman, din adamı olarak kahraman, edebiyatçı olarak kahraman ve kral olarak kahraman olarak ele almıştı (Carlyle, 1976). Carlyle teorisinde kültür, halkın mücadelesi gibi toplumsal faktörleri kahramanların şahsına indirgedi (Talbot, 2017: 135). “Kısacası, Carlyle “kazanç ve kayıp” ile “mekanik” felsefelerinin karşısındaydı, değişmez süreçler ve ekonomik determinizm görüşleriyle mücadele ediyordu.” (Widgery, 1971: 231). Böylelikle Carlyle’nin teorisinde toplumsal olayların belirleyiciliği yerini rastlantılara imkân veren ve olayların akışını değiştiren büyük adamlara bıraktı (Belge, 1977: 445).

XIX. yüzyılda tarihyazımı ve tarih felsefesi tarihin büyük adamlar yorumundan çok etkilendi (Talbot, 2017: 129). Bununla birlikte Leopold von Ranke’nin (1795-1886) tarih metodolojisinin tarihin büyük adam yorumunun gelişmesine katkısı büyüktü. Zira Ranke siyasi tarihi merkeze alıyor ve kaçınılmaz olarak tarihin konusu siyasi büyük adamlar oluyordu (Tekeli, 2011: 70). Böylelikle XIX. yüzyılda tarih dersi üniversitelerde ders olarak okutulduğunda, tarihin konusu ulusun siyasi ve diplomatik tarihiydi. Siyasetin temel gücü büyük adamlara, krallara dayanıyordu. Siyasetin yönü toplumsal koşullar tarafından değil, kralın kişisel özellikleriyle değerlendiriliyordu (Evans, 1999: 167).

Bu amaçla XIX. ve XX. yüzyılların büyük devlet adamlarının mektupları ve yaşam hikâyeleri tarihi araştırmaların temel yaklaşımı haline geldi (Carr, ve Fontana, 1992: 35). Tarihin “büyük adamlar” yaklaşımının bir etkisi de biyografi türünün gelişimine katkı sağlamasıydı (Richards, 2005: 48). Bu etkiyle tarihyazımının bir türü olan biyografilerde daima “biyografi yazarlarının yazdıkları kişiler “büyük adamlar”dı. Ancak “sırf büyük adamların hayatıyla temsil edilen dünya tarihi hoş ama sahte bir manzara” olarak değerlendirilmektedir. Ekonomik ya da toplumsal koşulların büyük adamları doğurması ve buna karşı ileri sürülen büyük adamların bu koşullara etkilediği tartışmasında Halkin’e göre meselenin doğrusu kesin bir ayrıma gitmek değil ikisi arasındaki etkileri ölçmektir (Halkin, 2014: 59-66). XX. yüzyılın başlarından itibaren gelişen psikotarihin psikobiyografi türleri de büyük adamlar”ı konu edindi. Geleneksel biyografi türü ile psikobiyografi arasındaki fark ise geleneksel biyografi türünün “büyük adamlar” eliyle rastlantılara izin vermesi, buna karşın özellikle psikanalitik psikobiyografinin determinist olmasıdır.

Görülüyor ki tarihin “büyük adamlar yorumu”nun tarihyazımına etkisi büyüktür. Zira günümüzde de bu etkiyi görmek mümkündür (Talbot, 2017: 135). Ancak tarihin büyük adamlar yorumu toplumsal koşulları göz ardı etmesi ve yanıltıcı bir ilişki koymasından problemli değerlendirildi (Baofu, 2012:15). Nitekim Carlyle’nin teorisi toplumsal eğilimleri göz ardı etmişti. Oysaki Aydınlanma döneminden sonra toplumsal konular ve eğilimler tarih konusu olarak görülmüştü (Garner, 2005: 247). Özellikle de XIX. yüzyılda Hegel’in tarih felsefesinin etkisiyle tarihyazımında rastlantılara yer vermeyen tarih çalışmaları yapıldı. Örneğin Victor Cousin, determinist yaklaşımla ele aldığı *“Introduction a la philosophie de l’histoire, 1828”* adlı çalışmasında büyük adamlara yer vermedi (Cadiou vd., 2013: 92). Benzer şekilde tarihi yapanların, tarihe yön verenlerin krallar, imparatorlar gibi büyük adamların olmasını Lev Tolstoy (1828-1910) eleştirmiş ve bunun yerine mikro tarihi önermişti (Kracauer, 2014: 126-141). Tarihin büyük adamlar yorumunu dışlayıcı bir yaklaşımı Marksist tarihyazımı gösterdi. Sovyet Marksist tarihyazımının mimarlarından Georgi Plehanov’a göre (1856-1918) (Woolf, 2014: 509), büyük adamların büyüklüğü, “büyük adam”ın toplumsal koşulların gereksinimleri karşılmasıyla ilgilidir. Böylelikle Carlyle’nin tarihi bilinçli, özgür iradeye sahip büyük insan yapar teorisi, Marksist tarih anlayışında tarihi “toplumsal insan” yapar anlayışıyla ifade edilir. Bununla birlikte “hiçbir büyük adam, üretici güçlerin durumuna artık, ya da henüz uygun düşmeyen ilişkileri topluma kabul ettiremez. Bu anlamda, gerçekten onun tarihi yapmasına olanak yoktur ve bu anlamda istediği kadar saatini ileri ya da geri alsın, ne zamanın akışını hızlandırabilir ne de zamanı geri döndürebilir” (Plehanov, 1982: 50- 51).

XXI. yüzyılda tarih sadece kralların, savaşların, büyük adamları konu eden durumdan çıkmıştı. Artık tarih neredeyse her şeyi konu edindi (Evans, 2005: 14). XX. yüzyılın ilk dönemlerinde tarihyazımında büyük adamlar anlayışının yerine daha çok toplumsal koşullar almıştı (İrkiçatal ve Aktan, 2011: 724). “Büyük adamlar” yaklaşımına bir karşı duruş da yeni tarih “aşağıdan” tarihten geldi. Sıradan insanları kapsayan “aşağıdan yukarıya doğru tarih” terimini 1930’larda Georges Lefebvre (1874-1959) tarafından ilk kez kullanılmıştı. Buna göre “büyük adamlar”ın kahramanlıklarına yoğunlaşan geleneksel tarihçilere karşı yeni tarihçiler “aşağıdan tarih” sıradan insana odaklandı. Aşağıdan yukarı doğru tarih, XIX. yüzyıl tarihin büyük adamlar yorumuna karşı bir yorum getirmişti. Bu tarih yaklaşımı siyaset yön veren devlet adamları yerine köylüler, işçi sınıfı, kadın ve erkeğin faaliyetleri ve bilim adamlarının deneyimleriyle ilgilendi, “büyük adam” yaklaşımının ilgi duymadığı sıradan insanlara yöneldi. Böylelikle tarihi siyasi elitlerden kurtararak tarihte demokratikleşmeyi sağladılar. Aynı zamanda toplumsal tarihin kapsamını genişletti (Black ve Macraill, 2016: 73-95). Yine “büyük adamlar” yaklaşımına başka bir tepki 1929’da kurulan Annales okuluydu. Annales okulu, bireyin eylemlerini içeren siyasi tarih, olay tarihini tarihyazımının dışına itti (Warrington,

2014: 72; Ricouer, 2016: 27). Okulun önde gelen temsilcilerinden Fernand Braudel (1902-1985), “1945’ten sonra “büyük insan” mefhumunu dergiden defetti” (Cadiou vd., 2013: 320). İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra tarihyazımında disiplinlerarası yaklaşımlar ve sosyal bilim anlayışı yaygınlaşmıştı. Özellikle salt siyasi tarih yerine insan ilgili her şey bir araştırma konusuydu. Bunda sosyal tarih alanındaki gelişmeler önemli bir etkendi (İrkiçatal ve Aktan, 2011: 724). Marksist, Annalesci gibi toplumsal yapıları ve toplumsal değişim süreçlerini araştırma konusu edinen sosyal bilim yaklaşımları, “büyük adamlar” ve buradan olaylar üzerine odaklanan tarih yerine siyasi elitlerin dışında kalan geniş kitleleri içine alan bir tarih istiyorlardı (Iggers, 2016: 4). 1960’larda “büyük adam” teorisine en çok karşı çıkanlardan biri de E. H. Carr (1892-1982) oldu. Carr’ın “Tarihte Başrolü Kim Oynar?” sorusuna cevabı “toplum içinde birey”di (Carr ve Fontana, 1992: 34; Carr, 2011: 105).

Yukarıda anlatıldığı üzere XIX. yüzyılda Carlyle’nin teorisi tarihyazımını ve tarih eğitimi etkilemişti. XIX. yüzyılda üniversitelerdeki tarih dersleri ulusun siyasi ve diplomatik tarihiydi. Siyasetin temel gücü ise büyük adamlardı. Siyasetin yönü büyük güçler ile değil, kralın kişisel özellikleriyle değerlendiriliyordu (Evans, 1999: 167). Büyük adamlar yaklaşımının tarih eğitime yansması bazı yararlar sağlamaktaydı. Zira çocuklar büyük adamların kahramanlık hikâyelerine ilgi gösterirler. Tarih eğitiminde büyük adam biyografilerinin kullanımı tarihteki akımların, dönemlerin anlaşılmasında sıklıkla kullanılan bir yaklaşımdır. Buna karşın büyük adam biyografilerinin tarih eğitiminde kullanılmasının sakıncaları da vardır. Büyük adamın yaşamı, başlı başına bir olayın anlaşılmasını sağlamayabilir. Büyük adamların sadece savaş kahramanları, askeri kahramanlar olması, düşünürler, mucitler ve bilim adamlarının ihmal edilmesine neden olabilir (Sungu, 2002: 153-154). Benzer kaygılar ve saptamalar Avrupa’daki tarih ders kitapları için 1945 sonrası yapılan değerlendirmelerde de ortaya çıkmıştı. Başka bir ifadeyle Avrupa’da tarih eğitiminde bilim ile ilgisi olmayan büyük adamlara yer verilmekteydi. Bu değerlendirmede idealize edilen ise tarih ders kitaplarını kralların değil, bilim insanlarının işgal etmesi gerekliliği (Otto, vd., 1969: 92-93).

Öte yandan tarihyazımından tarih eğitime yansıyan büyük adamlar yaklaşımı tüm milletlerde olduğu gibi Türkiye’de de millî tarihin yazımına ve tarih eğitime büyük ölçüde yansımıştır. 1936’daki programda bu “tarihte büyük adamların büyük rolünü göstermek” ibaresi ile vurgulanmıştı (Baymur, 1941: 7). Diğer bir örnek, 1965’te Avrupa Konseyi’nin Elsenur çalışmaları kapsamında 19 üye ülke ortaöğretimlerindeki tarih öğretimine ilişkin raporlardı. Bu raporlar arasında Türkiye raporu, “geçmişteki büyük adamlar” üzerine vurgu yapmıştı (Dance, 1971: 2). Bunun pedagojik gerekçeleri ve faydalarından bahsedilmişti. Ancak bu yaklaşımın kuramsal zararlarının tarih eğitime yansımalarına neden olmuştur. Zira ders kitaplarında birey üzerinden

yazılan tarih, tarihin itici gücü olarak bireyin görülmesine neden olmaktaydı. Tarih ders kitaplarındaki bu tür yazım “büyük adam” yaklaşımı Türkiye’de 1990’lara kadar kendisini göstermekteydi. Böyle olunca, tüm nedensellik diğer bir ifadeyle tarihin itici gücü yalnızca sultanlar, taht kavgaları oluyordu (Koullapis, 1995: 279-280). Diğer taraftan Türkiye’de tarihyazımında tarihin “büyük adam” yaklaşımına karşı duran toplumsal tarih ürünleri büyük mesafe almış, ancak ilköğretim ve ortaöğretim tarih eğitimine yansıtılmamıştı (Köymen, 2003: 9). Anlaşıyor ki tarihin itici gücü olarak sadece büyük adamları görmek, doğru bir tarih bakışı değildir. Çünkü tarihin oluşumunda ekonomik, toplumsal ve kültürel yapılar, toplum psikolojilerinin önemli ölçüde etkisi vardır. Bununla birlikte bireyin ya da “büyük adam”ında etkisi görmezden gelinemez (Arı, 2011: 855). Bunun tam tersi ekonomik, toplumsal yapıları gözeten tarih yaklaşımları bireyin rolünü yadsır ve determinist tarih yaklaşımı ortaya çıkarır. Zira böylesi yaklaşımlarında önüne geçebilmek için tarihyazımında ve tarih eğitiminde rastlantısal nedenlerin sınanması için karşıolgusal düşünme bir metod olarak ileri sürülür.

Eğlendiren Kahramanların Popüler Tarih Yayınlarına Girmesi

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra büyük adamlar biyografi yoluyla popüler tarih ürünlerinin karakteristik anlatısıydı (Carr, 2011: 107). Benzer şekilde XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye’de popüler tarih ürünlerinde bir artış oldu. Popüler tarihin değişmeyen unsurlarından biri ise kahramanlardı. Popüler tarihte kurulan anlatılar, kahramanların olağanüstü güçlerini gösteren serüvenlerdi. Başarılı komutanlar, destansı bir anlatıyla kahramanlaştırılmaktaydı. Örneğin Yıldırım Bayezid, Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim roman, tiyatro, film kahramanı olarak popüler tarihin temel listesi idi. Benzer şekilde Fatih Sultan Mehmet ve fetih sinemaya, edebi ürünlere kadar popüler tarihin vazgeçilmez konusu olmuştu. Popüler tarihin gelişimiyle birlikte daha önce tarihyazımına giremeyen kadınlar bir kahraman olarak girdi. Örneğin Türkiye’de üretilen popüler tarih ürünlerinde arasında Hürrem Sultan, Kösem Sultan, Telli Haseki gibi kadınlar güçlü kadınlardı (Özcan, 2011: 535-536). Denilebilir ki geçmişteki eğlendiren kahramanlar artık popüler tarih yayınlarda rollerini gerçekleştirmekteydi.

Eğitim açısından bakıldığında ise popüler tarih dergilerinde idealize edilen, bu tip tarihi anlatıların büyük adamlar, siyaset, edebiyat, iktisat ve bilim temalarının hepsini kapsamasıdır. Ancak bunu yaparken bilimsel olmaya çalışmalıdır ve toplum eğitilmelidir. Bu yönüyle popüler tarih dergileri, insanların tarih öğrenmeye yönelik olumlu tutum geliştirmesinde ve doğru bir tarih bilinci edinmelerinde etkili bir araç olarak kullanılabilir (Doğan, 2011: 564).

Kadın Kahramanlar, Popüler ve Süper Kahramanlar

XX. yüzyılın başlarından itibaren tarihçilerin çalışmalarında sosyal bilimlere yöneldiği belirtilmişti. Böylelikle eskiden tarihte pek ele alınmayan kadınlar tarihe dâhil edilmeye başlandı. Tarihyazımındaki yeni tarihler, sundukları “aşağıdan yukarıya bir tarih” anlayışında feminist bir yaklaşım da işliyorlardı (Iggers, 2011: 7-8). “Kadınların tarihi önce, toplumsal tarih disiplinine bağlandı” (Cadiou vd., 2013: 385). 1960’lardan sonra toplumsal ve iktisadi tarihte “aşağıdan yukarıya doğru tarih”, toplumsal cinsiyet ve kadın tarihi alt alanlar ortaya çıktı (Black ve Macraill, 2016: 31). Tarihyazımında kadınlara yönelik bu atılımlar eğitimde de bir sorgulamaya neden oldu. Çünkü ders kitapları erkek egemen kahramanlardan ibaretti. Kadın kahramanların ders kitaplarındaki yeri sınırlıydı (Yazıcı ve Aslan, 2011). Örneğin ders kitaplarında bilimsel keşiflerin sunumu erkek egemendi (McGowan ve McGowan, 1999). 1970’lerden sonra ders kitaplarının kapsamı genişledi. Bu genişleme içinde artık kadınlar dahil pek çok konuya da yer verildi (Höpken, 2003: 49). Sözü edilen gelişmeler ve Türkiye’de tarih öğretiminde bilimsel çalışmaların etkisiyle kadınlar, ders kitaplarında bir ölçüde de olsa (Köse, 2016) yazar, sanatçı, sporcu ve hemşire olarak girdi (Alpargu ve Çelik, 2016). Diğer bir dönüşüm ise artık ders kitaplarında kahramanlar sadece komutanlar, krallar değildir. Uluslararası ölçekte başarılar kazanan sporcular, şarkıcılar, bilim adamları gibi popüler kişiler, ders kitaplarında bir kahraman olarak sunulmaktadır. Zira film yıldızları gibi ünlüler de öğrenciler için kahraman olabilmektedir (Kegler ve Simmons, 1960: 409). Bunun yanı sıra kadim bir geçmişe sahip olmayan ABD gibi ülkelerde hayali örümcek adam, kaptan Amerika gibi süper kahramanların tarih eğitiminde kullanılması tasarlandı. Bu bağlamda çizgi romanlar böylesi bir eğitimin önemli bir parçası haline geldi. Doğüstü güçlere sahip kahraman ürünlerinin yaygın olduğu Birleşik Devletler’de Kaptan Amerika Örümcek Adam ve Mucizevi Kadın gibi süper kahramanların tarih eğitimi için kullanılması söz konusu olabilmektedir (Aiken, 2010).

Ahlak ve Değer Eğitiminde Kahramanlar

Tarih düşüncesinde ve eğitiminde kahramanlara verilen diğer bir rol; karakter ve değer eğitimi için öğretici yaklaşımdır. Zira Yunanlılar ve Romalıların büyük adamlara ilgisinde rol model figürü önemliydi (Cadiou vd., 2013: 309). Bu anlayış, Yunanlılar ve Romalılar ile sınırlı kalmaz farklı zamanlarda ve farklı toplumlarda kendini gösterir. XV. yüzyılda Niccolo Machiavelli (1469-1527) öğretici tarihin savunucusudur (Togan, 1985: 3). Machiavelli, ilkçağda vatanları için hayatlarını feda eden kralların, komutanların erdemlerini örnek almayanları eleştirir. Kralların, komutanların ve yurttaşların geçmişten ve büyük adamlardan örnek almasını öğütler ve bunu yapmayan eğitim anlayışını eleştirir (Kriegel, 2010: 11-12). XVII. yüzyılda Avrupa’da prenslerin eğitiminde ataların

erdemlerinin kazanılmasında biyografiler kullanılmıştı (Cadiou vd., 2013: 315).

Geçmişte kahramanların ahlak ve değer eğitiminde pedagojik bir gaye ile öğretilme geleneğinin okullara yansması kaçınılmazdı. Zira pek çok ülke çocukların karakter eğitimini büyük adamlar aracılığıyla yapmaktadır (Ata, 2005: 79). Bu anlamda kahramanlara tarih eğitiminde verilen rol çocuklara kahramanların karakterleri üzerinden karakter eğitimi sağlamak ve ahlaki hüküm çıkarmaktır. Çünkü çocukların ahlaki, zihni ve sosyal gelişimleri okulların görevleri arasındadır (Kanad, 1963: 6-285). Zira tarihin ahlaki gelişime etkisi büyüktür ve öğrenciler iyi ve kötüyü ahlak kurallarıyla değil yapılan eylemlerle öğrenir (Sungu, 2002: 153-154). Diğer taraftan kahramanlar değer eğitiminde rol model olarak kullanılmaktadır (Yazıcı ve Aslan, 2011). Tarih kavramı kazanma sürecinde 11, 12 yaşından itibaren çocuklar polis romanları, şövalye ve kahramanlık efsanelerine ilgi duyarlar (Baymur, 1941, s.28). Çocuklar ve gençler kahramanları örnek alır ve onlara ilgi ve saygı duyar (Sungu, 2002, 153-154). Özellikle kahramanların yaşamış tarihi kişilikler olması öğrencilerin duyuşsal ve bilişsel gelişimine katkı sağlar. Kahraman biyografileri değer eğitiminde etkili bir araçtır (Demircioğlu ve Tokdemir, 2008: 80). Öyle ki kahramanların hayatlarını okuyan çocuklar, dönemin geleneklerini de öğrenir (Sungu, 2002: 153-154). Ahlak ve değer eğitimindeki söz konusu araçsallığından ötürü kahramanların geçmişten itibaren öğretim programlarında yer edinmiştir. Örneğin 1926 programı büyük adamların hayatlarının çocuklara rol model olmasını amaçlamıştır (Gürkan, 2017: 107; Baymur, 1941: 21-22). Anlaşıyor ki tarihin amacı ahlaki rehberlik ise büyük adamlar kaçınılmaz konudur (Swain, 2005: 19). Diğer taraftan geçmişten günümüze değin kahramanların pedagojik amaçla kullanıldığı bir alanda liderlik eğitimidir. Bu bağlamda yönetici sınıfın liderlik vasıflarının geliştirilmesi için geçmişteki kahramanlara bakılmaktadır (Baty, 2005: 31).

Buraya kadar kahramanların tarih düşüncesinde ve tarih eğitiminde ahlak ve değer eğitiminde kullanıldığı belirtildi. Ancak gerek tarih düşüncesinde gerekse tarih eğitiminde ahlak ve değer etimi için kahraman kullanımının bazı sakıncaları dile getirilmiştir. Tarihyazımı açısından bakıldığında Nietzsche'nin pragmatik tarihin hem yararlarını ve hem de zararlarını ortaya koyduğu görülmektedir. Burada nihai olarak ifade edilen bireyin, toplumların ve tarihinin kahramanın kişiliği altında ezilmemesidir (Şirin, 2015: 106). Tarih eğitimi açısından bakıldığında ise kahramanların sadece erdem ve ahlak timsali olarak öğrencilere sunulması, öğrencilerde onların hiçbir zaman hata yapmayacaklarını düşünmelerine neden olabilir (Black, 2003: 30).

Sonuç

İlkçağ uygarlıklarında sözlü ve yazılı tarihlerde kahramanlık hikâyelerindeki temel amaçlardan biri insanları eğlendirmektir. İlkçağlardan ortaçağlara kadar tarih düşüncesinde ve eğitiminde kahramanların diğer bir rolü ise ortak ata ve dindi. Ortak ata ya da ortak köken duygusu destanlar, efsaneler başka bir ifadeyle sözlü tarih aracılığıyla hem öğretiliyor ve hem öğreniliyordu. Ortak ata ya da ortak köken duygusunu amaçlayan tarihlerin ortak özelliği kahraman bir ataya dayanmasıydı. Kahraman ortak ata ya da köken duygusu, yönetici elitlere halk tabakasına sağladığı geçmiş duygusundan başka yönetimlerine meşruiyet sağlamaktaydı. Diğer taraftan Hristiyanlık ve İslamiyet gibi büyük dinlerin yayılması ve büyümesiyle dinin öğretilmesini amaçlayan sözlü ve yazılı tarihi anlatılar gelişti. Genelde temel amaç bir dini kahramana dayanan anlatıyla imanlı gönüller yeşertmektir. Hristiyanlıkta mucizeler gerçekleştiren azizlerin yaşam öyküleri ve Müslümanlıktaki kerametler gösteren evliya menkıbeleri dini kahramanlara dayanmaktaydı.

XVIII. ve XIX. yüzyılda Avrupalı düşünürler uygarlık kavramı üzerinde bir kavramsallaştırmaya gitmişlerdi. Kavramsallaştırmada ilerleme, akılcılık gibi kavramlar temel bileşenlerdendi. Bu anlayışla yazılan Avrupalı tarihlerde ilerlemeye katkı sağlayan hep Batı Avrupalı milletler ve o milletlerin Avrupalı kahramanlarıydı. Başka bir ifadeyle Avrupamerkezci bu tutumda bilimde, sanatta ilerlemenin kahramanları hep Avrupalı kahramanlardı. Avrupalıların Avrupalı kahramanlar ile Doğu toplumlarına yaptıkları bu temelsiz saldırılara Doğu toplumlarının savunmacı tarihleri savunmalarını yine kahramanlar üzerinden yaptı. XIX. yüzyılın diğer bir olgusu ise milliyetçilik ve millî kimliklerin oluşmaya başlamasıydı. Millî devletler, tarih eğitimlerinde millî kimliklerinin, millî kültürlerinin temsilini millî tarihlerinde gurur duyulacak bir millî kahramana dayandırdılar. Bilimde, sanatta, askeri alandaki millî kahramanlar sadece millîlik sağlamıyor aynı zamanda Avrupamerkezci anlayışın Avrupalı kahramanlara karşı bir mücadele sağlıyordu. Ancak eğitimde millî tarihlerin sadece millî kahraman anlatılarına dayandırılması, millî tarihin doğru anlaşılmasına neden olmaktadır. Milliyetçilik ile birlikte ele alınacak diğer bir olgu ise vatandaşlıktı. Vatandaşlık duygusunun aktarılmasında ve hissedilmesinde yine temel yollardan biri kahraman vatandaşlardı. Diğer taraftan sadece kahraman vatandaş ve millî kahramanlar üzerinden verilecek bir vatandaşlık eğitimi; vatandaşlığın sorumluluk yönünü kapsamakta, haklar yönünü kapsamamaktadır. Bu bağlamda kahramanların talihsizliği ise siyasi propaganda amacıyla onların yüceltilmesi ve değersizleştirilmesi idi. XIX. yüzyılda kahramanların rolüne ilişkin söylenebilecek diğer bir husus ise Thomas Carlyle'nin kahramanların rolünü tarih disiplinde "büyük adamlar" adıyla teorileştirilmesi idi. Teoriye göre tarihe yön veren toplumsal yapılar değil, büyük adamlardı. Böylelikle tarih disiplinde iktisadi, politik, askeri

nedenlerin üstünde rastlantılara izin veren bir nedensellik katıldı. Ancak tarih eğitiminde idealize edilen ise büyük adamların rolünün (rastlantısal nedenler) ve toplumsal yapılardan kaynaklanan nedenselliklerin birlikte verilmesidir.

XX. yüzyıla gelindiğinde popüler tarih yayınlarının sayısında bir artış görüldü. Geçmişte eğlendiren kahramanlar artık popüler tarih yayınlarına girdi. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen yeni tarihlerde kadın tarihi işlendi ve bu anlayış eğitim sistemlerine yansdı. Böylelikle kadınlar da sanatçı, yazar, bilim adamı bir kahraman olabiliyorlardı. Diğer önemli bir husus ise artık geleneksel tarihi kahramanların sporcular, futbolcular, şarkıcılar gibi popüler kahramanlara dönüşümüydü. Popüler kahramanlar da eğitime yansdı. Bundan öte özellikle ABD’de geleneksel kahramanlar popüler kahramanlara dönüşmekle kalmadı hayal ürünü süper kahramanlara dönüştü.

Tarih düşüncesinde kahramanların/büyük adamların geçmişten günümüze değişmeyen diğer bir rolü ise onların ahlak ve değer eğitiminde kullanılmasıdır. Eğitimde kahramanlar, sadece tarihin eğitici rolü üzerine inşa edildiğinde ise tarih disiplininin bilimsel tarafı göz ardı edilecektir. Böylelikle öğrenciler tarihteki kahramanları/büyük adamları hata yapmayan bireyler olarak algılayacaktır. Dolayısıyla kahramanlar ahlak ve değer eğitiminde kullanıldığında tarih disiplinin bilimsel kaygıları göz ardı edilmemeli ve kahramanların da hata yapabilecek bireyler olduğu vurgulanmalıdır.

KAYNAKÇA

- AIKEN, Katherine G. (2010). “Superhero history: using comic books to teach U.S. History”. *OAH Magazine of History* 24 (2).
- ALACA, Eray (2016). “Türkiye’de Siyasi İktidar Değişiklikleri Ve Ortaöğretim Tarih Ders Kitaplarındaki Padişah Anlatısı”. *Electronic Turkish Studies*, 11(14), 1-16.
- ALPARGU, Mehmet ve ÇELİK, Hülya (2016). “Türkiye’de güncel tarih ders kitaplarında kadın tarihinin yeri”. *International Online Journal of Educational Sciences*. 8 (2), 131-144. DOI: <http://dx.doi.org/10.15345/iojes>.
- ALTINAY, Ahmet Refik (2014). *Osmanlı Mekteplerinde Çocuklar İçin-Umûmi Tarih*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- ARI, Kemal (2011). “Tarih yazımında ideolojiler, mitler ve önyargılar”. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Tarihçilik ve Tarih Yayıncılığı Sempozyumu*. (Ed.: M. Öz), 849-863, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ATA, Bahri (2005). “Tarih pedagojisine uygun Türkiye Cumhuriyeti inkılâp tarihi ve Atatürkçülük dersi nasıl olmalıdır”. *M. Saray ve H. Tosun (Der.). İlk ve orta öğretim kurumlarında Türkiye Cumhuriyeti inkılâp tarihi ve Atatürkçülük konularının öğretimi*, 73-85.
- ATA, Bahri (2013). Emile Durkheim’e Göre Eğitim. Bahri Ata (Ed.). Emile Durkheim; Üçüncü Fransa Cumhuriyeti’nde Öğretmenlerin Eğitimcisi ve Eğitim Görüşleri içinde (s. 35-50). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

- ATSIZ, Hüseyin Nihal (2011). *Türklük Ülküsü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- AYKIT, Dursun Ali (2013). "Müslümanların ve Hristiyanların Ortak Ziyaretgâhlarından Biri Olarak Aya Yorgi (Saint George) Manastırı". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (1), 119-134.)
- BABINGER, Franz (1992). *Osmanlı Tarih Yazarları Ve Eserleri*. (Çev.: Coşkun Üçok, Çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı (1995). *Tâlim ve Terbiyede İnkılâp*. İstanbul: MEB Yayınları.
- BAOFU, Peter (2012). *The Future Of Post-Human History: A Preface To A New Theory Of Universality And Relativity*. Cambridge Scholars Publishing.
- BATY, Phil (2005). Phil Baty'nin yorumu. Harriet Swain (Ed.), *Tarihin büyük soruları* içinde (s. 31-36). İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- BAYMUR, A.Fuat (1941). *Tarih Öğretimi*. Ankara: Gazi Terbiye Enstitüsü Neşriyatı.
- BELGE, Murat (1977). Materyalist tarih görüşü. *Felsefe kurumu seminerleri*. 444-452, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- BIÇAK, Ayhan (2013). "Tarih Düşüncesinin Oluşumu". *Cogito*. 73, 36-60.
- BIÇAK, Ayhan (2015). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- BLACK, Jeremy ve MACRAILD, Donald M. (2016). *Tarih Çalışmak*. (Çev.: Nuray Bozbora), Ankara: Yayın Odası Yayıncılık.
- BLACK, Luisa (2003). Tarih öğretim ve öğreniminde yöntem sorunları. *Tarih eğitime eleştirel yaklaşımlar*. (28-33). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- BOOKCIN, Murray (2013). *Toplumu Yeniden Kurmak*. (Çev.: Kaya Şahin), İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- BREISACH, Ernst (2012). *Tarihyazımı*. (Çev.: Hülya Kocaoluk), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CADIOU, François ve diğerleri (2013). *Tarih Nasıl Yapılır?*. (Çev.: Devrim Çetinkasap). İstanbul: İletişim Yayınları.
- CARLYLE, Thomas (1976). *Kahramanlar*. (Çev.: Behzat Tanç). İstanbul: Kutluğ Yayınları.
- CARR, Edward Hallet ve FONTANA, Jose (1992). *Tarihyazımında Nesnellik Ve Yanlılık*. (Çev.: Özer Ozankaya), Ankara: İmge Kitabevi.
- CARR, Edward Hallett (2011). *Tarih Nedir?*. (Çev.: Misket Gizem Gürtürk), İstanbul: İletişim yayınıları.
- CELALEDDİN, Mustafa (2014). *Eski ve Modern Türkler*. (Çev.: Güven Beker), İstanbul: Kaynak.
- CHAPMAN, Arthur (2010). Historical Interpretations. . In I. Davies (Eds). *Debates in history teaching*. (pp.96-108). USA and Canada: Routledge.
- CROUZET, Denis (2016). Lucien Febvre. *Tarihçiler*. (Der.: Veronique Sales),(Çev.: Elif Bildirici). (75-109). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇALEN, Mehmet Kaan (2016). "Jön Türkler ve hürriyetçi tarih tasavvuru". *IV. Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu*. (Ed.: A. K. Avaroğulları), 680-694, Muğla.

