

UNESCO VE GELENEĞİN USTALARI

UNESCO et Maîtres de la tradition

Prof. Dr. Öcal OĞUZ*

ÖZET

Gelenekün ustaları, UNESCO tarafından Yaşayan İnsan Hazineleri olarak tanımlanmaktadır. UNESCO'nun tanımına göre “Yaşayan İnsan Hazineleri, somut olmayan kültürel mirasın spesifik elemanlarını yeniden yaratmak veya yorumlamak açısından gerekli bilgi ve becerilere yüksek düzeyde sahip kişilerdir.” UNESCO, üye devletleri Yaşayan İnsan Hazineleri Ulusal Sistemlerini kurmaları yönünde desteklemektedir. UNESCO'ya göre somut olmayan kültürel mirasın korunmasının ve gelecek kuşaklara aktarımının en etkili yollarından biri bu sistemdir.

Anahtar Kelimeler

UNESCO, SOKÜM, Gelenekün Ustaları, Yaşayan İnsan Hazineleri

ABSTRACT

Les maîtres de la tradition sont définis comme « Les Trésors Humains Vivants » par l'UNESCO. D'après la définition de l'UNESCO, « les trésors humains vivants sont des personnes qui possèdent à un haut niveau les connaissances et les savoir-faire nécessaires pour interpréter ou recréer des éléments spécifiques du patrimoine culturel immatériel. » UNESCO encourage les États membres à créer des systèmes nationaux de trésors humains vivants. Selon UNESCO, ce système un des moyens les plus efficaces de sauvegarde et de transmission aux générations futures du patrimoine culturel immatériel.

Mots-clés

UNESCO, PCI, Maîtres de la tradition, Trésors humains vivants

Dünyada artık folklorun ortaya çıktığı 19. yüzyılın koşullarının kalmadığı, kültürleri ve toplumları, “sözlü-yazılı”, “ilkel-modern”, “geri kalmış-gelişmiş” veya “köylü-kentli” şeklinde ayırarak incelemeyi doğru ve geçerli bulan kuramların ve bu kuramların yarattığı disiplinlerin ortadan kalktığı, başta İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında kurulan UNESCO'nun kuruluş gerekçesi ve bu gerekçeyi yazılı hale getiren metinleri olmak üzere, uluslararası toplum tarafından görülmüştür. Bu kabul, örneğin 19. yüzyılda “ilkel kültür” sözünü ortaya atan E. Tylor'ın dayandığı düşünce ve kuramların doğal olarak sonu olmuştur. Daha İkinci Dünya Savaşı yıllarında ünlü mit çözümleyicisi ve yapısalcı kuramın öncüsü C. Levi Strauss *Yaban Düşünce* yaklaşımı ile 19. yüzyılın kaba ve aşağılayıcı “ilkel” sözünü yumuşatmaya çalışmıştır. 20. yüzyılın

ikinci yarısına gelindiğinde, “ilkel” veya “yaban” yoktur, “kültür ve insan” vardır görüşü yüksek sesle söylenir hale gelmiş ve nihayet J. Goody'nin *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* bu yeni düşüncenin bir anlamda manifestosu haline gelmiştir. Birleşmiş Milletler Örgütü ve ona bağlı UNESCO gibi kuruluşların eşitlikçi çatısı altında, kültürleri 19. yüzyıl kolonizasyon mantığına göre aşağılayan kuram ve yaklaşımların barınmasının mümkün olamaması yanında, kültürler arasındaki farkları göstermede kullanılan “yazı”, “kent” veya “teknoloji” gibi ölçütlerin giderek geçerliliğini yitirmesi, kültür çalışmalarını çok başka alanlara ve biçimlere kaydırmıştır.

Bunlardan birisi, kırsal veya geleneksel ürünler de dahil olmak üzere kültürü kentsel alanda yeniden üretmek, canlandırmak, yeni gereksinimler için kullanmak biçiminde özetlenebilecek

* G.Ü. Türk Halkbilimi Öğretim Üyesi. ocaloguz@gazi.edu.tr

olan *uygulanmalı halkbilimi* süreçleridir. Bu sürecin sorunlarına ve evrimine dair bir çok farklı görüş bulunsa da bugün halâ kültürleri yaşatma ve gelecek kuşaklara sevdirmede bir araç olarak geçerliliğini yitirmemiştir. En azından Selcan Gürçayır'ın yayına hazırladığı *Folklorun Sahtesi: Fakelore* kitabındaki tartışmalar bu konunun halâ ne denli canlı olduğunu göstermektedir.

İkincisi, 19. yüzyıl kültür çalışmalarının temel dayanaklarından biri olan “fark”ın 21. yüzyılda büyük oranda ortadan kalkacağı düşünce ve kaygısının etkilediği “koruma” programlarıdır. “Küreselleşme” bu yönüyle kültürleri tektipleştirici bir olgu olarak ele alınmakta ve onun bu olumsuz yönüne karşı mücadele bayrağı açılmaktadır. 20. yüzyılın son çeyreğinde tartışılan “kültürü koruma” düşüncesinin uzun serüveni ortaya adında “koruma” kelimesi bulunan dört sözleşme çıkarmıştır. “UNESCO, Kültür ve Türkiye” başlıklı yazımda bu konuda bilgi bulunduğu için burada tekrar dönmek yersizdir.

Bu sözleşme ve diğer belge ve ey-lemlerinden de rahatlıkla görüleceği gibi, uluslararası toplumun kültür organizasyonu niteliğindeki UNESCO, kültürlerin korunması konusunda taraftır ve gücünü de üyesi olan 192 ülkenin kararından ve katkısından almaktadır. Yürürlüğe giren ve uygulanan sözleşmelerin yanında 2001, 2003 ve 2005 yıllarında üç kez ilan edilen ve aralarında Türkiye’den *Meddahlık Gelenegi* ile *Sema Gösterisi*’nin de bulunduğu toplam sayısı 90’a ulaşan *İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Başyapıtları İlanı* bunlardan biridir. Bu program sayesinde UNESCO, dünyanın bütün bölgelerinde geleneksel kültüre ve bunun en seçkin örneklerine karşı bir duyarlılık oluşturmaya çalışmış, toplumların korumaya yönelik bilinç düzeylerini yükseltmeyi amaçlamıştır.

UNESCO’nun bu amacı güden daha kapsamlı bir koruma yaklaşımı *Yaşayan*

İnsan Hazineleeri Sistemidir. Bu sistem, UNESCO’nun Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması kapsamında oluşturulmuş ve ilk ortaya atıldığı 1993 yılından beri sürekli olarak geliştirilmiştir. UNESCO, bu sistem aracılığı ile somut olmayan kültürel mirası üreten *insana* dikkat çekmek istemektedir. Bu sisteme göre, somut olmayan kültürel mirası üreten ve gelecek kuşaklara aktarmakta olan usta kişiler *insan hazineleri* olarak adlandırılmakta ve *sürdürülebilir kalkınma* hedeflerine zarar vermeden kültürün korunmasına ve gelecek kuşaklara aktarılmasına yapacakları katkıya vurgu yapılmaktadır. Somut Olmayan Kültürel Mirasın korunmasında “başyapıt ilanı”, “örgün ve yaygın eğitim”, “kültürel mekânların korunması” gibi konuların yanında kültürü sürdüren topluluk, grup ve bireyin önemi bu sistemde daha da öne çıkarak *usta insanların* kültürün aktarılmasındaki rolüne dikkat çekilmektedir.

Sürdürülebilir kalkınma ilkelerini gözeterek ve insanlığın bugün ulaştığı olduğu ortak gelişmişlik düzeyini geriletecek etkilerden uzak durarak kültürlerin korunmasını sağlamak ilkesel olarak mümkün müdür? UNESCO dışında başlayan bir süreç olarak örneğin uygulanmalı halkbilimi çalışmaları bunun mümkün olduğu şeklinde yorumlanabilir. *İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Başyapıtları İlan Programı* bu duyarlılığı koruma çabasını taşımaktadır. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*’nde bu mirasın yaşatılmasında örgün ve medya gibi yaygın eğitim kurumlarının rolüne işaret edilmesi, “Folklor ve Kültürel Mekân” başlıklı makalede ele aldığım gibi kültürün korunmasının kültürel mekânlarla ilişkilendirilmesi ve dolayısıyla her mekânın koruma düşüncesine göre dizayn edilemeye-bileceğinin algılanması ve nihayet kültür aktarıcılığında *usta insanın* rolünün öne çıkarılması, sürdürülebilir kalkınma

hakkındaki kaygıları ortadan kaldırma-ya yönelik olarak da okunabilir.

UNESCO'nun 1989 tarihli *Popüler ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararı* doğrultusunda ulusal ölçekte yürütülen koruma programları kapsamında Kore Cumhuriyeti'nin (Güney Kore) kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasında *usta insanın* önemine dikkat çeken yaklaşımı, *Yaşayan İnsan Hazine*leri Sisteminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. UNESCO Genel Müdürlüğü Somut Olmayan Kültürel Miras Şubesi tarafından yürütülen bu sistemin ilke ve ölçütleri belirlenmiş ve UNESCO sitesinde Fransızca, İngilizce ve İspanyolca olarak yayımlanmıştır. Bu ölçütler kapsamında oluşturulan ulusal sistemlere örnek olarak da Çek Cumhuriyeti, Filipinler, Fransa, Japonya, Kore Cumhuriyeti, Nijerya, Senegal ve Tayland tarafından hazırlanan *Yaşayan İnsan Hazine*leri Ulusal Sistemleri, UNESCO sitesinden ilan edilmiştir.

UNESCO sitesinde İngilizce'si *Living Human Treasures (LHT)*, Fransızca'sı *Trésors Humains Vivants (THV)* olan ve Türkçe'de *Yaşayan İnsan Hazine*leri (YİH) olarak ifade edebileceğimiz bu sistem, somut olmayan kültürel mirası sürdüren *usta insanların* tanınması, sanatlarını iyi ortamlarda sürdürmelerinin sağlanması, ödüllendirilmesi, çırak yetiştirmeye özendirilmesi, örgün ve yaygın eğitim süreçlerine dahil edilerek kitlelerle buluşmalarına öncülük edilmesi gibi bir çok amacı içermektedir. UNESCO bu sistemi, **Giriş, Yaşayan İnsan Hazine**leri Sistemini Kurma Elemanları, Sürdürülebilir Koruma Önlemleri ve *Yaşayan İnsan Hazine*leri Ulusal Sistemlerini Oluşturma Yardımı başlıklarını taşıyan dört bölümden ve bunlara bağlı 13 alt başlıktan oluşan *Yaşayan İnsan Hazine*leri Ulusal Sistemlerini Kurma Yönergesi ile yürütmektedir. Yaşayan İnsan Hazineleri (YİH) sisteminin oluşturulma gerekçe-

lerine Yönerge'nin Giriş kısmında ayrıntılı bir şekilde yer verilmektedir. Buna göre, 2003 Sözleşmesi'nin somut olmayan kültürel mirasın korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında topluluk, grup ve bireylerin rolüne ve önemine dikkat çektiği belirtildikten sonra, özellikle geleneksel meslekler ve zanaatlar, halk müziği, halk oyunları, halk tiyatrosu gibi alanlarda yetişen ustaların bilgi ve becerilerini gelecek kuşaklara aktarma sorunları yaşadığı vurgulanarak bu mirasların yok olmakta olduğu tespitine yer verilmektedir.

Giriş'in *Tanımlar* alt başlığında ***Yaşayan İnsan Hazine*leri, Somut olmayan kültürel mirasın spesifik elemanlarını yeniden yaratmak veya yorumlamak açısından gerekli bilgi ve becerilere yüksek düzeyde sahip kişilerdir** şeklinde bir tanıma yer verildikten sonra, her üye devletin kendi durumuna uygun bir programla bu çalışmayı sürdürebileceğine vurgu yapılmakta ve sistemin Fransa'da *Sanat Ustası*, Çek Cumhuriyeti'nde *Popüler Meslekler ve Sanat Gelenegi Taşıyıcıları*, Kore Cumhuriyeti'nde *Yaşayan Ulusal Hazine* ve Japonya'da *Önemli Bir Somut Olmayan Kültürel Miras Varlığı Sahibi* başlığı altında yürütüldüğü bildirilmektedir. Somut olmayan kültürel miras, bu sistemde *yaşayan miras* olarak nitelendirilmekte ve 2003 Sözleşmesinin 2. maddesindeki tanımlar ve miras alanları ile ilgili sınıflandırma olduğu gibi benimsenmektedir. Giriş'in *Amaçlar* alt başlığında *Yaşayan İnsan Hazine*leri Sisteminin oluşturulmasının büyük bir tarihi, artistik veya kültürel değere sahip somut olmayan kültürel miras elemanlarının yeniden yaratılması, icrası ve sunumu için gerekli bilgi ve becerileri korumak amacını taşıdığı ifade edilmektedir. Amaçların ikinci paragrafında ise, kamusal duyarlılık, yardım ve özel desteklerin gerekliliği böylece de genç kuşakların bu

meslekleri icralarının sağlanmasının hedeflendiği belirtilmektedir.

Yönerge'nin ikinci bölümünü oluşturan *Yaşayan İnsan Hazineleeri Sistemini Kurma Elemanları* başlığı altında sözleşmenin önemle ve özellikle üzerinde durduğu mirası yaşatan topluluk, grup ve gerekli durumlarda bireylerin süreçlere dahil edilmesinin önemi vurgulandıktan sonra, hangi somut olmayan kültürel miras elemanlarının Yaşayan İnsan Hazineleeri kapsamında ele alınacağını iyi belirlenmesi gerektiği söylenmektedir. Buna göre, *Kimliklendirme* alt başlıklı kısmında, Sistemin, *somut olmayan kültürel mirasın bir veya birden fazla alanını içerebileceği, bir veya birden fazla bölge veya topluluğu kapsayabileceği* böylece de *uygulama sonunda üye devletin kültürünün farklı görümlerini yeniden biçimlendirebileceği* öngörülmektedir. Kimliklendirmede her üye devlet için uygulanabilecek bir standardın bulunmadığı belirtildikten sonra Sözleşmenin 12. maddesindeki bir veya birden fazla envanter hazırlanması ve bunun ulusal nitelikte olmasına gönderme yapılarak, bu sistemde de benzer bir durumun söz konusu olduğu bildirilmektedir. Bu sistemin bir *Uzmanlar Komisyonu* tarafından kontrol edileceğini bildiren 3. alt başlıktan sonra, 4. alt başlıkta yer alan *Seçim Ölçütlerinde* somut olmayan kültürel mirasın Yaşayan İnsan Hazineleeri Sistemi sayesinde korunabilecek alan ve elemanları için üye devletlerce eklenebilecek başka ölçütlerle birlikte şunlara vurgu yapılmaktadır: *Üstün nitelikli yaratıcıların tanıklığıyla değerli olması, kökleri sosyal ve kültürel gelenek içinde olması, ait olduğu topluluk veya grup için temsili niteliğe sahip olması ve kaybolma tehlikesi altında olması*. Sisteme yaşayan insan hazinesi olarak kaydedilecek kişi veya gruplar için sistemi yöneten komisyonun şu ölçütleri kullanabileceği bildirilmektedir: *Gösterilen bilgi ve becerilerin uygulanmasında mükemmellik, bireyin veya grubun taahhüdü, bilgi ve becerilerini geliştirmeye devam etme yeteneği ve biçimlenmiş yapıları aktarabilme yeteneği*.

lik, bireyin veya grubun taahhüdü, bilgi ve becerilerini geliştirmeye devam etme yeteneği ve biçimlenmiş yapıları aktarabilme yeteneği.