- DANCE, Edward Herbert (1971). *Orta Dereceli Okullarda Tarihin Yeri*. (Çev.: Osman Horasanlı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- DEMİRCİOĞLU, İsmail H. ve TOKDEMİR, Muhammet A. (2008). "Değerlerin oluşturulma sürecinde tarih eğitimi: Amaç, işlev ve içerik". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(15), 69-88.
- DOĞAN, Âsûde Soysal (2011). "Cumhuriyet dönemi popüler tarih dergileri". *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik ve Tarih Yayıncılığı Sempozyumu* (Ed.: M. Öz), 557-564, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- EVANS, Richard. J. (1999). *Tarihin Savunusu*. (Çev.: Uygur Kocabaşoğlu), Ankara: İmge kitabevi.
- GARNER, Mandy (2005). Özel Yaşam Kamu Hayatını Nasıl Etkiler? Yorum. Harriet Swain (Ed.), *Tarihin büyük soruları içinde* (s. 247-252). İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- GENÇ, Özlem (2011). "Ortaçağ Avrupası'nda Tarihyazımı Çerçevesinde Paul The Deacon Ve Lombardların Tarihi Adlı Eseri". *Tarih Okulu*, XI, 53-73.
- GÜLERER, Salih (2013). "Türk Kültüründen Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı". *Tarih Okulu*, 6 (XVI), 233-262.
- GÜNEŞ, Mustafa (2011). "Klasik Türk Edebiyatında Menakıbnameler Ve Menâkıb-I Akşemseddin". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4(16). 165-171.
- GÜRKAN, Hasan (2017). *Türkiye'de Tarih Öğretimi: İlköğretim Ders Kitapları (1869-1920)*. Adana: Karahan Kitabevi.
- HALKIN, L. Ernest. (2014). *Tarih Tekindinin Unsurları*. (Çev.: Bahaeddin Yediyıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- HARRIS, Richard (2010). Citezenship And History: Uncomfortable Bedfellows. In Ian Davies (Eds). *Debates in history teaching*. (pp.186-196). USA and Canada: Routledge.
- HÖPKEN, Wolfgang (2003). Tarih eğitiminde yeni yönelimler. *Tarih eğitime eleştirel yaklaşımlar*. (46-56). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- IGGERS, Georg G. (2016). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. (Çev.: Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- IRKIÇATAL, Ertal ve AKTAN, Sümer (2011). "Modernizm sonrası dönem için tarihçi ve tarih öğretmen yetiştirme üzerine bazı düşünceler: Tarih lisans programlarında yerel tarih çalışmalarının yeri" . *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik ve Tarih Yayıncılığı Sempozyumu bildiriler*. (Ed.: M. Öz), 721-730, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İNALCIK, Halil ve ARI, Bülent (2013). Klasik Dönem Osmanlı tarihçiliği. (2. Baskı). Vahdettin Engin, Ahmet Şimşek (Ed.). *Türkiye'de tarih yazımı içinde* (s.107-136). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- KANAD, Halil Fikret (1963). *Pedagoji Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- KEGLER, Stanley B. ve SIMMONS, John S. (1960). "Images of the Hero--Two Teaching Units". *The English Journal*, 49(6), 409-417.
- KOULLAPIS, Lory Gregory (1995). Türkiye'de tarih ders kitapları ve UNESCO'nun önerileri. *Tarih öğretimi ve ders kitapları içinde* (s.273-282). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- KÖSE, Meliha, (2016). "Tarih ders kitaplarında kadın hatıratlarının kullanılması". *Tarih Okulu Dergisi*, 9(26), 595-617. DOI No: <http://dx.doi.org/10.14225/Ioh914>
- KÖYMEN, Oya (2003). Önsöz. *Tarih eğitime eleştirel yaklaşımlar*. (7-9). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- KRACAUER, Siegfried (2014). *Tarih Sonda Bir Önceki Şeyler*. (Çev.: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- KRIEGER, Blandine (2010der). *Klasik Siyasi Felsefe Metinleri*. (Çev.: Zühre İlkgen), İstanbul: İletişim Yayınları.
- KURAN, Ercüment (1997). *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- LLOBERA, Josphe. R. (2007). *Modernliğin Tanrısı-Batı Milliyetçiliğinin Gelişimi*. (Çev.: Emek Akman, Ebru Akman, Çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- MCGOWAN, Garret J. ve MCGOWAN, Richard J. (1999). "Attribution, Cooperation, Science, And Girls". *Bulletin of Science, Technology & Society*, 19(6), 547-552.
- MERCAN, İsmail Hakkı (2003). "Türk Tarihinin Kaynaklarından Olan Bazı Menakıb-Name ve Gazavatnameler Hakkında". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 108-130.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- OTTO, Ernst Schueddekopf ve diğerleri (1969), *Tarih Öğretimi ve Tarih Kitaplarının Geliştirilmesi*. (Çev.: Necati Engez), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ÖZCAN, Ahmet (2011). Türkiye'de Popüler Tarihçilik (1923-1960). M. Öz (Ed.), *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik ve Tarih Yayıncılığı Sempozyumu bildiriler kitabı* içinde (ss. 515-538). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖZÇELİK, İsmail (2017). Tarihyazımı Üzerine (Yöntemler-Yaklaşımlar-İlkeler-Yorumlar). İsmail Özçelik, (Ed.). *Tarihyazımı üzerine (yöntemler-yaklaşımlar-ilkeler-yorumlar)* içinde (s.19-52). Ankara: Berikan Yayınevi.
- PLEHANOV, Georgi Valentinovich (1982). *Tarihte Bireyin Rolü*. (Çev.: İbrahim Altınsay), İstanbul: Kaynak Yayınları.
- RICHARDS, Huw (2005). Huw Richards'ın Yorumu. Harriet Swain (Ed.), *Tarihin büyük soruları* içinde (s. 46-52). İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- RICOEUR, Paul (2016). *Zaman ve Anlatı-2.Tarih ve Anlatı*. (Çev.: Mehmet Rifat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SAFA, Peyami (1960). *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: İnkılap.
- SAFRAN, Mustafa (2008). Türkiye'de tarih eğitimi ve öğretimi. Mustafa Safran ve Dursun Dilek (Ed.) *21. yüzyılda kimlik, vatandaşlık ve tarih eğitimi* içinde (s.13-21). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- SPADY, Tatyana Tsyrlin ve STOSKOPF, Alan (2017). Russian History Textbooks in the Putin Era: Heroic Leaders Demand Loyal Citizens. In *Globalisation and Historiography of National Leaders* (pp. 15-33). Springer, Dordrecht.
- STATHIS, Penelope (1998). Yunan (ve Türk) Tarih Ders Kitaplarında "Ben" ve "Öteki" İmgeleri. Ali Berktaş, Hamdi Can Tuncer (Ed.), *Tarih eğitimi ve*

- tarihte “öteki” sorunu içinde (s. 125-133). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- SUNGU, İhsan (2002). “Tarih Öğretimi Hakkında”. (akt. B. Ata). *Millî Eğitim Dergisi*, 153-154.
- SWAIN, Harriet (2005). Harriet Swain’in Yorumu. (Çev.: Sultan Şahin), Harriet Swain (Ed.), *Tarihin büyük soruları* içinde (s. 16-21). İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- ŞİMŞEK, Ahmet (2013). Giriş ya da Heredotos’ten Bugüne Tarihyazımına Kısa Bir Bakış. (2. Baskı). Vahdettin Engin, Ahmet Şimşek (Ed.). *Türkiye’de tarih yazımı* içinde (s.1-20). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- ŞİRİN, İbrahim (2015). Genel tarih anlayışları. Ahmet Şimşek (Ed.). *Tarih nasıl yazılır?* içinde (s.93-117). İstanbul: Tarihçi Kitabevi.
- TALBOT, Michael (2017). İngiliz Whig tarihçiliği ve Thomas Carlyle. Ahmet Şimşek (Ed.). *Dünyada tarihçilik* içinde (s.125-136). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- TEKELİ, İlhan (2011). *Birlikte Yazılan Ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- TOGAN, A. Zeki Velidi (1985). *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- TUNÇAY, Mete (1977). Türkçü ve Marxist Tarih Görüşleri. *Felsefe kurumu seminerleri*. (455-456). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- UNAT, Yavuz ve DEMİR, Remzi (1995). *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar.
- WARRINGTON, Marne Hughes (2014). *Tarih Bilimine Yön Veren Düşünürler-En Önemli Elli Tarihçi*. (Çev.: İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Etkileşim yayınları.
- WIDGERY, Alban G. (1971). *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*. (Çev.: Gülçiçek SoyTürk). Milliyet Yayınları.
- WOOLF, Daniel (2014). *Tarihin Küresel Tarihi*. (Çev.: Mehmet Moralı), İstanbul: Alfa Yayınları.
- YAZICI, Sedat ve ASLAN, Mecnun (2011). “Using Heroes As Role Models in Values Education: A Comparison Between Social Studies Textbooks And Prospective Teachers' Choice Of Hero Or Heroines”. *Educational Sciences: Theory And Practice*, 11(4), 2184-2188.
- ZADEH, Maryam Soltan (2013). *History Education and the Construction Of National Identity in Iran*. Doctor of Philosophy, Florida International University, Miami, Florida.
- ZİYA, Ahmet ve HAYDAR, Ali (2017). *Osmanlı Vatandaşlık Eğitimi Ders Kitabı-Yeni Malumat-I Medeniye*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

KEMAL SUNAL FİLMLERİNDE MANİ İCRASI***MANİ PERFORMING IN KEMAL SUNAL MOVIES****Derya ÖZCAN******Mustafa DİNÇ*****

Öz: Anonim Türk şiirinin en eski ve yaygın türlerinden biri olarak hemen tüm Türk coğrafyasında işlerle yaşatılmaya devam edilen maniler, başta sevgi olmak üzere insan hayatında karşılaşılabilecek her konuyla ilgili olarak çok geniş bir icra ortamında, birbirinden farklı pek çok icracı tarafından söylenegelmektedir. Tüm sanat dalları içinde olduğu gibi, sinema sanatında da sanatçının içinde bulunduğu sosyokültürel çevrenin, ürünlerini birincil ölçüde etkilediği bilinmektedir. Bir başka ifadeyle, her sanatçı mensup olduğu toplumun geleneksel yapısını sanatında belirli ölçülerle yansıtmaktadır. 60'lı yıllardan beri süregelen ulusal sinema tartışmaları bağlamında, Türk sinemasında ve daha sonraki Yeşilçam kuşağında vücuda getirilen eserlerde bu anlayışın yansımaları hissedilmektedir.

Seksen iki filmlik bir sinema külliyatı içinde Kemal Sunal filmlerinde de, yapımcıların-yönetmenlerin uygulamalarında ya da salt Sunal'a ait şahsi temsillerinde, gerek yapımların hikâye örgüsü içerisinde, gerekse sahne, dekor gibi teknik özellikleri itibarıyla, geleneksel kültürel öğelerden yararlanılmamış olması, bu kültürel ürünlerin izlerinin yapımlarda yansıtılmamış olması asla beklenemeyecek bir olgudur. Bu bakımdan Kemal Sunal filmlerinin halk kültürü bağlamında disiplinler arası bir bakışla çeşitli incelemelere de tabi tutulması önem arz etmektedir. Kemal Sunal filmlerindeki halk bilimsel temsillerden mani türünün ele alındığı bu çalışmada, sözü edilen bakış çerçevesinde, mani kavramının tanımı ve sinema- halk bilimi ilişkisi bağlamında kısa bir sunuş yapılmasının ardından, Kemal Sunal'ın rol aldığı filmlerdeki mani icraları, bağlamlarına, sahneleniş, sunuluş biçimlerine göre değerlendirilerek yorumlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kemal Sunal, sinema, halk bilimi, mani, güldürü.

ABSTRACT: As one of the oldest and most widespread forms of anonymous Turkish poetry, the manis which are kept alive throughout the entire Turkish geographical region, are said by many different performers in a very wide execution environment with about every subject, particularly about love. As it is in all branches of art, it is known that in the art of cinema, the socio-cultural circle in which the artist is located in has affected the artists' products as

*Bu makale Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi Mustafa DİNÇ'in "Kemal Sunal Filmlerinin Halk Bilimsel Açından İncelenmesi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

**Dr. Öğr. Üyesi - Uşak Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Uşak - derya.ozcan@usak.edu.tr

***MEB, Türkçe Öğretmeni - Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi/Uşak - mstfdnc84@hotmail.com



This article was checked by Turnitin.

primary. In other words, each artist reflects the traditional structure of the society to which he belongs, with certain dimensions in his art. In the context of the ongoing national cinema debates since the 60's, reflections of this understanding are felt in the works created in Turkish cinema and in the generation of Yeşilçam.

In the accumulation of eighty-two films which belongs to Kemal Sunal, it is not to be expected that, traditional folkloric knowledge hasn't appear in story braid, scenes or technical features like décor at applications of film producers and directors or Kemal Sunal's personal representations. So it's important that Kemal Sunal movies should be examined in the context of folk culture, in an interdisciplinary perspective. In this paper, which focuses on the manis in the folkloric presentations in Kemal Sunal's movies, in the context of the mentioned view, the mani form will try to explain, and a short presentation will be done about cinema and folklor relation. Finally the mani performings in Kemal Sunal's movies will be evaluated according to the context of performings, stagings and presentation skills.

Keywords: Kemal Sunal, cinema, folklore, mani, comedy.

1. Giriş

Mani anonim halk şiirinin en eski ve en yaygın örneği olarak, Türk kültür coğrafyasının hemen her yerinde işlerlikle yaşatılmaya devam eden türüdür. Halk edebiyatı alanındaki yaygınlığından dolayı, araştırmacılar tarafından sıklıkla incelenen manilerle ilgili yapısal (uyak, mısra düzenlerine göre), tematik (içerdikleri konulara göre) yaklaşımlarla veya icracılar ve icra ortamlarına göre (kadın, erkek, davulcu, çiftçi, pazarcı, esnaf vd.) birçok farklı tanımlama ve sınıflama oluşturulmuştur.

Elçin'e göre (2000: 281), düğünlerde, kadın topluluklarında, iş yerlerinde, tarlalarda vb. söylenen mani umumiyetle hece vezninin 7 veya 8'lisi ile meydana getirilen 4 mısralık manzumelerdir. Dört mısradan az veya çok mısralarla ve hecelerle söylenen maniler de vardır.

Güzel ve Torun'a göre (2005: 348), mani Anonim Halk Edebiyatının en yaygın şeklidir. Yedi heceli ve dört mısralı tek kıtadan meydana gelir. Dört mısralı manilerde, üç mısrai serbest, diğer mısraları kendi aralarında kafiyeli dörtlükler halinde söylenen nazım şeklidir. Kafiye düzeni (aaxa) şemasına uygundur. İlk iki mısra, çok defa asıl mana ve musikiyi hazırlayan giriş niteliğindedir. Dörtlüğün anlam yükünü üçüncü ve dördüncü mısralar taşır.

Aça da mani ile ilgili mütalaasında (2014: 244), mani tanımlarının maninin dış özelliklerine, yani şekil özelliklerine göre yapılmakta olduğunu, ancak bu bilindik tanımlamanın maninin şekil özelliğini bütünüyle ortaya koyduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirterek, "dörtten artık dizeden oluşan manilere, dizeleri 4, 5, 8, 9, 11 heceden oluşan manilere, Karadeniz kıyılarında ve İstanbul semai kahvelerinde söylenen "baca" biçiminde kafiyelenmiş manilere de rastlamak mümkündür" demektedir.

Maniler konusunda, hemen tüm araştırmacıların ortaya sundukları düşünceleri değerlendiren Yolcu ise (2011: 28), söz konusu

tanımlamalarda bazı ortak noktaların bulunduğunu ifade ederek bu ortaklıkları:

- “1. Maninin dörtlüklerden kurulu olması ve genellikle 7 heceli olması,
2. Uyak dizelenişinin aaba şeklinde oluşu,
3. Anlam yükünün son iki dizede taşınması, genellikle ilk iki dizenin doldurma dizeler oluşu (Bu fikre itiraz eden araştırmacılar da vardır)¹,
4. Hem bir nazım şekli, hem de anonim halk edebiyatının en yaygın türü olması,
5. Her konuyu içerebildiği gibi, ağırlıklı olarak sevgi temasını içermesi” şeklinde toparlamakta ve akabinde bu ortaklıklar çerçevesinde, şu mani tanımını yapmaktadır:

“Anonim halk şiirinin en eski nazım şekillerinden olan mani, genellikle *aaba* şeklinde uyak yapısına sahip; doğa, sevgi, ayrılık, gurbet gibi konulara yer veren, çoğunlukla ezgili olarak icra edilen, tema ve şekil bakımından icracının cinsiyeti, yaşadığı ortamı, içinde bulunduğu geleneğin özellikleri, dinleyici kitlesi vb. etkenlerle şekillenen, dörtlüklerden kurulu yaygın bir türdür.” (Yolcu, 2011: 28).

İcra süreci için, çeşitli yörelerde, mani atma, deyişme, atışma, metel atma gibi isimlerin verildiği manilerin konusal anlamda da hayli zengin olarak vücuda getirildikleri görülmektedir. Çelik’e göre (2001:100) manilerde; “Sosyal hayattaki akıl almaz aksaklıkları, çelişkileri, çatışmaları; toplumun değer yargılarını inanç sistemini; inanç, töre veya yönetim baskısıyla açıkça ifade edilemeyen duygu ve düşünceleri, aşk anlayışlarını; hayata bakış tarzlarını, beklentileri, umutları, umutsuzlukları; yaşanan mekânı, yaşayış biçimini, yeme-içmeden, giyim-kuşama kadar daha birçok şeyi bulabiliriz.”

Maniler, düğünlerde, bayramlarda, Hıdırellez gibi şenliklerde, Ramazan gecelerinde, semai kahvelerinde, imecelerde, genç kızlarla genç erkekler arasındaki söyleşmelerde ve genellikle ezgili olarak söylenmişlerdir (Aça, 2014: 245).

Boratav (1969: 190), yukarıda sunulanlara ek olarak, söylenmesine vesile olan yerlere ve şartlara göre de bir tasnif yaparak manileri, “*niyet, fal (yorum) manileri, sevda manileri, iş manileri, bekçi ve davulcu manileri, İstanbul’da bazı sokak satıcılarının manileri, İstanbul meydan kahvelerinin cinaslı manileri, Doğu Anadolu’da hikâye manileri, mektup manileri*” şeklinde icra-konu bağlamlarında değerlendirmektedir.

Manilerin tanımları ve icraları hususunda yukarıda sunulmaya çalışılan genel tablonun yanı sıra, konu alanı ile ilgili olarak sinema-kültür etkileşimine de değinmek gerekmektedir.

¹ Manilerde anlam bütünlüğünün son iki dizede sağlandığı ile ilgili yaygın görüşün aksi bir değerlendirme için bk. (Yolcu, 2012).

Görsel sanatlar olarak ifade edilen sanat dalı içerisinde sıradan bireylerin de yakından takip ettiği sinema , “herhangi bir düşünceyi, duyguyu, olayı, gerektiğinde sesle de desteklenen hareketli resimlerle anlatım yoludur. Sinema sanatçısı bu çalışmayı yaparken çerçeveleme, görüntü düzenlemesi, aydınlatma, ışık- gölge oyunları, kurguyla sağlanan tartım, alıcı hareketlerinin sağladığı canlılık, görüntünün ortaya koyduğu kavramla yaratılan etkilerden yararlanır.” (Özön, 1972: 10).

Sinema aynı zamanda bir dil etkinliği olması nedeniyle hemen her sanat dalıyla olan etkileşiminin bir üst boyutunu dil ve edebiyat alanı ile yapmaktadır. Konu ile ilgili olarak Kale (2010: 266), “Sinema, kendisinden önce var olan, edebiyat, resim, müzik, tiyatro, heykel, dans gibi sanat dallarının hepsiyle iletişim içindedir. Ancak “Yedinci Sanat”, en güçlü bağıni edebiyatla kurmuştur. Edebiyat eski çağlardan beri, insanlar arasında sözlü ve/ya yazılı iletişim sağlayan araçlardan biridir. Sinemanın da bir kitle iletişim aracı olması, temelde bir ortaklık oluşturur. Bu iki iletişim aracı da kültürün gelişmesine katkıda bulunurken; insanları bilgilendirir, eğlendirir, olup bitenden haberdar eder, onların estetik zevkine hitap eder, bakış açılarını geliştirir ve zaman zaman da onları tartışmaya sevk eder” demektedir.

İnsanoğlunun ilk çağlarından bu yana, sözlü kültür ortamında üretilen, halk bilimi, halk kültürü ürünleri, yazı ile tanışılmasının ardından yazılı mecra ile kayıt altına alınmaya başlamıştır. Çağın bir gereği olarak da içinde bulunduğumuz süreç içerisinde sözü edilen bu halk bilimi ürünleri, elektronik ya da dijital ortamda varlığını hissettirmektedir. Bu doğrultuda, yukarıda verilenlerden hareketle sinema sanatında da mevcut halk kültürü ürünlerinden yararlanılması hususu dünya sinemasında olduğu gibi Türk sineması için de beklenir bir olgu haline gelmektedir.

Sanat dallarının hiçbirinde, sanatçının içinde bulunduğu toplumdan ayrı olarak düşünölemeyeceği gerçeği içerisinde, sinema sanatında da gerek yapımcı-yönetmenlerin, gerekse yapılarda rol alan oyuncuların da aynı şekilde mensup oldukları sosyal ve kültürel çevreden ayrı düşünölmeleri gerekmektedir. Türk sinemasında uzun yıllar etkisini gösteren ve özellikle 1960’lı yılların sonu ile başlayan Ulusal Sinema tartışmalarından bu güne, sinema eserlerine Türk kültürüne dair birçok ögenin bu anlamda yansıtılarak, yapımların söz konusu bu kültürel birikimden işlerlikle yararlandıkları görölebilmektedir. Türk sinemasının tarihsel evrimi içerisinde konu seçiminden, hikâye örgüsünün oluşturulmasına; kıyafet, dekor ve sahne tasarımlarından, dilsel sunumlara kadar yoğun bir biçimde takip edilen bu anlayışla, Türk sineması denilen birikimin oluşmasındaki ana kaynağın Türk kültürü olduğu dile getirilebilir.

2. Filmlerdeki Mani İcrası

Ezgi ve çalgı desteği ile başta türküler olmak üzere, hemen tüm türlerin içinde de varlıklarını hissettiren maniler, Kemal Sunal filmlerinde

de örneklenmektedir. Bağlamsal bir bakış açısı ile manini oluştugu görsel yapının da göz önünde canlandırılması amacıyla, bu çalışmada Kemal Sunal filmlerindeki maniler, sahnelenışleri de dikkate alınarak şu şekilde incelenecektir:

Kemal Sunal'ın rol aldığı filmler içerisinde doğrudan mani icrasının yapıldığı eserler, Güllü Geliyor Güllü (GGG), Cihan Yandı Kanlı Nigar (KAN), Tokatçı (TOK), Salako (SLK), İbo İle Güllüşah (İBO), Hasret (HAS), Sahte Kabadayı (SAH) ve Yüz Numaralı Adam (YÜZ) isimli yapımlardır.

Genellikle sevgililerin birbirlerine karşılıklı olarak söyledikleri manilerle filmlerde, ya beraber çıkılan bir kır gezisinde (KAN), ya sevdiği kıza derede çamaşır yıkarken rastlaması üzerinde, ya kız evinin penceresinin önünde (TOK), ya çiftlerin duygusal yakınlaşma sahnelerinde (KAN), ya da Salako'da olduğu gibi bir "baca pilavı" uygulanmasında, karşılıklı sevgi ifadelerinin dile getirilmesi şeklinde rastlanılmaktadır.

Kanlı Nigar'da kibar İstanbul beyefendisi Narçın ve gönlünü kaptırdığı Cihanyandı Kanlı Nigar'ın kızı genç ve güzel Bedîde ile gezmelerinde ve kızın evine gizlice girerek yaşadıkları duygusal yakınlaşmalarında birbirlerine karşılıklı, bütün haliyle ya da bir maniyi yarıya bölmek suretiyle şu manileri atmaktadırlar:

Erkek:

A benim bahtı yârim

Gönülde tahtı yârim

Kız:

Yüzünde göz izi var

Sana kim baktı yârim (KAN)

Kız:

Karanfilsin kararın yok

Gonca gülsün hümârın yok

Ben seni çoktan sevdim

Senin bundan haberin yok (KAN)

Kız:

Saçımda siyahım var

Bülbül gibi ahım var

Erkek:

Göz gördü gönül sevdi

Benim ne günahım var (KAN)

Tokatçı'da ise sevdiği kız Emine'ye arkadaşları ile dere kenarında çamaşır yıkarlarken rastlayan Osman, Emine ile karşılıklı olarak aşağıdaki manileri birbirlerine atarak bir mani atışması canlandırılmaktadır.

Erkek:
Ayna koydum çayıra
Şavkı vurdu bayıra
Beni senden, seni benden
Belki ölüm ayıra (TOK)

Kız:
Elinde kara kazma
Beni görünce azma
Benden sana fayda yok
Nafile mani yazma (TOK)

Erkek:
Bahçelerde pırasa
Yaprağına kar yağsa
Emine ah kocasız kalsa
Önümde diz çöküp yalvarsa (TOK)

Erkek:
Almayı ata ata
Cilveyi sata sata
Kurudum kibrit oldum
Kız yalnız yata yata (TOK)

Kız:
Nane serdim bayıra
Yaprakları çayıra
Bizi kimse ayıramaz
Belki ölüm ayıra (TOK)

Yine Tokatçı isimli yapımda, Emine'nin penceresinin önüne gelen Osman onunla bir mani atışması daha canlandırmakta, Emine ise söylediği cevabi mani ile görücüye gelmelerinin vakti olduğunu dile getirmektedir.

Erkek:
Tabancam dolu saçma
Her yerde sırrın açma
Yedi yerde yaram var
Sekizinci yarayı sen açma (TOK)

Kız:
Karanfilim budama
Sefa geldin odama
Beni candan seversen
Görücü yolla babama (TOK)

Görücü gidildiğinde, Emine'nin babasının istediği yüklü miktardaki başlık parası üzerine de Osman görücülük anında şu maniyi düzerek, Emine'nin güzelliğini ve istenen başlık parasına değer olduğunu belirtmektedir.

Makaramın ucu telli
Sevdiğim ince belli
Güzelliği besbelli
Emine'mi verseler
Sayarım beş yüz elli (TOK)

Başlık parasını kazanıp geldiğini zannederek, Emine'yi almaya giden Osman bu sahnede de Emine'ye olan hasretini ve sevgisini şu maniyi düzerek dile getirmektedir:

Oy dereler dereler
Neler bilirim neler
Senin değil benimdir
O kara gözler (TOK)

Filmlerdeki mani sunumları noktasında Salako'daki "baca pilavı" sahnesi de hayli ilgi çekicidir. Emine'yi seven ağa yanaşması Salo, köylülerin kışkırtmaları ve Urfalı Babi'nin verdiği sufleler ile bu sevgisini, aslında bir bahar eğlencesi olan "baca pilavı"nın farklı bir halde sunulması ile ağanın evinin çatısına çıkarak söylediği şu manilerle dile getirmektedir:

Elli dirhem kaşarım
Kız aklına şaşarım
Kaç senedir Emine'm
Ben peşinden koşarım (SLK)

Bir su ver aşırmadan
Bardağı taşırmadan
Gel kaçalım Emine'm
Aklımı şaşırmadan (SLK)

Ayna attım tarlaya
Tarla yüzün parlata
Ne zaman gireceğiz
İkimiz bir yatağa (SLK)

Manilerde çoğu kez sevgi, doğa, ayrılık, gurbet gibi konuların işlendiği bilinmekle beraber, kızgınlıkların, bedduaların, sövgülerin de dile getirildiği görülmektedir. Bu duruma örnek olarak, İbo ile Güllüşah'ta tespit edilen aşağıdaki manide İbo, sevdiği kız Nazlı'ya olan hasretini, ona serzeniş ve ilenç dolu bir mani düzerek ifade etmektedir:

Kalenin ardı Mersin
Beklerim yârim gelsin

Beklemekten usandım.
Allah belanı versin (İBO)

Güllü Geliyor Güllü'de de filmin yer yer anlatımında karşımıza çıkan dış sesin, Taka Nuri'nin Güllü'ye aşık olduğu anlarda yaptığı sunumda da şu maniyi seslendirdiği görülmektedir.

Bahçelerde talim var
Güllü gibi yârim var
Ali'dir esas adım
Taka gibi halim var (GGG).

Aslında her biri başlı başına birer sevgi/hasret manisi örneği olsa da, bağlam merkezli bir bakışla icra ortamı açısından bakılacak olursa, Hasret isimli yapımda mendil satan ihtiyarın sunduğu aşağıdaki mani örnekleri, satılan ürünü tanıtmaya, reklamını yapma, alıcıların dikkatini çekme isteği ile satış ve ürüne yönelik sunulan birer pazarcı manisi olarak değerlendirilmekte, böylelikle de icra bağlamının değişkenliğine de dikkat çekilmektedir:

Mendili elde gördüm
Kemer belde gördüm
Yâri önce ben sevdim
Sonradan elde gördüm

Mendilim tozpembedir
Benim gönlüm sendedir
A benim nazlı yârim
Senin gönlün kimdedir

Mendilimin beyazı
Ben çekemem bu nazı
Aşkından hasretinden
Yandım kâfirin kızı

Mendilimin yeşili
Ben kaybettim eşimi
Mendilim sende dursun
Sil gözünün yaşını (HAS).

Benzer bir örnek de Sahte Kabadayı isimli yapımda, bir pişmaniyecinin sesinden, doğrudan satılan ürün ve satıcı ile ilişkili bir örnek olarak pazarcı, esnaf manisi olarak sunulmuştur.

Bayatını alma
Elini yakar
Üç liraya düşürdü
Pişmaniyeci Yaşar (SAH).

Kemal Sunal filmlerindeki maniler konusunda son olarak, Yüz Numaralı Adam'da bir anda halk kahramanı olup, reklam filmlerinde oynamaya başlayan Şaban'ın, buzdolabı reklamında seslendirdiği şu dörtlük de uyak ve ölçüsü ile geleneksel mani formundan izler taşıyan ve bir bakıma yukarıda sunulan pazarcı manisinin işlevsel amacına uygun olarak bir ürünü tanıtmaya, satmaya yönelik bir başka temsil olarak değerlendirilmelidir.

Dostum var diye güvenme
Kara gün görmedikçe
Buzdolabım var deme
Bu aslanı seçmedikçe (YÜZ).

Sonuç

Halk bilimine ait son dönem çalışmalarında, metin merkezli çalışmaların yerini, geleneğin farklı mecralarda nasıl uygulandığı konusunu irdeleyen, uygulama merkezli çalışmalar almaktadır. Yapılan bu çalışmalarda, geleneğin mevcut diğer disiplinleri nasıl etkilediği, bu alanlarda kendine nasıl bir icra ortamı bulduğu ile ilgili değerlendirmelerin de yapılmakta olduğu görülmektedir. Sinema da sözü edilen mecralardan biri olarak, halk biliminin inceleme sahasına giren, geçiş dönemlerinden, anlatı türlerine, manzum ürünlerden, kalıp sözlere kadar hemen hemen tüm alanlardan beslenerek, ürünlerini oluşturmaktadır.

Türk güldürü sinemasının tüm toplumca akla gelen ilk ismi olan Kemal Sunal filmlerinde, filmlerin senaryolarının, tiplerinin, teknik unsurları sağlayan sahne, dekor gibi alt bileşenlerinin sözü edilen halk bilimi, halk kültürü ürünlerinden beslenerek, milli karakterli bir sinema külliyatı haline geldiği, Kemal Sunal'ın ise oluşturduğu tiplerle geleneksel tipler arasında yoğun bir benzerliğin olduğu araştırmacıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bir gerçeklik haline gelmiştir.

Çalışma konusu özelinde ise Kemal Sunal'ın rol aldığı sekiz sinema eserinde örneklerine rastlanan mani sunumları bulunmaktadır. Anonim halk şiirinin en eski ve en yaygın türü olarak maninin, Sunal'ın rol aldığı filmlerde, âşıklar arasında iletişimi ve sevgi-özlem gibi duyguların ifadesini yansıttığı; bir örnekte ayrıca sevgiliye ilenmenin de bulunduğu; kırsal hayatın içindeki bazı törenlerde temsil edildiği; pazaryeri - reklam ortamlarında, ürünün satılması için icra edildiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mehmet (2014). "Halk Şiirinde Tür ve Şekil". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (Ed. M. Öcal Oğuz), s. 239-286, Ankara: Grafiker Yay.
- BORATAV, Pertev Naili (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- ÇELİK, Ali (2001). "Manilerdeki Gizler ve Bayburt Manileri". *Milli Folklor*, S. 51, s. 100-109.

- ELÇİN, Şükrü (2000). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜZEL, Abdurrahman - Torun, Ali (2005). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KALE, Özlem (2010). "Edebiyat Sinema İlişkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(14), s. 266-275.
- ÖZÖN, Nijat (1972). *100 Soruda Sinema Sanatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- YOLCU, Mehmet Ali (2011). *Balıkesir Manileri*. Balıkesir: Balıkesir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları.
- YOLCU, Mehmet Ali (2012). "Manilerde Doldurma Dize Problemi ve Dizeler Arasındaki Anlamsal Bağı Sağlayan Unsurları Sınıflandırma Denemesi". *Turkish Studies*, 7/3, s. 2779-2793.

JACK GOODY’NİN KAVRAMSAL DÜNYASINDA MİT, DESTAN, EFSANE VE MASAL

MYTH, EPIC, LEGEND AND FOLKTALE IN THE CONCEPTUAL WORLD OF JACK GOODY

Berkant ÖRKÜN*

ÖZ: 1919 yılında doğan İngiliz antropolog ve tarihçi Jack Goody, tüm dünyada disiplinlerarası çalışan bir bilim insanı olarak bilinmektedir. Bu nedenle, onun çalışmaları kültürel sosyoloji ve tarih gibi sosyal bilimlerin birçok farklı alanında oldukça etkili olmuştur. Onun birçok çalışması arasında, Afrika’daki Gana’nın kuzeyinde yaşayan ve LoDagaa olarak isimlendirilen topluluğun arasından derlediği Bagre miti ve bu mit üzerine yaptığı çalışmalar folklorcular ve antropologlar için oldukça büyük önem taşımaktadır. O, yıllarca bu mit üzerine sürdürdüğü çalışmalarla birlikte; mit, efsane, destan ve masal türlerine dair ‘yerleşik bakış açıları’nı sorgulayarak derinleştirmiş ve bu türlerin yapısı üzerine yeni yaklaşımlar ortaya koymaya çalışmıştır. İlk olarak, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin insan bilincini ve anlatıları nasıl değiştirdiğini sorgulayan Goody, yazının gelişiminin insan bilincini radikal bir biçimde nasıl değiştirdiğini vurgulayarak ayrıca bu olayın sözlü anlatıların yapısının değişiminde önemli bir rol oynadığını iddia etmiştir. Bütün bunlarla birlikte; sözlü anlatılarda bireysel yaratıcılığı, çeşitliliği ve bu çeşitlilikten kaynaklı olarak da anlatıların analizlerinin zorluğunu belirterek folklor çalışmalarına önemli bir katkıda bulunmuştur. Tüm bu gelişmelerden kaynaklı olarak, onun sözel anlatılar üzerine olan çalışmalarının özellikle folklorcular için çok önemli olduğu açıktır. Bu nedenle, çalışmamızda, onun mit, efsane, destan ve masal türleri üzerine düşünceleri tüm yönleriyle incelenecek ve Goody’nin sözlü gelenek adını verdiği lecto-oral terimi hakkında detaylı bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Jack Goody, mit, destan, efsane, masal.

ABSTRACT: Jack Goody, who was born in 1919, the British anthropologist and historian, is acknowledged as a scientist working interdisciplinary in the world. Therefore, his studies have been influential a wide range of different areas of social scientific fields such as cultural sociology and history. Among his numerous works, the studies of the Bagre myth that were collected among the LoDagaa who live in northern Ghana are very important for folklorists and anthropologists. In these studies in which he had working for years, he put forth new interpretations on nature of myths, legends, epics and folktales. Firstly, he examined how the transition from orality to literacy culture influenced narratives and changed human consciousness. He claimed that the development of writing caused radical changes in human consciousness and this event played important role on change of oral narratives structure. Besides, he contribution to folklore studies as stressing the individual creation, variability, and the fundamental difficulty of analysis in oral narratives. For all these reasons, his studies on oral narratives are very significant for folklorists. In this article, his ideas on myth, legend,

* Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Doktora Programı Öğrencisi/İstanbul - berkant.orkun@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

epics and folktales will be examined with all aspects and given information about his term of lecto-oral that is called 'the oral tradition' by Jack Goody.

Keywords: Jack Goody, myth, epic, legend, folktales.

Giriş

1919 yılında doğan Jack Goody, zamanımızın disiplinlerarası çalışma anlayışını benimsemiş en ünlü bilim insanlarından biridir. Bir antropolog olmasına rağmen onun çalışmaları özellikle tarih, psikoloji ve sosyoloji alanlarında büyük bir ses getirmiştir. Bu ses öyle büyük bir yankı bulmuştur ki Michael Cole ve Jennifer Cole'un ifadesiyle o, sosyal bilimlerde kendi ismiyle anılan 'Goody mitini' yaratmıştır (Cole ve Cole, 2006: 305). Özellikle *Batıdaki Doğu* ve *Tarih Hırsızlığı* gibi kitaplarıyla Avrupa merkezli bakışı sorgulamış ve bu çerçevede geliştirilen kavramları yeniden ele almıştır.

Üniversite yaşamına 1938 yılında Cambridge Üniversitesi'nde İngiliz Edebiyatı bölümünde başlayan Goody, burada ünlü Marksist edebiyat teorisyeni Raymond Williams gibi entelektüellerle bir arada bulunmuştur. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Afrika'da savaşa katılan Goody, esir düşmüş ve üç yıl boyunca Almanya ve İtalya'da tutsak olarak kalmıştır. Almanya'da Eichstätt tutsak kampında kalırken antropolog Frazer'in *Altın Dal* ve arkeolog Gordon Childe'in *Tarihte Neler Oldu* kitaplarıyla karşılaşır. Bu iki kitap onun akademik dünyasını derinden etkiler ve esir kamplarından kurtulup ülkesine döndükten sonra özellikle antropoloji ve tarih üzerine çalışmaya başlar. 1954 yılından 1984 yılına kadar Cambridge Üniversitesi'nde sosyal antropoloji dersleri veren Goody, aynı zamanda, 1972 ve 1981 yılları arasında, Afrika'nın Kuzey Gana halklarından biri olan LoDagaa'lar üzerine çalışmış ve onların Bagre miti hakkında çeşitli araştırmalar yapmıştır. Bu araştırmaların bütünü yayınlanmış ve özellikle antropoloji alanında büyük bir ilgi görmüştür. Aynı zamanda Goody'nin kendisi de birçok çalışmasında¹, Afrika'daki bu saha araştırmasına atıf yapar. Hatta *Myth, Ritual and Oral*² kitabının girişinde kariyerinin büyük

¹ Bu çalışmalar arasında *Myth, Ritual and the Oral*; *The Domestication of the Savage* ve *The Interface Between The Oral And The Written* gibi kitaplarını sayabiliriz.

² Bu kitap Türkçeye *Mit, Ritüel ve Söz* adıyla Damla Sezgi tarafından 2017 yılında çevrilmiş ve Küre Yayınları tarafından basılmıştır. Ancak söz konusu kitapta birçok çeviri hatası bulunmaktadır. Örneğin, orijinal kitapta "folktale" olarak geçen kavram, Sezgi tarafından 'halk hikayesi' olarak çevrilmiş ve bu hata sık sık (bölüm başlıkları da dahil) tekrarlanmıştır. Bu konuda çalışan bilim insanlarını uyarmak için burada bir iki örnek vermek yeterlidir. Orijinal kitapta: "as I believe Propp does with folktales" (Goody, 2010: 3) ifadesi söz konusu kitapta: "Propp'un halk hikâyelerini incelerken yaptığı gibi" (Goody, 2017: 11) şeklinde çevrilmiştir. Halbuki Propp'un 'halk hikâyeleri' üzerine değil 'masallar' üzerine çalıştığı hemen herkes tarafından bilinen bir bilgidir. Yine aynı şekilde "Hugh Jones, Güney Amerika için masal/efsane ayırımına gitmekte bir sorun olduğunu düşünmektedir." (Goody, 2017: 18) ifadesi yanlış olarak çevrilmiştir. Halbuki orijinal metinde: "Hugh-Jones sees a problem in the folktale-myth distinction for South America..."

bir bölümünü LoDagaa'dalardan derlediği 'mit'in farklı uyarlamaları için ayırdığını belirtir. Goody'nin, arkadaşı Kum Gandah ile birlikte bu mitin çevirisini de içeren üç ciltlik eserleri yayınlanır. Birinci kitaplarının ismi *Myth of Bagre* (1972), İngilizce ve Fransızca tercümelemleri bulunan ikinci kitaplarının ismi *Une recitation du Bagré* (1981) ve üçüncüsünün de ismi *A Myth Revisited: The Third Bagre* (2002)'dir. Jack Goody, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde de bir dönem ders vermiştir.

Sözlü Kültür/Yazılı Kültür ve Goody'nin Lecto-Oral Kavramı

Goody'nin sözlü anlatılar üzerindeki fikirlerini anlamak için öncelikle sözlü ve yazılı kültürle nasıl baktığını anlamak gerekir. Goody, 1987'de yazdığı ve Türkçeye 2013 yılında *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim* ismiyle çevrilen kitabında, insanlığın tarihsel gelişimi bağlamında yazı sistemlerinin ve alfabelerin nasıl ortaya çıktığını ve daha da önemlisi yazının kendisinin insan bilincini ve anlatıları nasıl değiştirdiğini sorgular.

Yazarın söz konusu kitapta ele aldığı ilk konu, yazılı ve sözlü kültürleri ikili karşıtlık bağlamında ayırmanın yanlışlığıdır. O, 'kültürleri' sözel ve sözel artı yazılı, basılı vb. kültürler olarak ayırmayı tercih eder (Goody, 2013: 14). Bu önemli bir ayırmadır, çünkü yazının bulunmasıyla birlikte sözelliğin yok olmaya doğru evrildiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre yazının varlığı her zaman sözlülükte gerilemeye yol açmaz; hatta o, okuryazarlığın insanları neredeyse daha sözlü kıldığını bile söyleyebilmektedir (Goody, 2010: 161). Yazı ve sözün bu etkileşimi ve birlikte sürdürülmesi durumunu Goody, antropolojiye kazandırdığı bir kavram olan "lecto-oral"lık kavramıyla tanımlar. Anlatıların geçirdiği değişimleri de yine bu "lecto-oral"lık durumuyla açıklayacaktır.

Bu ayrımı yaptıktan sonra yazının insan zihnine olan etkisini sorgular. Ona göre yazının ortaya çıkmasıyla beraber bir söz dizimi de ortaya çıkmıştır. Örneğin insanlığın mağara duvarlarına bıraktığı ilk resimler ya da nesneler, kendi aralarındaki iletişimi sağlamada nemonik (hatırlatıcı) bir nitelik taşırlar. Ama ilk resim yazılarının ortaya çıkması insan belleğine bambaşka bir nitelik kazandırır. Goody, bunu şu şekilde anlatır:

Resim yazısı, her ne kadar sistematikleşme derecesi düşük seviyede olsa bile, desenler arası bir sistematığe, ardışık olma özelliğine sahiptir (Goody, 2013: 33).

Bu resimler veya işaretler grubu ardışık olarak birbirine bağlandığında, özellikle Ojibway (Kuzey Amerika'daki en büyük Kızılderili gruplardan biri) yerlilerinin Midewewin tarikatına ait

(Goody, 2010: 9) olarak geçmektedir. Görüldüğü gibi asıl metinde çevirmenin söylediği gibi masal/efsane değil, masal/mit ayırımından bahsedilmektedir. Bu çeviri hataları her ne kadar küçük hatalar olarak görünse de özellikle konuya vakıf olan insanları bile yanlış yönlendirebilme potansiyeli taşımaktadır.

büyük rulolarda görüldüğü gibi, 'normal ifade ediliş'ten ayrı olarak artık bir söz dizimi olasılığı ortaya çıkmış oluyor ve böylece önemli bir adım atılıyordu.' (Goody, 2013: 37).

Bu söz dizimi kurumu kuşkusuz insanlığın 'anlatılarına' da yansiyacak ve onları da belli bir zamandizimsel, ardışık bir çizgiye oturtacaktır.

Goody, yazının şehir uygarlıklarının doğuşu ile birlikte ortaya çıktığını ve dolayısıyla kentlerin kültürü ile bağlantılı olduğunu ve şehir devletlerinin örgütleniş mekanizmasında önemli bir rol üstlendiğini vurgulayarak yazının bulunuşunun sadece basit bir anlamda gelişmenin bir sonucu olmadığını, tam tersine gelişmenin bir şartı olduğunu ifade eder (Goody, 2013: 82). Alfabenin bulunuşu da resimsel ya da diğer yazı şekillerindeki zorluğun aşılaraq yazının daha kolay bir araca dönüştürülmesini ve aynı zamanda konuşmayı yazıya dökme kapasitesini arttırmıştır. Bütün bunların sonucunda da yazı, dinlerin ve devletlerin etrafında örgütlenmeyi ve bu örgütlülüğü yönetmeyi sağlamıştır. Bu bağlamda bakıldığında örgütlenme dışında yazı; eşyaların tanımlanmasına, malların çeşitlerinin ve miktarlarının kaydedilmesine ve hesaplamalara (yani listelerin oluşmasına) yardımcı olmuştur (Goody, 2013: 83). Bu unsurlar diyalektik bir zeminde düşünüldüğünde, insanın dış dünyasındaki 'ayrıntılı örgütlenme, ayırma' becerisinin onun zihinsel dünyasına da yansıdığı görülecektir. Goody, bu yansımayı ayrıntılı olarak, Türkçeye *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* adıyla çevrilen kitabında inceler. Özellikle yazının ortaya çıkmasıyla birlikte 'listelemenin' hem yazıya hem de insan bilincine olan etkisinden bahseder. Burada şunu belirtmek gerekiyor ki; Goody, listelemenin sözlü kültürde oluşmadığını söylemez, sözlü toplumlarda da belirli miktarda ad listelemesinin törensel durumlarda oluştuğunu, ancak çoğunlukla düşünüldüğünden daha az yaygın ve esnek olduğunu belirtir (Goody, 2011: 120). Ayrıca simge yazı sistemleriyle listelemenin zorluğundan bahsederek (simge yazı sistemi daha fazla karakter barındırdığı için listeler oluşturmak çok zordur), listeleme işinin muhtemelen alfabenin gelişimine katkıda bulunduğunu da belirtir (Goody, 2011: 123). Peki, 'listeleme' neden bu kadar önemlidir? Goody'den iki alıntıyla bunu açıklayalım:

Listeler sözlü kültürlerde güç olan ve tarihçiler ve gözleme dayalı bilimleri körükleyen faaliyetleri temsil etmektedir; aynı zamanda daha genel bir düzeyde sınırlandırıcı taslakların incelenmesini ve tanımlanmasını kolaylaştırmaktadır. Bu tür listelerin ortaya çıkışına dair hiç yorum yapılmadı. Bu muhtemelen, onların oluşturulmasının yazılı toplumlarda olduğu kadar sözlü toplumlarda da sıkça görülen bir şey olarak algılanması yüzündendir... (Goody, 2011: 157).

...Psikolojik testler ve ilk yazı sistemlerinde bulunan listeler üzerine ayrıca bir yorum yapılmamasının nedeni, psikologların ve de şarkiyatçıların bu etkinliği 'doğal' bir şey olarak kabul etmelerindendir. Aksine ben bu etkinliği yazının desteklediği türden bir bağlamsızlaştırma örneği ve de akla özel bir 'gerçeklik' aracı veren bir şey olarak görüyorum. Bununla anlatmak istediğim, mnemotekhne³ için kabul edildiği gibi, bunun sadece ilave bir 'beceri' değil bir 'kapasite' değişimi ifade ettiğidir. Değişik yönlere çekilebilecek bu belirgin ayırmadan fazla hoşlanmadığımı söylemeliyim. Benim kastettiğim anlam George Miller'inkine benziyor: 'İnsanların meydana getirdiği dilsel yeniden kodlama... düşünce sürecinin özüdür (1956:95).' Yazı, liste oluşturma dilsel yeniden kodlamayı gerektirir (Goody, 2011: 158-159).

Burada altını çizmemiz gereken başka bir noktaysa bu yeniden dilsel kodlamanın tüm toplumun zihnini, yani okuryazar olmayanların zihnini de etkilemesidir. Çünkü okuryazar olmayanlar da listeleme sistemlerini sözlü olarak öğrenebilir. Bu ise insanlığın anımsama türünü ve anımsama yeteneğini de etkiler (Goody, 2011: 161). Listeleme, bilginin hiyerarşik sıralamasını kolaylaştırır ve insan zihni eskiden parçalar halinde anımsarken artık bütünsel bir ezberleme yeteneğine yönelir. Böylece anlatıların aktarılmasında parçalı anımsamanın yerini çeşitli formüller almaya başlar. Bu konuya özellikle mit ve destan bölümünde tekrar değinilecektir, ama anımsama yeteneği hakkında üzerinde durulması gereken önemli bir nokta vardır: Sözel toplumlarda insanlar anlatıları anımsarken, yazılı toplumlarda anlatılar ezberlenmektedir (ya da yazıdan dolaysız okunmaktadır). Bu önemli bir ayırmadır. Ezberlenen (ya da dolaysız olarak okunan) anlatı donuktur, yani yüzyıllarca değişmeden kalabilir. Ama sözel toplumların anlatısında ise anlatıda boşluklar, unutmalar ve eksilmeler olabileceği gibi, yeni yaratımlar da söz konusudur. Dolayısıyla sözlü toplumlarda anlatı bir 'yeniden yaratım' sürecine maruz kalır. Öte yandan bu iki toplumsal yapının arasındaki fark, anlatının anlatılma sürecindeki sürekliliği üzerinedir. Bu farklılığı Goody şöyle açıklar:

Kişi, okuma esnasında olduğu gibi yazarken de (göreceli olarak) kesintiye uğramaz. Sözlü söylem böyle işlemez; konuşmacı sürekli olarak kesintiye uğrar çünkü otoriter durumlar dışında, icra ettiği eylemin doğası diyalojik ve etkileşimlidir (Goody, 2010: 134).

Yazının bulunmasıyla birlikte insan zihninin gelişimine geri dönecek olursak öğrenme sürecini yeniden ele almamız gerekir. Nitekim sözlü kültürlerde her şey yaşlıların zihninde depolanmıştır (Goody, 2009: 130).

³ Belleği geliştirme süreci ya da tekniği.

Öğrenme ise bildiğimiz belirli bir süre zarfında belirli amaçlarla verilen bir eğitimle değil, bir çocuğun kendi anadilini öğrenmesi gibi, etkileşimsel bir sürecin sonunda gerçekleşir. Bu etkileşimin odak noktasında ise bağlam vardır. Bağlam içinde daha deneyimliler (yaşlılar, önde gelenler) herhangi bir işi yönetir ve işin parçası olarak orada bulunan yeni gençler, o işi yaparak ya da o işin içinde bulunarak öğrenme sürecini tamamlar. Yazının ortaya çıkması ile birlikte bu bağlam önemini kaybetmiş ve bireyin yalnız başına okuyarak da öğrenebileceği bir ortam var olmuştur. Yalnız kalma olgusu, bilindiği gibi eski toplumlarda iyi karşılanmaz. Yalnız kalan kişi ya kötü ruhlarla ya da iyi ruhlarla, ama bir şekilde, bu dünyadan farklı bir dünyayla temas kuran bir kişi olarak konumlandırılır. Yazı, bunu değiştirmiştir. Artık yalnız başına da öğrenilebilir. Bu ise öğrenme sürecinde insan ile bağlam arasına belli bir mesafe koymuştur.

Mit

Goody, *Myth, Ritual and the Oral* isimli kitabının giriş yazısında, mit ve ritüelin hiçbir şekilde belirli tanımları olmadığını söyler ve mit hakkındaki üç farklı bakış açısını ele alır. Birinci bakış açısına göre (ve bu Goody'nin bakış açısıdır): miti LoDagaa'nın Bagre'sinde olduğu gibi özel bir hikâye olarak ele alanlar vardır. İkinci bakış açısına göre; insanlığın ve evrenin kökenine dair fikirler içeren miti ortaya çıkarabilmek için birçok kaynaktan toplanarak tek bir mitoloji oluşturulur. Goody'e göre Lévi-Strauss bunu yapmıştır. Üçüncü bakış açısına göre ise, belirli bir hikâyenin çeşitlemelerinden birine ya da tümüne mit adı verilir. Buna örnek olarak da Oedipus hikâyesini gösterir (Goody, 2010: 2-5). Bunları tek tek ele alırsak, Lévi Strauss'un savunduğu ikinci bakış açısıyla miti belirlemek imkânsızdır, çünkü belirlenecek olan bir mite dair anlatıların hepsini tüm boyutlarıyla bilmek gerekir. Üçüncü bakış açısına gelirse, belirli bir hikâyenin çeşitlemelerinden birine mit demek için diğerlerini görmemek lazımdır ve üstelik bu tercihin neye göre yapılacağı belirsizdir. Üstelik hem ikinci hem de üçüncü bakış açısı, bir mit anlatısının çeşitlemelerini hiçe sayarak gözlemcinin belirlediği herhangi birinin esas metin olarak alınmasına dayanır ki bu, çok yanlış bir algılayıştır. Goody, bu yanlış algılayışları kendi saha çalışması olan Kuzey Gana'daki LoDagaalılar arasında dinlediği Bagre miti örneğiyle açıklar:

Uzun yıllar bir Kuzey Gana miti üzerine çalıştım, -ses kayıt aletinin yeni çıktığı zamanlardı-beş on yıl boyunca aynı miti, her tören sırasında ses kayıt aletiyle kaydedebildim. Kayıtları tekrar dinlediğimde, bir şey fark ettim. Lévi Strauss'un çalışmasında kullandığı mitler, herhangi bir yere, örneğin Mariquara'ya giden, mit hakkında bilgi toplayan ve geri dönüp 'İşte bu Mariquara mitidir' diyen antropologlar tarafından getirilen mitlerdi. Ben kayıtlarıma her baktığımda bunun ne kadar yanlış olduğunu gördüm; çünkü mit sürekli önemli derecede değişikliğe uğruyordu. Olan kısaca şu: Bir dini törendeyim, etrafımda olup

biten sayısız olay yanında miti anlatan insanlar var ve ben bu anlatıyı dinlemek zorundayım. Gayet de uzun bir mitti, Hermetik bir mit gibi. Bu miti sadece dinleyerek öğrenmeniz olanaksızdı Kimi şeyleri unutup, kimilerini hatırlayarak, miti yeniden yapılandırıyor; unuttuklarınız yerine icat ettiğiniz yeni şeyler ekliyordunuz. Benim algıladığım değişikliklerin açıklaması buydu. Bu mitin farklı kayıtları üzerine üç cilt yazdım, tüm kayıtlar açıkça birbirinden farklıydı, ortada hep farklı bir mit vardı (Goody, 2005: 91) .

Temel olarak Goody'nin karşı çıktığı asıl nokta, tüm bu 'mitlerin' arasından birisini (rastgele) seçip, onun üzerine yapısalcı ya da işlevselci çalışmalar yaparak o mitin derlendiği toplum hakkında genel görüşler ortaya sürebilmektir. O, teknoloji sayesinde (ses kaydedici cihazlar vs.), Malinowski'nin (işlevselci yorumlayış açısından) ve Lévi Strauss'un (yapısal yorumlama bakımından) yalnızca tek bir versiyonla çalışarak bir mitin toplumsal yapının geri kalanına ait olduğu düşüncesini yıkmış; durağan bir anlatının olmadığını, çok sayıda versiyon olduğunu ve bu versiyonların her birinin sadece yüzeysel yapıda değil derin yapıda da birbirinden farklı olduğunu, dolayısıyla toplumsal bir çıkarım yapabilmek için bunların tümünü değerlendirmek gerektiğini ifade etmiştir (Goody, 2010: 58-59).

Mitleri tek bir versiyon olarak görmenin bir başka sakıncası da anlatının kendisine dair özellikleri görmemizi engellemesidir. Yukarıdaki söyleşide Goody, on yıl boyunca çalışma yaptığı bölgede kendisinin her seferinde farklı bir Bagre mitiyle karşılaştığını ifade etmişti. Bu farklılık neden kaynaklanmaktadır? Bunu açıklayabilmek için, yukarıda bahsettiğimiz 'yazının hayata girmesiyle beraber anımsama türünün ve tekniklerinin değiştiğini belirten' ifadeyi tekrar ele almamız gerekiyor. Söylediğimiz gibi, yazıdan önce (ezberleme olmadığı için) anlatıların anımsanması esnasında boşluklardan doğan kısımlar bir tür 'yaratıcılıkla' dolduruluyordu. Bu 'yaratıcılığı' daha açık hale getirmek için yine Goody'nin Bagre miti çalışmasına dönelim:

Gösteri sırasında olan şey şudur; Anlatıcı konuşur, dinleyici dinler ve bir veya birkaç kişi onun sözlerini tekrarlayarak karşılık verir. Fakat Anlatıcı ve tekrarcılar bunu kendi öğrendikleri özgün metinden yapmazlar; koro, anlatıcının söylediklerini aynen tekrarlar ve onu hiçbir şekilde sorgulayamaz. O, üstünde oturduğu "kütüğün" hakim otoritesidir, sözleri de Bagredir. Sözlerini çabuk çabuk sürdürür, ta ki kendisini bir başkasına sözü devredene kadar kimse onun sözünü kesemez. Şu bir gerçektir ki, gösterinin yapılacağı bir sonraki performansta, bir başka Anlatıcı, kendinden önceki Anlatıcının kullandığı bazı sözcük formlarını, olayların sırasını göz ardı edebilir. Fakat kendinden öncekinin hatalı olduğunu

söylemediğinden, dinleyenlerin önüne bu durumda birbirinden farklı (en azından) iki versiyon çıkmış olur. Bu durum, sadece özgün metinden sapmalara karşı bir yaptırım olmaması durumu değil, fakat anlatının asıl metnin kavramıyla ilgisiz hale gelmesi durumudur. İnsanlar bu uzunlukta ve zorlukta bir metni tekrarlamaya ve düzeltmeye çalışsalar bile bunu yapamazlar, çünkü söylenenleri yan yana koyamazlar (Goody, 2013: 207).

Burada göreceğimiz gibi mit, bir ritüel ortamı içinde sunulur ve ritüelin getirdiği tekrarlamalar anlatıcıya yön gösterir, fakat anlatıcı anlatının icrası sırasında, kendisinden önceki anlatının aynısını tekrarlamaz, çünkü tekrar geri dönüp bakacağı üzerinde anlaşılmış bir yazılı metin yoktur. Tam da bu durumda ‘yaratıcılık’ devreye girer ve anlatı bütünüyle her seferinde yeniden ‘inşa’ edilir. Goody, bu meseleyi daha derinlemesine açıklayabilmek için George Miller’in ‘yeniden kodlama’ ve Frederic Bartlett’in “yapıcı hatırlama” kavramlarına başvurur (Goody, 2013: 215-216). Buna göre, deneklerden bir metni tekrar etmeleri istenildiğinde, denekler o metni kendi sözcükleriyle ifade etmeye çalışırlar. Bu Miller’in ifadesiyle bir ‘yeniden kodlama’dır. Deneklerin metni tekrar ederken ortaya çıkan ürün, metnin birebir kendisi değil, yeniden kurgulanmış halidir. Bu yeniden kurgulamaya da Bartlett, ‘yapıcı hatırlama’ demektedir. Dolayısıyla mit her defasında tekrar anlatılırken, ‘yeniden kodlanmış’ haliyle ve ‘yapıcı bir hatırlama’ ile ‘yeniden üretilmiş’ bir biçimiyle karşımıza çıkar. Goody, bu sürecin temel nedenini okuma yazma öncesi kültürlerde nemonik (hatırlatıcı) aygıtların yaygın kullanılmamasına bağlar (Goody, 2013: 218).⁴

İlk çalışmalarında bunun farkında olmadığını söyleyen araştırmacı, okur-yazar kültürü öncesinde ezberleme olgusunu daha farklı algıladığını, ama sözel kültürlerdeki üretken yeniden yapılandırma fikrinin onun bakış açısını değiştirdiğini belirtir (Goody, 2013: 216). Bu durumda mit anlatıcısına bakışımız da değişecektir, çünkü o, sadece öğrendiği miti gelecek kuşağa olduğu gibi aktaran değil, adeta kendi oyununu hem yaratan hem yazan hem de oynayan bir tiyatro oyuncusu gibi tüm rolleri tek başına üstlenir.