Yönerge'nin *Sürdürülebilir Koruma Önlemleri* başlıklı 3. bölümünün 1. alt başlığı *Aktarma* adını taşımaktadır. Burada Sözleşmenin 14. maddesindeki eğitim konusuna gönderme yapılarak "usta-çırak ilişkisi" ve Yaşayan İnsan Hazineleeri'nin genç ve gelecek kuşaklara sanatlarını aktarmasının kültürün korunmasındaki önemi üzerinde durulmaktadır. Bu bölümün 2. alt başlığı *Belgeleme* adını taşımaktadır. Sözleşmenin 13. maddesinde açıklanan hususlara dokunulmakta ve yaşayan insan hazinelerinin koleksiyon ve kataloglama gibi konuları üzerinde durulmaktadır. Diğer yandan bu süreçlerin sağlıklı yürütülmesi için başta ulusal envanterlerin hazırlanması olmak üzere arşiv ve dokümantasyon sistemi kurulması, müzeler ve etnografik bölümler açılması, mevcut müzelerin somut olmayan kültürel mirasa duyarlı hale getirilmesi, koleksiyoncuların, arşivcilerin ve belge toplayıcıların özendirilmesi istenmektedir. Aynı bölümün 3. alt başlığı *Promosyon* adını taşımaktadır. Türkçe'de yükseltme, terfi ettirme yanında teşvik anlamıyla da kullanılan bu kelime, Yönerge'de üye devletlerin ilgili kurumlaşmalarla işbirliği yaparak halkın, özellikle gençlerin arasında yaşayan insan hazinelerinin tanınırlığını ve görünürlüğünü artırması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında sergi, gösteri, sahneleme vb. gibi imkanları kullanarak gençler arasında söz konusu sanatların yaygınlaşmasını sağlamanın önemi vurgulanmaktadır. Yaşayan İnsan Hazineleeri üzerine yapılacak araştırmaların desteklenmesi, onların her türlü görsel alanda kendilerini ifade imkanlarının geliştirilmesi vurgulanan diğer hususlardır. Yaşayan İnsan Hazineleerinin eğitimin bir parçası haline getirilmesi de Promosyon başlığı altında ele alınmaktadır.

Yönerge'nin son bölümü *Yaşayan İnsan Hazinesi Ulusal Sistemlerini Oluşturma Yardımı* adını taşımaktadır. Bu bölümde UNESCO'nun Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemini kurmak isteyen üye devletlere bütçe imkanları dahilinde maddi ve teknik destek sağlayacağı belirtilmektedir.

UNESCO Genel Müdürlüğü Somut Olmayan Kültürel Miras Şube Müdürlüğü tarafından hazırlanan yaklaşık 12 sayfalık bu Yönergenin ana ilkelerinden hareketle kendi ulusal durumlarına ve gereksinimlerine göre Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemini kimi üye devletlerin kurmuş olduğundan daha önce söz etmiştik. Bunlar arasında Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemini *Sanat Ustası* adıyla kendi ulusal önceliklerine ve gereksinimlerine göre kuran Fransa'nın ölçütleri üzerinde durulabilir. Fransa'nın hazırlamış olduğu Yönerge'de şu noktalar öne çıkmaktadır:

Giriş'te Fransa sisteminin resmi adı olan *sanat ustasının* Japonya'nın kullandığı *Yaşayan Ulusal Hazinesi*den esinlenilerek yaratıldığı belirtildikten sonra, *Yasal Düzenlemeler* başlığı altında verilen bilgilere göre Fransa'da süreçler, 16 Mart 1994 tarihinde Kültür ve İletişim Bakanı tarafından Sanat Meslekleri Konseyi kurulması ve Sanat Ustası teriminin 15 Kasım 1994 tarihinde kullanılmasıyla başlamıştır.

Somut Olmayan Kültürel Miras ile ilgili Alanlar başlığı altında aralarında tiyatro, müzik, dans, mimari, moda, tekstil, seramik, ağaç ve metal işleri, takı ve kuyumculuk gibi geleneksel sanat dallarında etkinlik gösteren 63 sanat ustasının Fransa Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemi tarafından tanındığı belirtilmektedir.

Fransa Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemi, damısal bir organ olarak 1994 yılında kurulan *Sanat Meslekleri Konseyi* tarafından biçimlendirilmektedir. Kültür ve İletişim Bakanı'nın doğal baş-

kanı olduğu Konsey, Bakan tarafından 3+3 yıllığına atanan sanat mesleklerinde profesyonel kişiler ve bu alanlarda uzman temsilciler arasından belirlenen 30 üyeden oluşmaktadır. Bu üyeler arasında ilgili sanat alanlarında görev yapan kurumların temsilcileri de bulunmaktadır. Konseyin görevleri arasında şunlar dikkat çekmektedir: Bakanlıkların ilgili servisleri ile sanat mesleklerinin ustaları arasındaki diyalogu güçlendirmek, Sanat meslekleri hakkında eğitim, koruma, yenileme, değerlendirme önerilerini biçimlendirmek, Aday dosyalarının seçimine katılmak, Gelecek ustaların adaylığını incelemek, Seçilen adayları Kültür ve İletişim Bakanlığına sunmak, Usta-çırak ilişkisi içinde sanatın aktarımını garanti altına almak.

Konsey tarafından bir kişinin sanat ustası olarak belirlenmesi için *Seçim Ölçütleri* başlığı altında şu noktalar vurgulanmaktadır: Mesleğini en az on yıldır yapıyor olmak, Az bulunur ve olağanüstü bir beceriye sahip olmak, İyi örnekler ortaya koymak ve Becerisini en iyi biçimde bir öğrenciye aktarmayı kabul etmek.

Sanat Ustalarının Hak ve Sorumlulukları başlığı altında ise, sanat ustası olarak belirlenen kişinin sanatını bir çırağa üç yıl içinde aktarması gözlenmekte ve başarı sağlanması durumunda kayda değer bir para ödülüyle ödüllendirilmektedir.

Gerek UNESCO Yaşayan İnsan Hazinesi Yönergesi gerekse bu yönergeye bağlı olarak Fransa tarafından oluşturulan ulusal sistem, somut olmayan kültürel mirasın kuşaktan kuşağa geçişinde "usta-çırak" ilişkisinin önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Türkiye, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin tanımladığı beş temel alanda binlerce sanat ustasına sahip olan zengin bir ülkedir ve bu ustalar günümüzde halâ sanatlarını sürdürmektedir. Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi yayın-

ları arasından çıkan *Türkiye’de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Meslekler* adlı çalışma bunun en son kanıtlarından biridir.

UNESCO’da 1989 yılında benimsenen *Popüler ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararından* başlayarak 1993 yılında ortaya çıkan *Yaşayan İnsan Hazine Sistemi* ile uygulanabilirlik niteliği kazanan UNESCO süreçlerine, Türkiye’nin *İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Başyapıtları Programı* kapsamında ancak 2003 yılında dahil olması, bu alanda yaklaşık 20 yıllık bir gecikmeyi işaret etmektedir. Bununla birlikte, Türkiye folklorun korunması ve yaşatılması konusunda kendi ulusal refleksleriyle UNESCO’nun Yaşayan İnsan Hazine Sistemi’nin hedeflerine uyan kimi çalışmalara imza atmıştır. Bu konuda iyi ve simgesel bir örnek olarak Köy Enstitülerinde saz öğretmeni olarak istihdam edilerek aşıklık sanatının bütün Türkiye’de sevilmesini sağlayan Aşık Veysel’i ele alabiliriz. Kimi geleneksel mesleklerin usta-çırak yöntemiyle kuşaktan kuşağa aktarılmasında Tarım ve Köy İşleri Bakanlığı’nın, Milli Eğitim Bakanlığı Halk Eğitim Merkezlerinin, Kültür ve Turizm Bakanlığı DÖSİMM İşletmelerinin ve yerel yönetimlerin çabalarını da burada anmak gerekir. Bu çalışmalar içinde Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Arşivi Yaşayan Halk Şairleri Bilgi Sistemi, Yaşayan İnsan Hazine Sistemi açısından dönüştürülebilir bir bellek olarak önemlidir. Bununla birlikte, Türkiye’de UNESCO’nun önemini ortaya koyduğu ve Yönerge’de formüle ettiği biçimiyle sistematik bir Yaşayan İnsan Hazine Sistemi’nin bulunmaması nedeniyle, örneğin Türk Gölge Oyunu Karagöz’ün ustalarının örgün eğitim süreçlerine dahil edilememesini, bu sanatın yok oluş tehlikesinin başlangıcına yerleştirebiliriz.

Geleneksel sanatların ve mesleklerin bir çok alanının seçkin ustaları,

Türkiye genelinde yok olma tehlikesi yaşıyor. Bir çok meslek ve sanat kolunda artık usta bulmak mümkün değildir. Türkiye’nin taraf olduğu sözleşmenin ana hedeflerinden biri insanlığın kültürel mirasının unutulmasına engel olmak ve bu mirasların bir biçimde gelecek kuşaklara aktarımını sağlamaktır. Konuyla ilgili makalede tartıştığım gibi *kültürel mekânlar* nasıl ki kendi kültürlerini koruma bilincini yaratıyorsa, geleneğin ustaları da aynı şekilde kendi geleneksel sanat veya mesleklerinin korunması bilincini yaratmaktadır. Toplumun bütün bireylerinin doğaldır ki bir geleneksel sanat veya meslek dalının yok olmaması için bir ustaya çırak olması beklenemez. Ancak, toplum içinde kimi insanların bu alanlara yönlendirilmesi mümkündür. Yaşayan İnsan Hazine Sistemi, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ket vurmaktan, toplumu kültürü korumak adına geriye gitmeye zorlamadan çağdaş yaşam koşulları içinde somut olmayan kültürel mirasın sanatsal ve mesleki birikimine sahip kişilerin bilgi ve becerilerini teşvikler sayesinde görevli olarak daha kolayca bulabilecekleri çıraklarına aktarmalarının önünü açabilir.

KAYNAKLAR

Chefs-d’œuvre du patrimoine oral et immatériel de l’humanité, Proclamations 2001, 2003 et 2005. Paris: UNESCO Yayını, 2006.

Goody, Jack. *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. Ankara: Dost Yayınevi, 2001

Gürçayır, Selcan. *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2007.

Lévi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*: İstanbul. Yapı Kredi Yayınları, 1994.

Oğuz, M. Öcal. vd. *Türkiye’de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Meslekler*, Ankara: THBMER Yayını, 2005.

Oğuz, M. Öcal. “UNESCO, Kültür ve Türkiye” *Millî Folklor* 73 (Bahar 2007): 5-11.

Oğuz, M. Öcal. “Folklor ve Kültürel Mekân” *Millî Folklor* 76 (Kış 2007): 30-32.

“Somut Olmayan Kültürel Mirasın Koruması Sözleşmesi”. Çev. M. Öcal Oğuz, Yeliz Özay ve Pulat Tacar. *Millî Folklor* 65 (Bahar 2005): 163-171.

KÜLTÜREL EKONOMİK İMGE OLARAK NASREDDİN HOCA

Nasreddin Hodja as a Cultural Economic Image

Doç. Dr. Nebi ÖZDEMİR*

ÖZET

Bu makalede Türk ve dünya mizahının zirve şahsiyeti Nasreddin Hoca, kültürel ekonomik bir imge olarak değerlendirilmektedir. Bu kapsamda öncelikle kültür ekonomisi alanı açıklanmakta, dünyadaki ve Türkiye'deki durum hakkında bilgiler verilmektedir. Önerilen kültürel imge araştırmaları ve uygulama merkezi yaklaşımından hareketle Nasreddin Hoca imgesinin Akşehir ve Türkiye açısından önemi, örnek veri ve yorumlarla ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Nasreddin Hoca, kültür ekonomisi, kültürel ekonomik imge, Türk kültür ekonomisi, kültürel imge araştırmaları ve uygulama merkezi.

ABSTRACT

In this article, Nasreddin Hoca who is important person of Turkish and the world humour is utilized as a cultural economic image. Firstly cultural economy in Turkey and other countries is clarified. Then, the importance of Nasreddin Hodja for Turkey and Akşehir is analyzed with some data and comments after a model of research and application center of cultural image is proposed.

Key Words

Nasreddin Hoca, cultural economy, Turkish cultural economy, cultural economic image, the research and application center of cultural image.

Giriş:

Kültür, uzun süre gerçekçi değerlendirmelerden uzak bir şekilde ele alınmış ve bazı kesimler tarafından da aynı şekilde algılanmaya devam etmektedir. Kültür tanımları ve yaklaşımları incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir. Bu yüzden de kültür araştırmacıları, kültür ekonomisiyle fazla ilgilenmemişlerdir. Özellikle son on beş yıl içinde sağlık kültürü, spor kültürü, eğlence kültürü, siyaset kültürü, kent kültürü, tüketim kültürü, çalışma kültürü, yaşam kültürü" gibi tanımlamalar öne çıkmaya başlamıştır. Diğer bir ifadeyle yaşamın tüm alanları, aslına uygun olarak, kültürel sahalara dönüştürülmektedir. Bunların arasında "kültür ekonomisi, ekonomik kültür" terimleri, diğerlerine oranla daha fazla tartışılmaktadır. Bu

terimlerle, bir taraftan ekonominin kültürel bir alan, diğer taraftan da kültürün oldukça etkili bir ekonomik saha olduğu vurgulanmaktadır. Kültür ekonomisi, kültür endüstrisi, kültürel sektörler eksik ve yanlış ideolojik sınırlamalardan kurtularak hızlı bir şekilde gerçeklik ve özerklik kazanmaktadır. Özellikle Batılı toplumların, üretim faaliyetlerini geliştirmiş ve geliştirmekte olan ülkelere taşıyarak inovasyona/ticata, mikro teknolojilere, kültür ekonomisine ve kültürel endüstrilere yönelmeleri, bu gelişmelerin temellerini meydana getirmektedir. Son dönemde Batılı ülkelerin ekonomilerinde "sinema, müzik, tiyatro, müzikal, eğlence, elektronik oyun, yayın, televizyon, moda, spor, müzecilik, koleksiyonculuk, marka yaratımı vb." alanların payı hızla arttığı gözlenmektedir. Söz konusu

* Hacettepe Üniversitesi Öğretim Üyesi, nozdemir@hacettepe.edu.tr

“bacasız ekonomi” olarak da nitelenen kültürel sahalar, temel yatırım alanları haline gelmektedir. Dünya ekonomik düzeni, bugün kaliteden çok “farklılıklar ve özgünlükler” temelinde kurgulanmakta ve işletilmektedir. Bu nedenle de yaratıcılık (inovation), temel belirleyici olarak öne çıkmaktadır. Tasarımcılar, yeni dönemin temel aktörleri haline gelmektedir. Kültür ekonomisi özerkleşmiş, küresel ve ulusal kültür piyasaları belirginleşmiş ve etkinleşmiştir. Sonuç olarak Avrupa’nın lider ülkelerinden Almanya gelecekle ilgili stratejilerini “*kültürümüz, geleceğimizdir*” kabulü üzerinde kurgularken, Fransa 2013 Avrupa’nın kültür başkenti için yedi kentini aday gösterirken kültürün çok yönlü önemini kavradıklarını göstermektedirler (info@european-creative-industries.eu).

Farklılık ve özgünlüklerin temel kaynağı ise gelenekler bileşkesi olan kültürdür. Bütün bu gelişmeler, “kültürel bellek, kültürel imge araştırmaları ve uygulamaları”, özetle gittikçe kapsamı genişleyen kültür bilimi araştırmalarını daha da önemli hale getirmiştir (bellek ve kültürel bellek hk.bkz. Cogito 2007, Assmann 2001). Yeni olgularla kültürel araştırmalar ve kültürel yönetim kapsamında akademik ve idari dönüşümlerin yapılması zorunlu hale gelmiştir. Özellikle bilişim ve ulaşım sektörlerinde gözlenen hızlı gelişmelerle yaşam, dolayısıyla da kültür farklılaşmaktadır. İnsanlık çoktan sanal ve dijital kültür çağını yaşamaya başlamıştır.

Küreselleşme olgusu, öncelikle ekonomik anlamda yorumlanmış ve sosyo-kültürel yönü ilk dönemde fazla dikkate alınmamıştır. Temelde ekonomik bir alan olan çok türlü medyanın her türlü zaman-mekan engellerini ortadan kaldırmasıyla küreselleşmenin farklı alanlardaki tektürleştirici etkisi daha açık

bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Diğer taraftan bu olgunun genellikle tek boyutlu ve olumsuzlama içeren yaklaşımlarla değerlendirildiği de bir gerçektir. Kültüre karşı bilinçli yaklaşımların geliştirilmesi, olumsuz küreselleşmenin bir sonucudur. Küreselin yerele yayılmasının yanında, yerelin de küresele ulaşmasının birlikte değerlendirilmesi gerekir. Yerel, hiçbir dönemde olmadığı kadar etkin hale gelmiştir. Yine insanlığın, milletlerin ve yörelerin belleklerinin de sanallaşarak, çeşitli alanlardaki yaratıcı etkinliklere temel oluşturduğu görülmektedir.

Kültürel Ekonomik Bir İmge Olarak Nasreddin Hoca:

Milletlerin tarihi incelendiğinde, bazı dönemlerin daha çok önemli olduğu, hemen fark edilir. Bu dönemlerde, toplumsal yaşamı derinden etkileyen medeniyet ve kültür dönüşümleri görülmektedir. Türk milletinin, bilinen altı bin yıllık geçmişinde de bu türden dönemlere rastlanmaktadır. Çin ve Hind coğrafyalarındaki özgün deneyimler ve etkileyici geçmiş bir kenarda tutulursa, İslam ve Batı medeniyetleriyle münasebetlerin kuruluş ve gelişme dönemleri bu türdendir. Zirve şahsiyetler, genellikle bu ilk kuruluş dönemlerinde ortaya çıkarlar. Medeniyetler atlatıcı bu şahsiyetler, asırların eseri gelenekleri, yeni medeniyetlere taşırlar. Onlar, binlerce yıllık tarihi ve sosyo-kültürel belleği yeni ortama aktararak, medeniyetleri, dahası geçmiş ve geleceği bütünleştirerek ölümsüzleştirirler. Mevlana, Yunus Emre ve Nasreddin Hoca, Türk milletinin İslam medeniyeti dairesine girişinde ortaya çıkan zirve şahsiyetlerdir. Nasreddin Hoca, Türk mizah belleğini ve bilgeliğini, yeni coğrafyalara ve medeniyetlere taşıyarak ölümsüzleşmiştir.

Nasreddin Hoca fıkra külli-

yatı, insanlığın kültürel mirası ve belleğidir(Nasreddin Hoca hk.bkz. Boratav 1996, Kurgan 1996, Koz 2005). Bu miras/ bellek, asırları aşan kendi mizahi zaman dilimlemesinde farklı unsurları, motifleri, düşünceleri ve aktörleri, uyum içinde yaşatmaktadır. Nasreddin Hoca, kendi zamanını yaratarak farklı asırlarda yaşayan insanları, aynı mizah topluluğu içinde toplayabilen bir zirve şahsiyettir(zaman farklılaşmaları hk.bkz. Maurice Halbwachs 2007: 55-76). Nasreddin Hoca, asıl gücünü, kendi yarattığı yada O'nun merkezinde oluşturulan mizahi zamandan, bağlamdan ve iletişimden, daha da önemlisi kolektif mizah belleğinden almaktadır. Nasreddin Hoca merkezinde insanlığın ortak mizah belleği yaratılmış ve yaratılmaktadır. Bu dünyada Nasreddin Hoca, bir taraftan Timur'la konuşmakta diğer taraftan da internette sörf yapmaktadır. Yine bu külliyyat, sözlü kültürde yaratılmakla birlikte, yazılı kültürde yaşatılmış, bu gün de sanal/dijital kültürde aktarılmaktadır. Nasreddin Hoca, her türlü kültürel bağlamın, çağın/zamanın içinde yaşamayı ve iletişim kurmayı başarmaktadır ve bu nedenle de ölümsüzdür. Temmuz başında yapılan bir taramada sanal alemde Nasreddin Hoca ile ilgili 1.610.000 (mizah, 15.200.000; Türk mizahı 2.980.000) veriye rastlanması ilginçtir(www.google.com.tr). Hackleyen, disketi bardak altlığı olarak kullanan, MSN'de gevezelik eden, sörf yapan Nasreddin Hoca'yı anlatan yeni fıkralar üretilmektedir. Medyanın Nasreddin Hocası Kadir Çöpdemir sanatçılarla "mizah aklın zekatıdır" diyen tıp profesörleri gibi, çağdaş Nasreddin Hoca'lar/çömezler ortaya çıkmaktadır. Kendisi bir kültürel ekonomik alan/bağlam ve ürün olan internetin, Nasreddin Hoca gibi farklı kültürel ortamlarda yaratılan

kahraman ve unsurlardan yararlanması doğaldır. Nasreddin Hoca belleğinin bir diğer önemli niteliği de çok yönlülüğüdür. Bu bellekten yararlanarak mizahi olduğu kadar, idari, siyasi, felsefi, tarihi, ticari, ahlaki, tasavvufi, edebi, hukuki, sosyal, eğitimsel ve kültürel çözümlemelerin de yapılması mümkündür. Bu, söz konusu belleğin zenginliğini ve genişliğini ortaya koymaktadır. Bu imge yaratım ve geliştirimi açısından oldukça önemlidir.

Bellek, toplumsal ve bireysel niteliklere sahiptir. Toplumsal bellek, temelde o toplumun yaşantılarının ürünü olarak ortaya çıkar. Toplumsal bellekte, dolayısıyla kültürel bellekte asıl olan belleğin oluşturulması, korunması, geliştirilmesi, anımsanması, aktarılmasıdır. Sosyo-kültürel bellek doğal olarak toplumsal ve bireysel kimliğin de temelidir. Asıl tartışılması gereken, toplumsal belleğin yaşatılma, aktarılma ve geliştirilme ortamları ve vesileleridir. Bu bağlamın esasını, sosyo-kültürel etkinlikler, daha doğrusu kutlamalar, şenlikler, festivaller meydana getirir. Bu nedenle Akşehir Nasreddin Hoca Şenliği'nin de Türk mizah belleğinin korunması ve geliştirilmesi işlevine sahip olduğu açıktır. Ayrıca bu tür etkinliklerin sosyal, siyasal, tarihi, ekonomik, psikolojik işlevlerinin yanında toplumsal belleği oluşturuca, geliştirici, pekiştirici, benimsetici, yeşertici, dolayısıyla da bireysel kimliği biçimlendirici gücü de bulunmaktadır.

Dünyadaki sosyo-kültürel tektürleşme karşısında ulusal ve yöresel zenginliğin, mirasın korunması ve geliştirilmesi, başta UNESCO olmak üzere pek çok kuruluşun temel amacı haline gelmiştir. "Dünya Miras Programı, Maddi Olmayan Kültür Mirası, Sanatsal Yaratıcılık, Kültür Sanayileri, Telif Hakları, Sitlelerin, Anıtların ve Kültürel Varlıkların

Korunması, Kültürel Kalkınmanın On-yılı Çalışmaları, Doğu ve Batı Kültürlerinin Karşılıklı Olarak Tanınması, Kültür Politikaları, İstanbul-Göreme Kurtarma ve Onarım Kampanyası, Uluslararası Kültürü Kalkındırma Fonu, El Sanatları Onylı, Kitap Yılı, Geleneksel Kültür ve Halk Kültürü” gibi adlar altında UNESCO, çeşitli kültür faaliyetleri yürütmüş ve yürütmeye de devam etmektedir. “Ortak bellek, paylaşılan deneyim, toplumsal kimlik veya tarihsel süreklilik”, bu çabaların çıktılarını olarak kabul edilmektedir (Oğuz 2007: 5-8). Yaklaşık yarım asırda şekillenen UNESCO’nun kültürel mirasın ve kültürel anlatımların çeşitliliğinin (milli kültür kapsamında sinema, müzik ve diğer sanat dalları ve sektörlerindeki çeşitliliğin) korunması yaklaşımları, bu amaçlara yönelik olarak geliştirilmiştir (Tacar 1998: 133-161). Bu yaklaşımların temelini, ülkelerin kendi envanterlerini oluşturmalarını ve yok olma tehlikesi altındaki ve temsili listelerini hazırlamalarını sağlamaktır. Böylelikle insanlığın kültürel mirası, daha doğru bir ifadeyle kültürel belleği oluşturulmaya çalışılmaktadır. Envanter ve liste hazırlama safhasını, geliştirerek koruma izlemektedir. Türkiye dünyanın pek çok ülkesi gibi, SOKÜM sözleşmesine taraf olarak ve yönetim organlarında yer alarak kültürel mirasını koruyacağını ve geliştireceğini bütün dünyaya ilan etmiştir. UNESCO’nun bu yaklaşımlarıyla ve sözleşmeleriyle, dünyadaki ve Türkiye’deki kültürel mirası koruma ve geliştirme faaliyetleri (Nasreddin Hoca Şenlikleri gibi), uluslar arası ve ulusal bağlamda yasal ve kamusal bir dayanağa sahip olmuştur. Böylelikle Akşehir’in herhangi bir kültürel değeri, insanlığın da mirası olarak algılanmaya başlanmıştır.

UNESCO’nun Nasreddin Hoca ile ilgili çalışmaları, 1996 yılına kadar

uzanmaktadır. Bilindiği üzere, UNESCO 1996 yılını, dünyada Nasreddin Hoca Yılı ilan etmiş ve bu kapsamda pek çok uluslar arası etkinliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Uluslar arası bir kuruluş sayesinde, Nasreddin Hoca’nın küreselliği Türkiye ve Türk kültürü adına tescil edilmiştir. UNESCO’nun kültürel miras yaklaşım ve sözleşmeleri de, Nasreddin Hoca konusundaki faaliyetlerin nitelik ve nicelik açısından geliştirilmesini kolaylaştırmaktadır. UNESCO’nun bu yaklaşım ve sözleşmeleri, başta Nasreddin Hoca olmak üzere, özellikle sözlü kültür gelenek, şahsiyet ve unsurlarının yaşatılması, aktarılması ve geliştirilmesi için gerekli olan küresel ve ulusal ölçekteki hukuki altyapıyı oluşturmaktadır. Bu durum yeni fırsatların ve olanakların doğmasına vesile olacak, tescil sorunlarının giderilemesini sağlayacaktır. Bu nedenle kültür projeleri, UNESCO sözleşmeleri kapsamında, daha kolay ve hızlı bir şekilde gerçekleştirilebilecektir. Akşehir Nasreddin Hoca ve Turizm Derneği gibi sivil toplum kurumları da bu tür projeler geliştirerek, gerçek anlamda Türk kültürüne hizmet edebilecektir. UNESCO, bu tür kurumların projeler geliştirmesini ve desteklenmesini ısrarla savunmaktadır. İlgili sözleşmeler kapsamında Kültür ve Turizm Bakanlığı ve TÜBİTAK gibi kamu kuruluşlarının mali destek sağlamasına yönelik düzenlemeler kısa süre içinde gerçekleştirilecektir.

Burada vurgulanması ve tartışılması gereken diğer bir konu da kültür ekonomisi, endüstrisi, ulusal ve yöresel kültür ekonomisindeki belleğin ve bu bellekte yer alan Nasreddin Hoca gibi uluslar arası imgelerin önemidir. Kültür, her dönemde ekonomik boyuta sahiptir. Bununla birlikte bağımsız bir alan olarak kültür ekonomisinin açıkça

ifade edilmesi, son birkaç yılda ortaya çıkmıştır. Dünya kültür piyasasında rekabet kızışmakta, standardizasyon, yeniden-yapılandırma ve üretim, tescil/kendine mal etme (Yunanistan'ın- Helim Peyniri, Karagöz, Musakka, Baklava vb. Türk kültür unsurlarını sahiplenmesi gibi) sorunları sık sık gündeme gelmektedir. "Geleneksel, otantik, yöresel" gibi tanımlamalar, daha çok kültürün ekonomik açıdan değerlendirilmesinden (turizm ve kültür turizmi) sonra ortaya çıkmış olgulardır. Seyahat eden âşıkların, bir taraftan rüyalarında gördükleri sevgiliyi ararken diğer taraftan da sanatlarını icra ederek geçimlerini temin ettikleri pek vurgulanmamıştır. Kültür, bağlam ve çıktlarıyla iktisadi bir nitelik taşımaktadır. Buna karşılık Türkiye'de bu alan, ekonomik büyüklüğüne karşın hala tartışılmamaktadır. Yemek, dans, müzik, giyim-kuşam, eğlence, edebiyat, yayıncılık, medya, sinema, tiyatro, plastik sanatlar, müzayedeler, hediyelikler, animasyonlar, halıcılık, konserler, şenlikler, festivaller, kutlamalar gibi çeşitli alan ve etkinliklerin ekonomik boyutu henüz incelenmemiştir. Kültürel bir etkinliğin mali büyüklüğünü, en iyi Nasreddin Hoca Şenlikleri'ni düzenleyenler bileceklerdir. Mali destekçi/ sponsor gibi son dönemde sık karşılaşılan terimler, kültürel patronajlık/kültürel ekonomi olgusu kapsamında değerlendirilmektedir. Son yıllarda kültürün çok verimli/kârlı bir alan olduğu, daha belirgin hale gelmeye başlamıştır. Kültür ekonomiyeye, ekonomi kültüre dönüşmekte, her şey iç içe geçmektedir. Toplumların kitleselleştirilmesinde onların geleneksel kültürlerinden yoğun bir şekilde yararlanılmaktadır. Her şey kültür olarak tanımlanmaktadır. Özellikle de kitle/tüketim kültürü profesyonelleri, her şeyi kültüre, kültürel her unsuru da ticari

mal ve hizmete dönüştürerek tüketirme gayreti içindedirler.

Ticaret (inavasyon) temelinde sürekli yenilik ve farklılık, özgünlük temelinde kurgulanan ve işletilen son dönemdeki iktisadi sistem içinde kültür, çok önemli kaynak olarak kabul edilmektedir. Her türlü farklılık ve özgünlüğün yaratılabilmesi özellikle milli kültürün ve yöresel çeşitlemelerinin korunduğu ulusal kültürel belleklerden etkin bir şekilde yararlanmayı zorunlu hale getirmektedir.

Nasreddin Hoca da bu belleğin önemli bir bölümünü oluşturmakta ve bu nedenle her türlü kültürel ekonomik tasarım ve üretim faaliyetinin de temelini oluşturmaktadır. Nitekim, Nasreddin Hoca fıkraları ve tipi ekseninde üretilen kitaplar, kataloglar, dergiler, çizgi filmler, hediyelikler, sinema filmleri, tiyatro gösterileri, oyuncaklar, yarışmalar, sergiler, radyo- televizyon programları, gösteriler bu kaynaklardan beslenmektedir. Nasreddin Hoca fıkralarının, yayıncılık sektörünü besleyen temel eserlerin başında geldiği ve oldukça da önemli bir mali büyüklüğe sahip olduğu, herkesçe bilinmektedir. Türkiye'de bir yılda kaç adet Nasreddin Hoca ve fıkralarıyla ilgili kitabın satıldığı, pek kimseyi ilgilendirmemektedir. Aynı şekilde Yeşilçam sinemasının ilk dönemindeki Nasreddin Hoca uyarlamalarının ne kadar tutulduğu göz ardı edilmektedir. Nitekim sadece Türk halk tiyatrosunun Ortaoyunu ve Tuluat ustası İsmail Dümbüllü'nün başrol oynadığı üç film uyarlaması vardır. Sözlü kültürden hareketle yaratılan bu tür film uyarmalarıyla bir taraftan Türkiye'de sinema sanatı yaygınlaştırılmaya, diğer taraftan da etkisizleşen sözlü kültür geleneklerine yeni yaşam alanları sağlanmaya çalışılmıştır. Radyo ve televizyonlardaki Nasreddin Hoca

uyarlamalarının kesin sayısı, özetle bu tür ürünlerle yaratılan katma değerın miktarı ise bilinmemektedir.