Mite dair yapılan çalışmalarda göz ardı edilen bir başka unsur da mitin ritüel bağlamlarla birlikte anlatılmasıdır. Burada sözlü kültürün doğasında var olan ‘anlatının süreksizliği’ üzerinde durulmalıdır, çünkü yazılı kültürde anlatı süreklidir ve bildiğimiz anlamda salt ‘hikâye’ olarak vardır. Ama sözlü kültürde mit, salt bir ‘hikâye’ anlatımından ibaret

⁴ Kuşkusuz burada ilk akla gelen itiraz, okuma yazma öncesi kültürlerde, sözlü anlatıların aktarılmasını sağlayan nemonik (hatırlatıcı) unsurların anlatının kendi iç yapısında bulunan ‘formüller’ olduğunu ileri sürmektir. Göz ardı edilemeyecek kadar önemli olan bu unsur daha çok Homeros destanı hakkındaki çalışmalar sırasında ortaya çıktığı için bu konu, destan bölümünde ayrıca ele alınmıştır.

değildir, sözlü anlatının odağında 'hikâye'den ziyade ritüel ve seremoni vardır (Goody, 2010: 133).

Öncelikle ritüel kavramı üzerinde durmamız gereken bir konudur çünkü ritüel konusunda Goody diğer araştırmacılardan ayrılır. Onun ayrıldığı esas nokta ritüelin kutsal/profan karşıtlığı bağlamında düşünülmesidir. Teolog Robertson Smith tarafından ortaya atılan bir bakış açısıyla Émile Durkheim, tüm halkların evreni radikal bir şekilde kutsal/profan olmak üzere ikiye ayırdığını söyler. Bu bakış açısından yola çıkan araştırmacılar ritüelleri ve seremonileri de kutsal/profan karşıtlığında değerlendirirler ve çoğunlukla ritüelleri büyüsel dini davranış alanlarıyla sınırlandırır. Goody ise ritüellerin büyüsel dini davranış alanından daha geniş bir kapsamda olduğunu vurgular (Goody, 2010: 35) ve bu bakışın gözlemciyi yanıltacak bir olgu olduğunu öne sürer. Buna bir örnek olarak da Avrupa'da siyasal kurumları inceleyen bir öğrenciyi gösterir. Bu öğrenci, Avrupa'da gördüğü siyasal ve toplumsal kurumların aynısını Avrupa dışı toplumlarda göremeyecektir. Çünkü Avrupa dışı toplumlarda kurumlar genelde, Avrupa'daki gibi ayrışık bir yapıda değil, daha çok iç içe geçmiş bir mekanizmada kurulmuştur. Bu nedenle kendi siyasal ve toplumsal kurumlarını 'evrensel' olarak düşünen öğrenci, Avrupa dışı toplumları incelerken bocalayacaktır. Goody, tam da bu nedenle araştırmacının kendi dünyasından yola çıkarak bir ayrım (kutsal/profan) yapmasının sorgulanması gerektiğini söyler ve bunu şöyle ifade eder:

Genel olarak sonuç şudur ki, büyüsel-dini davranış ve inançların oluşturduğu kategorinin sadece gözlemci tarafından belirlenebileceği olgusundan kaçınmak imkânsızdır, bir yandan da gözlemcinin kutsal/profan ikiliği algısını evrensel bir parça olarak değerlendirmek de yanıltıcıdır (Goody, 2010: 36-37).

Goody'nin diğer araştırmacılardan ayrıldığı bir başka noktaysa mitlerin anlatıldığı dinleyici kitlesine yönelik genel yaklaşımlardır. Mitler, dünyaya ve evrene dair temel varoluşsal bilgiler taşıdıklarından genelde toplumun tüm kesimi, mitin dinleyici kitlesi olarak algılanmıştır. Goody'e göre özellikle varoluş mitlerinin bilgilerine toplumun her kesimi değil, seçilmiş bireyler ya da sadece cinsiyetlerden biri erişebilir. Örneğin Aborjinlerde kadınlar mitlerin anlatıldığı ritüel etkinliklerinden dışlanmışlardır (Goody, 2010: 53).

Tüm bu sebeplerden dolayı Goody, ritüel ve seremonilerden de arındırılarak tek bir 'hikâye' üzerine odaklanmış bir mit anlatısının, kültürün tamamına açılan bir anahtar gibi görülmesine karşı çıkar. Ona göre; mit, ritüel ve seremonilerle birlikte her seferinde yeniden inşa edildiği için çokluk içinde var olur ve zaman içinde kökten bir biçimde değişir, asla donuk değildir, dolayısıyla kültürün tamamına açılan bir anahtardan ziyade, ancak kültürün bir parçası olarak algılanabilir (Goody, 2010: 98).

Destan ve Efsane

Goody, mitlerin tanımı dolayısıyla tanrılarla ve bunların insanlarla ilişkisini içerdiğini, yani daha çok doğaüstü güçlere yöneldiğini; destanların ise insanlarla, yarı-kutsal canlılarla ve yaratıklarla ilgili olduğunu söyler ve destanın daha çok savaşçı ve reisi olan toplumlarda yaygın olduğunu belirtir (Goody, 2010: 55). Efsaneler ise her toplumda ortaya çıkmıştır. Efsane sözcüğünün (legenda) Latince 'okumak' anlamına geldiğini vurgulayan Goody, bu terimin daha çok Orta Çağ'daki Roman Katolik Avrupa'da ve Asya'da aziz hikâyeleri anlatımı için kullanıldığını ifade eder (Goody, 2010: 54).

Goody, özellikle destansı şiirler hakkındaki tartışmasını Homer sorunu üzerinden açıklar. Ona göre araştırmacılar, ilk olarak Homeros Destanı'nın sözlü kültüre ait olduğunu söylemekle; ikinci olarak da sözlü kültürdeki toplumlarda uzun şiirsel metinleri (Homeros Destanı gibi) akılda tutabilmek için formüller kullandıklarını düşünmekle hata yapmaktadırlar.⁵ Aslında ikinci hata birinci hatanın temel sebebidir, çünkü Goody'nin de vurguladığı gibi birçok araştırmacı, 'bir anlatı ne kadar çok formüle sahipse o kadar da sözel kültüre aittir' düşüncesine sahiptir (Goody, 2013: 131).

Halk anlatılarının içinde formüller barındığı fikrini, Yugoslav Destanı ile Homeros Destanı ilişkisini araştıran Milman Parry geliştirmiştir. Parry, daha çok destan metinlerindeki yinelemeler, kalıplaşmış sözler, klişeler ve ses tekrarları gibi unsurları ortaya çıkararak bütün bunların metni hatırlamaya (ya da daha doğrusu ezberlemeye) yarayan unsurlar olduğunu dolayısıyla bunları 'formül' olarak adlandırdığını ifade etmiştir.

Makalemizin başlangıcında sözlü kültür ve Goody'nin deyimiyle 'sözlü artı yazılı kültür' (lecto-oral) arasındaki ayrımı anlatırken yazının bulunmasıyla birlikte insan zihninin geçirdiği çeşitli değişiklikleri özetlemeye çalışmış ve yazının bulunmasıyla beraber özellikle 'listeleme' uygulamasının insanın toplumsal yaşantısında daha belirgin bir rol oynadığının altını çizmiştik. Hatta bunlardan yola çıkarak sözlü kültürlerde 'anımsama' olduğunu, ama yazıyla birlikte gelişen insan bilincinin 'ezberleme' olgusuna yöneldiğini de vurgulamıştık. Aslında Goody'nin itirazı da tam olarak bu noktada başlar. Yazının getirdiği bu değişiklikleri bilmeden, insanlığın sözel kültürde, metin içinde formüller yarattığını söylemek büyük bir sorun teşkil etmektedir. Peki, yazının ortaya çıkmasıyla formüllerin nasıl bir ilişkisi vardır? Goody bu soruyu şöyle cevaplar:

Yazı, depolama ve hatırlamayı üç ana yolla etkiler. İlk önce, daha büyük olan dünyanın düzene sokulmasını sağlayarak, aynı

⁵ Metin içindeki formüllerden kastedilen şey; ses yinelemeleri, vezinler, kelime tekrarları gibi çeşitli metin içi unsurların yinelenerek kullanılmasıdır. Goody, Türkçeye *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* adıyla çevrilen kitabında formüller kısmını ayrıca bir bölümde anlatmıştır (Goody, 2011: 162).

düzeni zihin ve bellek için de yapar, ancak Bruner ve Luria bunu dilin üzerine atfederek yazının bunu daha büyük ölçüde yaptığını ileri sürerler. Tablolar, listeler, formüller burada ortaya çıkar. İkincisi, işitsel depolama yerine bir görsel depolama koyamazken, dil faaliyetlerindeki hatırlamanın içine görsel kısımları, mekân ve hatta hareket öğelerini katar. Üçüncüsü, tekrarlama yöntemlerini kolaylaştırır, sürekliliği olan bir teşvik edici kaynağa geri gitme yani metne başvurma olanağı verdiğinden, bunu yapana tekrarlama ile birlikte kontrol de sağlar (Goody, 2013: 224-225).

Eğer formüllerin ortaya çıkışı yazının ortaya çıkmasından sonraysa Homeros Destanı'nın izlerini, Yugoslavya'nın sözel geleneğe sahip doğasında arayan Milman Parry neden bu formüllere rastlamıştı? Aslında cevabı içinde barındıran bir sorudur bu, çünkü Goody'e göre; Homeros Destanı'nın şifrelerini sözlü anlatıda arayanlar yanlış mekânda iz sürmüşlerdi. Avrupa'nın göbeğinde olan Yugoslavya'da lecto-oral (yani sözlü artı yazılı kültür) dönemi yaşanıyordu ve dolayısıyla buradaki sözlü anlatılar yazının ortaya çıkardığı mantıksal teknolojiden etkilenmişti. Goody'e göre, Parry gerçek anlamda bir sözel kültür bulmak için ya eski Yunanistan'a ya da çağdaşlık bağlamında Afrika'ya bakmalıydı (Goody, 2013: 109-110). Nitekim Goody, Afrika'ya baktığını ve uzun destansı şiirlerin bulunmadığını, bulunanların ise ya Arap okur-yazarlığının etkisine dayandırılan metinler olduğunu ya da destansı şiirden daha çok düzyazı formunda olduğunu belirtmiştir (Goody, 2013: 133).

Destansı şiirlerin okur-yazar öncesi kültüre ait olduğunu reddeden Goody, aynı mitlerdeki araştırması gibi, destanın da bir kez derlenip tüm kültürün bu tek anlatıyla çözümlenmesi girişimine karşı çıkar. Buna örnek olarak da Güney Afrika'daki Fulani Destanı'nı örnek gösterir. Bu destan, bütün kabileleri dolaşan ozanlar tarafından her kabileye farklı bir biçimde anlatılmaktadır. Örneğin birbirleriyle düşman olan iki kabilede (Fulani ve Bambaralar) aynı destan hem içeriği hem de biçimi değişmektedir. Dolayısıyla Goody, bir destana nasıl bakılması gerektiğini şöyle açıklar:

...Fulani Destanı her ne kadar genelde diğer destanlar gibi yazıdan etkilenmiş bir toplum içinde ortaya çıkmış olsa da, almış olduğu form, seslendiren ozana, zamana ve duruma bağlı olarak önemli ölçüde farklılıklar gösterir. Bana göre bu varyantlara değişmez bir serinin parçaları olarak bakılmamalıdır çünkü böyle olması yaratıcılık durduğunda ve destan bağlama dahil olduğunda söz konusu olur. O nedenle buna, bir hikâye temasının etrafında genişleyen evrenin bir parçası olarak bakmak gerekir (Goody, 2013: 136).

Masal

Goody'nin masal konusunda ilk karşı çıktığı şey, 'bu türün bozulmuş ya da zamanla aşırı uğramış mitlerin içinden çıktığı' söylemidir. Bu söylem, tarihsel dilimde her masalın bir mittten evrildiğini iddia ederek hem mitlerin hem de masalların kendi içsel özelliklerini göz ardı etmemize neden olmaktadır. Öncelikle, mitlerin gerçek olduğuna inanılır, ama masalların kurgusal olduğu bilinir. Goody'e göre bu kurgusallığın temel nedeni, masalın kitlesinin tarihin her döneminde 'çocuklar' olmasıdır. Ona göre, "yetişkinlerin bir kamp ateşi çevresinde oturup bu tür hikâyeleri dinlediği düşüncesi bu insanların entelektüel seviyesini küçümsemek anlamına gelir" (Goody, 2010: 52). Ama Goody, bazı masallarda didaktik unsurların yer aldığını da vurgular.

Diğer önemli bir fark ise, mitin yerelliğe dayanması ve yerleşik olması, masalların ise evrensel olup farklı toplumlar arasında dolaşıma sahip olmasıdır. Yine de bu anlatılar, anlatıldığı toplumların kültürel yapısı hakkında bilgi verirler. Örneğin Goody, Afrika'da Gonja devletinden yaptığı araştırmalar sonrası; merkezileşmemiş toplumların masallarında daha çok sayıda reis olduğunu belirtir (Goody, 2010: 84).

Goody'nin üstünde durduğu bir diğer konu ise masal anlatılarında neden varlıkların (köpek, çiçek vb.) benzerlik gösterdiğidir. Ondan bir alıntıyla durum daha iyi anlaşılacaktır:

Genel olarak Batı Afrika'da belirgin bir tür olan masalları LoDagaa ve Gonja'daki örnekler üzerinden ele aldığım bu tartışmada, toplumlar arasındaki farklılıklara rağmen anlatıda boy gösteren varlıkların (hayvanlar, insanlar ve tanrıların) neden bu kadar benzer oldukları sorusunu gündeme getirdim. Bunların, yerel toplumlara yalnızca asgari değişimlerle adapte olarak bölge boyunca devan eden bir hikâye havuzunun bir parçasını oluşturduklarını, büyük ölçüde eğlence amaçlı (ve temel olarak gençlere yönelik) anlatıldıklarını ve cazibelerinin çok daha genel bir düzeyde konumlandığını söyleyebilirim (Goody, 2010: 94).

Goody, ayrıca masallarda hayvanlara karşı neden evrensel bir ilgi olduğunu da sorgular. Goody'e göre masallarda hayvanların daha çok rol oynaması, yaşayan varlıklar arasındaki devamlılığın tanındığının bir göstergesi olarak düşünülmelidir.

Sonuç

Jack Goody, tarih, antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarda disiplinlerarası çalışarak ve çalışma disiplini bugünün dünyasından geçmişe doğru uzatan bir çizgide sürdürerek sosyal bilimcilerin 'yerleşik doğrularını' yeniden sorgulamıştır. Bu 'yeniden sorgulama' sonucunda tarih başta olmak üzere antropoloji ve halk bilimi gibi alanlarda ön açıcı

çalışmalara imza atmıştır. Bu makalede; Goody'nin mit, destan, efsane ve masal üzerine yapılan 'yerleşik yorumlara' hangi aıllardan karşı çıktığı üzerinde durulmuş, onun yazının bulunuşuyla birlikte anlatıların nasıl değiştiği ve sözlü kültür/yazılı kültür üzerine düşünceleri birçok boyutuyla ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca, onun sözlü kültüre ait anlatı türlerini incelemek için yazılı kültürden hiç etkilenmemiş (yazılı kültürle iletişime geçmemiş) ya da az etkilenmiş bir toplumdan (Afrika'nın Kuzey Gana halklarından biri olan LoDagaa'lar) yola çıkarak 'yazı'nın bulunmasıyla birlikte insan bilincindeki değişime vurgu yapması özellikle önemlidir. Bu bilinç değişiminin anlatıların doğasını da temelden değiştirdiğini vurgulayan Goody, birçok araştırmacının sözlü kültüre ait olduğunu söylediği Homeros Destanı gibi uzun şiirsel destanların, aslında lecto-oral olarak terimleştirdiği, sözlü artı yazılı kültüre ait olduğunu söylemiştir. Bütün bunlardan daha önemlisi aynı miti (Bagre miti) yıllarca, ses kayıt cihazlarıyla birlikte derleyen Goody, sözlü kültürlerin tek bir donuk metin yaratmadığını, dolayısıyla bir araştırmacının da, her anlatılışında hem içerik hem de biçimsel açıdan değişen bir metnin sadece bir versiyonunu ele alarak, onu tüm kültürün anahtarı gibi görüp, toplumsal yapıyı bu tek versiyon üzerinden zmleyemeyeceğini savunur. Tüm bu nedenlerle Lvi Strauss'un yapısalcı çalışmalarını ve Malinowski'nin işlevselci yaklaşımlarını eleştirir. Mit, ritüel ve seremoni ilişkisine de değinen Goody, bu üçünün bir arada anlatıyı oluşturduğunu vurgular, ayrıca ritüel ve seremonilere sadece kutsal/profan ayırımından bakmanın sakıncasını da dikkat çekerek Durkheim'ci yaklaşımla arasına mesafe koyar.

Bütün bu düşünceleri temel alarak mit, destan, efsane ve masal türleri üzerine yeni sorgulamalar getiren Goody'nin çalışmaları özellikle halk bilimi alanında yapılan araştırmalara yeni açılımlar sağlamıştır, sağlamaya da devam edecektir. Fakat bu özelliği, tıpkı Durkheim, Lvi Strauss ve Malinowski'de olduğu gibi, görüşlerinin tartışılmayacağı, olduğu gibi kabul edileceği anlamına da gelmemektedir. Örneğin, onun sözlü kültür ve sözlü artı yazılı kültür (lecto-oral) ayrımı, günümüz dünyasındaki 'anlatıları' kavramada yetersiz kalabilir, çünkü sözlü kültür ve sözlü artı yazılı kültüre (oral-lecto) ek olarak 'görsel kültür' dediğimiz ve belki bunun yanına 'sanal kültür' de ekleyebileceğimiz yeni kültür alanlarının da ortaya çıktığını düşünürsek, bu yeni 'kültür alanları'nın insan bilincinde ğrattığı değişikliği ve bunun sürmekte olan 'anlatılara' etkisi üzerinde düşünülmesi gerektiği açıktır. Goody'nin tartışma yaratabilecek bir diğer yönü de masalın kitlesinin tarihin her döneminde çocuklar olduğunu ileri sürmesidir. Onun: "Yetişkinlerin bir kamp ateşi çevresinde oturup bu tür hikyeleri dinlediği düşüncesi bu insanların entelektüel seviyesini küçümsemek anlamına gelir" yargısıyla, masalın kitlesinin tarihin her döneminde sadece çocuklar olmadığı görüşünü savunanları tek başına ikna edebileceğini söylemek zordur.

KAYNAKÇA

- CHANDNA, Y. (2014). "Book Review Article on Jack Goody's the Domestication of the Savage Mind". *Journal of Humanities And Social Science*, 19. I. (11), pp. 45-48.
- COLE, M., COLE, J. (2006). "Rethinking the Goody Myth". D.R. Olson, M. Cole (Eds). *Technology, Literacy, And The Evolution Of Society Implications of the Work of Jack Goody*. London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- GOODY, J. (1961). "Religion and Ritual: The Definition Problem". *The British Journal of Sociology*. 12 (2), pp.142-164.
- GOODY, J., WATT, L. (1963). "The Consequences of Literacy". *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), pp. 304-345.
- GOODY, J., ÇAKMAK, E. E. (2005). "Mit, Söz ve Yazı". *Cogito*, 43. s. 89-106.
- GOODY, J. (2009). "Sözlü Kültür". *Milli Folklor*, 83. s. 128-132.
- GOODY, J. (2010). *Myth, Ritual and The Oral*. New York: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (2011). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. (Çev.: Koray Değirmenci), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- GOODY, J. (2013). *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim*. (Çev.: Osman Bulut), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- GOODY, J. (2017). *Mit, Ritel ve Söz*. (Çev.: Damla Sezgi), İstanbul: Küre Yayınları.

TÜRKİYE'DE KADINA YÖNELİK ŞİDDETLE MÜCADELEDE KURUMLAR ARASI İŞBİRLİĞİ SÜRECİ VE 6284 SAYILI YASANIN UYGULANABİLİRLİĞİ*



THE COOPERATION PROCESS BETWEEN VIOLENT COMBATING AGAINST WOMEN AND THE APPLICABILITY OF LAW NO. 6284 IN TURKEY

Ayşe ALİCAN ŞEN**

ÖZ: Devletlerin onayladıkları sözleşmeler, sivil toplum örgütlerinin çalışmaları ve akademik araştırmalar kadına yönelik şiddetle mücadelede koruyucu ve önleyici kurumsal yapı ve dinamiklere dikkat çekmiştir. Türkiye'de kadına yönelik şiddetle daha etkin mücadele amacıyla 1998 yılında çıkarılan 4320 sayılı yasa 2012 yılında yeniden gözden geçirilmiş, İstanbul Sözleşmesinin gerekleri kapsamında 6284 sayılı "Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Yasa" olarak çıkarılmıştır. Yasayla şiddetle mücadelede tek adım sistemi olan "Şiddeti Önleme ve İzleme Merkezleri" (ŞÖNİM) kurulması kararlaştırılmıştır. Kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve izlenmesi için destek hizmetlerinin sunumunda ve koordinasyonunda 'tek kapı' prensibi içinde çalışmalar yürütmesi ve tüm Türkiye'de yaygınlaştırılması öngörülmüştür. Türkiye'de kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve 6284 sayılı yasanın etkin bir şekilde uygulanmasında, ŞÖNİM'ler ile işbirliği içerisinde bulunması gereken kurumlar, kolluk kuvvetleri, kadın sivil toplum kuruluşları, yerel yönetimler, barolar, adli kurumlar ve sağlık kuruluşlarıdır.

Bu çalışmada, 6284 sayılı yasanın gereklilikleri doğrultusunda, şiddetle mücadelede birinci derecede sorumluluk alan kurumların kadına yönelik şiddetle nasıl mücadele ettikleri, yasanın gerekliliklerini nasıl yerine getirdikleri ve kurumlar arası işbirliği süreçlerini nasıl işlettikleri üzerine odaklanılmıştır. Çalışmada 2012 yılından itibaren pilot olarak 14 ilde hizmet sunmaya başlayan ŞÖNİM'ler kapsamında yer alan 5 ilde (Antalya, Bursa, Gaziantep, Samsun ve Malatya) gerçekleştirilmiştir. Saha araştırması sürecinde ŞÖNİM yetkilileri, ilk kabul birimi ve kadın sığınmaevi yöneticileri, emniyet yetkilileri, sağlık kuruluşları, aile mahkemesi hâkimleri, barolar, belediyeler ve sivil toplum kuruluşları ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler doğrultusunda; şiddetle mücadelede kurumlar arası işbirliği süreci ve 6284 sayılı yasanın uygulanabilirliği ana temalar çerçevesinde söylem analizi tekniği ile analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kadına yönelik şiddet, şiddetle mücadele, 6284 sayılı yasa, önleyici hizmet.

ABSTRACT: State-sanctioned conventions, the work of non-governmental organizations and academic research have drawn attention to protective and preventive institutional frameworks and dynamics in the struggle with domestic violence against women. In Turkey, that same process was initiated by the women's movement, which was followed by legal

* Bu çalışmada 115K614 Nolu TÜBİTAK Projesinin alan verilerinden yararlanılmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi - Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü/Kırklareli - aysealican@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

regulations and institutional frameworks. Issued in 1998 to fight domestic violence against women more effectively, Statute 4320 was revised in and reissued in 2012 as Statute 6284, "the Statute for the Protection of the Family and the Prevention of Violence Against Women" as part of the requirements of the Istanbul Convention. This statute mandated the establishment of a one-step system in the fight against domestic violence, namely, the "Centers for the Prevention and Tracking of Violence" (CPTV/ŞÖNİM). The statute projected working under the "single door" principle for the prevention and tracking of violence against women and its dissemination throughout Turkey. The institutions that are expected to cooperate with CPTVs in the prevention of domestic violence and the effective implementation of statute 6284 in Turkey are law-enforcement, non-governmental organizations for women, local administrations, bar associations, the legal establishment, and health organizations.

This research focuses on how women, who are responsible for violence in the first place in the combating against violence in accordance with the requirements of Law No. 6284, deal with violence against women, how they fulfill the requirements of the law and how they operate cooperation processes between institutions. This research was undertaken in 6 of the cities (Antalya, Bursa, Gaziantep, Samsun, Denizli and Malatya) out of 14 where pilot CPTVs began offering their services in 2012. During fieldwork, intensive meetings were held with CPTV authorities, primary admissions and women's shelters managers, security officials, healthcare organizations, family court judges, bar associations, local administrations, and non-governmental organizations. In view of its findings, the research assesses the CPTV experience in the fight against domestic violence against women in all its institutional dimensions inclusive of all its partners, and points out problems in the current implementation. In the direction of the obtained data; the cooperation process between violent institutions and the applicability of Law No. 6284 were analyzed by categorical content analysis technique.

Keywords: Domestic violence, combating violence, Law No 6284, preventive service.

Giriş

Günümüzde kadına yönelik şiddetle mücadelede ilgili aktörlerin işbirliği ve devlet sorumluluğa büyük önem atfedilmektedir. Kadına yönelik şiddet konusu yaygın bir insan hakları ihlali alanı ve toplumsal sorun olarak varlığını korumasına rağmen aile içi bir sorun olarak görülme devam etmektedir. Kurumsal düzlemde sorun sosyal hizmet anlayışı içerisinde ailenin desteklenmesiyle çözümlenmeye çalışıldığı için de ataerkil geleneksel yapı yeniden üretilmekte ve pekiştirilmektedir. Oysaki kadına yönelik şiddet, cinsiyete dayalı, kadını inciten, ona zarar veren, fiziksel, cinsel, ruhsal hasarla sonuçlanma olasılığı bulunan, toplum içerisinde ya da özel yaşamında ona baskı uygulaması ve özgürlüklerinin keyfi olarak kısıtlanmasına neden olan her türlü davranışı içermesi (BM, 1993) bakımından kadın odaklı bir bakış açısıyla ele alınması gereken bir sorundur.

Türkiye'nin 2011 yılında imzaladığı ve 1 Ağustos 2014 tarihinde yürürlüğe giren İstanbul Sözleşmesi kadına yönelik şiddetle mücadeleyi bir insan hakları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği sorunu olarak uluslararası platformda görmek, kadının güçlendirilmesi yönündeki politikaları öne çıkarmaktadırlar. En etkili ve ayrıntılı belge niteliğindeki İstanbul Sözleşmesi şiddet mağduru kadının korunması, şiddetle mücadelede kurumsal yapıların oluşturulması, koordinasyon ve işbirliği süreçlerinin

geliştirilmesi/düzenlenmesi konusunu devlet/hükümet organlarının asli sorumluluk alanı biçiminde tanımlayan hükümlere yer vermekte ve takibini Avrupa Birliği (AB) komisyonunda kurulacak yeni bir birim bünyesinde yapmayı öngörmektedir.

Türkiye bu sözleşmeyi ilk imzalayan ülke olarak kadına yönelik şiddetle mücadelede çok önemli bir sorumluluğun altına girmiştir. Bu kapsamda 20 Mart 2012 tarihinde 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'u yürürlüğe koymuştur. Bu kanun kapsamında kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve şiddetle mücadelede kurumlar arası koordinasyonun sağlanması ve kurumsal yapıların oluşturulması amacıyla Şiddeti Önleme ve İzleme Merkezleri'nin (ŞÖNİM) açılması yasal bir zorunluluk olarak kanunda yer almıştır. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM) bünyesinde ilk olarak 14 ilde pilot uygulama olarak açılan ve daha sonra 81 ile yaygınlaştırılması planlanan bu merkezler kadına yönelik şiddetin önlenmesinde ve izlenmesinde hem uygulayıcı hem de denetleyici olarak tek kapı sistemi ile bu sürecin tüm sorumluluklarını üzerine almış ve geçen 5,5 yılda sadece 63 ilde ŞÖNİM'ler faaliyete geçmiştir. Ancak 6284 sayılı yasa ve İstanbul Sözleşmesi'nin gereği olarak, kadına yönelik şiddetle mücadelede oluşturulan kurumsal yapılar ve kurumlar arası koordinasyon konusunda belirsizlikler ve işlemeyen/işletilemeyen bir süreç söz konusudur. Şuan ülkemizde kadına yönelik şiddeti önlemede bu işi kimin yöneteceği, kadınlar lehine kadının birey ve insan haklarını koruyacak bir modelde nasıl işleyeceği belirsizliğini korumaktadır. Yine 6284 sayılı yasa kapsamında birinci derecede sorumluluğu olan kolluk kuvvetlerinin, yargının, sağlık kuruluşlarının yasayı nasıl uygulayacağı, yasadaki hukuki boşlukları nasıl dolduracağı da denklemin bilinmeyenlerindendir. Ayrıca var olan yapı ve yasal süreç şiddet mağduru kadını korumaktan ve güçlendirmekten çok, kadını mağdur edici ve şiddeti uygulayana karşı hedef tahtası haline getirici bir duruma doğru evrilmekte olduğu konusunda da endişeleri içerisinde barındırmaktadır.

Kadına yönelik şiddetle mücadelede 6284 sayılı yasada, 2006/7 Başbakanlık Genelgesi'nde, Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Eylem Planlarında (2007, 2012) kurumlar arası işbirliği sürecinden söz edilmekle birlikte önceki deneyimlerden uygulamada çoğu kez kâğıt üstünde kalan bu işbirliğinin nasıl sağlanacağı, sorumluluğun kimde olduğu ve ilgili yükümlülüklerin nasıl uygulanacağı konusunda uygulamada henüz netlik söz konusu değildir. Özellikle de uygulama sürecinde kadına yönelik şiddetle mücadelede işbirliği içerisinde olmaları beklenen kurumların ve aktörlerin kadına yönelik şiddet konusuna ilişkin sorun algısı ve sorunla mücadele yaklaşımları arasında önemli farklılıklar söz konusudur. Bu çalışmada, 2012 yılından itibaren pilot olarak 14 ilde hizmet sunmaya başlayan ŞÖNİM'lerden 5 ilde (Antalya, Bursa, Gaziantep, Samsun, Malatya) 2016-2017 yılları arasında yapılan saha araştırmasının verilerinden

yararlanılmıştır. Saha araştırması sürecinde ŞÖNİM yetkilileri, sağlık, emniyet yetkilileri, aile hakimleri ve barolar ile yapılan derinlemesine görüşmeler sonucu elde edilen veriler doğrultusunda; kurumların hizmet sunum modelleri, 6284 sayılı yasanın uygulanabilirliği, kurumlar arası işbirliği süreçlerinin sağlıklı işleyip işlemediği konuları tartışılmıştır.