Çözümlemesi gereken bir diğer olgu da kentlerin belleği, imgesi/leriyle kültür ekonomi ve endüstrileri arasındaki ilişkidir. Her kent, kendi kültürel belleğinden yararlanarak özgün, farklı ekonomik imgeler, değer/ler üretir (Türkiye’deki son araştırmalar hk.bkz. Oğuz vd. 2004 ve 2006). Kentlere kimliğini veren unsurlar, öncelikle kültürel bellek kökenlidir. Bu bellekte, her türlü özgün yaratı için gerekli olan unsurlar ve gelenekler yer alır. Mevlana’nın Konya’nın ekonomisindeki, daha doğrusu kültür ekonomisindeki önemi, pek az araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu durumu, o olgunun yokluğunu düşünerek daha iyi algılamak mümkündür. Mevlana’sız bir Konya’nın ulusal ve küresel kültür piyasasından alacağı payın oldukça küçüleceği açıktır. Mevlana Konya için neyse, Nasreddin Hoca da Akşehir için aynı anlamı taşımaktadır.

Nitekim Akşehir’de düzenlenen Nasreddin Hoca Şenliği, Türk fıkra kahramanı imgesi temelinde kurgulanmıştır. Bu festivalin içerik zenginliği, faaliyetlerin çeşitliliği (sergi, yarışma, konser, panel, gülmece treni, yamaç paraşütü, halk dansı gösterileri, çeşitli şenlik ritüelleri-kortej, göle yoğurt mayalama, dellal çağırma, Nasreddin Hoca’nın eşiyle buluşması-, havai fişek gösterileri, film gösterileri, söyleşiler, çalıştaylar, atölye çalışmaları, şiir dinletileri, oyunculuk seminerleri, trap atışı, kamp tırmanışı, âşıklar atışması, kukla gösterisi, dia gösterisi, rock konseri, çizgi film gösterisi, sıra yarenleri vb.) uzun süreliliği, oluşturulan logolar, sanal sitelerdeki bölümler, medyadaki haberler, kentin sembolü, yayınlar ve benzerleri, Nasreddin Hoca’nın Akşehir’le özdeşleşen bir im-

geye dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Özellikle afiş, gülmece öykü, çizgi bant, kısa metrajlı komedi filmi ve fotoğraf yarışmalarına yurt içi ve yurt dışından çok sayıda sanatçı katılmaktadır.

Akşehir, Nasreddin Hoca imgesi ile var olmakta, kendi kent kimliğini bu imge temelinde oluşturmaktadır. 48.cisi yapılan(1959-, 5-10 temmuz) bu yarım asırlık şenlik (Türkiye’de nadirdir), Nasreddin Hoca merkezli olmakla birlikte kentin her türlü alanının tanıtımı ve pazarlanmasını da amaçlamaktadır. Gelenek ve modernite, aynı etkinlikte buluşmaktadır. Şenlikler, diğer eğlenceler gibi çok işlevli gelenekler bileşkeleridir. Şenliğin adındaki “uluslar arası” vurgusu da, etkinliğinin iddiasını ortaya koymaktadır. Bu noktada yaklaşık yarım asırlık bir şenliğin, uluslar arası niteliğe layık olduğunu da belirtmekte yarar vardır. Son şenliğe Letonya, Estonya, Macaristan, Hırvatistan, Polonya, Çek Cumhuriyeti halk dansları toplulukları da katılmıştır.

Yerel derneklerin önemli bir bölümünün adında “tanıtma ve turizm” sözcüklerine mutlaka yer verilmektedir. Bu yerelin asıl amacının tanıtma temelinde yöreye turist çekmek ve sonuçta gelir elde etmek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu iki olgu da daha çok kültürel, daha yerinde bir ifadeyle kültürel-ekonomik değerlerden beslenmektedir. Yerelin kastettiği turizm, doğal olarak kültürel bellek temelinde oluşturulan ve işletilen “kültür turizmi”dir. Akşehir’deki kültür turizminin de, Nasreddin Hoca ana imgesinden etkili bir şekilde yararlanmakla geliştirileceği açıktır ve derneğin yöneticileri de bunun farkındadır. Diğer yandan bu ana imgeye eklenecek diğer/yan imgeler sayesinde yöreye daha fazla yerli yada yabancı kültürel deneyim avcıları çekilebilecektir. Sonuç olarak Nas-

reddin Hoca imgesi, Akşehir ve Türkiye için temel çekicilik(attraction) yaratıcı bir imgedir.

Mevlana ve Nasreddin Hoca gibi ana imgeler, çok kere özdeşleştikleri kenti aşarak ulusal ana imgelere dönüşürler. Konya'dan önce Mevlana'dan, Akşehir'den önce de Nasreddin Hoca'dan bahsedilmesinin nedeni budur. Bu tür imgelerin gücü, ilgili kentleri diğer yanlarını, zenginliklerini bazen gölgede bırakabilir. Ana imgeler, kente yabancıyı çekerken, yan imgeler de yabancıyı ilgili kentte daha uzun süre kalmasını sağlarlar. Burada ana-yan imgeler karşılıklılarından çok, uyumu söz konusudur.

Akşehir ve Nasreddin Hoca imge özdeşleşmesinin temelinde ulusal ve uluslar arası ölçekte faaliyet yürütebilen yerel kurumlaşmanın gerçekleşmesi yatmaktadır. Nitekim 1959 yılında kurulan Akşehir Nasreddin Hoca ve Turizm Derneği, bu işlevi başarıyla yerine getirmiş ve getirmeye de devam etmektedir. Hatta bu dernek ve bütün Akşehirililer, 2008 yılında 800 yaşına basacak olan Nasreddin Hoca için yapacakları doğum günü kutlamalarının hazırlıklarına şimdiden başlamışlardır. Tüzüğünde derneğin kuruluşunda "Nasreddin Hoca'nın gerçek kişiliğiyle yurt içinde ve yurt dışında tanıtılması; Nasreddin Hoca'nın kişiliğinde Akşehir'i ve ülkemizi yurt içinde ve yurt dışında tanıtmak" gibi temel amaçlarının bulunduğu açıkça belirtilmiştir. Derneğin faaliyetleri olarak da "bilimsel, kültürel, sanatsal, sosyal, toplumsal uğraş ve organizasyonlarda bulunmak; söyleşi, konferans, panel, sempozyumlar düzenlemek; yarışmalar yapmak, ödüller vermek; konser, dinleti, tiyatro etkinlikleri düzenlemek; doğa etkinlikleri düzenlemek; sergiler açmak; anket, bilimsel araştırmalar yapmak, yaptırmak, yapanlara destek vermek ve katkı sağ-

lamak; gazete, dergi, kitap, broşür, bülten çıkarmak, dağıtmak, pazarlamak, bunların satıldığı mekanlar kurmak ve çalıştırmak (kitabevi gibi); anı eşya üretmek ve pazarlamak; turizme yönelik tanıtım araçları üretmek ve satmak; turistik tesisler kurmak, çalıştırmak ve bunların mülkiyetlerini edinmek; kültür ve doğa turizmine yönelik turlar düzenlemek; sinema, kütüphane, kültür salonu türü mekanlar edinmek ve bunları çalıştırmak; otel, motel, kamping, lokanta, kafe, lokal türü tesisler edinmek ve bunları çalıştırmak; folklorun çeşitli dallarında çalışmalar yapmak, ekipler kurmak, kurslar açmak, eğitici diğer birimleri oluşturmak; ilgili alanlarda film, video ve ses kayıtları üretmek, bu yolla tanıtım gerçekleştirmek ve ayrıca bunların satışını yapmak; tüm çalışmaların ve etkinlikleri yurt içinde yurt dışında sergilemek ve festivaller düzenlemek" ve benzerleri gösterilmiştir. Bu kapsamda adı geçen dernek, 2007 yılından itibaren "Gül-Düşün" adlı bir de süreli yayın çıkarmaya başlamıştır. Derneğin internette de aktif olarak yer aldığı belirlenmiştir. Bütün bu faaliyetlere baktığında "kültür ekonomisi" vurgusu hemen göze çarpmaktadır. Bu derneğin yönetim kurulunda hekim, avukat, hırdavatçı, tüccar, öğretmen, gazeteci, kırtasiyeci, zahireci, muhasebeci gibi farklı mesleklerle mensup kişiler görev yapmış ve yapmalarına karşılık danışma kurulunda genelde popüler medya aktörleri ile sanatçılara yer verilmesi dikkat çekicidir. "Ali Kırca, Kadir Çöpdemir, Kandemir Konduk, Levent Kırca, Metin Uca, Muzaffer İzgü, Müjdat Gezen, Beyazıt Öztürk, Bedri Baykam, Yıldız Kenter, Müşfik Kenter, Rutkay Aziz, Selahattin Duman, Halit Akçatepe, Genco Erkal ve Erol Günaydın" başta olmak üzere pek çok sanatçı, mizah ustası ile medyacı

bu kurulun üyeleri arasındadır. Medyanın gücünün farkında olan Nasreddin Hoca'nın torunları için bu, oldukça etkili bir yöntem olarak değerlendirilmektedir (www.aksehirnasreddinhoca.org.tr).

Bazı imgeler kentleri ve ülkele-ri “marka” haline getirirler.” Nasreddin Hoca imgesi sadece Aksaray’ı değil Türkiye’yi de markaya dönüştürmektedir. Makro açıdan Türkiye’de ve mikro açıdan Akşehir’de üretilen ve ekonomik katma değer yaratan her ürün, Nasreddin Hoca imgesini kullanarak anlam ve kimlik kazanmaktadır. Anlamaların ve markaların satın alındığı tüketim kültüründe ve toplumunda, bu tür etkili imgelerin önemli avantajlar sağladığı açıktır. Bu nedenle Akşehirlilerin Nasreddin Hoca imgesinin işlenmesine ve gösterilmesine yönelik olarak yapacakları her türlü yatırımın kat kat fazlasıyla kentlerine geri döneceğinin bilincinde olmaları akılcı bir beklentidir.

Kentlerin kimliği, belirginleştirilen, vurgulanan, öne çıkarılan, ekonomik değere, markaya dönüştürülen imgele-lerinden hareketle oluşturulmaktadır. Bu nedenle imge araştırmaları ve imge geliştirme faaliyetleri, kentin kültürünün yanında farklı yanlarının da dönüştürülmesini sağlamaktadır. Kent kültürü/belleği-ekonomi ilişkisi, çok yönlü gelişmeler ortaya çıkarmaktadır. Kent belleğinin zenginliği, işlenmişliği, imgelerin tanınmışlığı, o yerleşim biriminin ulusal ve uluslar arası kültür piyasasındaki rekabet gücünü de artırmaktadır. Kültür turizmi başta olmak üzere çeşitli alanlar, bu belleğin içeriğine ve büyüklüğüne göre biçimlenmektedir. Paris, “gelenek ve tarih” özgünlüğü ve farklılığı üzerinde kurguladığı kültür ekonomisi ve de turizmi sayesinde Türkiye nüfusuna yakın bir turist kitlesini ağırlayabilmektedir(Scott, 2000). Paris’e gelen kültür de-

neyimi avcılarının tablo, antika, konser, gösteri, yayın vb. için bol para harcadıkları da hatırlanmalıdır. Bugün, turizmde nicelikten çok niteliğin önem kazandığı ilgililerce ifade edilmektedir. Dünyada Paris’in tek rakibi olarak, İstanbul gösterilmektedir. 2010 yılının Avrupa başkenti seçilen İstanbul ise yılda beş milyona yakın turist çekebilmektedir. Bu durum, önemli ölçüde kentin imge araştırma ve uygulama merkezine sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Yüzlerce imgenin yer aldığı İstanbul kent belleği bir kenarda dururken “lale”ye sarılmak, bilimsel ve işlevsel bir yaklaşım olmasa gerektir. Madenleri, demir-çelik fabrikalarını kapatıp müzeye, kültürel ekonomik yerleşkelere dönüştüren Avrupa ülkeleri, dünya kültür piyasasındaki rekabet güçlerini ve dolayısıyla paylarını artırabilmek için, toplantı üstüne toplantı düzenleyerek güç birliği yaratma çabası içindedirler(Richards 2001 vb.). Türkiye ve Akşehir ile ilgili olarak yapılacak her türlü planlamada bu türden projelere de mutlaka önem verilmelidir. Akşehir, dünya mizah merkezi olmayı hedeflemelidir. Akşehir Nasreddin Hoca ve Turizm Derneği’nin tüzüğünde de bu konunun önemsendiği görülmektedir. Yine dünyanın mizah belleği Akşehir’de arşivlenerek yaratılmalı ve saklanmalıdır. Türkiye’nin ilk mizah müzesi burada kurulmalıdır. Dünya mizahı ile ilgili her türlü etkinliğin (sergi, şenlik, bilimsel toplantı, atölye çalışması, çalıştay, festival vb.) merkezi burada gerçekleştirilmelidir.

Bununla birlikte Akşehir, mimari, edebi (Tarık Buğra vb.), tarihi, mutfak (kaymak baklava, sakala sarkan vb.), giyim-kuşam, sıra yarenleri (Urfa sıra geceleri vb.) vb. mirasları temelinde yeni yan imgeler yaratmak, geliştirmek, tanıtmak(özellikle internet ve medya

araçlarından yararlanarak) ve katma değer oluşturacak şekilde değerlendirmek zorundadır. Kültür turizmi kapsamında tur güzergahı, ürün ve etkinlik planlamaları yapılmalıdır. Kültür, çok işlevli özellik taşımasına karşılık, özellikle bilim adamları ve bazı yerel araştırmacıların duygusal değerlendirilmeleriyle daraltılmakta ve güçsüzleştirilmektedir. Kentsel tanıtım faaliyetlerinde genellikle işlenmemiş, miras olarak belirginleşen doğal imgelerden yararlanılmaktadır. Sadece, kültürün doğal yapısına uygun araştırma ve geliştirme faaliyetlerini yapmak yeterlidir. Geleniğin, geçmişten hareketle geleceğin yaratılması olduğu bir kez daha hatırlanmalıdır.

Kentsel imge araştırmaları, “kültürel belleğin/veri tabanının/bilgi bankasının oluşturulması- imgelerin yaratılması (tasarlanması, çağdaş ve etkili yorumların yaratılması)- imgelerin değerlendirilmesi (etkili gösterimlerin yapılması, marka olarak kullanılması, başta ekonomik katma değer oluşturmak olmak üzere çok yönlü istendik çıktıların elde edilmesi) aşamalarından oluşmaktadır. Kentsel belleğin kültür ve bilişim uzmanları tarafından oluşturulması sayesinde özgün imge tasarımları yaratılabilecektir. Yöredeki her türlü değerini veriye dönüştürülerek belleğe kaydedilmesi, özgünlükler ve farklılıklar çağında oldukça önemlidir.

Kentleri diğer kentlerden ayıran imgeler, genellikle o kentin tutkunları tarafından yaratılmaktadır (kent ve kültür hk. bzk Cogito 1996, Sevindi 2003 vb.). Bazılarını mekanlar, bazıları da mekanları yaratırlar. Uğur Kökden’in vurguladığı gibi, tarih kentleri yaratabilir, kentler de tarihi ve kültürü üretebilir. Tarihi, kültürleri ve medeniyetleri emziren kentler sonsuzlukları, binlerce yıllık güzellikleri, ayrıntıları ve gizem-

leri belleğinde, yüreğinde saklayabilir (Kökden 2006: 37- 42). Çoğunluk kentte yaşamlarını sürdürürken, küçük bir kesim de o kente hayat verirler. Yazar, şair, ressam, müzisyen, heykeltıraş, arkeolog, folklorcu vb. sürekli o kente anlam, ruh, tad, dahası kimlik kazandıran aktörlerdir. Bazen de Modernist edebiyat kapsamındaki “roman kentler” örneğinde olduğu gibi, kent, herhangi bir edebiyat eserinin baş kahramanı olabilmekte ve Malcolm Bradbury’nin ifadesiyle “kent bir yer olmaktan çıkıp bir metafora dönüşebilmektedir”. “Ulysses (James Joyce’un Dublin’i), Nitelsiz Adam (Robert Musil’in Viyana’sı), Berlin Alexanderplatz (Alfred Döblin’in Berlin’i)” bu türden eserlerdir. Bu arada Hart Crane de New York’u “şiir kent”e dönüştürmüştür (Turan 1996: 215- 217). Yakup Kadri’nin Ankara’sı gibi, Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal Beyatlı ve Saik Faik de, modernizmi yaşayıp yaşamadığı tartışılan İstanbul’u eserlerinin baş kahramanı yapmıştır. Akşehir’de de başta Tarık Buğra olmak üzere, mutlaka yeterli sayıda imge yaratıcıları vardır. Bu arada Akşehir’in Türk ve dünya mizah belleğini oluşturma, değerlendirme ve sahiplenme hakkı da vardır.

Ulusal ve kentsel imge araştırma ve uygulamaları ile kurumları, müstakil projeler kapsamında ele alınmalıdır. Bu projelerin gerçekleştirilmesinde ulusal ve uluslar arası fonlardan yararlanılabilir. Bilhassa Avrupa Birliği’nin ilgili fonları, bu açıdan öncelikli olarak değerlendirilmelidir. Türkiye, Birlik’e yaptığı mali katkıların çok az bir bölümünü projeler kapsamında geri alabilmektedir. Bu türden kültür projeleriyle ilgili fonlardan daha fazla yararlanmak mümkündür. Başta Almanya olmak üzere Avrupa Birliği’ne dahil pek çok ülke, bu fonlar sayesinde somut ve somut olmayan kül-

türel mirasını yaşatmakta ve geliştirmektedir. Almanya'da küçük bir kasabanın çeşmesi dahi, Avrupa Birliği'nin bu fonlarından hareketle restore edilmektedir. Aynı şekilde Dünya Bankası'nın da bu tür kültürel projeleri desteklediği bilinmektedir. TÜBİTAK, Türk Tanıtma Fonu gibi kurumların yanında, yerel yönetimlerle özel sektör temsilcilerinin de bu tür projelerin gerçekleştirilmesine katkı sağlayabilecekleri açıktır.

Sonuç:

21. asır "kültür asrı olacaktır". Bu nedenle de Türkiye'nin gelecekteki en önemli gücünü, kültürel belleği ve bu bellekten etkili bir şekilde yararlanan uzmanları oluşturacaktır. Ulusal ve kentsel ölçekte kültürel bellekten hareketle özgün ürünler yaratacak, tanıttacak ve değerlendirecek çok yönlü kültür profesyonellerine ihtiyaç vardır. Başta Türk halkbilimi olmak üzere kültürü araştıran bütün akademik birimlerin, bu doğrultuda yeniden yapılandırılması, akılcı bir yaklaşım olacaktır. Aynı şekilde Kültür ve Turizm Bakanlığı ve valiliklerle belediyelerin bünyelerinde Ulusal ve kentsel ölçekte kültürel imge araştırma ve uygulama merkezleri kurularak ilgili programlarda yetişen uzman, yorumcu, yaratıcı ve tasarımcılarla tanıtım-uygulama profesyonellerinin görevlendirilmesi kalkınmanın ve refaha ulaşmanın ön koşulu olarak algılanmasında yarar vardır. Kültür, bugün çok yönlü olumlu çıktılara sahip etkili bir araştırma-geliştirme (AR-GE) sahasıdır. Böylelikle kültürün ideolojilerle kirletilmesi ve romantik yaklaşımlarla etkisizleştirilmesi önlenecektir. Sonuç olarak Türk kültürü, özgün yaratılarla Türk milletini geleceğe taşıyacak olan yegane bellektir. Gelecek ancak, bu bellekten hareketle kurgulanabilecek, işletilebilecek ve yönetilebilecektir.

*İyi ki doğdun Nasreddin Hocam,
asırlar geçse de torunlarını ve Türk kültürünü beslemeye devam ediyorsun, nice 800 yıllara.*

KAYNAKLAR

- Assmann, Jan, 2001, *Kültürel Bellek*, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Akşehir Nasreddin Hoca ve Turizm Derneği, 2007, *Gül-Düşün*, 1.Yıl, 1.Sayı, Temmuz- Ağustos- Eylül.
- Boratav, P. Naili, 1996, *Nasreddin Hoca*, Edebiyatçılar Derneği Yzy., İstanbul.
- Cogito, 1996, "Kent ve Kültürü", Yapı Kredi Yayınları, 8.Sayı, Yaz: 5- 217.s.
- Cogito, 2007, "Bellek: Öncesiz ve Sonrasız", Yapı Kredi Yayınları, 50.Sayı, Bahar.
- Halbwachs, Maurice, 2007, "Kolektif Bellek ve Zaman", *Cogito*, 50.Sayı, Bahar: 55-76.s.
- Koz, Sabri (Hazl.), *Nasreddin Hoca Kitabı*, Kitabevi Yay., İstanbul.
- Kökden, Uğur, 1996, "Kentler Üreten Tarih, Tarih Üreten Kentler", *Cogito*, 8. Sayı, Yaz: 3 7 - 42.s.
- Kurgan, Şükrü, 1996, *Nasreddin Hoca*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- Oğuz, M. Öcal ve T.Saltık Özkan, 2004, *Kentler ve İmgeler*, Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Merkezi Yayınları, Ankara.
- Oğuz, M. Öcal ve N. Aykanat, A. Karagöz, 2006, *Kentler ve İmgeler*, Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Merkezi Yayınları, Ankara.
- Oğuz, M. Öcal, 2007, "Folklor: Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim", *Milli Folklor*, 74.Sayı, Yaz: 5-8.s.
- Richards, Greg(Edited by), 2001, *Cultural Attractions and European Tourism*, CACABI Publishing, UK.
- Scott, Allen J., 2000, *The Cultural Economy of Cities*, Sage Publications, London.
- Sevindi, Nevval, 2003, *Kent ve Kültür*, Alfa Yay., İstanbul.
- Tacar, Pulat, 1998, Ellinci Yılında UNESCO, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Turan, Güven, 1996, "Roman Kentler", *Cogito*, 8. Sayı, Yaz: 217- 217.s.
- info@european-creative-industries.eu
www.aksehirnasreddinhoca.org.tr
www.google.com.tr

ÖRTMECE (EUPHEMISM) KAVRAMI ÜZERİNE

On The Term Euphemism

Yrd. Doç. Dr. Kerim DEMİRCİ*

ÖZET

Dilin bireylerin psikolojisi ve toplumların sosyo-kültürel yapısıyla yakın ilişkisi vardır. Dillerdeki değişimi yansıtan örneklerden biri olan örtmeceler, kültürel özellikleri birbirinden ayrı toplumlardaki dil kullanımında karşılaşılan farklılıkların iyi bir göstergesidir. Yeryüzünde konuşulan birçok dilde, din/tanrı, yaşam/ölüm, para/politika, meslek/sosyal sınıflarla ilgili doğrudan konuşulması ayıp sayılan kimi hususlar üstü örtülü biçimde ifade edilmiştir. Dilsel bir tür olarak kabul edebileceğimiz örtmece, söylenirken utanılan bir durumu uygunsuz, patavatsız veya sert ifadelerin yerine daha uygun ve zararsız kelimelerle ifade etmektir. Bu yazıda örtmece kavramı, tanım, terim, konular, en yaygın yapımlar, Türkçede ve İngilizcede kullanılan bazı örtmeceler, özellikle Psikanaliz kuramı ve toplumsal kontrol bağlamı içerisinde incelenmektedir. Kuramsal açıdan tabulardan kaynaklandığı iddia edilen örtmeceler aslında süper egonun kontrol edici/baskıcı doğasının dile yansımaları olarak algılanmalıdır. Çünkü, örtmeceler, toplumları ahlak, saygı, edep, uyum, korku, üzüntü, nezaket vb. açıdan yansıtan dilsel 'ayna'lardır.

Anahtar Kelimeler

Örtmece, tabu, Freud, söz edimleri, kötü adlandırma

ABSTRACT

Language change and word choices have a lot to do with psychological characteristics of individuals and with socio-cultural structures of societies. The phenomenon often called *euphemism* is a great example of how speech acts are controlled by social and psychological understandings in different societies around the world. Talking directly about some tabooed subjects such as religion/god, sex, death, excretion, bodily functions, money, race, politics, jobs, social classes etc. has often been/is avoided by a great number of speakers of various languages spoken around the globe. Essentially, euphemism means that an inoffensive expression or a word is used in place of a blunt, harsh, indecent one that is considered to be upsetting or embarrassing. In this article some of the most common topics subject to euphemisms, some forms of euphemisms and a number of Turkish and English euphemisms are examined within Freud's id-ego-super ego triangle. From the Freudian standpoint obviously the existence of euphemisms, mainly caused by taboos and social control, is the linguistic outcome of the controlling nature of the superego. Therefore, euphemisms are great linguistic mirrors reflecting societies from prudery, decency, conformity, fear, respect, grief and genteelism perspective. This study also includes the most common formations of euphemisms and change in euphemisms alongside their contents.

Key Words

Euphemism, taboo, Freud, speech acts, dysphemism

Giriş

Yaşayan dillerde, ortaya çıktığından bu yana anlamı hep aynı kalmış veya hiçbir anlam değişikliğine uğramamış bir kelime bulmak oldukça zor olsa gerektir. Dillerde her zaman var olan bu *anlamdan uzaklaşma* veya *yeni anlamlar yüklenme/yüklenme* durumu değişik inceleme alanlarını ve farklı kavramları doğurmuştur.

Toplum içerisinde dil kullanımına baktığımızda karşımızda dilbilim açısından ayırt edici olarak kabul ede-

ğimiz birçok tür vardır. Bunlar arasında en yaygınları *jargon*, *argo*, *küfür*, *dua* / *beddua*, *tabu* ve *örtmeceler* olarak gösterilebilir. Bu yazıda, kendine özgü dilsel özellikleri olan *örtmece* kavramı tanıtarak İngilizce ve Türkçede yaygın olarak kullanılan örtmece türlerinin anlamsal özellikleri ve oluşum biçimleri ınlenecektir. Bu yapılırken hareket noktalarımızdan biri, Sigmund Freud'un insanın kişiliğini oluşturan öğeleri formüle ettiği kuramı olacaktır.¹

Bu incelemede örtmeceler genel

* Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

olarak süper ego-id ikilemi içerisinde anlatılırken sosyal psikolojik anlamlar taşıyan tabu, toplumsal kontrolün gerçekleşmesine yardımcı olan uyum, itaat, korku, saygı vs. gibi kavramlardan da söz edilecektir. Bazı örtmece türlerinde ise toplumsal kontrolün veya süper egonun doğrudan bir etkisinin görülmediği belirtilecektir. Yazıda, önce örtmecenin tanımı yapılacak sonra Türkçe ve İngilizcedeki yaygın örtmece türlerine örnekler verilecektir. Konu başlıklarına göre sınıflanan bu örnekler, örtmecelerin yapılaş nedenleriyle birlikte anlatılmaya çalışılacaktır. Örtmecelerle ilgili önceden yazılmış olan yazılardaki içeriklere ek olarak bu yazıda Türkçedeki örtmecelerin yanında İngilizcede kullanılan örtmeceler de işlenmiştir. Yazının diğer bir özelliği ise örtmecelerin Freud'un üçlemesi bağlamında toplum, birey ve dil ilişkisi içinde anlatılmaya çalışılması ve dilsel bir tür sayılabilecek küfürle de bağlantılı olarak ele alınmasıdır. Öyleyse örtmecenin kelime ve terim anlamları bakımından ne ifade ettiğine bakmamız gerekir.

Örtmece nedir?

Batı dillerinde, Fr. *euphémisme*, Alm. *verhüllung/euphemismus*, İsp. *Eufemismo* İng. *euphemism* kelimeleriyle karşılanan örtmece kavramı Yunanca *εὐφημοισμός* 'euphemismus' kelimesinden gelmektedir ve 'bir şey hakkında güzel söz söyleme, iyi, uğurlu söz söyleme' anlamı taşımaktadır (Aksan 1998: 98; Howard 1993: 100; Cuddon 1992: 313). Arapçada 'tevriye', 'taltif el-kelam' (Mutçalı 2001: 148), Türkçe sözlüklerde 'edeb-i kelam' veya 'örtmece' ifadeleri kullanılmaktadır.

Philip Howard'a göre, örtmece, uygunsuz, sert, patavatsız ifadelerin daha müphem, yumuşak ve dolambaçlı olanlarıyla değiştirilmesi olayıdır (Howard

1985: 101). Fromkin ve Rodman'ın tanımında örtmece, korku veren ve hoş olmayan konulardan kaçınmak için kullanılan veya tabu sayılan kelimelerin yerine kullanılan kelime veya kelime gruplarıdır (Fromkin and Rodman 1993: 304).

Örtmece, utandırıcı veya zor durumda bırakıcı olacağı düşünülen ifadelerin yerine kullanılan zararsız ifade diye de adlandırılır (Abrams 1993: 60).

Bizde de Doğan Aksan 'euphemism' kavramını 'güzel adlandırma' olarak ifade eder. Güzel adlandırma², kimi varlıklardan, nesnelerden söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacına yönelik ve dillerde rastlanan bir değiştirme olayıdır (Aksan 1998: 98).

Tanımlar ne kadar farklı olursa olsun aralarındaki ortak nokta, örtmecede normal şartlarda kötü olarak algılanan kelimelerin bir şekilde değiştirilip yeni ve farklı bir tarzda söylenmesinin söz konusu olmasıdır. Yani örtmece, *anlam değişmediği halde algılamayı değiştirmeye yönelik bir anlatım tarzıdır*. Buna bir tür üslup demek yanlış olmasa gerektir. Örtmece türlerinin çoğunda kelimeler üzerinde yapılan yapısal veya sessel değişiklikler algı merkezini daha yumuşak ifadelerle uyararak muhtemel tahribatı azaltılıp ifade edilecek durumun, kavramın, nesnenin veya olayın kabulünü kolaylaştırmaktadır.

Örtmece kavramını incelerken en sık karşılaştığımız kavramlardan biri, giriş bölümünde sözünü ettiğimiz, süper egonun bir biçimi olan *tabudur*. Tabu (*tapu* < *ta*: işaretlemek, *pu*: olağanüstü) kelimesi Kaptan Cook'un seyahatleri aracılığıyla uzak Asya'da konuşulan Polenez dillerinden batı dillerine [İngilizceye] (Abercrombie, Hill and Turner 2000: 356) oradan da bizim dilimize geçmiştir.