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Uluslararası Kazanımlar ve Şiddetle Mücadelenin Önemi

Kadına yönelik şiddet tanımlaması farklı boyutları içermektedir. Fiziksel veya sözlü taciz, tehdit, yıldırma, cinayet, cinsel istismar, tecavüz gibi yönelim, eylem ve davranışlar geniş anlamıyla kadına yönelik şiddet kavramı içinde yer almaktadır (Dobash and Dobash, 1998:4). Bu bağlamda kadına yönelik şiddet tanımlanmasında hükümetler, aktivistler, politika yapıcılar, kanun uygulayıcılar, akademisyenler, araştırmacılar kadar, kurbanların veya failerin bakış açısına göre de farklılaşan tanımlamalardan söz edebilmek mümkündür. Ayrıca farklı coğrafyalar, toplumlar ve kültürlerde, 'kadının hakkı' veya 'kadının hak ettiği' gibi yerleşik değer-norm sistemlerine yaslanan meşruluk kalıpları şeklinde anlamlandırmaların çeşitlendirdiği bir tanımlama evreni de mevcuttur. Kadına yönelik şiddete ilişkin birçok farklı kaynaktan tanımlar yapılmış olmakla birlikte (Mavili Aktaş, 2006; Watts ve Zimmerman, 2002) en yeni ve geçerliliği kabul görmüş tanım, 2011 yılında Avrupa Konseyi (Council of Europe) Parlamenterler Meclisi'nde imzalanmış olan İstanbul Sözleşmesi'nde yer almaktadır. Türkiye'nin de taraf olduğu İstanbul Sözleşmesi'ne göre kadına yönelik şiddet; *"kadınlara karşı bir insan hakları ihlali ve ayrımcılık anlaşılacak ve bu terim, ister kamu ister özel yaşamda meydana gelsinler, söz konusu eylemlerde bulunma tehdidi, zorlama veya özgürlüğün rastgele bir biçimde kısıtlanması da dâhil olmak üzere, kadınlara fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik zarar ve acı verilmesi sonucunu doğuracak toplumsal cinsiyete dayalı tüm şiddet eylemleri"* olarak tanımlanmaktadır. 6284 Sayılı Yasa'da ise; *"kadınlara, yalnızca kadın oldukları için uygulanan veya kadınları etkileyen cinsiyete dayalı bir ayrımcılık ile kadının insan hakları ihlaline yol açan ve bu Yasada şiddet olarak tanımlanan her türlü tutum ve davranışı"* kadına yönelik şiddet olarak tanımlanmaktadır (6284 Sayılı Yasa ve İstanbul Sözleşmesi).

Kadın hakları ve kadına yönelik şiddetin önlenmesi konusunda uzun yıllardır verilen mücadelenin bir sonucu olarak, önemli kazanımlar elde edilmiş olmasına karşın, kadınların toplumdaki ikincil konumları ve şiddetin öznesi olma durumları devam etmektedir. Kadına yönelik şiddet konusu uluslararası toplumun gündemine insan hakları kavramı çerçevesinde girmiştir. İlk mücadeleyi başlatan feminist kadın örgütleri, kadınların eğitim, sağlık, iş yaşamı ve siyasal alanda karşılaştıkları ayrımcılığı toplumun gündemine taşıması sonucu 1946 yılında Birleşmiş Milletler Kadının Statüsü Komisyonu kurulmuştur. BM'in kuruluşundan itibaren kadının toplumda ikincilleştirilmesi ayrımcılık temelinde

sorgulanan bir konu olmuş, bunun en temel ayağının kadına yönelik şiddet olduğu fark edilmiş ve kadın hareketinin çabaları sonucu Birleşmiş Milletler Kadın On Yılı (1975-1985) süresince gündeme taşınmıştır. 1975 yılında Meksika’da yapılan Dünya Kadın Konferansı Eylem Planı’nda ise STK’lar dışında kadına yönelik şiddet konusu gündeme getirilmemiş ve konu aile odaklı ele alınmıştır. Kadına yönelik şiddetin aile problemi olmadığı, durdurulması ve şiddet uygulayıcısı ve istismarcısının cezalandırılması gerekliliğinin resmen kabul edilmesi ise, Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)’nin 1979’da kabul edilmesi ve 1981 yılında sözleşme niteliğini alması ile gerçekleşmiştir. Türkiye “kadın haklarının anayasası” niteliğindeki bu sözleşmeye 1985 yılında imza atmıştır.

Uluslararası anlamda kadına yönelik şiddet konusu en kapsamlı biçimde 1985 yılında Nairobi’de gerçekleştirilen III. Dünya Kadın Konferansında ele alınmıştır. III. Dünya Kadın Konferansı, aynı zamanda, kadına yönelik şiddetle mücadelede önemli bir ayağı oluşturan önleyici politikaların geliştirilmesi, yasal tedbirlerin alınması, mağdurlara yönelik geniş kapsamlı destek mekanizmalarının kurulması ve konuda bilinç artırıcı çalışmaların yapılması konusunda ilk defa devletlere çağrıda bulunması açısından da oldukça önemlidir. BM gibi Avrupa Konseyi tarafından da kadının insan haklarının korunması ve geliştirilmesi ve bu bağlamda kadına yönelik şiddetle mücadele konusunda çalışmalar yürütülmektedir. Bunlar; 1985 tarihli “aile içi şiddet” ve 1990 tarihli “aile içi şiddet konusunda sosyal önlemler” konulu Tavsiye Kararları’dır. Avrupa Konseyi 1993 yılında III. Avrupa Bakanlar Konferansı düzenlenmiş ve konferansta kadına yönelik şiddeti önleme stratejileri konusuna odaklanılarak kadına yönelik şiddetle mücadele konusunda Eylem Planı geliştirilmiştir. Benzer biçimde 1995 yılında Pekin’de düzenlenen Dünya Kadın Konferansı Eylem Planı’nda kadına yönelik özel ve kamusal alanda görülen şiddet özel bir yer tutmuştur. 1998 yılına gelindiğinde, gerçek demokrasi için toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasının bir önkoşul olduğu düşüncesine dayanarak Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi bünyesinde “Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komitesi” kurulmuştur. Bu komitenin en önemli özelliği ise iki alt komisyondan birisinin “kadına yönelik şiddet komitesi” olmasıdır. 2002 yılında da Avrupa Bakanlar Komitesi Kadınların Şiddete Karşı Korunması Tavsiye Kararı’nı kabul etmiştir. Bu Karar’da devletlere; kadına yönelik şiddetin önlenmesi için polis, sağlık ve sosyal hizmet kurumları ve adli merciler arasında işbirliğinin geliştirilmesi, sivil toplum örgütleri arasında işbirliği ağının kurulmasının teşvik edilmesi ve desteklenmesi tavsiye edilmiştir. Yine, kadınlara karşı erkek şiddetinin, kadınlarla erkekler arasında eşitsiz güç ilişkilerinden kaynaklanan temel yapısal ve toplumsal sorun olduğunun kabul edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu kapsamda da erkeklerin, kadınlara karşı uygulanan şiddetle mücadeleyi hedefleyen eylemlere katılımının teşvik edilmesinin önemi vurgulanmıştır. Rec (2002) 5 Sayılı

Tavsiye Kararı Ek'inde de şiddetle çok taraflı bir şekilde mücadele edilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir (KSGM, 2012; CEİD, 2014; Karınca, 2011; Sallan Gül, 2011, Aican, 2013). Uluslararası düzlemde konuya ilişkin en son gelişme ise Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi tarafından 7 Nisan 2011 tarihinde Strazburg'ta onaylanan ve 11 Mayıs 2011 tarihinde İstanbul'da imzaya açılan "Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi"'dir. Sözleşme kadına yönelik şiddet konusunda bağlayıcılığa sahip ilk ve tek uluslararası sözleşme olması bakımından oldukça büyük önem taşımaktadır. Sözleşme'de kadına yönelik şiddetle mücadelede kapsamlı bir hukuki çerçeve oluşturulurken dört temel ilke dikkate alınmıştır. Bunlar; Önleme (şiddeti önleme), Koruma (şiddet mağdurunu koruma), Kovuşturma (şiddet uygulayanı soruşturma) ve Politikalar (kadına karşı şiddetin sonlandırılmasına yönelik politikalar) şeklinde sıralanmıştır. Avrupa Konseyi toplumsal cinsiyet eşitliği 2014-2017 stratejisinde de kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve mücadelesi stratejisini benimsemiş ve üye devletlerin İstanbul Sözleşmesini teknik ve yasal uzmanlığı sağlaması yoluyla imzalaması ve onaylaması gerektiğini belirtmiştir (Avrupa Komisyonu, 2014).

Uluslararası kuruluşların kadına yönelik şiddetin önlenmesi, kurumsal hizmet modellerinin oluşturulması ve yasaların uygulanabilirliğinin sağlanması konusunda büyük aşamalar kaydettiği görülmektedir. Birçok uluslararası belgede kadına yönelik şiddetin önlenmesinde devletlerin sorumluluğunun altı çizilmektedir. Devletlerden, gecikme olmaksızın ve tüm uygun araçlar kullanılarak işbirliği içerisinde kadına yönelik şiddetin sonlandırılması için politikalar oluşturması ve uygulamaya geçmesi istenmektedir. STK'lar ile işbirliği içerisinde programlar ve hizmet modelleri geliştirilmesinin altı çizilmektedir. Bu noktada kadına yönelik şiddet oranlarının arttığı göz önüne alındığında birinci derece sorumluluk alan kurum ve kuruluşların uygulama kaynaklı aksaklıkları, engelleri ve dirençlerinin ortaya koyulması büyük önem taşımaktadır. Ayrıca yasa uygulayıcıların ve şiddet mağduruna hizmet/destek sunan kurum çalışanlarının bakış açılarının dönüştürülmesine odaklanılmalıdır.

Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Süreci ve Şiddetin Yaygınlığı

Türkiye'de 1980'lerle beraber gelişen kadın hareketi ve Avrupa Birliği uyum süreci, kadınların toplumsal statüsünün artması ve ayrımcılıklarla mücadelede devletin rolünü ve sorumluluğunu öne çıkarmıştır. 1990'lı yıllarda şiddetle ve ayrımcılıkla mücadelede yasal ve kurumsal süreç başlatılmış, şiddete maruz kalan ya da bu riski taşıyan kadınların başvurabilecekleri kadın danışma merkezleri, acil yardım hatları ve sığınma evleri gibi uygun mekanizmaların oluşturulması hedeflenmiştir. 2000'li yıllarla birlikte ise, aile içi şiddete karşı çok taraflı mücadelenin

önemi ortaya konmuştur. Kadına karşı ayrımcılığı içeren yasalarla mücadele çeşitli kampanyalarla sürdürülürken, kurumlar arası işbirliğinin gerekliliği ortaya konmuştur (Sallan Gül, 2011; Işık, 2008; Altınay Arat, 2008). Bu yıllardan itibaren de sığınma evleri konusu dolayimli çalışmalara başlanmıştır. Aile içi şiddete karşı koruyucu önlemlerin geliştirilmesi bakımından yasal süreç oldukça önemlidir. Bu kapsamda 1997 yılında kadın örgütleri, “Aile içi Şiddete Karşı Koruma Emri” kampanyası başlatarak, ev-içi şiddete karşı koruyucu önlemlerin alınmasına yönelik mücadele başlatmışlardır. Anayasanın 41. maddesi hükmü de göz önüne alınarak hazırlanıp, 1998 yılında yürürlüğe giren ve aile içi şiddetten mağdur olan kadını koruyucu yasal önlemlerin alınması için 4320 Sayılı “Ailenin Korunmasına Dair Kanun” çıkarılmıştır. Kanun; aile içi şiddeti önleme/koruma sağlama amacına yönelik olarak, yani şiddete uğrayan kadınları şiddet ortamından uzaklaştırmak ve güvenceye almak için hazırlanmıştır. Ayrıca 2004 yılında yasalaşan 5272 sayılı kanun, daha sonra değiştirilerek 2005 yılında 5393 sayılı yeni Belediye Kanunu olarak tekrar yürürlüğe girmiştir. Belediyenin görev ve sorumluluklarını düzenleyen ve zorunlu görevlerinin yer aldığı (a) bendinde “Büyükşehir belediyeleri ile nüfusu 50.000’i geçen belediyeler, kadınlar ve çocuklar için koruma evleri açar” hükmü yer almaktadır¹. Ancak yasada “açmak zorundadır” ibaresi yer almadığı için birçok belediye yasanın gereği konusunda duyarsız davranmaktadır (Sallan Gül, 2011).

Yine kadına yönelik şiddetle mücadele kapsamında 2006/17 sayılı Başbakanlık Genelge’si yayınlanmıştır (Akdeniz, 2012:545-557). *Bu genelge kadına yönelik şiddetle mücadeleyi bir devlet politikası haline getirmiştir*. Bu belgeyi izleyen bir başka belge İstanbul Sözleşmesidir. 7 Nisan 2011 tarihinde İstanbul’da yapılan ve kadına karşı şiddetin önlenmesinde önemli olan “İstanbul Sözleşmesi”, Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi’nde kabul edilmiş ve 11 Mayıs 2011 tarihinde, Türkiye dâhil 13 ülke tarafından imzalanmıştır. Bu sözleşme aile içi şiddete uğrayan mağduru korumak, şiddet uygulayanı kovuşturmak ve şiddet olgusunu önlemeyi içermektedir. Tüm bu düzenlemelere karşın kadına yönelik şiddetle mücadelede devlet düzeyinde halen önemli sıkıntılar söz konusudur. İzlenen aile odaklı ataerkil muhafazakâr refah politikaları nedeniyle kadına yönelik şiddetle mücadelede sistemli bir politik yaklaşım söz konusu olamamaktadır. Yasal düzlemde önemli adımlar atılmış olmasına karşın, kaynak eksikliği, bütçe yapımında konuya ödenek ayrılmaması, devletin bu işi yerel yönetimlere ve sivil toplum kuruluşlarına havale etme çabası şiddetle mücadeleyi ve programları olumsuz etkilemektedir. Benzer biçimde yargı sistemindeki cinsiyetçi yaklaşımlar, yargı süreçlerinin kadın için yeniden mağduriyet yaratan uzun ve yorucu bürokratik aşamaları, kolluk kuvvetlerinin ve sağlık personelinin bilinç ve eğitim eksikliği, muhtelif destek

¹ Bu hüküm 6284 sayılı yasanın yönetmeliğinde Büyükşehir Belediyelerinde ve nüfusu 100.000’i geçen belediyeler sığınmaevi açar şeklinde değişikliğe uğramıştır.

mekanizmalarının eksikliği gibi sebepler de yine aile içi şiddetle mücadele süreçlerindeki başarıyı azaltmaktadır.

Türkiye son yıllarda, kadına yönelik şiddetle mücadelede hem yasal hem de kurumsal anlamda önemli kazanımlar elde etmesine karşın, şiddetin her geçen gün artarak devam ettiği gözlemlenmektedir. HÜNE'nin 2014 Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması sonuçlarına göre her 10 kadından yaklaşık olarak 4'ü eşinden veya birlikte olduğu kişiden şiddet görmektedir ve %44'ü yaşamış oldukları şiddeti yaşadıkları şiddeti kimseye anlatmamaktadır. Bu araştırma sonuçlarına göre resmi kurumlara başvuru açısından da sonuçlar oldukça düşündürücüdür. Şiddete maruz kalan kadınların %89'u kurum ya da kuruluşlara başvurmamışlardır. Çok düşük orandaki başvurular arasında, %7 polise, %5 Aile Mahkemesi, %4 sağlık kuruluşudur. Polise yapılan başvuruların %29'u kadının eşiyle uzlaştırılmasıyla, %23'ü tedbir kararı alınmasıyla, %41'i polisin başka kurum kuruluşa yönlendirmesiyle sonuçlanırken, başvuruların %13'ü için hiçbir şey yapılmamıştır. Polisler tarafından yapılan %23 başvurunun uzlaştırma ile sonuçlanması polisin kadına yönelik şiddet konusunda koruyucu ataerkiliği hala devam ettirdiğini göstermektedir. Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Projesi kapsamında (2015) yaygın bir biçimde eğitimler devam ediyor olsa da polisin toplumsal cinsiyet bakış açısında bir dönüşümün olmadığı görülmektedir. Yine 6284 Sayılı Yasa'nın şiddet mağduru kadınların korunmasında polise çok fazla sorumluluk yüklemesine ve yaptırımları ağır olmasına karşın uzlaştırma yolu tercih etmesi ayrıca düşünülmesi gereken bir konudur (KSGM, 2014).

Kadına yönelik şiddetin ortaya çıkartılması ve sorunun çözümüne ilişkin öneriler geliştirilmesi noktasında sağlık çalışanları anahtar kişi rolünde görülmektedir. Karakoç ve arkadaşlarının yapmış olduğu çalışmada da (2015) eşinden fiziksel şiddet gören kadınların %25'i maruz kaldıkları fiziksel şiddeti ilk kez onların çalışması sırasında konuşurken, kadınların tamamına yakını (%93) bugüne kadar aile içi fiziksel şiddete maruz kalıp kalmadıklarına ilişkin herhangi bir soruyla karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. Sağlık çalışanlarının şiddeti görmezden gelen, yok sayan tutumu kadınların çaresizliğinin pekişmesinde, şiddetin sıradan bir yaşam olayı olarak değerlendirilmesinde etkilidir (Gülseren, 2012). Ekonomik kaygılar, utanma, şiddetin artacağına ilişkin korkular, şiddetin sıradan bir durum olarak görülmesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve önyargılarla bağlantılı olarak şiddetin gerekçelendirilmesi şiddetin gizli kalmasının toplumsal nedenleridir. Şiddete maruz kalan kadınların yaşadıkları zorluklarla etkili biçimde baş edebilmelerini sağlamada kurumsal ve yasal kaynaklar önemlidir. Ancak ülkemizde şiddet mağduru pek çok kadın hem bireysel hem de kurumsal destekten yoksundur (Karakoç ve arkadaşları, 2015:329).

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından açıklanan verilere göre, 2012-2016 yılları arasında 6284 Sayılı Yasa'nın 3. ve 4. maddeleri

gereğince hakkında koruyucu tedbir kararı verilen toplam kadın sayısı 69.953'tür. Koruyucu tedbir kararı doğrultusunda 795 şiddet mağduruna son 5 yılda toplam 506 bin 138 lira geçici maddi yardım yapılmıştır ve bu rakam kişi başı yaklaşık 637 liraya tekabül etmektedir. 2012 yılında 5.303 olan karar sayısı 5 yılda yaklaşık 3 kat artarak 2016 yılında 14.332'ye yükselmiştir. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile İçişleri Bakanlığı'nın açıkladığı koruyucu tedbir verileri arasında da ciddi farklılık söz konusudur. 6284 Sayılı Yasa kapsamında, 2016 yılında 14.332 koruyucu tedbir kararı verildiğini açıklayan ASPB'nin aksine, İçişleri Bakanlığı verileri 2016 yılının ilk 11 ayında 54.484 kadın hakkında koruyucu tedbir kararı alındığını ortaya koymuştur. ASPB, 2016 yılında, 6284 Sayılı Yasa'nın 3. maddesinin 1. fıkrasının (ç) bendi kapsamında, "hayatî tehlikesi bulunduğu gerekçesiyle" 13.919 kadının geçici koruma altına almıştır. İçişleri Bakanlığı, 2016 yılında hayati tehlikesi bulunduğu gerekçesiyle, 41 bin 955 kadının "geçici koruma altına alındığını" açıklamıştır. Bakanlık tarafından paylaşılan veriler "çağrı üzerine koruma" yönteminin kadınları şiddetten korumada yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır. Bu rakamlar, Türkiye'de günde 115, her 1 saatte ise 5 kadının ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Yine Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın verilerine göre, Türkiye'de şiddet gören kadınların çoğu kimliklerinin tamamen değiştirilmesini istemektedir. Uygulamanın ilk başladığı 2013 yılında 40 kadın ismini değiştirmiştir. İsmi değiştiren kadınların sayısı 2015'te 125 olurken, 2016 yılında 300'e ulaşmıştır (ASPB, 2013; KSGM, 2016). Mahkeme kararıyla gerçekleştirilen kimlik değişiminin ardından yapılan takipler sonucu yeni kimlik sahibi olan kadınların şiddet gördükleri kişiler tarafından bir daha izlerine ulaşamadığı vurgulanmıştır. Bu durum ülkemizde kadına yönelik şiddetin arttığının ve şiddetten korunmak isteyen kadınların en üst düzeyde koruma almak durumunda kaldıklarının bir göstergesidir.

Son yıllarda, ülkemizde, aile içi şiddetle mücadelede etkili adımlar atmak amacıyla her bir kurumun kendi içerisinde yürüttüğü tekil hizmet sunum stratejisinin yerine ilgili alanda faaliyet yürüten aktörler arasında "kurumsal işbirliği" çerçevesinde etkin, ulaşılabilir ve hızlı hizmet sunum modellerinin geliştirilmesinin çözüme yönelik önemli katkıda bulunacağı yönünde ortak bir anlayışın oluştuğundan söz etmek mümkündür.

Araştırmanın Metodolojisi

ŞÖNİM merkezli olarak 6284 Sayılı Yasa'nın uygulanma süreci ve şiddeti ortadan kaldırma ve önlemede etkinliğini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada 01.01.2016-01.04.2017 tarihleri arasında ŞÖNİM'lerin pilot olarak açıldığı 14 ilden 5'inde (Antalya, Bursa, Gaziantep, Samsun ve Malatya) gerçekleştirilen geniş kapsamlı TÜBİTAK projesinin saha araştırma verilerinden yararlanılmıştır. Söz konusu araştırma kadına yönelik şiddetle ilgili aktörlerin görüşlerini ve kurumlar arası işbirliğini içerecek biçimde çok boyutlu değerlendirme yaklaşımını benimsemiştir. Bu

amaçla araştırmanın örneklem grubunu oluşturan 5 ildeki tüm ŞÖNİM yöneticileri, sağlık kurumu ve emniyet görevlileri, aile mahkemesi hâkimleri ve baro kadın komisyonu avukatları ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen sonuçlar belirlenen ana temalar çerçevesinde söylem analizi tekniği ile analiz edilip yorumlanmıştır.

6284 Sayılı Yasanın Kadına Yönelik Şiddetle Mücadeledeki Önemi ve Eksiklikleri

Kadına yönelik şiddet konusunda atılmış en önemli adımlardan birisi de 6284 sayılı yasadır. Bu yasa şiddeti önleme ve mücadele için bir mekanizma öngörmekte, bunun merkezinde de ŞÖNİM'lere yer vermektedir (CEİD, 2014:9; Moroğlu, 2012; Kırbaş Canikoğlu, 2015). Kanun'da kamu görevlilerine, görevlerini gecikmeksizin yerine getirme ve uygulanması gereken diğer tedbirlere ilişkin olarak yetkilileri haberdar etme yükümlülüğü getirilmiştir. Dolayısıyla görevini yerine getirmeyen kamu görevlisi hakkında idari ve hatta cezai yaptırımlar uygulanması öngörülmüştür. 6284 Sayı Yasa kurumsallaşma ve kurumlar arası eş güdümün sağlanması için de çeşitli hükümler getirmiştir. Yasaya göre şiddetin önlenmesine ilişkin olarak merkezlerin kurulması, destek hizmetleri ve kurumlar arası koordinasyonun sağlanması amaçlanmaktadır. Özellikle yasa kapsamında Madde 14 (1) -Bakanlık, gerekli uzman personelin görev yaptığı ve tercihen kadın personelin istihdam edildiği, şiddetin önlenmesi ile koruyucu ve önleyici tedbirlerin etkin olarak uygulanmasına yönelik destek ve izleme hizmetlerinin verildiği, çalışmalarını yedi gün yirmi dört saat esasına göre yürüten, çalışma usul ve esasları yönetmelikle belirlenen, şiddet önleme ve izleme merkezlerini kurar. (2) Kurulan merkezlerde şiddetin önlenmesi ile koruyucu ve önleyici tedbirlerin etkin olarak uygulanmasına yönelik izleme çalışmaları yapılır ve destek hizmetleri verilir- hükmü yer almaktadır. 6284 Sayılı Yasa acil önlem durumlarında, aile içi şiddetin olduğu ve kolluk kuvvetlerine olayın bildirildiği durumda, yasal süreç ve ihmallerin oluşmaması ve tedbir kararlarının alınması için kolluk kuvvetlerine yetki tanımaktadır. Yasa şiddetin önlenmesinde kurumsallaşmasının önünü açmayı, ŞÖNİM'lerin açılmasını öngörmektedir. Bu merkezlerin hem şiddeti önlemeye yönelik çalışmalar yapması, tedbir kararlarının uygulanmaya konulmasını denetlemesi, hem destek mekanizmalarının geliştirilmesi ve hem de şiddetle mücadelede rol oynayan kamu ve kamu dışı aktörler arasında koordinasyonu sağlaması beklenmektedir.

Ayrıca 6284 Sayılı Yasa'nın, tedbir kararları bakımından ikili bir model öngörmüştür. Burada koruyucu tedbir, şiddete maruz kalan veya şiddet görme tehlikesi altında olan kişilere, önleyici tedbir ise, şiddet uygulayan veya uygulama ihtimali olan kişilere yönelik alınan tedbirlerdir. Koruyucu tedbirleri gecikmesinde sakınca bulunan hallerde mülki amir ve kolluk tarafından da verilebilen kararlar iken, aile mahkemesi hem

koruyucu hem de önleyici tedbir kararlarını alma yetkisi bulunmaktadır. 6284 Sayılı Yasa'nın getirmiş olduğu en önemli düzenlemelerden birisi, mülki idare amirine ilgilinin, kolluğun başvurusu, 3.kişilerin ihbarı ile veya resen delil ve belge aranmaksızın koruyucu tedbir kararı verebilme yetkisi getirmiş olmasıdır. 6284 Sayılı Yasa tedbir kararları ile ilgili olarak, hâkimlere geniş yetkiler tanımıştır. Yetkili mercilerin tedbirlerin uygulanmasında kanunda sayılan maddelerle sınırlı kalmamaları, takdir hakkını çok geniş yorumlamaları gerektiğine vurgu yapılmaktadır. 6284 ile birlikte bu tedbirleri hâkim ve savcıların yanı sıra kolluk kuvvetlerinin de verebilmesi, başta büyükşehirler olmak üzere mahkemelerin iş yükü ve alınacak kararın ivediliği göz önünde bulundurulduğunda olumlu bir gelişme olarak görülmektedir. Yine kanunda yer alan "hayati tehlike halinde talep üzerine veya reysen geçici koruma altına alınması" konusunda hayati tehlikenin tespit ve ölçümünün zorluğu nedeniyle "talep" ile sınırlandırılmaması gereken hâkimin takdir hakkını geniş yorumlamasına imkân tanınmasının önemine dikkat çekilmektedir (Akdeniz, 2012:126-127).

Yasanın tanımında, sonuçlanması muhtemel hareketleri de şiddet olarak alması önemli bir kazanımdır. Ancak bunun uygulamada yol açtığı bazı sıkıntılar söz konusudur. Özellikle de 6284 Sayılı Yasa'nın Uygulama Yönetmeliği'nin 3. Maddesi (g) bendinde yer alan ihbar ve şikâyet konusunda yapılan açıklamada, üçüncü kişilerin de ihbarda bulunabileceği belirtilmiş, ancak ihbarı yapan kişinin özellikle şiddet mağduru kişinin şikâyetçi olmaması durumunda nasıl korunacağına ilişkin bir düzenlemeye yer verilmemiştir. Bunun uygulamaya yansıyan örnekleri dolayısıyla da, üçüncü kişiler, şiddet olayına şahit olsalar da ihbarda bulunma konusunda çekimser kalabilmektedirler. ŞÖNİM yöneticisi ve aynı zamanda sosyal çalışmacı G.A başından geçen buna benzer bir olayı şu şekilde anlatmış ve yasal boşluktan kaynaklanan çaresizliğini şu şekilde dile getirmiştir:

"...183'e ihbar düşmüş İstanbul'da bir evde hizmetçi olarak çalışan bir kadın hem fiziksel hem cinsel şiddete maruz kalıyor diye komşu ihbar etmiş mesela. Karakolu aradık karakol gitti ev sahibi bizde böyle bir çalışan yok demiş... Kadın diyor ki telefondaki ihbar eden hala evde camın önünden ayrılmadım, çıkmadı diyor. Arama emri çıkarttık kadını aldırдық kadın demiş ki ben böyle bir şiddete maruz kalmıyorum böyle bir şey yok...Ama ona rağmen hizmetçi dedi ki böyle bir şey yok. Şimdi bu durumda savcı ne diyor madem böyle bir durum var ihbarı yapan hakkında soruşturma başlatılsın diyor. O zaman da hiç kimse 183'ü aramak istemiyor. İşte isimsiz ihbarlar olur gidersiniz şiddete uğramıyorum der eliniz kolunuz bağlanır kalırsınız. Şimdi daha yazısı gelmedi biz yazıdan önce nasıl davranacağımızı bilmiyorduk. Adam demiş ki sen bu olaya niye karıştın, başın belaya girerse defol git bu evden demiş. Kadın ağlıyor kocam beni boşayacak. Yani yasal yaptırımlar bizim burada tıkanmamıza neden oluyor..." (ŞÖNİM Müdürü)

Çoğu zaman vatandaşlar şiddet olayına tanık olsalar bile kendilerini koruyacak bir sistem olmadığı düşüncesiyle şikâyetle bulunmaktan çekinmektedirler. Bu nedenle ŞÖNİM yönetmeliğine "ihbarda bulunan kişinin korunması gerekir" şeklinde bir ek maddenin konulması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Çünkü şuan ki mevcut sistemde üçüncü kişilerin de ihbarı kabul edilir ve beyan esastır ilkesinden hareketle etkin mücadele edeceğimiz derken birçok insanı da mağdur duruma düşürecek bir süreçle karşı karşıya kalma riski söz konusudur. Bu durumu yine ŞÖNİM yöneticisi A.A. şu şekilde dile getirmiştir:

"...Karşı taraf ihbarı yapan hakkında dava açabilir. Böyle bir şey var bu kimin tarafından yapıldı diye bilir. O zaman mahkemeye bilgi vermekle yükümlüsünüz. Ama mahkeme bunu açıkladığı anda ihbarı yapanın ne can güvenliği kalır ne de başka bir şeyi..." (ŞÖNİM Müdürü)

Şiddet mağduru kadının eve gelen kolluk kuvvetlerine şikâyetçi olmadığını söylediği örneklerde savcının şikâyetle bulunan kişi hakkında soruşturma açma durumu söz konusu olabilmektedir. Yine şiddet mağduru kişinin kocası tarafından "özel hayatına müdahale edildiği" gerekçesiyle mahkemeye başvuru yapılabilmekte ve şikâyeti yapan kişinin kim olduğunu öğrenmek isteyebilmektedir. Bu durumda mahkeme, ŞÖNİM'lerden veya kolluktan şikâyetçi hakkında bilgi isteyebilmekte ve ŞÖNİM veya kolluk kişi bilgilerini mahkemeye sunmak zorunda kalmaktadır. Bu tür durumlarda da şikâyetle bulunan kişi mağdur konumuna düşmektedir.