Bir Polonez dili olan Togo dilinde *tabu* en geniş anlamıyla bir yasaklamadır. Freud'a göre tabu, insanlığın yazılı olmayan en eski kuralı olarak yasaklamalarla ortaya çıkan, yasakların ihlali ile ceza sistemlerini doğuran, yasağın çiğnenmesi sonucu ortaya çıkan kutsallığı ya da kirliliği anlatır (Freud 2002: 36; Güngör 2006: 69-70). Örneğin, belirli hareketlerin yapılması veya o hareketten bahsedilmesi, belirli nesnelerin kullanılması veya onlardan bahsedilmesi veya dil yoluyla belirli kişilerin çağrışımının yapılması vs. tabudur. Bir hareketin yapılması tabu olunca ondan bahsedilmesi de doğal olarak tabu haline gelmektedir (O'Grady, Dobrovolsky and Aronoff 1997: 520-521; Fromkin and Rodman 1993: 303). Tabular ve örtmeceler bir madalyonun iki yüzü olarak görülmektedir. Tabuların varlığı insanları kaçınmaya zorladığından örtmece kelimeler ve ifadeler dilde kullanılmaya başlamaktadır. Bundan dolayı kötü olarak karşılanan durumlardan bahsetmek zorunda kaldığımızda onu en zararsız kelimelerle ifade yoluna gideriz. Buna bir tür sansürleme de denebilir (Hughes 1998: 12). Bu sansürleme işlemi toplumsal normlardan, sosyal kontrolden ve bir arada yaşama zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Her toplum bireylerini bir arada tutabilmek için belirli koşullar vardır. A. Inkeles insanların toplum içinde yaşayabilmeleri için gereken asgari koşulları dört başlık altında toplarken ikinci koşulu *ortak yaşamın gerektirdiği kurallar* olarak saptar (Güven 1999: 6). Toplamlar bu kuralların uygulanıp uygulanmadığını sosyal kontrol dizgeleriyle denetlerler. Toplumbilimcilere göre sosyal kontrol, toplumsal kurallara itaat etmek, değerlere bağlılık göstermek ve toplumun bireylerine baskı/zorlama yapmak yoluyla sağlanmaktadır. T. Parsons, sosyal kon-

trolü, bu tür yaptırımların uygulanması yoluyla sapkın davranışların önlenmesi ve toplumsal devamlılığın sağlanması süreci olarak tanımlar (Abercrombie, Hill and Turner 2000: 321). Bu toplumsal realiteye koşut olarak, bireyler arasındaki iletişimin en büyük öğelerinden biri olan dil de sosyal veya ruhsal baskıları göz önünde tutarak doğasının el verdiği ölçüde kendi bünyesinde çeşitli değişikliklere uğrar. Dolayısıyla, Türkçede³ *çöpçü* dediğimizde çöpçülük yapan şahısların aşağılanacağını varsayarak onlara *temizlik işçisi*, *sakat* yerine *özürlü* veya *engelli* dememiz; batılı kaynaklarda azgınlık ve korkunçluğuyla tanınmış Kara Deniz'in *Euxine Pontos* 'gemicilere iyi davranan, misafirperver deniz' olarak adlandırılması; İngilizcede çok kilolu insanlar için *fat* 'şişman' yerine *extra few pounds* 'fazladan birkaç kilosu olan' vs. demek bu tür değişikliklere birer örnektir.

Buraya kadar kısaca tanımlamaya çalıştığımız örtmeceler konuları bakımından farklılık gösterir. Önem ve yoğunluk dereceleri dilden dile farklılık gösterse de en yaygın konular din (tanrı), cinsellik, boşaltım, vücudun bazı organları, politika, para/sosyal statü, ırk, ölüm vs. konularıdır. Işıl Özyıldırım, Ullmann'ın (1981: 205) tasnifinden hareketle örtmeceleri tabu bağlantılı olarak, 1) korkuyla ilgili tabular, 2) üzüntüye sebep olan kavramlarla ilgili tabular ve 3) ayıp sayılan kavramlarla ilgili tabular olarak üç grupta inceler (Özyıldırım 1996: 16) fakat biz örtmeceleri, algılamayı daha belirginleştireceğini düşünerek konu başlıkları altında inceleyeceğiz. Türkçede veya başka dillerdeki örtmecelerin tümünü bir makaleye sığdırmak oldukça güçtür. Biz bu yazıda yalnız en çok kullanılan örtmece türleri ve en yay-

gın örtmece konularını açıklamaya çalışacağız.

Din bağlantılı örtmeceler

Örtmecelerin en yaygın türlerinden biri din bağlantılı olanlarıdır. Freud'un süper ego terimiyle ifade ettiği toplumsal uyarıcıların en önemlilerinden biri dindir. İnsanlar tarih boyunca kendilerinden daha büyük ve her şeyi kontrol eden doğaüstü varlıklara inanagelmışlerdir. Özyıldırım'ın Ullmann'dan yaptığı alıntı (Özyıldırım 1996: 16) din-korku üzerine yoğunlaşmaktadır. Buna göre doğaüstü güçlerden ve inanışlardan kaynaklanan korkular bu grup içinde yer alır. Bu korkular çoğunlukla Tanrı, peygamber, şeytan, cin vb. gibi dini konularla veya boş inançlarla ilgilidir. Tabu sayılan ve korkulan bu konular doğal olarak insan-

larda bu kavramlara güzel adlar verme eğilimi yaratmakta ve bu da pek çok örtmece kelime ve terimin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bize göre korku din bağlantılı örtmecelerin sebeplerinden biridir fakat korkunun farklı nedenleri vardır. İnsanları dinsel kelimeleri örtmeceli kullanıma iten korku sadece doğaüstü gücün kendisinden korkmak değil aynı zamanda o din mensuplarının örtmecesiz konuşan bireyleri topluluklarından dışlama korkusudur. Korkunun yanında dinin kendi öğretilerinden kaynaklanan, belli bir dinsel inanışa sahip olup da öteki dinlere karşı olan düşmanlıklardan kaynaklanan, öfke, kızgınlık veya saldırı belirten örtmeceli kullanımlar da vardır.

Hristiyanlıkta ve Yahudilikte Tanrı'nın ismini boş yere anmak günah

Kelime	Zaman	Örtmece
God (Tanrı)	1350'ler	gog
	1598	'slid (God's eyelid-Tanrı'nın gözkapığı)
	1599	'snails (God's nails-Tanrı'nın tırnakları)
	1600	zounds (God's wounds-Tanrı'nın yaraları)
	1602	sfoot (God's foot-Tanrı'nın ayağı)
	1650'ler	gadzooks (God's hooks-Tanrı'nın kancası)
	1743	gosh
	1743	golly
	1842	by George
	1851	Doggone (God-damn- Allah'ın cezası)
	1884	Great Scott
	1900	Good grief
Jesus (Hz. İsa)	1528	Gis, Jis
	1848	Jiminy Crickets
	1857	Gee whillikins
	1895	Gee wiz
	1900	Jeez
	1905	Gee
	1920'ler	Jeepers
Christ (Hz. İsa)	1934	Jeepers Creepers
	1680	Criminy
	1839	Crickey
	1840'lar	Cripes
	1897	Jiminy Christmas
	1898	Christmas
Lord (Tanrı)	1725	Lud
	1765	Lawks!
	1865	Lor-a-mussy! (Lord have mercy- Tanrım bana acı)
Devil (Şeytan)	1690	Deuce
Hell (Cehennem)	1839	Sam Hill (ABD)
Damn(ed) (Lanet-li)	1892	heck
	1837	darned
	1876	durned

sayılmaktadır. Birbirinin devamı olarak kabul edilen bu iki dinde dinsel ve resmi merasimlerin dışında Tanrı'nın adının kullanılması *profan/kutsala saygısızlık* olarak algılanır. On emir diye bilinen dinsel kurallar tablosunun bir maddesi bu tür kullanımları yasaklamaktadır. Bu yasaklama sadece Tanrı'nın adıyla sınırlı kalmayıp zamanla *İsa, cehennem, şeytan ve lanet* gibi kavramlara da sirayet etmiştir (Fromkin and Rodman 1993: 303). Bu nedenle, dindar Yahudiler *YHVH* veya *JWH* (Yahova) diye adlandırdıkları tanrıların adlarını doğrudan kullanmazlar. Onun yerine 'master', 'sahip' anlamına gelen kelimeler veya Yahova sesiyle fonetik bağlantısı olmayan *Adonai* ve *Eloim* kelimelerini tercih etmişlerdir. Fransızların *Dieu* yerine *bleu* demesi de aynı türden bir yaklaşımdır (Howard 1985: 103; Hughes 1998: 12).

Geoffrey Hughes, (1998: 13-14) İngilizcede *Tanrı (God)*, *Jesus (Hz. İsa)*, *Christ (Hz. İsa)*, *Lord (Tanrı)*, *devil (şeytan)*, *hell (cehennem)* ve *damn(ed) (lanet, lanetli)* gibi kelimelerin bazı örtmeceli kullanımlarını tablodaki gibi sıralar.

Bu kullanımların hepsi tamamen geçmişe ait değildir. Bunların birçoğu bugün de kullanılmaktadır. Örneğin günümüz İngilizcesinde *God* ve *damn* kelimeleri *it* zamiriyle birleştirilip *God damn it!* 'Allah kahretsin!' cümlesi kurulabilir ve bunun örtmeceli biçimi '*doggone*' ile birlikte '*dagnabbit*'tir.

Aynı şekilde İslam dininde de Allah'ın adını dolaylı yollardan anma eğilimi vardır. Allah kelimesinin yerini alan oldukça fazla sayıda ifade mevcuttur. Allah kelimesi yerine 'Rahman', 'esirgeyici', 'Rahim', 'bağışlayıcı', 'Rauf', 'şefik', 'merhametli', 'Rab', 'Mevla', 'Hüda', 'Hak teala', 'Cenab-ı hak', 'inkarı mümkün olmayan varlık', 'büyük yaratıcı', 'Halik-i Lemyezel' vb. (Özyıldırım 1996: 16-17)

kelimeler veya sözcük öbekleri kullanılır. Aslında Tanrı'yı bu tür yollarla adlandırma her üç dinde de mevcut olsa da İslam dininde Tanrı'nın adını İngilizcede olduğu gibi fonetik değişikliklere uğratmak çok kabul gören bir durum değildir. İslam dininde Allah demek yerine onun kendine ait sıfatlarıyla ima ve ifade etme yolu daha yaygındır. Örneğin *God* yerine *golly, golez, gosh*, gibi ifadeler yapılaş biçimi bakımından Türkçede kullandığımız örtmecelerden farklıdır.

Cinsellik ile ilgili örtmeceler

Cinsel ilişki, cinsel organlar ve bunlara bağlı doğal vücut aktiviteleriyle ilgili kelimeler birçok kültürde tabu kelimelerinin en büyük bir bölümünü oluşturur (Fromkin and Rodman 1993: 303). Bu durumu 'ayıp' kelimesine bağlamak mümkündür fakat ayıp kavramının psikolojik veya dinsel temelleri vardır. Tekrar Freud'un kuramına baktığımız zaman id denen güç için ayıp söz konusu değildir. Ayıp kavramı süper egonun ide karşı kullandığı dengeleme aracıdır. Cinsel ilişki toplumda açıkça yapılmaz ve toplumun diğer bireylerinden gizli olması gerekir. Cinsel organlar ve dolayısıyla dil boyutunda bunların açıkça ifade edilmesi de gizli olmalıdır. İngilizcede cinsel organlarının 'özel, şahsi, mahrem' anlamındaki *privates* sözcüğüyle ifade edilmesi bir örtmecedir. Fiziksel olarak vücutta örtülü olması gereken organlar dilde kullanılırken de örtülü olması gerekir. Türkçede erkeklik organı 'kamış, alet', er bezleri 'torba', memeler 'göğüs', kalça veya kık 'kaba et' kelimeleriyle de ifade edilmektedir. Howard'ın (1985: 106-107) J. N. Adams'a ait *The Latin Sexual Vocabulary [Latincedeki Cinsellik ile Alakalı Kelimeler]* kitabından aktardığına göre yetişkin Romalılar erkeklik organı için *alet, dal, hançer, kazık, kılıç, kuyruk, boğaz veya kurt [solucan*

türü kurt] kelimelerini kullanmışlardır. Aynı şekilde Romalı dadıların küçük kız çocuklarına, avret yerleri için [muhtemelen iyi ve sevimli anlamında] *domuzcuk* demelerini öğrettikleri; yine Latince avret yerlerinin tüylerine *dereotu*, er bezlerine *müttefik*, *ikiz* veya *şahit* denildiği bilinmektedir. Türkçede 'sevişmek' kelimesiyle belki de en 'sevimli' hale getirilmiş olan cinsel ilişki olayı 'make love [aşk yapmak]', 'sleep with [biriyle yatmak/uyumak]' örtmecelerinin yanında Avustralya İngilizcesinde çok farklı benzetmelerle ifade edilmektedir:

dip the wick 'fitili batırmak'

hide the ferret 'dağ gelinciğini saklamak/gizlemek'

play cars and garages 'araba ve garaj oyunu oynamak'

hide the egg roll/sausage/salami 'sis/salam/yumurta rulosunu saklamak' vs. (Fromkin and Rodman 1993: 305).

Bazı diller bu kelimeleri doğrudan kullanmamak için veya bilimsel kullanım için başka dillerden kelimeler ödünçlemektedir. Tıp ilmi insan anatomisini ifade etmek için temel dil olarak Latinceyi kullanmaktadır. Bu nedenle birçok dünya dilinde insanlar kendi dilinde tabu saydıkları cinsellikle ilgili kelimeler yerine *penis*, *vajina*, *ereksiyon*, *frijidite* gibi bilimsel kelimeleri tercih etmektedir.

Toplum tarafından söylenmesi ayıp sayılan sözcükler ve sözcük öbekleri hem anadili öğreniminde hem de ikinci dil öğretiminde öğrenilecek/öğretilecek kelimeler listesinde yer almazlar. Bu tür kelimelerin ya bilimsel adları veya örtmece kullanımları öğretilir. Hiçbir 'yabancı dil' okulunun dili öğretirken öğrencilerine bu tür kelimeleri sınıf ortamında öğretmesi beklenmez. İnsanlar çoğunlukla cinsellikle ilgili küfürleri so-

kaktan, arkadaşlarından veya çevreden farklı yollarla öğrenir. Çocukların nasıl dünyaya geldikleri konusunda anne babalarına sordukları sorulara 'sizi leylek getirdi' türünden cevaplar verilmesi bu tür bir sansürün ürünüdür.

Boşaltım ile ilgili örtmeceler

Cinsel organların aynı zamanda boşaltım organları olduğu biyolojik bir gerçektir. Bundan dolayı boşaltım ve üreme konusu birçok toplumda tabu konusudur. Boşaltımla ilgili haller, mekanlar ve organların dilde doğrudan ifade edilmeleri birer tabudur. Örneğin, Türkçede 'tuvalet terimleri'ni incelediğimizde kaba olarak kabul edilen 'hela', veya 'kenef' kelimeleri yerine 'tuvalet', 'lavabo', 'WC', 'yüznumara', '00', 'ayakyolu', 'kabin', 'abdesthane', 'memişhane' gibi kelimelerin kullanıldığını görmekteyiz. Aynı şekilde, 'çiş' yerine 'küçük aptes', 'küçük su', 'idrar', 'kaka' yerine 'büyük aptes', 'dışkı', 'gaita', 'meme' yerine 'göğüs', 'kalça' veya 'kış' yerine 'kaba et', 'basen' kullanılması da yaygın örtmecelerdir (Özyıldırım 1996: 19). Üreme organlarıyla bağlantılı olmasa da bir tür istenmeyen boşaltım biçimi olan 'kusmak' için de örtmeceye başvurularak bunun yerine 'istifra etmek', 'çıkarmak', 'rahatlamak' gibi kelimeler kullanılmaktadır.

Aşağıdaki söz öbekleri Avustralya İngilizcesinde 'küçük abdestini yapmak' için kullanılan örtmecelerden bazılarıdır (Fromkin and Rodman 1993: 305):

drain the dragon 'ejderin suyunu almak'

syphon the python 'pitonun sifonunu çekmek'

water the horse 'atı suya çekmek'

squeeze the lemon 'limonu sıkmak'

Cinsellikle veya boşaltımla ilgili kelime ve kavramların asıllarını bir toplumda kullanmak bireylerin 'yüzlerinin kızarması'na neden olabilmektedir. Top-

lum içerisinde kullanılıncaya yüz kızartan bu kelimeler kişiye kendisinin bir toplumun parçası olduğunu anımsatır. Topluluk içerisinde normlardan sapan bireylerin kendi topluluklarından izole edilme riskleri vardır. Birçok konuda olduğu gibi boşaltımla ilgili ifadelerin kullanımında da topluma uyum vardır; çünkü ‘uyuma [uyum], toplumda bireysel varlığın sürdürülebilmesi için en uygun yöntem olarak süregelmiştir’ (Tolan, İsen ve Batmaz 1991: 110). Dolayısıyla, bu yazıda bile Türkçede kullanılan ‘kaka’, ‘çiş’, ‘torba’, ‘dışkı’, ‘boşaltma’, ‘pipi’, ‘kamuş’, ‘popo’, ‘kültür’, ‘haya’ vs. gibi kelimelerin asıllarını örtmece yoluyla vermek durumunda olmamız ‘örtme’ işinin güçlülüğünün bir göstergesidir.

Diğer örtmece konuları

Özyıldırım’ın birçoğunu ‘üzüntüye sebep olan kavramlarla ilgili tabular’ başlığı altında ele aldığı diğer örtmeceler ölümle, hastalıklarla, fiziksel veya zihinsel bozukluklarla, toplumsal sınıflarla, ırklarla, parayla, politikayla vs. ilgili olanlarıdır.

Özellikle ölüm ve hastalıklar, ürküntü ve üzüntü veren durumlar olduğundan insanlar bunlarla ilgili kelimeleri doğrudan kullanmamaya itina gösterirler. Örneğin hastalanmak yerine ‘rahatsız olmak’, ‘kendini iyi hissetmemek’, ‘kendini biraz kötü hissetmek’ eylem öbekleri kullanılır. İngilizcede hastahane anlamındaki ‘hospital’ kelimesi ‘to host’ yani ‘ev sahipliği yapmak, misafir etmek’ kelimesiyle aynı kökten gelmektedir (Online Etymology Dictionary⁴). Diğer bir ifadeyle, hospital, hastaların bulunduğu yer demekten ziyade misafirlige gidilmiş bir yer olarak algılanarak hasta olan kişilere psikolojik bir rahatlama sağlama maksadıyla kullanılmış imajı verir. Oysa bu mekanlar için ‘sick house’, veya ‘ill house’ yani ‘hasta evi’

türünden ifadeler kullanılabilirdi. Mesele, Almanca, İngilizce gibi davranmayıp hastahane için krankenhaus < krank-en ‘hasta-lar’, haus ‘ev, hane’ demıştır. Benzer bir şekilde hastalık adlarında da örtmece yoluna başvurulmuştur. Türkçede verem için ‘ince hastalık’ denmesi bunların belki de en bilinenidir. Özyıldırım, Anadolu’nun bazı yörelerinde ‘çıban’ için ‘incitme beni’, ‘çiçek’, ‘yumurcak’, ‘kan çıbanı’ için ‘kara mübarek’, ‘kara kabarcık’, ‘humma’ yerine ‘gelincik’ denildiğini nakletmektedir. Çağımızın tedavisi zor hastalıklarından biri olan kanser için bilhassa ‘amansız hastalık’ tabiri kullanılır. Bu kullanımda kansere yakalanmış kişi için duyulan sempati ve üzüntü gizlidir. Aynı zamanda bazı insanlar arasında kötü durumlar/olaylar anıldığında onların gerçekleşebilecekleri inancı hakimdir. Adını doğrudan anmama yoluyla kötü durumun kendi başlarına gelmesini önleme arzusu vardır. ‘Adıyla ve varlığıyla bizden uzak olsun’ psikolojisiyle insanlar istenmeyen şeyleri mümkün olan en uzak ifadelerle geçiştirme yoluna giderler.

Ölüm için birçok dil daha yumuşak ifadelerle başvurmuşlardır. Bunun en yaygın örneklerinden biri ‘ölmek’ yerine ‘vefat etmek’ ifadesinin kullanımıdır. İngilizcede de ‘die’ yerine ‘pass away’ bu mantıkla kullanılır. Türkçe ölme ifadeleri bakımından gayet zengindir. Kullanılan örtmecelerin çoğu ölümün korkulacak bir şey olmadığı kanısını vermeye yöneliktir. Dil, üzüntü veren ölüm olayını en güzel kelimeler aracılığıyla kabullemeye yardımcı olur. Örneğin, ‘beka alemine göçmek’, ‘ebedi istirahatgâhına uğurlanmak’, ‘hakkın rahmetine kavuşmak’, ‘rahmet-i rahmana vasıl olmak’ vs. gibi ifadeler ölen kişinin ölünce kötü bir yere gitmediğini göstermeye yönelik kullanımlardır. Bunun yanında, ‘vadesi

bitmek', 'vakti gelmek', 'son nefesini vermek' bir doğallığı gösterirken 'duvağına doymamak', 'ömrü vefa etmemek' 'kurban gitmek' vs. gibi kullanımlarla geride kalanların acıma duyguları harekete geçirilir. Burada şunu belirtmek gerekir ki öteki yaygın örtmece türlerinde gözlemediği kadar, ölüm, hastalıklar ve bazı üzüntü veren durumları gösteren örtmecelerde süper egonun veya sosyal kontrolün doğrudan bir etkisi görülmemektedir. Örneğin, Türkçede 'çıban' için 'çiçek' sözcüğünü kullanmak ile, aşağıda bahsedileceği üzere, 'çingene' için 'roman' demek arasında toplumsallık bakımından bir farklılık gözlenir. Bu kullanımların farkını şöyle de düşünebiliriz, 'çiçek' yerine 'çıban' sözcüğünü kullanan kişi bireysel üzüntüye neden olurken, 'roman' yerine 'çingene' sözcüğünü kullanan kişi toplumsal bir rahatsızlığa neden olabilir. Dolayısıyla bu kullanımlardan biri toplumsal dilbilimin uğraş alanına girerken diğeri psikolojik dilbilimin ilgi alanına daha yakındır.

Topluluklarla veya ırklarla ilgili olanları da vurgulamak gerekir. Bilindiği gibi tarih boyunca bazı milletlerle ilgili aşağılamalar olagelmıştır. 1915 yılında İngiltere'de İngiliz bir vatandaşın polisteki savunması sırasında suçladığı kişi için 'O adam bana Alman ve buna benzer birçok iğrenç isimle hitap etti' dediği kaydedilmiştir (Hughes 1998: 126). Komşu ulusların yanı sıra toplumlar da kendi içlerinde yaşayan bazı azınlıklar veya farklı soylardan gelen etnik unsurlar için örtmece kelimeler kullanılmaktadır. Zamanla kötü anlam kazanan ırk adları daha ılımlı olanlarıyla değiştirilir. Yukarıda belirtildiği gibi ülkemizde bunun en yaygın örneği olarak 'çingene' yerine 'roman' ifadesinin kullanılması gösterilebilir. Bunun gibi, 'Musevi' kelimesi 'Yahudi' kelimesinden daha ılımlı-

dır. İngilizcede Afrika kökenli insanlar için 'black- siyah' kelimesi yerine 'darky-siyahi' > 'coloured-renkli' > 'negro-zenci, kara' > 'Afro-American-Afrika kökenli Amerikan' > 'non-white-beyaz olmayan' denilmesi hem ırklarla ilgili örtmeceleri hem de örtmecelerdeki değişimi gösterir. Bu tür kullanımlar politik olarak kullanılmaları daha uygun (politically correct) kullanımlardır.

Politik dilde geri kalmış ülkeler için 'az gelişmiş, gelişmekte olan, üçüncü dünya ülkeleri' demek; iktisadi bakımdan 'fakir' kelimesi için 'alım gücü zayıf'; fiziksel kusurlu kişileri psikolojik açıdan rencide etmemek amacıyla 'sakat' için 'özürlü', 'engelli', 'handikap' kelimelelerinin ve bu bağlamda 'kör' için 'görme engelli', 'sağır' için 'işitme engelli' vs. demek farklı örtmece örnekleridir.

Ronald Wardhaugh (1995: 237) yukarıda anlatılan örtmece türlerinin dışında iki dillilikten ve tabu kelimelerden kaynaklanan örtmeceli kullanımlardan söz etmektedir. Örneğin kendi anadilindeki bir kelime fonetik olarak başka bir dilde ayıp sayılan bir kelimeye benzeyebilir. Dolayısıyla bazı kişiler için bu tür kelimeleri ikidilli bir toplumda kullanmak oldukça zor olabilir. M. R. Haas'tan (1951) aktardığına göre ABD'nin Oklahoma eyaletinin yerlilerinden Creek Kızılderilileri arasında kendi dillerinde *toprak* anlamına gelen *fakki* kelimesinin kullanımından kaçınılması, İngilizce öğrenen Taylandlı öğrencilerin kendi dillerinde *kın*, *kılıf* anlamına gelen *fag* kelimesini kullanmaktan kaçınmaları buna örnektir. Bunun nedeni bu kelimelerin İngilizce *fuck* '[argo] cinsel ilişki' sözcüğünü çağrıştırmasıdır. Benzer bir durumu İngilizce öğrenen Türk öğrenciler Türkcedeki çağrıştırdıkları anlamlardan dolayı *altı* anlamındaki *six*, *hasta* anlamındaki *sick*, *araştırma* anlamındaki

seek, *kitap* anlamındaki *book* ve benzeri birçok kelimenin telaffuzunda yaşayabilir. Örneğin, bu satırların yazarı olarak Türk arkadaşlarımin da bulunduğu bir ortamda dilimizi bilmeyen yabancı arkadaşlarıma *Bugün hastayım* demek durumunda kalınca *I am sick today* yerine aynı anlamı veren fakat Türkçede 'kötü' anlam çağrıştırmayan *I am ill today* demeyi tercih ederim.

Bütün bunların dışında daha ziyade akrabalık belirten bazı kelimeleri bir başka kelimeyle ifade etme eğilimi de vardır. *baba* yerine *peder*, *anne* yerine *valide*, *kardeş* yerine *birader*, *eşim* yerine *bizim hatun/bizimki*, *kocam* yerine *bizim herif* vs. Bu kelimelerin bazılarının yabancı bir dilden (Farsça) alındığı görülür. Kültürel ve psikolojik anlamda bir kaçma, kaçınma, mahremiyet vb. durumlar ifade eden bu tür kullanımlar, daha derince araştırılması gereken bir örtmece türüdür.

Kötü adlandırma

Dilde iyi adlandırmanın tezadı olarak bir de kötü adlandırma vardır. Bunlar 'dysphemism (disfemizm)' ve 'cacopphemism (kakofemizm)'dir. Yunanca 'dys': hiç/kötü ve 'pheme' φήμη: konuşma ve 'cacopphemism' 'cacos' κακός: kötü ve 'pheme' φήμη: konuşma kelimelerinden gelmektedirler. Disfemizm, kasti olarak kötü adlandırma olabileceği gibi alaycı yanı da olabilir. Kakofemizmde ise genellikle saldırgan bir özellik vardır. İyi adlandırmayı örtmece kabul ettiğimizde kötü adlandırmayı da örtmece kabul etmek gerekir. Birinde adlandırmanın yönü 'pozitif, müspet, iyi' iken ötekinde 'negatif, menfi, kötü'dür. Kötü adlandırma durumunda bir anlamda örtmece ve küfür ilgisi de ortaya çıkar. Bir tür aşagılama, küçük düşürme ve sözlü saldırı diyebileceğimiz bu tarz örtmeceler dini inanışlar ve onların taraftarları ile de

bağlantılı olabilir. Bu noktada küfür kelimesinden bahsetmek yararlı olacaktır. İngilizcede *swearing* kelimesiyle ifade edilen küfrün Arapçada 'örtme ve gizleme' anlamına da gelmesi (Develiioğlu 1984: 636) ilgi çekicidir. Örtme anlamındaki söz 'küfretmek' fiili şeklinde 'kötü söz söyleme' anlamına gelmiştir. Bilindiği gibi dinler arasında kendi inancını paylaşmayan taraf *kafir* (*infidel*) olarak adlandırılır. Tarih boyunca kendi dininden olmayan kişilerle fiziksel veya sözlü savaşlar olagelmıştır. Bu nedenle kendi dininden olmayan 'kafir'lere dolaylı olarak 'küfretme' yollarından biri de örtmeceli kullanımlardır. Hughes'in ifadelere göre (1998: 88-93) özellikle Reform hareketinden önce Hristiyanlar arasında diğer dinlere karşı şovenist bir yaklaşım mevcuttu. Bazı insanlar kendilerince gerçek din olan Hristiyanlık dışındaki dinlere inananları *heathen* (vahşi, putperest), *payen* (pagan), *infidel* (kafir) olarak nitelemişlerdir. Bilhassa *Saracen* (Arap) ve *Mohammedan* (Muhammed'e inanan, Müslüman) kelimeleri *zenofobik* (yabancı düşmanlığı) tarzda kullanılmıştır. 1475 yılına ait *The Romance of Partenay* adlı bir oyunda oyun kahramanı 'Ben Mahound'a (Hz. Muhammed) inanan bir Araptan daha mı değersizim!' diye bağır-maktadır. Mahounde⁵ örtmecesi şiirlere de girmiştir. Müslümanlık düşmanlığı Hz. Muhammed'in adı üzerinde birçok oynamalar meydana getirmiştir. Ses bakımından Muhammed kelimesini çağrıştıran, anlamca da düşmanlığı ifade edebilen kelimeler Muhammed sözcüğünün yerine kullanılmıştır. Ortaçağda kullanılan Mahounde 'şeytan', 'sahte tanrı', 'sahte peygamber', 'canavar' anlamındadır ve fonetik olarak Hz. Muhammed'i çağrıştırarak Müslümanlara hakaret etmek için kullanılan bir karakterdir. Mahound kelimesinin dışında ve muhteme-

len bu kelimenin türediği ve onunla aynı anlamı taşıyan *mawmet* ve *mawmetrie* kelimelerinin kullanımı da 1205'lere kadar gider.

"Then the dogges that byleved on Mahounde

The Crysten people kyllled on the grounde"

Sonra Muhammed'e inanan köpekler

Hristiyan halkı yeryüzünde öldürdüler

Buna karşılık Türkçede halk dilindeki *gâvur*⁶ kelimesinin *kâfir* sözcüğünü telaffuz etmekten kaçınmanın bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülebilir.

Kötü adlandırmanın başka türleri ve boyutları da vardır. Güngör'ün (Güngör 2006: 88-89) belirttiğine göre dünyanın birçok ülkesinde çocuklara kötü adlar verilmektedir. Bunun sebebi iyi adların kötü ruhların ilgisini çekeceği inancıdır. Kötü ad almış çocuklar şeytandan ve kötü ruhlardan adları sayesinde korunacaklardır. Tehlike kaybolana kadarki yaşlarda Yaramaz, Domuz gibi isimler kullanılmaktadır.