6284 Sayılı Yasa'ya ilişkin olarak getirilen en büyük eleştiri aile bütünlüğünü bozan bir yasa olduğu yönündedir. Ancak yasanın ruhuna bakıldığında şiddet mağduru kadınlar için oldukça önemli kazanımları olan, kadını koruyan ve güçlendiren bir yasadır. Hukukçular da özellikle yasanın bu yönüne dikkat çekmişler ve önemli bir kazanım olarak değerlendirmişlerdir. Görüşme yaptığımız emniyet personelinin büyük çoğunluğu ise yasayı bir kazanım olmaktan çok aileyi dağıtan bir yönü olduğunu vurgulamışlardır. Yasanın gerekliliklerinin yerine getirilmesi aşamasında emniyetin üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi iken yorumlama aşamasında geleneksel bakış açısı ve cinsiyetçi yargıların devam ettiği gözlemlenmiştir. Yine yasanın suiistimale açık, aile bütünlüğünü bozan ve yıpratıcı bir yasa olduğunu Antalya polis merkezinde çalışan S.F. şahit olduğu bir olay üzerinden şu şekilde ifade etmiştir:

"...Suiistimale çok açık bir yasa olarak değerlendiriyoruz biz arkadaşlarla. Aile bütünlüğünü sağlamaktan ziyade yıpratmaya yönelik bir yasa olarak görünüyor. Çok sefer de karşılaştık "kadın sevgiliyle birlikte olmak için eşi, yatalak hasta olduğu halde eşine uzaklaştırma kararı alan, " örneklerimiz var, çok suiistimale açık bir yasa..." (Polis Memuru D.C.)

Emniyet personeline göre erkek e e uzaklaştırma kararının verilmesi aileye ciddi oranda zarar vermektedir. Onlara göre karı koca arasında tatsızlık, kavga vb. şeyler olabilir ve bunlar belli bir süre geçtikten sonra c z me kavuşturulabilecek sorunlardır. Kadınların 6284 Sayılı Yasa'nın çıkması ile birlikte eşlerini çok çabuk evlerinden uzaklaştırdıkları ve ilişkilerine ciddi anlamda zarar verdiklerini d şunmaktadırlar. Evden uzaklaşan koca eğer bir işi yok, gidecek yeri yok ise ne yapacak, sokakta mı kalacak. Bu defa erkek daha fazla hiddetleniyor ve sonrasında şiddetin dozajını arttırıyor. Bu anlamda yasa şiddet oranlarını da arttırıcı bir etkiye sahip. Uzaklaştırma kararı yerine, eşleri rehabilite edecek danışmanlara yönlendirip evliliği ve ilişkiyi kurtarmaya yönelik c z mler üretilmesi gerekmektedir. Uzaklaştırma kararının yanlış olduğunu polis memuru F.T. şu şekilde ifade etmiştir:

"...Suiistimale çok açık bir yasa aile bütünlüğünü zedeleyecek tarzda, kaldı ki ufak bir s rt şmeden tatsızlıktan hepimiz yaşadık bunları ben 15 senelik evliyim. En ufak şeyde bir hiddetle kalkıyorsunuz ve 10 gün boyunca uzaklaştırıyorsunuz eşinizi bu daha çok zarar veriyor aileye. Bizim buradaki tavsiyemiz belki rehabilite ikisi de gitsin aile "birlik bütünlüğü nasıl sağlarız" diye beraber danışsınlar. Nasıl kurtarırsınız evliliği diye danışsınlar ya da baktınız gerçekten sıkıntılı bir adam onu tek başına rehabilite edebilirsiniz, başka yerde kamu hizmeti verebilirsiniz ama tamamen sen ceketini al  ık bu evden 10 gün bu eve girmeyeceksin mantığı kesinlikle çok yanlış..." (Polis memuru F.T.)

6284 Sayılı Yasa kadına yönelik şiddetle mücadelede özellikle "beyan esastır", "resen karar alma" ve şiddet uygulayıcısına yönelik sağlık tedbir kararının alınması anlamında önemli kazanımlar getirmiştir. Araştırma illerinde ş N M, kadın sığınmaevi, ilk kabul birimi ve emniyet personeli ile yapmış olduğumuz görüşmelerde bu kazanımlar eleştirilmiş ve bundan dolayı suiistimal eden kitlenin arttığı belirtilmiştir. Mevcut durumda "kadının beyanın esastır" ilkesinin 6284 Sayılı Yasa'da yerini almış olmasına karşın, bu madde eleştirilere neden olmakta hatta bu ilkenin ne anlama geldiğine ilişkin olarak da kafa karışıklığı söz konusudur. Bu ilke, herhangi bir soruştırma ve yargılamaya gerek duymadan iddianın doğru kabul edilmesi değil, kadının beyanın ciddiye alınarak soruşturmanın yürütülmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca burada ciddiye alınması gereken kadının duyduğu rahatsızlıktır; yani erkeğin çoğu zaman normal gördüğü şiddet davranışının ne tür bir rahatsızlığa yol açtığı konusunda fikir edinmeye zorlanmasıdır ( zkazan , 2013:190).

Tüm illerde görüştüğümüz Baronun kadın hakları komisyonu avukatları "beyan esastır" ilkesini doğru ve önemli bir kazanım olarak değerlendirmektedirler. şiddete maruz kalmış bir kadının bunu ispatlamasına gerek kalmadan korunması gerekmektedir, çünkü toplumumuzda şiddet artık dayanılmaz hale gelince kadınlar bunu dillendirmekte ve kendisini koruyacak kurumlara bildirimde

bulunmaktadır. Türkiye’de kadına yönelik şiddetle ilgili yapılmış araştırmalarda da kadının şiddet ortaya çıktığı ilk anda değil katlanılmaz hale geldiğinde bunu bir sorun olarak gördüğü ve resmi makamlara bildirdiği ortaya konulmuştur (KSGM, 2014). Burada yasanın suiistimal edilmesinden ziyade kurum çalışanlarının uygulama süreçlerinden kaynaklı bir sorun söz konusudur. Antalya Barosundan avukat K.S. “kadının beyanı esastır” ilkesini yerinde ve önemli bir kazanım olarak görmekte ancak uygulayıcıların bu maddeyi kaldırabilmek için bilinçli bir şekilde rakamları yüksek gösterdiğini şu şekilde dile getirmiştir:

“...İnanın, o kadının beyanı esastır çok önemli bir kazanım ve bence kesinlikle şiddeti frenleyen en önemli unsurlardan biri. Bence sırf bunu kaldırabilmek için, diğer yapılması gerekenler de yapılmıyor ve rakamlar olduğundan fazla şişkin gösteriliyor ve suiistimal ediliyor şeklinde gösteriliyor. Yani ben kasıtlı olduğumu düşünüyorum bu söylemlerin...” (Avukat K.S.)

Burada diğer kurum yetkilileri ile de görüştüğümüz için “kadının beyanı esastır” ilkesini kaldırmak amaçlı olarak rakamların bilinçli yüksek tutulması gibi bir durum söz konusu değil, yasaı uygulayıcıların tam olarak içselleştirmemeleri veya bilmemelerinden kaynaklıdır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken hâkimlerin kararı verirken matbu olarak dosya üzerinden vermeleridir. Hâkimler açısından karar, dosya üzerinden verildiği için emniyetin ifadeyi doğru alması da çok önemlidir. Görüşme yaptığımız hâkimler polislerin bu konuda eksik olduklarını 6284 Sayılı Yasa’nın önleyici kararlarına vakanın öyküsünü dikkate almadan bütün kararları yazdıklarını dile getirmişleridir. Bursa aile mahkemesi hâkimi bunu şu şekilde açıklamıştır:

“...Tabi ki de. Bu yasaı çok doğru düzgün bir yasa olarak kabul edelim. Her insan farklıdır, aynı değildir. Zaten Türk toplumunda da artık düzen değişti. Menfaatler için bu yasa kullanılır hale geldi. 6284 kapsamında 2017 yılında yaklaşık 1500 tane dosyamız var açılan. Bunlar başta da dediğim gibi uzatması, kaldırması hepsi aynı dosya içinde yeni dosya açmadan devam ediyor. Bu dosyalarda bizim yaptığımız sadece emniyet ifadesini okumak, varsa raporuna bakmak varsa mağdurun ifadesine bakmak. Burada emniyetin ifadeyi alması çok önemli, çünkü biz görmüyoruz kişiyi...” (Aile Mahkemesi Hâkimi K.H.)

Aile mahkemesi hâkimlerinin büyük çoğunluğuna göre yasanın içeriğinde herhangi bir problem yoktur, eksiklikler olabilir ama genel olarak bakıldığında hatta geniş kapsamlı ve şiddet mağduru kadını koruyucu bir yasadır. Burada sorun uygulayıcıların bunu uygulamak isteyip istemedikleridir. Uygulayıcılar tarafından yasanın uygulanmasına yönelik sürekli engellemeler çıkartılır ise dünyanın en iyi yası da olsa uygulanması ve yarar sağlaması çok da mümkün olmayacaktır. Bu durumu Samsun aile mahkemesi hâkimi G.D. şöyle ifade etmiştir:

“...Uygulamaya niyet edip etmemekle ilgili. Siz eğer kadın şiddet görürse görsün, benim için önemli olan aile bütünlüğü derseniz, tabii ki de bu

tedbir kararlarına da uzaklaştırmalara da şiddetle karşı çıkarsınız. Kadının para alma yollarını açmak yerine engel koymaya çalışırsınız çünkü aile bütünlüğüne zarar veriyor. Ailesi ile otursun. Önünü açmak yerine tabii önünü türlü mazeretlerle kapamaya çalışıyor. Sorun burada. Yani yasa öyle böyle, bizim için eksik noktaları varsa da, tamamen uygulanması gereken, eksikleri olan bir yasa. Ama nedense böyle bir şey çıkartılıyor işte, gereksiz...” (Aile Mahkemesi Hâkimi G.D.)

Kamu kurum yetkililerinin yasanın işlerine gelmeyen maddelerini çıkartmak için sürekli yasanın eksiklikleri olduğunu dillendirdiklerini ve asıl amaçlarının şiddeti görmezden gelerek aile bütünlüğünü korumaya çalıştıklarını Samsun barosu avukatlarından H.T. şu şekilde açıklamıştır:

“...İşine gelmeyen kısımlarını uygulamadan çıkartmak amacıyla, aslında kadın şiddet görürse görsün, ne kadar acı çekerse çeksün o önemli değil, önemli olan ailenin bütünlüğü. Çıkarken şeye karar vermemiz lazım öncelikle. Aile bütünlüğünü korumalı mıyız yoksa dağıtmalı mıyız? Aslında çıkış noktamız bu olmalı diye yola çıkıyorlar ve yasayı eleştiriyorlar...” (Avukat H.T.)

Yapmış olduğumuz görüşmeler sonucunda yasanın önemli ve şiddet mağduru kadını koruyucu bir yasa olduğu konusunda hemfikirdirler. Yasada eksiklikler olabileceğini ama mevcut haliyle bile uygulansa şiddetle mücadelede etkin olabileceğini belirtmişlerdir. Onlara göre yasanın ruhunda bir sıkıntı yok kurumların yasayı uygulamaya geçirmesinde sıkıntı söz konusudur. Görüşmeler sonucunda hâkimlerin karar verirken evli olanlara yönelik tutumu ayrımcılık olarak nitelendirilebilir. Evli olanların sanki tekrar eve dönmesini sağlamak amaçlı bir düşünceyle bu kararın veriliyor olması oldukça düşündürücüdür.

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede ŞÖNİM’ler, Kurumlar Arası İşbirliği ve Çelişkiler

Kadına yönelik şiddetle mücadelenin kamu kurum ve kuruluş yetkilileri tarafından da önemsenmesi oldukça önemlidir. Ancak kamu bürokrasisi ile şiddet uygulayanlar arasında ataerkil yapının ve erkek egemenliğinin devam ettirilmesi için örtük bir işbirliği olduğu görülmektedir (Sallan Gül, 2011; Taşdemir Avşer vd., 2017). Karar verici konumda olan yöneticilerin konuya duyarsız ve dirençli olmaları ŞÖNİM’lerin işleyişini de sekteye uğratmıştır. Şiddetle mücadelede kurumlar arası işbirliği sürecinin sağlıklı işletilebilmesi için oluşturulması gereken koordinasyon kurulunun 3.5 yıl gecikmeyle açılmış olması da kamu bürokrasisinde ‘koruyucu ataerkilliğin’ (Sallan Gül, 2011) devam ettiğini en güzel şekilde açıklamaktadır. Ülkemizde 6284 Sayılı Yasa kapsamında Sözleşme’nin öngördüğü biçimde ŞÖNİM merkezi açılmıştır. Şiddeti Önleme ve İzleme Merkezileri hakkındaki yönetmeliğin 8. maddesine göre; illerde kadına yönelik şiddetle mücadele il koordinasyon, izleme ve değerlendirme komisyonun kurulması gerekliliği söz konusudur.

Bu kurulun amacı; şiddetle mücadelede sorumluluk alan tüm kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları ve meslek örgütleri temsilcilerinin bir araya gelerek sunulan hizmetlerin etkin bir şekilde yürütülmesi ve uygulamadaki sorunların giderilmesini sağlamaktır.

Görüşmelerin gerçekleştirildiği tüm illerde, kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve şiddet mağdurlarına yönelik hizmetlerin sunulmasında yöneticilerin bakış açıları ve sorumluluğu üstlenmeleri şeklinde süreç işletilmektedir. Bursa ŞÖNİM yöneticisi de kendi kişisel ilişkileri ile sorunları aşmaya çalıştıklarını şu şekilde ifade etmiştir:

"...Tamam, bizde bazen kendi kişisel ilişkilerimiz ile sorunları aşmaya çalışıyoruz ama il koordinasyon kurulunda her kurum sorunlarını dile getiriyor, yapamıyorlarsa neden yapamadıklarını ilişkin açıklamalarda bulunuyorlar ona göre bir yol yöntem bulunuyor..." (ŞÖNİM Müdürü)

ŞÖNİM'lerin işbirliği içerisinde olması gereken kurumlardan biri de sağlık kuruluşlarıdır. Özellikle sağlık tedbir kararlarının uygulanmasından ve takibinden sorumlu olan bu kurum yasanın uygulamaya geçtiği 2012 tarihinden bu tarafa süreci yönetme anlamında tüm illerde başarı sağlayamamıştır. Hâkim tarafından verilen sağlık tedbir kararlarının uygulanmadığını ŞÖNİM yöneticisi şu sözlerle ifade etmiştir:

"...Halk sağlığı birimlerinin böyle bir görevi var ama Halk sağlığı merkezleri davetiye gönderiyor şiddet uygulayana ama kişi diyor ki benim böyle bir şeyim yok (öfke kontrolü, madde bağımlılığı, psikiyatrik vb.) kabul etmiyorum ben bunu, yalan söylemiş benim hakkımda diyor. Onlar da yazıyor kabul etmemiştir ve çalışma yapılamamıştır diye..." (ŞÖNİM Müdürü)

Sağlık tedbir kararlarının uygulanması sürecinde sağlıkçılar bu kararı hasta hakları çerçevesinde değerlendirmekte ve kişi tedaviyi kabul etmediği durumda ŞÖNİM'e ve aile mahkemesine 'kişi tedaviyi kabul etmemiştir' şeklinde yazıyla geri bildirimde bulunmaktadır. Ancak burada gözden kaçırılan nokta tedbir kararının 6284 Sayılı Yasa kapsamında cezai bir yaptırım olarak verilmiş olmasıdır. Bu nedenle kararın zorla da olsa yerine getirilmesi gerekmektedir. Ancak sağlıkçılar bunu o şekilde değerlendiremeyeceklerini hasta kabul etmiyorsa zorla tedavi etme gibi bir şanslarının olmadığını sıklıkla dile getirmişlerdir. Konuyla ilgili görüşlerini Gaziantep Halk Sağlığı Müdürlüğünde çalışan hemşire H.F. şu şekilde anlatmıştır:

"...Ben sizi davet ediyorum tedaviye gelmeniz için. Kamu hastanelerine de bildiriyorum ki tüm hastanelere bildirin. Şahsın tedavisi var, gelecek. Ücretini de ASM karşılayacak mail yazısı var ya orda, onu da gönderiyorum ben zaten. Lakin ya yanlış adres veriyorlar ya da olayın yaptırım gücü olmadığı için bizi okeyleyip tedavi olmuyorlar. Tedavi şartlarımızda bir de şu var zaten, sağlığın da şu kuraldır: Ben ne olursa olsun doktora giderim, tedavi olmak istemiyorsam imzamı atar çıkarım. Hiçbir doktor beni orada

tutamaz... Doktor da derki: Ben tedavi olmak istemeyen hiçbir hastayı tedavi edemem..." (Hemşire H.F.)

Şiddetle mücadelede birinci derecede sorumluluk alan tüm kurumlar ile yapılan görüşmelerde, her kurum kendilerinin yasa ve yönetmeliğe uygun iş yaptıklarını ifade ederken, diğer kurumları suçlayıcı ya da eleştiren bir tutum içinde olmaları sık rastlanan durumlar arasındadır. Özellikle de kurumlar suçu birbirine atarak sorumluluktan kurtulma eğilimi içine girmektedirler. ŞÖNİM'ler ve emniyet arasında yaşanan sorunlar daha çok bilgiyi gizleme, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmeme ve personelin işi bilmemesinden kaynaklı sorunlardır. Görüşmelerde, ŞÖNİM'lerin açılmasıyla birlikte emniyetin üzerine düşen iş yükünün bir ölçüde azaldığı, dahası başvuran kadınları nereye teslim edecekleri konusunda "adresin belli olması"nın işlerin yürütülmesi açısından belli bir rahatlatma sağladığıdır. Polis memuru T.D. şuan ki sistemde işlerinin bu anlamda kolaylaştığını şu sözlerle ifade etmiştir:

"...Eskiden bizim iş yükümüz fazla idi, şimdi biraz daha ŞÖNİM'e devredildi. Kadını teslim ettikten sonra, teslim edecek yer önemli. Ben bayan geldiği zaman kasten yaralama ya da hayati tehlikesi yoksa çok kısa bir sürede 15 dakika da polis otosuna biner ve ŞÖNİM'e gider teslim edilir. Tabi bu süre karakolun yoğunluğuna göre değişir..." (Polis Memuru T.D.)

Emniyet görevlileri ŞÖNİM'ler ile koordinasyon konusunda hiçbir şekilde birlikte çalışmadıklarını, birbirlerine yardımcı olmadıklarını, sadece koordinasyon toplantılarında ve eğitim faaliyetlerinde bir araya gelebildiklerini, bunun da yeterli olmadığını dile getirmişlerdir. Bu noktada yine ara bir tespit yapacak olursak; görüşme yapılan 5 ilde de ŞÖNİM-emniyet işbirliğinin arzulanan düzeyin çok uzağında kaldığı; kadınları bırakmak, nakil işlemleri ve tedbirlerin takibi konusunda iletişime geçmek dışında kurumlar arası işbirliğinden söz etmenin pek de mümkün olmadığı gözlemlenmiştir. Emniyet açısından, ayrıca, kurumlar arası sürecin işletilmesinde ŞÖNİM'in "büyük patron tavrı"yla hareket ettiğine dair yaygın bir kanaat ve rahatsızlık söz konusudur. Yine, çoğu zaman, sorumluluk alanlarına girmeyen konulara dair ŞÖNİM tarafından taleplerde bulunulması, yerine getirilmeyince de "polis işini yapmıyor" şeklinde görev ihmal eleştirilerine maruz kalmaları bir diğer rahatsızlık konusu olarak dile getirilmiştir. Koordinasyonun sağlıklı olmadığını, sadece zorunlu olan işleri beraber yaptıklarını emniyet amiri A.D. şöyle dile getirmiştir:

"...Hiçbir hususta koordinasyon yok. Neyimiz var biliyor musunuz? Toplantılara beraber gidiyoruz. İl toplantılarına, koordinasyon toplantıları yapılıyor ya hani valilik düzeyinde... Onlara beraber katılıyoruz. Çalıştaylara beraber katılıyoruz. İl eylem planlarını beraber yapıyoruz..." (Emniyet Amiri A.D.)

Tedbir kararlarının takibi yasanın temel mantığında olmasına karşın, uygulamada kurumlar bu hizmeti tamamen bürokratik süreçler haline

getirmekte ve yazışma ve evrak takibinden asıl hizmet alanına hiç geçememektedirler. Tedbir kararlarının takibinden ŞÖNİM sorumlu kurum olduğundan, UYAP üzerinden bunu görebilmesi gerekmektedir. Alan görüşmelerinin başladığı 2016-2017 yılı ortasına kadar tedbir kararları haftanın son günü mahkemelerden elden alınmaktaydı. Ancak 2017 yılının Ağustos ayında Adalet Bakanlığı ve ASPB arasında yapılan protokol ile UYAP sistemi ŞÖNİM'lere de açılmıştır. Kadına yönelik şiddet konusunda tek kapı sistemi olan ve tedbir kararlarının takibinden sorumlu olan bir kurumun yaklaşık 5 yıl elden takip yapması da oldukça düşündürücüdür. Geçen 5 yıllık süreçte verilen hizmetin niteliğini eleştiren kadın sığınmaevi sorumlusu verilmesi gereken gerçek hizmetin verilmemesi için gerçeğin etrafında nasıl dolaşıldığını şu şekilde dile getirmiştir:

“...Adalet Bakanlığının UYAP sistemi var, biz UYAP sistemine girsek tedbir kararları için hiçbir yazışmaya gerek kalmayacak. İşin özünden ve gerçekte yapılması gerekeni yapmamak için o gerçeğin etrafında dolanıyoruz gibi geliyor bana ...” (Kadın Sığınmaevi Sorumlusu)

ŞÖNİM'lerin işbirliği ve koordineli bir şekilde çalışması gereken bir diğer kurum belediyedir. Ancak Malatya ŞÖNİM çalışanları işbirliği içerisinde olması gereken, belediye ile de birlikte çalışmadıklarını belirtmişlerdir. İçişleri Bakanlığı ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'ndan Malatya Büyükşehir Belediyesi'ne kadın sığınmaevi açması için yazı gönderilmesine karşın, belediyenin konuyla ilgili gerekli adımları atmadığı görülmüştür. Kadın sığınmaevlerine mesafeli yaklaştıklarını ve reklamını yapmayacakları hiçbir hizmeti yerine getirmediğini dile getiren ŞÖNİM çalışanları, 'eğer tabela asacağı bir kurum olsa idi hemen açardı' şeklinde yorumda bulunmuşlardır. Yine onlara göre; belediyeler tarafından kadın sığınmaevleri, gelir getiren değil gelir götüren hizmetler kategorisinde değerlendirildiğinden önemsenmemektedir.

Sonuç

Kadına yönelik şiddetin önlenmesi konusu uzun yıllardır uluslararası platformda ve Türkiye'de tartışılan en önemli toplumsal sorun alanlarından biridir. Konuyla ilgili olarak uzun yıllardır mücadele edilmesine karşın çözüm üretilenmiş değildir. Son yıllarda özellikle de İstanbul Sözleşmesi'ne Türkiye'nin taraf olması ve 6284 Sayılı Yasa ile birlikte şiddete sıfır tolerans ile tek kapı sistemi ile mücadele edilmesi gerektiği anlayışı benimsenmiştir. Bu kapsamda oluşturulan ŞÖNİM'ler şiddetle mücadelede birinci derecede sorumluluk alan tüm kurumlar ile koordineli ve işbirliği içerisinde çalışması Yasa kapsamında belirlenmiştir. Ancak ŞÖNİM'lerin ilk pilot olarak açıldığı illerde yapılan görüşmelerde kamu kurum ve kuruluşlarının birbirleriyle koordineli ve işbirliği içerisinde çalışmadıkları, sorumlulukları birbirine attıkları tespit edilmiştir. Özellikle de sağlık, emniyet ve ŞÖNİM arasında beklenen işbirliği sağlanabilmiş değildir.

Kadına yönelik şiddetle mücadelenin tek kapı sistemi ile işletilmesini öngören ŞÖNİM modelinde kurumlar arası koordinasyonun sağlıklı işletilebilmesi için il koordinasyon kurulunun oluşturulması öngörülmüştür. ŞÖNİM uygulama yönetmeliğinde, kurulun, 6 ayda bir ya da gerekli durumlarda kuruldaki birinin çağrısı üzerine toplanması gerektiği belirtilmiştir. Ancak alanda yapmış olduğumuz görüşmelerde kimin ne yapacağı konusunda tam olarak farkındalık oluşturulmadan hizmet sunulmaya başlanması, tüm kurumların etkin mücadele etmeleri beklentisini boşa çıkarmış gözükmektedir. Bu nedenle kadına yönelik şiddetle mücadelede il koordinasyon kurulları hayati önem taşımaktadır. Çünkü bu kurul şiddetle mücadelede birinci derecede sorumluluk alan tüm kurumların yöneticilerinden oluşmaktadır. Karar verici makamların sorun ortaya çıktığı anda kendi kurumları açısından geliştirecekleri çözüm stratejileri bütünlüklü bir hizmet sunmayı beraberinde getirecektir. 6 ayda bir toplanma sorunların çözümünden çok çözümsüzlüğe hatta sorunun görmezden gelinmesine neden olacaktır.

6284 Sayılı Yasa kadına yönelik şiddetle mücadelede, özellikle de koruyucu ve önleyici hizmetlere odaklanması açısından oldukça önemli ve kapsayıcı bir yasa niteliğindedir. Ancak Yasa'nın uygulanmasında, uygulayıcılardan kaynaklı sorunlar söz konusudur. Uygulayıcıların Yasa'yı tam olarak içselleştirmemeleri, geleneksel ataerkil kültürün kurumlarda hale hakim bir değer olması gibi nedenlerle uygulamada ciddi dirençler söz konusudur. Kamu yetkilileri Yasa'yı aile bütünlüğüne zarar veren bir Yasa olarak değerlendirdikleri gibi şiddet mağduru kadınları da suçlayıcı tavır sergileyebilmektedirler.

Sonuç olarak, kadına yönelik şiddetle mücadele süreçlerinin olay gerçekleşikten sonra ve mağdura/kurbana müdahale şeklindeki genel yapısı değiştirilmek zorundadır. Mevcut düzenlemeler şiddetin ortaya çıkmasını engellemede yetersiz kaldığı gibi Yasa'nın içselleştirilmesi ve uygulamasında da ciddi belirsizlikler söz konusudur. Kurumsal müdahale politikası ve düzenlemeleri insan hakları ihlallerinin önlenmesi ve şiddetin toplumsal-ekonomik maliyetlerinin azaltılabilmesini amaçlamalıdır. Bunun gerçekleştirilmesi için de önleyici hizmet programlarının geliştirilmesi, uygulamaya dönük geri bildirim ve değerlendirmelerin yapılması yasaların etkin bir şekilde hayata geçirilmesinde büyük öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (2016). "2016 Yılı Faaliyet Raporu". <http://www.aile.gov.tr/data/58b58e4c691407119c139239/2016%20%20Faaliyet%20Raporu.pdf>. (Erişim: 02 Haziran 2017).
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (2013). "Soru Önergesi Cevabı". ASPB Strateji Geliştirme Başkanlığı, 20.03.2013, (file:///C:/Users/USER/Downloads/%C5%9Eiddet%20rakamlar%C4%B1%20soru%20%C3%B6nergesi.pdf), (Erişim: 20 Mart 2016).

- AKDENİZ, Hilal (2012). "Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Hukuki Düzenlemelerin Yeterliliği ve Etkililiği". *İnsan Hakları Standartlarının Etkili Uygulanması Bağlamında Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Bildiriler Kitabı*. İstanbul.
- ALİCAN, Ayşe (2013). *Türkiye'de 1980 Sonrası Kadın ve Aile Politikalarının Kamu Yönetimine Yansıması: Aktörler, Paydaşlar ve Paradokslar*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- ALTINAY, Ayşegül ve ARAT, Yeşim (2008). *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, İstanbul: Metis Yayınları.
- CEİD (2014). "Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Mekanizması: İzleme Modeli". <https://www.ceid.info.tr/dosyalar/CEID-Kadina-yonelik-siddetle-mucadele-mekanizmasi-izleme-modeli.pdf>, (Erişim:08 Haziran 2016).
- DOBASH, R. Emerson and DOBASH, Russell. P (1998). "Cross-Border Encounters: Challenges and Opportunities". *Rethinking Violence Against Women*, Editors: R. Emerson Dobash, Russell P. Dobas, SAGE Publications, California-USA, 1-21.
- European Commission (2010). *Domestic Violence Against Women Report*. Publication: September 2010. http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_344_en.pdf. (Erişim: 08.05.2014).
- GÜLSEREN, Leyla ve BAŞTERZİ, Ayşe Devrim (2012). "Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet: Klinik Uygulamada Yaklaşım ve Sorumluluklar". *Psikiyatride Güncel-Gündelik Yaşamda Şiddet ve Psikiyatri*, Cilt:2, Sayı:3, 199-209.
- İŞİK, Seniye Nazik (2008). "Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele: Politikalar ve Uygulamalar". *Damascus*. Yayınlanmamış Tebliğ, 26-27 Ekim.
- KARAKOÇ, Berna ve diğerleri (2015). "Depresyonu Olan Kadınlarda Aile İçi Şiddetin Yaygınlığı ve İlişkili Etkenler". *Arch Neuropsychiatry*, 52, 324-330.
- KARINCA, Eray (2011). *Sorularla Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*. Ankara: Ankara Barosu.
- Kırbaş Canikoğlu, Seher (2015). "Kadınlara Yönelik Şiddetin ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesine Dair Ulusal ve Uluslararası Mevzuat (İstanbul Sözleşmesi ve 6284 Sayılı Kanun)". *Ankara Barosu Dergisi*, 2015/3, 356-378.
- KSGM (2014). "Kadınlar İçin Aile İçi Şiddetle Mücadele El Kitabı. Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Projesi". http://kadininstatusu.aile.gov.tr/data/542a8e0b369dc31550b3ac30/sidde_t_handbook.pdf, (Erişim: 28 Mayıs 2016).
- KSGM (2012). *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı 2012-2015*. [http://www.kadininstatusu.gov.tr/data/54296cb3369dc32358ee2c51/Kad%C4%B1na%20Y%C3%B6nelik%20Aile%20%C4%B0%C3%A7i%20%C5%9Eiddet%20Ulusal%20Eylem%20Plan%C4%B1%20\(2012_2015\).pdf](http://www.kadininstatusu.gov.tr/data/54296cb3369dc32358ee2c51/Kad%C4%B1na%20Y%C3%B6nelik%20Aile%20%C4%B0%C3%A7i%20%C5%9Eiddet%20Ulusal%20Eylem%20Plan%C4%B1%20(2012_2015).pdf), (Erişim: 23 Temmuz 2016).
- MAVİLİ AKTAŞ, Aliye (2006). *Aile içi şiddet: Kadının ve Çocuğun Korunması*. Ankara: Elma Yayınevi.
- MOROĞLU, Nazan (2012). "Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi 6284 Sayılı Yasa ve İstanbul Sözleşmesi". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*. Mart-Nisan, 357-380.

- ÖZKAZANÇ, Alev (2013). "Butler'ın Feminizmi: Siyasi Bir Okuma İçin Kılavuz". *Mülkiye Dergisi*, 37(4), 118-138.
- SALLAN GÜL, Songül (2011). *Türkiye'de Kadın Sığınmaevleri Erkek Şiddetinden Uzak Yaşama Açılan Kapılar Mı?*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- TAŞDEMİR AFŞAR, Selda ve diğerleri (2017). "Şiddet Gören Kadınların Sığınmaevlerine Erişimini Engelleyen Etmenler". *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 9, Sayı:1, 134-150.
- TBMM. "Kadına Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu". 2. Cilt (Tespit ve Öneriler). 8 Mayıs 2015.
- WATTS, C., ZIMMERMAN, C. (2002). "Violence Against Women: Global Scope and Magnitude", *Lancet*, 359, 1232-37.
- 4320 Sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun
- 6284 Sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun
- 6284 Sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanunun Uygulama Yönetmeliği
- İstanbul Sözleşmesi
- Kadın Konukları Açılması ve İşletilmesi Hakkında Yönetmelik
- ŞÖNİM Uygulama Yönetmeliği

THE MOTHER'S ROLE IN LIFELONG EDUCATION

HAYAT BOYU EĞİTİMDE ANNENİN ROLÜ

Pervin ERGUN*

ABSTRACT: *In every language the word for "mother" is the finest. Mothers harbor such qualities as: "Unconditional love, compassion and nurture," and they play a key role in lifelong education teaching the language plus how to walk, eat, fend for oneself, communicate etc. Mothers play a key instructional role in all aspects of life both inside and outside school.*

Therefore, attention must be given to how mothers shape society through their children, and programs formulated accordingly. The curriculum should be enriched with respect to society-building women, men's roles and the continuation of culture. Those traditional cultural doors that are closed to mothers must be identified while both the media and education should take steps to make up for this.

Keywords: *Motherhood, national cultural mold, cultural genetic code, cultural fabric, nation-building.*

ÖZ: Bütün dillerde en güzel kelime "anne"dir. "Karşılıksız sevgi, merhamet, koruma, besleme" gibi pek çok özelliği şahsında barındıran anne, hayat boyu eğitimde de en önemli vazifeyi üstlenmiştir. Dili öğretene odur. Yürümeyi, yemek yemeyi, bireysel ihtiyaçları karşılamayı, kendini savunmayı, iletişim kurmayı vs. öğretene odur. Gerek okul çağlarında gerekse sonrasında, hayatın çeşitli safhaları ile ilgili uygulamalarda annenin eğiticilik rolünde artış görülür.

Bütün bu sebeplerden dolayı annenin evladı üzerinden toplumu eğitime rolünün önemi dikkate alınarak eğitim programları yapılmalıdır. Toplumu oluşturan kadın, erkek rolleri ve kültür aktarma bilinci açısından müfredat zenginleştirilmelidir. Annenin yetişemediği geleneksel kültür kalıpları tespit edilmeli; eğitimde ve medyada eksikliklerle ilgili telafi çalışmaları yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Annelik, milli kültür kalıbı, kültürel genetik kod, kültürel kumaş, millet inşası

The last years of the 20th century were a time in which importance was given to "lifelong learning" and in which work in this area gained impetus. After 1996 was accepted by UNESCO as "European Lifelong Learning Year" attention turned to "lifelong education and learning." This project, which covered the skills and gains that individuals of all ages could obtain during their lives, received much feedback throughout the world.

* Doç. Dr. - Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü/Ankara - pervinergun@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

One of the most important legs of lifelong learning is its cultural aspect. Publishing the "World Culture Report" Frederico Mayor pointed out the importance of culture in a person's life, and stated that the process by which a person's culture evolves begins in the womb (URL-1). Mayor saw the lifelong learning environment as three zones: the first of these is the "micro" comprising the family and the family's immediate environment; the second is "meso" comprising school and its environment; the third is "macro" comprising national, societal and global environments. Mayor's ideas on cultural learning differed from society to society. For example, for countries like Turkey he advises placing emphasis on intercultural learning. It does not seem very logical to offer such advice to a nation that is one of the oldest nations in the world, that is very respectful towards different cultures and that lives homogenously.

The part of lifelong learning relating to women and education clearly saw more interest than the other parts. The peoples of the world have undergone a painful process with respect to women's rights and the place of women in society, and they have been shamed into doing away with this victimization. This is why both in Turkey and the rest of the world women's studies are concentrating on feminism in general, the labor force, women's education, their status in society, women's rights etc.¹ Henry Cloud and John Townsend carried out a study on the psychological effects of the mother on a person's life and saw that the mother was the source of all happiness and all woes in life (Cloud and Townsend 2002). The nature of a person's interaction both with the family they form in the future and with society is embedded in the subconscious by the mother. From this study it is understood that women, accredited with extraordinary qualities in pagan times, are worthy of study in areas far exceeding the topic areas mentioned above.

As the world grows more and more crowded and ever wealthier a rise has been observed in the number of single mothers. There has been a similar rise in work to discuss the problems related to single mothers and their children in parallel with this. Intellectuals and academicians have become aware of this situation, which has a direct bearing on the future of societies (Duncan and Edwards 1999). In Turkey, where the divorce rate is low, official figures for 2009 show that the divorce rate exceeded the marriage rate for the first time, and this gave cause for concern. Just as noted in the Turkish proverb, "A child without a father is a dependent, a

¹ Toksöz 2007; *New Production Processes and Women's Labor* (1999). Ankara: Turkish Prime Ministry General Directorate for Women's Status and Problems; *Factors That Can Influence Women's Employment in Popular Cultural Products* (2000). Ankara: Turkish Prime Ministry General Directorate for Women's Status and Problems; *Urban Women as a Readily Employable Labor Force and Change* (1999). Ankara: Turkish Prime Ministry General Directorate for Women's Status and Problems; Arat 1991; *Women in Development* (1991). ISIS International Women's Information and Communication Service; etc.

child without a mother is an orphan and a dependent" it is natural for individuals growing up without a father to experience a lifelong void both in the psychological makeup and in their cultural development. The part of the proverb referring to children without mothers means that with no fathers either to care for them this situation could lead to lifelong identity crises that are impossible to fix. Therefore, attempts are being made to support single mothers in their increased burden of providing lifelong education for their children.

When the overall course of Turkish society is looked at, it can be seen that women are treated with more compassion than in other nations - regardless of the problematic periods they have gone through just like these days - and that this is a result of their cultural genetic coding and their philosophy of creation. Both in terms of representing and governing the state and in terms of being "the home owner" Turkish women's place in society is one that has been envied throughout history. Therefore, taking inspiration in our declaration from the actual role played in this historic process, we are going to focus on the importance of the cultural education given to society by Turkish women and the women of the world via their offspring.

As Mayor pointed out, the importance of culture in human society is huge. This is because culture is the sum of all the material and emotional values created by a society. It is a society's unique style of belief, impression, living and production. A person born into any society is at the same time born into a culture. The culture into which a person is born has been forged over many centuries. Everything that societies produce in response to the disasters, shared times of excitement, joys and woes that they encounter in the lands where they live all make the cultural fabric. The leading elements of that cultural fabric are language, religion, literature, morality, history, tradition, manners, custom, the law, art, urban life, sport, recreation, education, cuisine, clothing, motherland, folklore and the economy. All of these elements transform into the material and emotional values specific to nations. Nations survive as long as they continue to stand up for all those values.

It is their culture that makes nations out of societies. Being of the same biological roots is not enough to turn a society into a nation. When we look at the topic from that perspective we can talk about a "national identity." In short, the traditions, manners and experiences forged by a society over thousands of years all become that society's identity and turn it into a nation. If a nation's culture is somehow destroyed, if they are stripped of their identity, then they cease being a nation. Instead, they become a dry crowd with no identity, no system of values, and with not social hierarchy or moral imperatives. In other words, a mob. A mob has no identity, no values, no hierarchy, no respect or affection, no bounds or

rights, no limits in individual and societal relationships, and no moral values.

A nation whose culture has been destroyed does not just lose its identity; along with all its values it loses consciousness and is swept from history's stage. The pages of history are replete with many nations that have disappeared because they lost their culture.

Cultural elements are passed down to everybody as individual values through the family, school and working life. Thus a common way of life, way of thinking and way of production takes place in society. The personalities and the language of the individuals who make up society are shaped accordingly.

Throughout the world the most important duty for a woman is motherhood. She nourishes her offspring both materially and emotionally. She adds her culture to the child's bread and milk. As she nourishes the child's spirit with the characteristic peculiarities of the nation such as heroism, bravery, honor and hospitality by weaving love into folk tales, lullabies and rhymes, when the child grows up it is full of affection for its homeland, its nation and its flag.

In every language the word for "mother" is the finest. Mothers harbor such qualities as: "Unconditional love, compassion and nurture," and they play a key role in lifelong education teaching the language plus how to walk, eat, fend for oneself, communicate etc. The norms we can call "national cultural molds" such as language, family, morality, patriotism, national consciousness, historical awareness, the fundamental rules of religion, orders and prohibitions are the building blocks that prepare the ground for lifelong education.

For millennia women have taken on the most important role when it comes to societies passing their culture down to the new generations. Within human communities this has been the most important and most vital role for women, sometimes as sister, sometimes as grandmother, sometimes as child, but mainly as mother. The ability of women to give birth does not simply enable a society to keep on going; at the same time it enables the woman to pass on the national culture's molds starting while the child is still in the womb. In other words, this ability ensures that nation-building continues. In this respect, women are in effect the guarantee of a nation's survival.

The first element of this guarantee is language. Language is the chief element making up a culture. A person born into a society is born into a language at the same time. Language is the most robust of bonds between people. If commonality of language does not exist or cannot be provided then communication between individuals weakens and this leads to social collapse. This is why language is the most determinant vehicle for national

culture and thus nation building. If there is no language or if it is corrupted then culture cannot survive and neither can a nation continue to exist. For instance: In Hungary, which had lost its old language, a new mold for culture and belonging developed as the awareness and culture of being Turkish, left over from Attila and the Huns, began to fade. A similar alienation in terms of language, culture and belonging has taken place in today's Bulgaria since the time of the Bulgar Huns.

Language is not only an element of culture, it is also the means by which culture is carried and passed on. Everything that belongs to a culture has been encoded in words. Words date back millennia and constitute a mythological and cultural memory. This richness bonds nations to their roots and their blood brothers.

Mothers are the greatest producer, teacher and transmitter of any language, and they keep alive that language, which is their nation's safeguard, through their children. And this is why mankind without realizing it called the language a person first learns while in their mother's arms "the mother tongue." A person can only think in their mother tongue because words in this language are encoded into the mind not simply as sounds but also with emotions and thoughts for any given situation. Despite the fact that the most beautiful word in every language is "mother" every society only loves the mother in its own language. This is because she has been encoded in a person's mind as a perpetually warm embrace full of unconditional love, compassion and longing, even in the grave.

Everything she teaches with patience and affection in her tender arms remains "as wholesome and clean as mother's milk." Words and phrases are engraved into the memory with the image and scent of the mother. A baby's language skills advance in direct proportion to the amount of care given by the mother. Furthermore, this language is going to be used for generations to come.

The codes of the national language are imparted and taught to the baby while it is still in the womb. The mother speaks to her baby while it is still in the womb. She sings lullabies and folksongs to it and talks to it. Researchers have proven that this, the mother singing lullabies and talking to the unborn baby, is more than just a show of affection. They have demonstrated that after six months in the womb the baby begins to learn the codes of the mother tongue through these actions on the part of its mother. These actions, carried out instinctually by the mother, are the guarantee that the linguistic and cultural formulas in the nation's cultural genetic makeup will live on.

One of the cultural formulas taught by the mother as she keeps the home together is the concept of "family." A child's personality is shaped within the family. It is the mother who takes on the most important role in

this shaping. Just as in the Turkish proverb "it is the female bird that makes the nest" so it is the mother who assigns roles to the members of the family. The mother turns the house and the family into a home. Through the mother's presence a house, made of soulless and cold stones, bricks, concrete and wood, is transformed into a "warm home." The phrase "demolition of the home" as applied by both the children and the husband should the mother die is thus more easily understood. It is the mother who gives warmth to the family and the house, who turns cold stone buildings into warm homes.

The mother tells stories and tales to the child even as a baby. Through these tales the child learns not only the formulas of the language but also the norms of the national culture, and perceives what is generally accepted as right and wrong in society. However, these days because the deep significance of story-telling is not fully understood children learn tales not from their mothers but from means of mass communication, what we call secondary verbal culture.

One other institution that helps out with motherhood is the crèche. The experts in these homes, which function as second families and homes for children, should be aware that they have to fill the gaps left in the instruction of culture because the mother is working, and that they are contributing to lifelong education.

One of the mother's roles in the lifelong instruction of culture is the imparting of moral norms to the child. The national moral norms, or customs, ensure a lawful social order. They determine the rights and duties of the individual.

Moral norms set out an individual's responsibilities and bounds with respect to their parents, the entire family and all of society; points taught not through written texts but only verbally. Social order is provided not just by written laws but much earlier than this and more effectively through these unwritten national moral norms. Cultural elements such as parents' rights, neighbors' rights, and the treatment of guests plus people older and younger than oneself all constitute the national moral norms. These norms are the main factors in societies becoming nations. If national-moral norms are destroyed then social order and hierarchy fall apart and the society descends into chaos. The rights of parents and of neighbors disappear.

Practices that we have simplified today as tradition, manners and custom, and that we in fact portray as old fashioned or outmoded, are the result of millennia of experience and are part of the national moral norms. Again, it is through the mother that they are passed down. Tradition, manners and custom are indispensable elements of national culture and they ensure social order. Mothers pass down to their children society's

perceptions of what is "right" and "wrong" through experience, tradition, manners and custom. This is a kind of verbal instruction of cultural codes.

Another element passed down by mothers to their children is "affection for the motherland and nation, and national consciousness." Without an awareness of motherland, patriotism and nation any responsibilities given to an individual are nothing but a dead weight for them to carry. A dead burden that is not used and has no value. It is national consciousness that gives meaning to the elements of national culture. A child primarily begins to gain national consciousness through the mother. This is then taken up by formal and widespread educational establishments. This is a case of inculcating national sensibilities.

Words and phrases like "Do not do that", "That is wrong" and "Not like that" should be perceived not so much as prohibitive but more as words and phrases that inculcate an affection for the motherland and the nation as well as sensibilities toward cultural elements. In order for these words to be correctly perceived and in order to discourage young people from rebelling the language must be used well. In Turkish culture there is a saying, "There are two ways to saying anything." Therefore, it is best to know which one to choose.

There is a story about Tamerlane that explains this point well: "He had a dream. He went to get his dream interpreted by a spiritualist. The spiritualist said: 'You are going to live a long time. Everyone in your family will die before you do.' At this bad news the khan had the spiritualist's head cut off. They then summoned the famous Nasreddin Hodja to interpret the dream. He said, Sire, you are going to outlive everyone in your family.' The khan liked this and had Nasreddin Hodja rewarded with a bag of gold. These days when fights within the family and between the generations are so rife, it is even more important to know the finer points of the language of education that we are going to use.

The mother also gives her child an awareness of history. Verbal history and verbal cultural history are imparted to the child by the mother even before the child begins school.

Similarly, the "fundamental principles, commandments and prohibitions of the religion" are imparted to the child by the mother. These fundamental commandments and prohibitions are vital to the religion.

Apart from teaching these elements that make up the foundation of a nation's culture the mother also gives cultural instruction at various stages of life. Mothers always have something to say or teach with respect to the various stages in life such as graduation, marriage, holidays, death and its rituals. Both during the child's school years and afterwards an increase is observed in the mother's role of teaching culture in the practices associated with the various stages of life. In the Christian and Jewish worlds the role

of women in keeping the rituals alive down through the generations for such holidays and traditional ceremonies as Christmas, Easter, Passover and Halloween, especially in the home and in the community, cannot be underestimated.

In the Muslim world, too, the woman's role in ceremonies such as birth, circumcision, weddings, Ramadan, the Feast of Sacrifice, Spring Solstice and National Liberation Day is very important. In particular, the practice of these cultural treasures, which have deep mythological roots, during these ceremonies and then passing them on to the younger generations are very important tasks fulfilled by the mother.

Regardless of one's cultural circle, even among adults who lose their mothers the mother's continue to live on transformed into behavior. Phrases such as: "If mother were alive she would say this", "If mother were alive she would do this" and "She would never have allowed that" are ways by which the mother's advice and direction continues to live on. Warnings such as: "That is not how we do things in our family" and "If I do that I would be dishonoring my mother's memory" are again related to the roles presented to individuals by the family in general and the mother in particular.

Thanks to all the points related above, the education given by a mother is more than just instruction to an individual, it is a gift to society that enables the national culture to grow and live on. This continuity strengthens the bonds between the past, present and future generations. It instills the awareness of being a nation.

According to one study carried out in Turkey, it has been proven that the mother is the factor that determines a child's level of education.² According to this study, if a mother's level of education is high then the child's level is also high; if it is low then the child's level will be low too. This finding is a correct observation from the perspective of standard school education. However, what is not taken into account here is the instruction of culture. When the same study is scrutinized in terms of the instruction of culture it is highly likely that an inverse ratio will emerge due to such reasons as alienation within the Turkish education system and the failure to modernize or make fashionable what is traditional. The topic we are actually focusing on is the need to provide cultural instruction as part of a conscious and qualified education. In order to do this there is a real need for societies to produce qualified and knowledgeable folklorists and for them in turn to instill this awareness in families.

In the world of today it is generally accepted that nations are experiencing cultural corruption. Being developed is a sign of civilization,

² Turkish Statistics Agency, Hürriyet newspaper 30 Dec 2009.

yet the developed countries are even more greatly affected by this corruption. The factors that underpin many issues such as insensitivity, failure to care for what is sacred, regression in the emotions and behavior that make humans human, and the lack of tolerance and respect between communities are hidden in the understanding of family manners, which in turn translate into a society's cultural education. In order to have a world that is more habitable the substance of the concept of family manners should be equipped with every society's own values of civilization and culture.

For all these reasons education programs should be made taking into account the importance of the role played by mothers in educating society through their offspring. The curriculum should be enriched in terms of an awareness of the roles of men and women and the inculcation of culture, all of which go to make up society. The traditional cultural formulas that mothers cannot teach should be identified and measures taken to rectify this in formal and widespread education. Furthermore, the instruction of national culture in the organs of the press, which are otherwise known as secondary verbal culture and which turn generations into lifelong addicts despite being soulless, should be consolidated.

BIBLIOGRAPHY

- ARAT, N. (1991). *Problems Faced in Working Life by Urban Women and Possible Solutions*. Istanbul: Istanbul University Center for the Study of Women's Problems and Application.
- CLOUD, H. and TOWNSEND, J. (2002). *The Mom Factor*. İstanbul: Sistem Publications.
- DUNCAN, S. and EDWARDS, R. (1999). *Lone Mothers, Paid Work and Gendered Moral Rationalities*. London: The British Council.
- Factors That Can Influence Women's Employment in Popular Cultural Products* (2000). Ankara: Turkish Prime Ministry General Directorate for Women's Status and Problems.
- New Production Processes and Women's Labor* (1999). Ankara: Turkish Prime Ministry General Directorate for Women's Status and Problems.
- TOKSÖZ, G. (2007). *The Status of Women's Employment in Turkey*. Ankara. Turkish Statistics Agency. *Hürriyet newspaper*, 30 Dec 2009.
- Urban Women as a Readily Employable Labor Force and Change* (1999). Ankara: Turkish Prime Ministry General Directorate for Women's Status and Problems.
- URL-1: Mayor, F. (1980). World Culture Report. www.unesco.org/education
- Women in Development* (1991). ISIS International Women's Information and Communication Service.

GOETHE'S "KING OF THULE" AND ITS TRANSLATIONS INTO ALBANIAN

GOETHE'NİN "THULE KRALI" VE ARNAVUT DİLİNDEKİ ÇEVİRİLERİ

Albulena BLAKAJ *

ABSTRACT: Johann Wolfgang von Goethe placed his poem "The King of Thule" on the mythical island of Thule, which is thought to have been the northernmost place in which the ancient Greek sailors had the courage to travel to. Because of the fact that this poem has been included in all versions of this play, it is perceived as a part of Faust, which is the most famous tragic play of Goethe. The fact that this ballad is a champion in terms of its translation into Albanian, adds importance to the present study, and is therefore selected for analysis. It was translated for the first time, probably round 1900, by Ndre Mjeda, a well-known Albanian poet, and then later on by 11 other translators. This artistic ballad, in the original, in German language, is written in an artificial and outdated poetic language - to make it sound like traditional folk songs. The aim of this article is to see the reception of this work into the Albanian literature. The comparison of the translations will try to give answers to the research questions emphasised in this article: which of them is closer to the original one and to exhibit what did the translators used, in order to save the idea of old language, besides rhyme, style and string form. The article also aims to see the differences between the translations into two different Albanian dialects (Gegë and Toskë), and to analyze which one is more suitable for this ballad.

Keywords: Ballad, German literature and language, reception, translation, comparison, Gege and Toske dialect

ÖZ: Johann Wolfgang von Goethe 'Thule Kralı' adlı şiirini efsanevi bir ada olan Thule'de konumlandırmıştır. Bu bölge, eski Yunan denizcilerinin açılmaya cesaret ettikleri en kuzey nokta olarak bilinmiştir. Bu şiir J. W. von Goethe'nin en çok tanınmış trajedi oyunu Faust'un bir parçası olarak tanınmaktadır, zira, bu oyunun her versiyonunda yer almaktadır. Bu baladın Arnavutça dilindeki çevirileri açısından bir şampiyon olması gerçeği çalışmamıza önem katıp, buna binaen inceleme konusu olarak seçilmiştir. İlk olarak, 1900 yıllarında, tanınmış Arnavut şair, Nder Mjeda tarafından çevrilmiş olan bu şiir ardından on bir çevirmen tarafından işlenmiştir. Bu sanatsal balat, aslı olan Alman dilinde, yapay ve eski şairane bir dilde yazılarak geleneksel halk türküsü etkisini yaratmaktadır. Bu çalışmanın amacı bazı çevirileri kıyaslamak ve hangisinin aslına en yakın olduğunu bulmaya ilaveten, çevirmenlerin kafiye, biçim ve dizi şekli yanı sıra eski dil fikrini korumak için neleri kullandıkları ortaya çıkarmaktır. Diğer yandan da iki farklı ağızda olan çevirilerdeki farkı görmek ve bu balat için hangisinin daha uygun olduğunu göstermeyi amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Balat, Alman dili, çeviri, kıyaslama, Gege ve Toske ağızları

* Assist. Prof. Dr. - University of Prishtina, Faculty of Philology, Department of German Language and Literature/Kosovo - albulena.blakaj@uni-pr.edu



This article was checked by Turnitin.

A few Words about the History of the Poem

Goethe's poem entitled *Geistesgruß* is considered to be a precursor of *Der König in Thule* as written by the time he traveled along the Lahn River in July 1774, after having seen Lahnen Castle. Under Herder's influence, the location of where the story takes place was changed to the mythical island of Thule, which is thought to have been the northernmost place in which the Greek antiquity sailors had the courage to travel to, or "*The Tulle (Ultima Thule) the Romans called a Fairy Tale Country; by this name they considered, as it seems, Iceland; however, a "very far country in the north of Britain"* (Luarasi, 1988: 185).

The poem, *The King of Tule* might have been originally written as a creation on its own, but perhaps, since the time of its creation coincides with *Urfaust*, it could have been conceived as Margarita's song. This poem was used as a part of this play in all its versions. There are distinct differences of this poem between the *Faust's* various versions, which reflect Goethe's progress in this tragedy. However, this poetry continued to exist even out of the drama. This shows the existence of many musical compositions that have been performed on this poem, the most famous being the Schubert's composition.

This song or artistic ballad is written in an artificial and outdated poetic language to make it sound like a traditional folk song and, as it was said, it was used as an introduction to *Gretchen* (Goethe, 2000:98).

The ballad has here a dual function: on the one hand, it is a part of the scene (*Gretchen* sings this song during dressing), on the other hand, it has an important symbolic and dramatic function: the ballad sings loyalty and this element could be considered as an opposite behaviour in regard to Faust's behaviour.

The Ballad "King of Thule" is one of Goethe's most popular poetry creations. Karl Friedrich Celter (1758-1832) and later also many others turned this ballad into a song. This might count as a reason for the popularity of this ballad. Goethe wrote this ballad in a style of a folk poem or a folk song, a style that was made popular by Herder and was considered as a very popular by the people of the nineteenth century and very soon were accepted as a "folk song".

Translation of "Der König in Thule" into Albanian

After a comprehensive study of Goethe's reception in the Albanian Literature, it can be stated once again that "King of Thule" is the champion in terms of the number of its translations into Albanian. To date, fourteen different translations of this poem are known in Albanian, starting with the most well-known one of the writer Ndre Mjeda, followed by other authors and translators.

The ballad "The King of Thule" was translated for the first time by Ndre Mjeda (1866-1937) and was published in the summary of his poems, known as "Juvenilia", published in Vienna in 1917. Since the poems and lyrics of this collection were written years before their publication, we believe that Goethe's *King of Thule* was also translated prior to 1917. The reason for the selection of this ballad might be his wish to bring Albanians closer to the world literature.

The first strophe in the original is as follows:

*Es war ein König in Thule,
Gar treu bis an das Grab,
Dem sterbend seine Buhle
einen goldnen Becher gab. (Goethe, 2000:98)*

In Ndre Mjeda's translation it is:

*Deri n'dekë besnik ke s'thohet
Ishte n'Tule 'j padisha,
Vdiq e dashtna mbas do kohet
E 'j got' arit shej i la. (Mjeda, 1982: 84)*

Translated by Pashko Gjeçi:

*Në Tulë na ish një mbret
Gjer n'varr besnik pa fjalë;
Duke vdekë dashnorja e vet
një kupë krejt ar i fal. (Gjeçi: 2008, 141)*

This strophe in Jorgo Bllaci's translation:

*Një herë pat sunduar
Në Tulën larg një mbret;
Një kupë i kish dhuruar,
Kur vdiq mikesh' e vet. (Bllaci, 1998: 10)*

Translated by Skënder Luarasi, the same strophe looks like this:

*Na ish një mbret në Tulë,
Besnik qe gjer në varr;
I fali mikja bullë,
Kur vdiq, një kupë n'ar. (Luarasi, 1988: 185)*

Or by Vehbi Bala:

*Besnik gjer buzë varri
në Tulë ish një mbret.*

Tek vdiste, një kupë ari
i fali mikja e vet. (Bala, 1998:10)

The first verse sounds almost like the beginning of a fairy tale: "*Na ishte një mbret në Tule...*" (*There was a King in Thule...*). The most important thing to say about this king is a short sentence: "*Besnik gjer në varr*" (*Faithful to the grave*) (2. verse). He was "*gar treu*" which in Albanian would be translated "*entirely, completely, fully faithful*" that seems to have been used to show the king much nobler. His girlfriend has given him a golden cup before she died and this explains the initial condition, but not the reason why.

Because of the use of "*Na ish një mbret*" (*There was a King*) in the first verse, as it is in the original, the first verse in Gjeçi's and Luarasi's translation seem to be more like the beginning of a fairy tale, but the other translations also create a similar feeling.

Interestingly, everyone translated the word *König* as *Mbret* (King), which is actually the proper word in Albanian for that. But we see that its first interpreter, Ndre Mjeda, translated it as *Padishah*. So, he chose the word with an old use like *Padishah*, which refers to the title used for the Sultan in the Ottoman Empire or a title formerly used for various rulers, including the Sultan of the Ottoman Empire. The reason could be assigned to the fact that the translator had in mind the reader's better comprehension, because, as we have said above, this ballad may have been translated long before it was published, that is, at a time when Albanian territories were part of the Ottoman Empire and for the public, the word *Padishah* was more understandable. However, we think that Mjeda may have even used this word to create the idea of an ancient empire.

It is also questionable whether the word chosen by Goethe *Buhle* (dear, lover) (strophe I, verse III), which even in the late eighteenth century was already outdated, has the meaning of wife or the illegitimate lover.

Only in the first Albanian translation of this poetry, that of Ndre Mjeda, this word has been translated with "*e dashtna e vet*" (*the love of his*), which leaves open the issue of her status, making it closer to the original. Meanwhile, in all other subsequent translations the words *dashnore* or *mike* which are used, have the meaning of *illegitimate lover* in Albanian.

Pashko Gjeçi translates it with *dashnore* (lover):

Duke vdekë dashnorja e vet
një kupë krejt ar i falë. (Gjeçi: 2008, 141)

Whereas, Skënder Luarasi, Vehbi Bala, Jorgo Blaci translate the word *Buhle* with *mike*:

Skënder Luarasi: *i fali mikja bullë,*

kur vdiq, një kupë n'ar (Luarasi, 1988: 185)

Vehbi Bala: *Tek vdiste, një kupë ari*

i fali mikja e vet. (Bala, 1998:10)

Jorgo Bllaci: *Një kupë i kish dhuruar,*

Kur vdiq mikesh' e vet. (Bllaci, 1998: 10)

Both translations *dashnore* and *mike*, in Albanian associate only *the lover*, but never the wife. Bala and Bllaci even change the place of the word by putting it in the last verse so that they can rhyme *mbret- vet*.

Similarly, like the rhyming word "Thule" (a legendary kingdom in the distant north), the selection of words might have been used intentionally to make the events timeless and fixed to no place and to make them an example –similar to the folk songs. Evidence of this can be other obsolete phrases that Goethe uses in his ballad, like the formulation taken from the Martin Luther's Bible "die Augen gingen ihm über" to say "cry".

Es ging ihm nichts darüber,

Er leert' ihn jeden Schmaus;

Die Augen gingen ihm über,

So oft er trank daraus. (Goethe, 2000:98)

The expression "*Die Augen übergehen*", in that case, meant "*weeping too much, crying with tears*" (*cried many tears wept*). In the translations of Albanian writers or translators, except Vehbi Bala, who translated it with:

Bala:

Gjë më për zemër s'pati,

e mori ndër gosti

dhe derdhi lot i ngrati

sa çoi me të dolli. (Bala, 1998:10)

Which translated it with: "*derdhi lot i ngrati*" (*poured tears*), by the others it is mostly translated with *një lot* (*poured one tear*):

Mjedja:

Sa at gotë arit gja nuk donte

E gjithmonë me tene piu;

Por ka j'lot për faqe i shkonte

Gjith' sa herë pinte fatziu. (Mjeda, 1982: 84)

Gjeçi:

Si atë asgjë nuk donte,

e merrte n'çdo gosti,

një lot sysh i pikonte

sa e çonte n'të me pi. (Gjeçi: 2008, 142)

Luarasi:

*Sa atë gjë tjetër s'donte,
në çdo gosti e shpinte,
prej syrit lot' i shkonte,
sa herë me të pinte.* (Luarasi, 1988: 185)

While, Jorgo Bllaci, if there is no printing mistake, seems to have misunderstood it, because he even confuses the person who was crying, by saying *A teardrop shined /always in HER eyes:*

*Sa herë ulej pinte
Nëpër gosti me të,
Një pikëz loti ndrinte
Në sytë e saj gjithnjë.* (Bllaci, 1998:10)

In the third strophe, that has the function of the third act of the tragedy where the event takes direction, the king, at the edge of the grave, at a banquet held for the country leaders, leaves everything he had to his successor, except for the cup.

Goethe:

*Und als er kam zu sterben,
Zählt' er seine Städt' im Reich,
Gönnt' alles seinen Erben,
Den Becher nicht zugleich.* (Goethe, 2000:98)

So the king was on the verge of death. In translations into Albanian the same is translated into different forms, although all of them correct:

Mjeda:

*Kur pa vedin tue mbarue
Njehë qytetet, e gjithçka
Trashëgimtarit i la shkrue,
Por putirin nuk ia la.* (Mjeda, 1982: 84)

Bala:

*Kur erdh duke u shuar,
të tëra ç'pat ia la
trashëgimtarit shkruar,
por kupën nuk ia dha.* (Bala, 1998:10)

Luarasi:

*Kur iu afrua varrit
rigatë e ç'kish ia la
të gjitha trashgimtarit,
por kupën nuk ia dha. (Luarasi, 1988: 186)*

Bllaci:

*Kur erdh te buza e varrit,
Kështjella e pasuri
la la trashëgimtarit,
Po kupën, kurrresi! (Bllaci, 1998:10)*

Only *PashkoGjeçi*, at the same verse, adds the word *qyqar* (coward) to describe the king, probably just to rime with *trashëgimtar* (succesor):

*Kur fundi i erdhi qyqarit
qytete e tokë kudo
t'mbretërisë trashëgimtarit
ia la, por kupën jo. (Gjeçi: 2008, 142)*

Another connection in this strophe is found between the words that rhyme and associate us with the *Sterben-Erben* (dying - inheriting) semantic link, namely *vdekja* dhe *trashëgimia*. This, as can be seen above, is also achieved in all translations in Albanian: *tue mbarue- la shkrue*, or also *varrit- trashëgimtarit*.

In the fifth strophe:

Në strofën e pestë:

*Dort Stand der alte Zecher,
Trank letzte Lebensglut,
Und warf den heiligen Becher
Hinunter in die Flut. (Goethe, 2000:98)*

The expression: *der alte Zecher*, which means the *pijaneci i vjetër* (old drunkard) in Albanian, is correctly translated by Mjeda with *pijsi plak* (the old drunk):

*E t'ksaj t'kandshmes jetë dëshirin
Piu ma t'mramin e lumnoj
Pijsi plak, mandej putirin
Ndër val't'detit e flakroj. (Mjeda, 1982: 84)*

Whereas by all the others it is translated only with *plak* (the old man).

Gjeçi:

*E piu n'mes tyre krejt
t'fundit afsh t'jetës plaku,
mandej kupën e shenjt
ndër valë të detit flaku.* (Gjeçi: 2008, 142)

Bala:

*Të fundit afsh piu plaku
të jetës në një ças,
pastaj putirin flaku
në detin me tallaz.* (Bala, 1998:10)

Luarasi uses the word *plaku* (the old man) and in the last verse he also adds the word *bekriu*, which is a Turkish word to describe best what Goethe means with this verse. So, not just someone who drinks too much, but someone who is very fond of drinking (sot, drunkard, winebibber):

*Atje të jetës afshin
e fundit plaku piu,
pastaj të shenjtën kupë,
e flaku n'det bekriu.* (Luarasi, 1988: 185)

In this strophe the word *hinunter* (down), that Goethe uses to describe the end of the cup, also foreshadows "the path" of the king. In the last strophe Goethe uses the verbs "*stürzen, trinken, sinken*" (fall, drink, sink) to describe its end. *Falling* and *sinking* show the way of the cup while *drinking* its fate, because it was the one from which the king has always drunk, and now it drinks the tide, loses what it is destined for and doesn't give a drop more. Just the way the cup is sinking, so does the king's eyes fall and he dies. The king's death is related to the end of the drink, because drinking from the cup of love was his life.

*Er sah ihn stürzen, trinken
Und sinken tief ins Meer,
die Augen täten ihm sinken,
Trank nie einen Tropfen mehr.* (Goethe, 2000:99)

This last strophe is translated by Mjeda this way:

*Tuj u zhyt' e pa n'fund t'zallit,
Tuj këcye nalt, tuj hupë me turr;
E n'at ças i ranë prej ballit
Fikun syt' e s'piu ma kurr!* (Mjeda, 1982: 85)

We see, that in Mjeda's translation of this strophe in Albanian, he reached the same effect by using the verbs:

u zhyt n'fund t'zallit (sank at the botom of the sand)

i ranë prej ballit/ syt' e s'piu ma kurr! (his eyes fell out of his forehead/ and he never drunk again)

At the same time, these verses show that Mjeda, like in the translation of the poems "Capricorn" and "The Burial of Sir John Moore after Coruna" of Sharl Wolfe, the main values of the poem remain in the last two verses (Quku, 2004: 469-470).

E n'at ças i ranë prej ballit

Fikun syt' e s'piu ma kurr! (Mjeda, 1982: 85)

At Pashko Gjeçi's translation it is like this:

E pa si ra, si u zhyt

si u mbytë e pa në det;

i mbylli të dy sytë

e nuk piu më për jetë. (Gjeçi: 2008, 142)

This strophe at Vehbi Bala's translation is like this:

E pa si ra tej zallit,

si vala e përpiu:

iu fikën sytë e ballit

e kurr' me të më s'piu. (Bala, 1998:10)

Luarasi:

E pa si ra, prej zallit,

si shkoi në fund, atë.

Iu shuan sytë e ballit

e s'piu kurrë më. (Luarasi, 1988: 185)

Before we come to the conclusion, we should mention another fact as far as these translations is concerned. All of them, accept for the first one, presented by the Albanian poet Ndre Mjeda, are in the Standard Albanian language. In contrast, Mjeda's translation of King of Thule is done in the Gegë dialect, one of the two dialects of Albanian. Gegë belongs to the northern regions of Albanian-speaking territories. Precisely because it is in Gegë, rather than in the Standard variety (which is predominantly based on the other dialect, that of Tosk) may sound better and closer to the original version in German, which, as we have emphasized at first, is intentionally written using archaic words to resemble the folk literature creation. The fact that the translation is in the Gegë dialect makes it look older, more archaic, too. The reason for this is that the oldest and most important works of Albanian Literature and history were written in the Gegë dialect, and as soon as one sees a creation in this dialect, arouses a memory of a past time.

Conclusion

Out of all that is said above, we can conclude that all the Albanian translations of J. W. von Goethe's Ballad "Der König in Thule" analysed in this article, have preserved the scheme of rhyme and have been very well-adapted to the original. They sound as if they were written in Albanian by translators themselves: stylistically / poetically very achieved ones in the target language. However, the translation of Mjeda will be emphasised. Not only because of the preservation of the poetic structure, the aesthetic-poetic values of the original, but also because of the selection of words. Despite its simplicity, it is considered to be among the most accurate and the most trustful at the time created: the interpreter, instead of using words that are originally Albanian, such as Mbret, for example, uses older words such as Padishah, which is the name for the rulers of ancient empires, but also for the Ottoman Sulttan. At the time when Mjeda translated it, Balkan territories were part of the Ottoman Empire. We believe the translator does this, not only to bring it closer to the readers of the time, but also to create the idea of exotic places, such as the Orient. During the analysis, we have noticed that even the other translator, Skënder Luarasi, who is perhaps the most famous translator from German into Albanian, also uses a Turkish word, probably for the same reason. Luarasi translated it in 1957, but he, as we said, uses the old Turkish word *bekri* instead of just using the albanian word *pijanec* (a drunkard). Through this, the translator achieves the goal of creating the idea of a previous, historical time, in the same way as Goethe does in his poem Der König in Thule.

BIBLIOGRAPHY

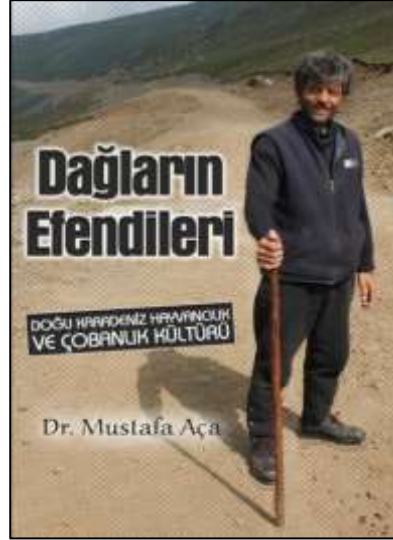
- GOETHE, Johann Wolfgang von (2000). *Goethes Poetische Werke, vollständige Ausgabe, Erster Band, Gedichte*. Augsburg: Weltbild Verlag.
- MJEDA, Ndre (1982). *Vepra I- Juvenilia*. Prishtinë: Rilindja
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1988). *Vepra të zgjedhura, Vëllimi I*. (Çev: Skender Luarasi), Prishtinë: Rilindja.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (2008). *Faust*. (Çev. Pashko Gjeçi), Tiranë: Botimet Çabej
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1998). "Mbreti i Tulës". (Çev. Jorgo Bllaci) *Albania*. 1998, 250, 10.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1998). "Mbreti i Tulës". (Çev. Vehbi Bala) *Albania*. 1998, 250, 10.

Yayın Tanıtma:

Aça, Mustafa (2018). *Dağların Efendileri (Doğu Karadeniz Hayvancılık ve Çobanlık Kültürü)*, Ankara: Gece Kitaplığı, 411 s.

Serap CENGİZ*

İnsanoğlu avcılık, tarım ve hayvancılık gibi geleneksel nitelikli geçim kaynakları ile binlerce yıl boyunca yaşamını sürdürmüş; sanayi devrimi ile birlikte şehir olgusunun sanayi alanları ile donatılması sonucunda kadim geçim kaynaklarına endüstriyel geçim kaynaklarını da ekleme yoluna gitmiştir. Uzun medeniyet yolculuğu içinde oldukça önemli bir basamağı teşkil eden yabanıl hayvanların ehlileştirilmesi ve sürü hayvancılığı olgusunun ortaya çıkması ile birlikte çobanlık, duyulan ihtiyaç nispetinde profesyonel bir meslek kolu halini almaya başlamıştır. Oldukça derin bir kültüre sahip olan Türk toplumlarında da çobanlık ve hayvancılık kültürünün oldukça önemli bir yeri vardır. Türk toplum hayatında göçer halde yaşayan topluluklar arasında hayvancılık tarımla beraber kendini göstermiş ve hayvancılık etrafında zengin bir kültürel bellek oluşmuştur. Bu bellek sosyal, kültürel, iktisadi açıdan bütün öncülleriyle değerlendirmeye muhtaçtır. Yazar Mustafa Aça, Doğu Karadeniz Bölgesi özelinden hareketle bu kültürel belleğin tüm bileşenlerini, bu bileşenlerin bağlamlarını ve işlevlerini, geleneksel dünya görüşü, inanış ve düşünüş kalıplarını da dikkate alarak değerlendirme yoluna gitmiştir.



Kitabın giriş bölümünde 'Uygarlık Tarihi İçinde Kültürel ve İktisadi Bir Süreç Olarak Hayvancılığa Kısa Bir Bakış' başlığında yazar hayvancılığın ve bununla beraber çobanlığa dayalı yaşam tarzının uygarlık tarihi içindeki yerindeki değişimlere vurgu yapılmıştır. Devam eden bölümde kronolojinin

* Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi/Trabzon – serap_cengiz_55@hotmail.com



This article was checked by Turnitin.

değiştirildiğinden ve evcilleştirmenin, önce bitkilerde başlatıldığını ardından hayvanların evcilleştirildiğinden söz edilmiştir. Evcilleştirmenin ilk olarak hangi hayvanlar üzerinden başladığını ve bu sürecin nasıl devam ettiği hususunda bilgiler verilmiştir. Ayrıca bu bölümde evcilleştirme ve sürüleştirme sürecinde dönem olarak göçebe döneminde mi yoksa yerleşik dönemde mi olduğu sorusu tartışmaya sunulmuştur.

‘Hayvancılığın Türk-Sosyo Ekonomisindeki ve Kültüründeki Yerine Kısa Bir Bakış’ başlığında yazar Türklerin bulunduğu coğrafya üzerine nazariyelerden söz etmiş eski Türk toplum hayatında hayvancılık süreçlerini detaylıca ele almıştır. Ayrıca bu bölümde Türklerin sürü hayvanlarına sırasıyla hangi adlar verdiği hususunda da okuyucu bilgilendirilmiştir.

‘Hayvancılığın Araştırma Sahasındaki Gelişimine Kısa Bir Bakış’ başlığında yazar araştırma sahası kapsamına aldığı Giresun, Trabzon ve Rize’de hayvancılığın ilk olarak hangi gruplar aracılığıyla bölgeye getirildiği üzerinde durmuş, bu alanlarda hayvancılığın gelişim süreçlerinden söz etmiş ve nicel, nitel araştırmalarla beraber tespitlerini okuyucuya sunmuştur. Bu bölümde kaynaklar arasında; kişisel arşivlerin yanında tarihi ve güncel arşivlerden ve raporlardan da yararlanıldığı görülmektedir.

‘Araştırma Süreçleri ve Yöntem’ başlığında yazar, kitaba konu olan araştırmanın evreleri hakkında bilgiler vermiş, verilere ulaşma ve verileri değerlendirme süreçlerinde kullandığı yöntemler üzerinde durmuştur.

Kitabın ana konusuna giriş yapılan ve “Kavramlar ve Mesleğin İcra Ortamları” adlı birinci bölümde, Göçer Hayvancılığın Kavramsal Çerçevesi, Göçer Hayvancılığın Temsil Alanları: Yaylalar, Yaylacılık Süreçleri alt başlıklarına yer vermiştir.

Göçer Hayvancılığın Kavramsal Çerçevesi alt başlığında ‘göçebelik’ kavramı üzerinde düşüncelere ve izahlara yer verilmiş, yazarın kendi ifadesi ile “göçer” tanımının doğru olacağı kanaati dile getirilmiştir. Ayrıca yaylacılık türleri üzerinde durulan bu bölümde Toroslarda ve Doğu Karadeniz’de görülen yaylacılığın birbirinden farklı olduğu üzerinde durulmuştur. Bu farklılık sebebiyle konutların da ona göre şekillendiği hususunda yorumlar ileri sürülmüştür. Doğu Karadeniz Bölgesi’nde yaylacılık faaliyetlerinin bilim adamlarına göre tasnifi verilen bu bölümde araştırma sahasının bu tasniflerle olan uyumluluğu üzerinde durulmuştur.

‘Göçer Hayvancılığın Temsil Alanları: Yaylalar’ başlığında yarı göçebelik durumunun, gelenekler ve görenekler içerisinde biçimlenip bölge folkloruna dair veriler içerdiğinden söz edilmiştir. Bu bölümde de çeşitli tarihi ve güncel kaynaklardan yararlanılmış ve yaylacılık bölümüne dair bilgiler okuyucuya aktarılmıştır. Bunun yanında bölgenin yayla yerleşimlerinin topografik özelliklerine yer verilmiş; sözlü kaynaklar

yardımla konu detaylandırılmıştır. Hayvancılığın tarihsel süreç içerisinde bölgede özellikle 1990'lı yıllardan itibaren hızlı bir şekilde gerilediğini ifade eden araştırmacı, bu durumu iktisadi, sosyal ve siyasal sebeplerle ilişkilendirmiştir. Yazar, bu değerlendirmeleri takip eden bölümde ise hayvancılık uygulamalarının ve kültürünün tüm süreçleriyle anlaşılabilmesine yardım etmesi amacıyla bölgedeki yaylacılık faaliyetlerini, yaylaya çıkış öncesini kapsayan hazırlık dönemi, yaylaya çıkış dönemi, yayla dönemi ve yayladan dönüş dönemi olmak üzere dört safhada incelemiştir. Bu bölümlerde hayvancılıkla ilgilenen kişilerin kendi içlerinde oluşturduğu sözlü hukuka, geleneksel yöntemlere, türkülere, manilere ve meslekle ilgili terminolojilere yer verilmiştir. Bunun yanında bölgenin yerleşim yerine göre değişen yaylaya çıkış takvimleri üzerinde durulmuştur. İnaniş temelli uygulamalarına da yer verilmiştir. Yaylacılık süreçlerinde kadınların aldığı roller üzerinde durulmuş, türkülerle kadının bu süreçteki rolü gözler önüne serilmiştir.

İkinci bölüm “Meslekî Bilgi, Algı ve Yaşam” başlığını taşımakta olup alt başlıkları; Çoban Kelimesi Üzerine, Meslekî Bilginin Edinilmesi ve Aktarılması, Çobanlarda Mekân Algısı- Çoban ve Yaban, Yaylacı/Çoban Meskenleri, Giysileri ve Aletleri, Hayvan Barınakları ve Samanlıklar, Hayvansal Gıdalar ve Çoban Gıdaları şeklindedir.

Bu bölümde ilk olarak daha önce yapılan çalışmalardan hareketle “çoban” kelimesinin etimoloji sözlüklerinde ne şekilde yer aldığı irdelenmiştir. Çobanlık mesleğinin usta-çırak ilişkisine dayalı bir öğretim süreci olduğuna vurgu yapılmış, çobanların ne gibi özellikleri olması gerektiği üzerine düşünceler belirtilmiştir. Giresun bölgesinde Afganistan ve Suriye uyruklu çobanların çalıştırıldığı, bunun sebebinin de eskisi kadar mesleğin ilgi görmediği üzerine tespitler yapılmıştır. Çobanlarda mekân algısına da değinen yazar, insanoğlunun mekânı iç ve dış olarak algıladığını, çobanların ise kültürel dünya (mekân) ile doğal dünya (yaban) arasında arafta olduğunu belirtmektedir. Bu araftalık durumu onların yaşayışlarının her döneminde karşılırlarına çıkar. Öyle ki bu durum onların evliliklerinde bile sorun teşkil etmiştir. Kitapta bu sosyal durumun türkülere ve manilere sirayet eden örneklerine de yer verilmiştir. Çobanların bulunduğu meskenleri, giysileri ve kullandıkları aletleri de inceleyen yazar, hayvancı toplulukların yaylak ve kışlakları mesken tuttuklarından söz etmiş ve yapılan ev ve ahırların plan çizimlerine yer vermiştir. Ayrıca bu bölümde çobanların meskenlerinde kullandıkları yapı elemanlarından detaylıca bahseden yazar, hayvan sahiplerinin hayvan barınaklarına dönük tercihlerini de değerlendirmiştir. Hayvansal gıdalara ve çoban gıdalarına da değinilen bu bölümde, süt, tereyağı ve peynirin yapılış süreçlerine, ürünlerin saklanma koşullarına, inaniş ve düşünüş kalıplarının üretim süreçlerine olan etkilerine dair örneklerle yer vermiştir.

Kitabın en geniş bölümünü oluşturan “Çobanların Meslek Folkloru” başlıklı üçüncü bölümde, Meslekî Hiyerarşi, Halk Hukukunun Meslekî

Temsilleri, Meslekî Karakterli İmeceler, Halk Hekimliğinin Meslekî Temsilleri, Halk Veterinerliğinin Meslekî Temsilleri, Halk Meteorolojisinin Meslekî Temsilleri, Geleneksel Botanik Bilgisinin Meslekî Temsilleri, Halk Takviminin Meslekî Temsilleri, Meslekî İnanışlar, Hayvanlarla İletişim/Çoban Seslenmeleri, Koç Katımı, Hayvanların Doğuma Hazırlanması, Damgalama/Eneme, Saya Bayramı/Davar Yüzü Görme, Çayır Kesme, Otçu Göçü ve Vartevor, Meslekî Anlatılar, Hayvanların Adlandırılması Yolundaki Tasarruflar, Hayvanların Bakımı ve Beslenmesi, Çoban Köpekleri, Hayvan Alım-Satımları, Hayvancılık Etrafında Gelişen Söz Varlığı, Meslek Bağlamlı Sözlü Edebiyat Ürünleri (efsaneler, memoratlar, ağıtlar, maniler, türküler, bilmeceler) alt başlıkları ile uyumlu bulgu ve bilgiler değerlendirilmiştir.

Bu bölümde folklorun önemli bir yerini ihtiva eden meslek folkloru üzerine tanımlamalar yapılmış; okuyucuda bu çalışmanın çobanlar ve hayvancılar odağında hazırlanmış bir meslek folkloru araştırması olduğu kanaati oluşturulmaya çalışılmıştır. Zira bu bölümde yer alan alt başlıklar meslek grubunun ortaya koyduğu folklor birikimini oluşturmaktadır. Meslekî Hiyerarşi'ye değinen yazar, çobanlık mesleğinde de hiyerarşiye kısmen rastlanıldığını ve 'reis çobanların' mesleki hiyerarşinin en üst kademesinde yer aldıklarını belirtmiştir. Halk Hukukunun Meslekî Temsilleri alt başlığı kapsamında mera hukuku, süt hukuku, güdü hukuku/çoban hakkı, kayıp hukukuna yer veren yazar, yaylaların kullanımında geleneksel kuralların bugün de geçerliliğini koruduğunu belirtmiştir. İmecenin çobanlık mesleğinde de görüldüğüne dair örnekler verilen bu bölümde hayvanların kırılmasından, yıkanmasına, gübrelerin temizlenmesine kadar olan süreçler sözlü kaynaklar edinilen bilgiler ve gözlem sonuçları ile derinlemesine anlatılmıştır. Yazarın tespitlerine göre bölge hayvancıları ve çobanları arasında imece usulü bugün de devam etmekle birlikte bu imeceler bir kültürel yaratım ve aktarım ortamı olma özelliklerini yitirmeye başlamıştır. Halk Hekimliği, Halk Veterinerliği, Halk Meteorolojisi, Geleneksel Botanik Bilgisi ve Halk Takviminin Mesleki Temsilleri başlığında genel olarak halk bilimi kadroları içinde değerlendirilen bu başlıklar hakkında bilgiler verilmiş, meslekte kullanılan uygulamalar sözlü kaynaklar vasıtasıyla okuyucuya aktarılmıştır. Mesleki İnanışlara da bu bölümde değinen yazar, hayvancılık etrafındaki inanışları kapsamlı bir biçimde değerlendirme yoluna gitmiştir. Kitabın bu kapsamlı bölümünde son olarak hayvancılık etrafında gelişen söz varlığına ve meslek bağlamlı sözlü edebiyat ürünlerine yer verilmesi konuya ilgi duyanlar açısından oldukça işlevsel bir tercih olmuştur.

Sonuç bölümünde yazar çobanlık mesleği etrafında gelişen meslekî folklor mirası üzerine nihai değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çalışmanın amacı ve kapsamından, Doğu Karadeniz sözlü kültürü içinde bulunduğu konumdan bahseden yazar, çalışma süreçleri boyunca alan araştırmaları kapsamına aldığı Giresun, Trabzon ve Rize illeri çobanlarının

somut olan ve olmayan kültürel mirasları üzerinde durulduğunu ifade etmiştir. Meslekte edinilmesi gereken bilgi ve becerilerin yanı sıra mesleğin ve dolayısıyla etrafında oluşan kültürel birikimin korunması ve sürekliliğinin sağlanması yolundaki sorunları ve çözüm önerilerini ortaya koymuştur.

Mustafa Aça ‘Dağların Efendileri’ adını taşıyan kitapta Doğu Karadeniz Bölgesi için önemli bir yer ihtiva eden hayvancılık ve çobanlık kültürünü bütün bileşenleri ile birlikte ele almış bu alandaki eksikliği büyük ölçüde doldurmuştur. Bugüne kadar çalışılmamış olan bu konuyu araştırma kapsamına dâhil eden, alan araştırmalarıyla sözlü kaynaklar vasıtasıyla bizzat bu mesleği icra edenlere ulaşan, kitabın ekler bölümünde fotoğraflarla beraber konunun mahiyeti açısından etnografik mirasa da değinen yazarı tebrik ederiz.

GENEL İLKELER

1. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, hakemli bir dergi olup yılda üç aylık dönemler hâlinde dört sayı olarak yayımlanır.
2. Dergide halk bilimi, antropoloji, etnoloji, kültür sosyolojisi, dinler tarihi, müzikoloji, halk dansları, el sanatları, kültür tarihi ile ilgili bilimsel makaleler, çeviriler, tanıtma/eleştiri yazıları gibi çalışmalara yer verilmektedir.
3. Yazının dergiye gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yazılar için telif ücreti ödenmez.
4. Dergide yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili her türlü yasal sorumluluk, yazarına aittir.
5. Dergiye gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayımlamak ya da yayımlamamak hakkına sahiptir.
6. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
7. Makalenin başında **en az 200 en fazla 300 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet**, 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce **anahtar kelimeler; Türkçe ve İngilizce (ikincil dil) başlığa** yer verilmelidir. Özet, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.
8. Makale, özetler, grafikler, tablolar, görseller ve ekler dahil olmak üzere **en fazla 20 sayfa** olmalıdır.
9. Yazının **başlığının altında yazar adı, dipnotla unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir**. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından zaten görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.
10. Yazı, <http://dergipark.gov.tr/mahder> adresindeki *Makale Gönderme* sekmesi üzerinden üye olarak gönderilebilir. Aynı sayfadan üyelik girişi yapılarak hakem süreci takip edilebilir. **Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir**. Çünkü yazarlar, sisteme bir kez düzeltme ekleyebilmektedirler. Zira bir hakemin istediği düzeltmeyi yapıp yazı sisteme eklendiğinde, sonraki aşamada ikinci bir hakemin de düzeltme istemesi durumunda istenen düzeltmeler yapılamayacaktır.
11. Dergide yer alan yazıların dijital baskı, grafik tasarım, uluslararası indekslere tanıtılması, DOI numaralarının satın alınması gibi işlemler ücret karşılığında yapılmaktadır. Dergi giderlerinin karşılanması amacıyla yazarlardan yayıncı Motif Vakfı'na 250 TL bağış/ödeme talep edilmektedir. Yayınlanma kararı çıkan makalelerin yazarlarına yayın öncesi gerekli bilgilendirme yapılmaktadır.
12. *Motif Akademi Dergisi*'nin Genel Ağ ortamında yayınlanmış tüm sayılarını basılı olarak da ulaşmak mümkündür. Hard cover (karton) ciltli olarak basılan derginin bugüne kadar yayınlanmış tüm sayıları editor@motifakademi.com adresinden talep edilebilir.

13. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekmektedir. Kitap hâlinde yayımlanmamış sempozyum bildirilerinin yayımı ise, bu durumun belirtilmesi şartıyla mümkündür.
14. Dergiye gönderilen yazılar editörlük sürecinde **turnitin vb. benzerlik programlarında kontrol edilecektir**. Benzerlik oranı %30'un üzerinde olan çalışmalar yayınlanamayacaktır.
15. Bilim insanı ve akademisyenlerin bilimsel çalışmalarındaki isim/kurum benzerliklerinden kaynaklanan bazı sorunların önüne geçilebilmesi amacıyla araştırmacı kimlik numaraları kullanılmaktadır. TÜBİTAK-ULAKBİM ve YÖK arasındaki işbirliğiyle yürütülen çalışmalar kapsamında, ORCID bilgisinin kullanılması kararı alınmıştır. Dergimize makale gönderen yazarların orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
16. Yazılar, mutlaka aşağıda belirtilen formatta gönderilmelidir. Sisteme bu formatta girilmeyen yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

SAYFA DÜZENİ

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu	Genişlik:16 cm	Yükseklik: 24 cm
Üst Kenar Boşluk	1,5 cm	
Alt Kenar Boşluk	1,5 cm	
Sol Kenar Boşluk	2 cm	
Sağ Kenar Boşluk	1,5 cm	
Yazı Tipi	Cambria	
Yazı Tipi Stili	Normal	
Boyutu (normal metin)	11	(Cambria)
Boyutu (dipnot metni)	9	(Cambria)
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk, sonra 0 nk	
Satır Aralığı	Tek (1)	

2. Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir.
3. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
4. Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.
5. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
6. Yazıda yer verilecek tablo, resim ve fotoğraf gibi metin içi ve metin sonu ekleri Word programının formal ekleme usullerine göre yapılmalı; kopyala-yapıştır usulü kullanılmamalıdır. Eklemelerin yazının sayfa biçim özellikleri ile uyumlu olmasına ayrıca dikkat edilmelidir.

KAYNAKLARIN DÜZENLENMESİ

Metin içinde kaynak gösterme

Metin içinde kaynak gösterimi APA Sistemi ile uyumlu şekilde yapılmalıdır.

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi atıf sistemi ile belirtilir. Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

2. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar (lar) ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.
- a) Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.
- Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76)
- b) Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.
- Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.
- c) Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.
- Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)
- d) Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra "vd." (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.
- Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)
- e) Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.
- Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)
- f) Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler **Belge-1** veya **Arşiv-1** şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.
- g) Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler Kaynak Kişi anlamına gelecek şekilde KK-1 şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında Sözlü Kaynaklar alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.
- h) Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında Elektronik Kaynaklar alt başlığı altında her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

KAYNAKÇANIN DÜZENLENMESİ

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.
2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için "a, b, c..." ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuat. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Çeviri Kitap:

SARTRE, Jean-Paul. (1967). *Edebiyat Nedir*. (Çev.: Bertan Onaran), İstanbul: De Yayınevi.

LVOVA, E. L. vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Simge ve Ritüel*. (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

İki Yazarlı Kitap:

ERGÜN, Metin ve AÇA, Mehmet (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları-1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İkiden Fazla Yazarlı Kitap:

AÇA, Mehmet ve diğerleri (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, İstanbul: Kriter Yayınları.

Makale:

AÇA, Mustafa (2018). "Trabzon Çevresinde Tütün Kaçakçıları ve Kolcular Etrafında Oluşan Anlatılar". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2017, 6 (4), 2545-2565.

Yayımlanmamış Tez:

KÜÇÜK, Abonoz (2015). *Giresun Yöresi Kemeççilik Geleneği Üzerine Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

CUNBUR, Müjgan. (2000). "Dede Korkut Oğuz-namelerinde İslamî Unsurlar", *Uluslararası Dede Korkut – Bilgi Şöleni Bildirileri*. (Hızl.: A. Kahya-Birgül vd.), 77-108, Ankara Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

İnternet Kaynakları:

* URL-1: "Social Groups". <http://www.sociologyguide.com/basic-consepts/Social-Groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

* Hufford, Mary (1991). "American Folklife: A Commonwealth of Cultures", <http://www.loc.gov/folklife/cwc/> (Erişim: 17.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Mutlu, İstanbul 1935, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 12.06.2014)