Öte yandan, tabulardan dolayı insan, hayvan, hastalık vs. adları kötü adlandırılabilir: kötü hastalık: kanser/verem, adı belirsiz: verem, kirli paçavra: kolera, piç: şeytan tırnağı, tersi bozuk: ishal, sözüm ona: domuz, kara dul: örümcek, ölükuşu: akrep vs.

Bilhassa hastalıkların hem iyi hem de kötü adlandırmaya uğramalarının psikolojik boyutları olması gerekir. Hastalığa yakalananları rahatlatmak ve onlara moral vermek için iyi adlandırma yapılırken, hastalığa duyulan nefret onu hedef alarak ona en kötü adı vermeyi doğurmuş olabilir. Güngör Türkçedeki kötü adlandırmaları şamanist tarihimize bağlamaktadır ancak şamanist tutum da bir psikolojik altyapı ile izah edilmelidir.

Örtmecelerin oluşum biçimleri

Örtmeceler çok farklı yollarla yapılırlar. Dolayısıyla örtmeceleri bir tek kalıp içerisinde incelemek mümkün değildir. B. Warren 1992'de örtmecelerin en yaygın oluşum biçimlerini tasnif etmiştir. Onun tasnifine kısaca göz atıp en belirgin oluşum yollarına birkaç örnek vereceğiz. Warren oluşum yolları bakımından örtmeceleri aşağıdaki şekliyle iki grupta toplamıştır (Linfoot-Ham 2005: 261):

1. Şekle dayanan örtmeceler

- A. Kelime yapımı yolu
- 1. Birleştirmeler,
- 2. Türetme
- 3. Akronim
- 4. Yansıma sesler

B. Ses değişiklikleri

- 1. Ters argo
- 2. Kafiye argo
- 3. Sesbirimsel değiştirme
- 4. Kısaltma
- 5. Silme

C. Ödünçlemeler

2. Anlama dayanan örtmeceler

- A. Ayrıntıyı öne çıkarma
- B. İma etme
- C. Benzetme
- D. Metonim (kinaye)
- E. Zıt anlam
- F. Olduğundan küçük gösterme
- G. Abartma
- H. Özel adlar verme
- I. Coğrafi sıfatlar verme

Anlama dayalı bazı örnekler:

Allah için 'Alemlerin Rabbi, Rahman, Rahim, Kerim, Şafi, Gafur', M. K. Atatürk için 'Büyük Kurtarıcı, Gazi' veya Afrika kökenli Amerikalı vatandaşlara 'darky-siyahı', 'coloured-renkli', 'negro-zenci/kara', 'Afro-American-Afrika kökenli Amerikan', 'non-white-beyaz olmayan' vs.

kolay kadınlar için *loose* 'gevşek', bekarlar için *unattached* 'bağlı olmayan' göğüsler için *melons* 'kavunlar' vs.

hide the ferret 'dağ gelinciğini saklamak/gizlemek'

play cars and garages 'araba ve garaj oyunu oynamak'

Küçük abdest yapmak için *squeeze the lemon* 'limonu sıkmak', *drain the dragon* 'ejderin suyunu çekmek' *syphon*

the python ‘pitonun sifonunu çekmek’ vs. gibi kullanımlarda ‘işemek’ kelimesi yerine benzetme yoluyla ‘sifon çekmek’, ‘sıkmak’, ‘suyunu çekmek’ gibi fiiller kullanılırken penis için ‘limon’, ‘ejder’, ‘piton’ gibi isimler kullanılmıştır.

Şekle dayalı bazı örnekler:

Muhammed için Mahound, mawmet
ve *mawmetrie*,

God kelimesi için *gosh, golly, gad, cod, gog* vs.,

Jesus için *Jeez, Gis, Jis, Gee, Jee-pers, Gee wiz*,

Damn için *darn, durn, fart* (yellenmek) için *tart, hell* (cehennem) için *heck* vb.

God damn it için *dagnabbit* veya *doggone*. (göçüşme)

‘işemek’ için *drain the dragon*, veya *syphon the python* (kafiye)

Mizah dergilerinde toplum tarafından ‘ayıp, küfür’ sayılan fakat güldürünün önemli unsurlarından olan bazı kelimelerin kasti olarak ses veya şekil değişikliklerine uğratarak kullanılmaları da bir örtmece yapma yöntemidir. Bu eksiltili sözler telaffuz edildiğinde ses kaybının az olmasından dolayı kelimenin aslı ortaya çıkar. Buraya almadığımız bu örnekler günümüzde neşredilen *Penguen, Leman, Fermuar, LManyak* vb. Türk mizah dergilerinde bu tür örtmecelelere sıkça rastlanır. Bu tür kelimelere konuşma dilinde çoğunlukla *sin’li kaflı* kelimeler (İngilizce *f (ef) words*) denmektedir.

Ödünçlemeye dayalı bazı örnekler:

Yukarıda da belirttiğimiz gibi baba

‘peder’, anne ‘valide’, kardeş ‘birader’, erkek üreme organı ‘penis’, kadın üreme organı ‘vajina’ vs. Kullanmak ödünç kelimelerle örtmece yapma örnekleridir.

Örtmeceler ve değişim

Değişim her bilim dalı için anahar bir kelime durumundadır. Örtmece kavramının değişimin dışında kalması beklenemez. Örtmeceler çağdan çağa, toplumdan topluma değişiklik gösterir. Howard’ın deyişiyle, her örtmece zamanla örtmece olma özelliğini kaybeder ve gerçek anlam ortaya çıkar. Bu bir kaybetme oyunudur ama biz devamlı bu oyunu oynarız. Örtmece zamanla örtmece olmaktan çıkar ve biçim değiştirir (Howard 1985: 100-101). Çok genel bir bakışla örtmecelerde değişimin iki yönlü olduğu gözlenir. Birincisi, çağdan çağa değişimdir. Bu durumda toplumun kendi içindeki değişim süreci örtmecelerdeki değişime neden olur. İkincisinde ise örtmecelerin toplumlara göre değişiklik göstermesidir. Aşağıda göreceğimiz örnekler aynı toplum içerisinde bir kavramın zamanla uğradığı değişimi göstermektedir.

Bu örnekler gösteriyor ki örtmece kelimeler zamanla örttükleri asıl kelimenin kabalığını tekrar üstlenmeye başlarlar ve yeni bir örtme işlemine ihtiyaç duyarlar. Bunun gibi Türkçede ‘sakat’ kelimesi yerine örtmeceli kullanım olan ‘özürlü’ kelimesi zamanla sakat kelimesinden daha aşağılayıcı kullanım kazanmıştır. Bunun yerine yeni bir örtmece olan ‘engelli’ kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Belli ki, zamanla kötüleşme

Asıl ifade :	Değişen örtmeceler
poor/backward :	1 underdeveloped > 2 developing > 3 Third World
fakir/geri kalmış:	1 az gelişmiş > 2 gelişmekte olan > 3 Üçüncü Dünya
black:	1 darky > 2 coloured > 3 negro > 4 Afro-American > 5 non-white
siyah:	1 siyahi > 2 renkli > 3 zenci/kara > 4 Afrika kökenli Amerikan > 5 beyaz olmayan
second-hand:	1 used > 2 pre-owned
ikinci el:	1 kullanılmış > 2 önceden bir sahibi olmuş olan (Howard 1985: 101).

olayı, yeni örtmeceler bulma kısır döngüsünü devamlı tetikleyecektir. Çok kaba ifadeyle örtmeceler zamanla 'demode' olurlar. Örtmecelerde değişim sürekliliği olmasaydı belki de bugün her kavramın yalnız bir örtülü kullanımı olurdu.

Bir toplumda konuşulması, yapılması veya söylenilmesi ayıp veya kaba sayılan bir durum öteki bir toplumda ayıp sayılmayabilir. Yapısalcı antropolojinin önemli figürlerinden Bronislaw Malinowsky'ye göre Trobriand Adaları'nda yaşayan insanlar arasında yirminci yüzyılın ilk yarısında cinsellikle ilgili hareketler ve kelimeler utanç sebebi olarak kabul edilmezken aynı toplumun insanları tehlikeli bir şekilde yemek yeme konusunda 'örtmeceli' davranmaktaydılar; bundan dolayı bu şekilde yeme işini gizlice yaparlardı ve bu hareketi toplum içerisinde ima yoluyla, dolaylı olarak anlatırlardı (Howard 1985: 101). Oysa seks ile alakalı kelimelerin veya hareketlerin toplum içerisinde alenen ifade edilmesini ayıp sayan ve bu konuyla ilgili 'örtmeceli' kullanımları sergileyen toplumların sayısı bunun aksini yapan toplumların sayısıyla mukayese edilmeyecek kadar çoktur.

Bunların dışında zamanla örtmeceye başvuru kavramlar da değişebilir. Philip Howard'a göre (1985: 112, 118) insanlar ilk başlarda Tanrı kavramını örtmeceli bir biçimde kullanmaya başlamışlarken bunun yerini seks, para, ırk, sınıf ve ölüm gibi kavramlar almaya başlamıştır. Doğal olarak çağdaş dünyanın önemseydiği kavramlar bizden önceki zamanların önemseydiği kavramlardan farklıdır. En azından her çağın üzerinde yoğunlaştığı kavram birbirinden farklı olabilir.

Sonuç

Her toplum, bireylerin nasıl davranması gerektiğine ilişkin çeşitli değer-

ler ve normlar üretir. Ayrıca bu normlar, çeşitli zorlayıcı öğelerle desteklenerek bireylerin onlara uymasına çalışılır. Dolayısıyla, bireyin 'uyum'unun belirlenmesinde her şeyden önce bir değer yargıları sistemi rol oynamaktadır. Toplum, ne tür bir davranışın uygun sayılabileceğini, 'iyi' ya da 'kötü' diye niteleneceğini bu değer yargılarıyla tespit eder (Tolgan, İsen ve Batmaz 1991: 109). Bu doğrultuda, Türkçe ve İngilizce örneklerde görüldüğü gibi dildeki bir çeşit sansürleme yöntemi olan örtmeceler de genel anlamda toplumsal kontrolün bir sonucu olarak karşımıza çıkarlar. Toplumsal değerlere bağlılık, itaat veya zorlama yoluyla kendini hissettiren toplumsal kontrolün özellikle L. Bloomfield, J. L. Austin ve J. R. Searle tarafından bir 'hareket' olarak adlandırılan dil yoluyla da kendini hissettirmesi gayet doğaldır. Bilinçli bireyler gelişigüzel kullanacakları herhangi bir kötü sözcüğün öteki bireyler üzerinde oluşturacağı olumsuz etkiyi düşünerek dilde mevcut olan her sözcüğü her yerde kullanmazlar. Dolayısıyla toplumsal değerleri tam olarak kavrayamayan çocuklar ve akli dengesi bozuk olan bireylerin örtmeceli konuşmaları beklenmez. Bu tür bireylerin kaba, kırıcı ve kuralsız konuşmaları toplum tarafından 'mazur' görülebilir. Genel olarak kabul görmüş 'iyi'leri ve 'kötü'leri, 'doğru'ları ve 'yanlış'ları birbirinden ayırabilen bireyler toplumda yaptıkları her hareketi bilinçli olarak yapmak, kullandıkları her sözcüğü bilinçli olarak kullanmak durumundadırlar. Amerika'da siyahi bir vatandaşa 'negro' demenin ırksal bir rahatsızlık yaratabileceği ve toplumsal barışı zedeleyeceği düşünülür. Bunun gibi, Tanrı'nın adını boş yere anan dindar bir birey önce günah işlediği korkusuna kapılıp sonra da kendisini mensup olduğu dine karşı çıkan biri olarak algılayarak,

o dinsel topluluktan dışlanma korkusu yaşayabilir. Bu ve buna benzer durumlar, toplumsallığın korku boyutunu ortaya koyarak dil kullanımı dahil her hareketin önceden belirlenmiş kurallar içerisinde yapılması gerektiğini gösterir. Nitekim Stanley Schachter, toplumsallığın nedenlerini açıklarken 'korku duygusu yüksek insanlar, korku duygusu düşük olanlardan daha toplumsaldır' der (Freedman, Sears and Carlsmith 1998: 71). Bu, Freud'un süper ego terimine paralel bir ifadedir. Bu bakımdan genel anlamda diller, özel anlamda örtmeceler, toplumun sosyal ve psikolojik yapısına ayna tutmaktadırlar. Toplumların ahlaki yapıları, dinsel inanışları veya yaşamı algılama biçimleri bir dereceye kadar örtmeceler yardımıyla anlaşılabilir. Dillerde öteden beri var olan örtmeceleri anlamamanın en iyi yollarından biri bizce Freud'un id-ego-süper ego üçlüsünü toplumsal ve bireysel bazda doğru bir biçimde anlamaktır. Her bir örtmeceyi (ör. hastalık adları ölüm) aynı açıklıkla açıklamasa da bu kuram örtmeceleri anlamamıza yarayan iyi bir araçtır. Dili kontrollü kullanmamıza neden olan korkular, üzüntüler, saygı, baskılar, inanışlar, ahlak vs. gibi bireysel ve toplumsal olaylar Türkçede çağdaş dilbilimi merkeze alarak etnolojik, sosyolojik ve psikolojik bağlamda daha ayrıntılı incelenmeyi beklemektedir.

NOTLAR

1 Bu kuramı kısaca hatırlayacak olursak Freud, 1923 yılında yazdığı *The Ego and the Id* [*Ego ve Id*] adlı makalesinde yapısal model diye adlandırılan açıklamasında insan zihnini üç bileşene ayırmaktadır: *id*, içgüdüsel dürtülerin merkezi; *süper ego*, içselleştirilmiş sosyal ve ebeveynle ilgili uyarılar veya inancın ve vicdanın uyarıları; *ego*, öznenin dış gerçekleri tanımlaması ve onlarla iletişim kurmasına yarayan aracı (Makaryk 1993: 164). Bu kurama göre ego'nun ego olabilmesi için id ve süper egonun içten ve dıştan baskıları söz konusudur. İdin devamlı olumsuz, süper egonun da olumlu diye algı-

lanan istekleri/baskıları vardır. Süper egonun baskın bir biçimde, işler halde olduğu alanlardan biri de dildir. İşte, hem konuşma dilinde hem de yazı dilinde sıkça kullanılan örtmeceler bir anlamda süper egonun dil kullanımlarındaki etkisinin bir göstergesi durumundadır.

Bunun yanında dil felsefesi ve ahlak ilişkisinde akla gelen diğer teori ise J. L. Austin ve J. R. Searle tarafından savunulmuş olan 'söz edimleri' (*speech acts*) teorisi. Bu teori, ahlak ile anlam sorununun kesiştiği bir noktada yer almaktadır. Teorinin belkemiği, bir cümle sarfetmenin birtakım eylemlerde bulunmakla özdeş olduğu iddiasıdır (Altınörs 2003: 42). Geçen yüzyılın en önemli dilbilimcilerinden Leonard Bloomfield'a göre de dil, hareketin yerine geçen hareketin bir yedeğidir (Malmkjær 1996: 53-57). Bu yaklaşımlar sözü harekete eş tutar. Örneğin, karşımızdaki bir insana bir yumruk atma ile kötü bir söz söyleme aynı tepkiyi doğurabilir. Yahut uygunsuz bir harekette bulunma yerine uygunsuz bir söz söyleme muhatabımız üzerinde aynı etkiyi yapabilir. Bu açıdan bakılınca süper egonun davranışlar üzerindeki ahlaki baskısının dil üzerinde de olması kaçınılmazdır. Yunus Emre'nin 'Söz ola ağılu aşı/Yağ ile bal ede bir söz' veya Robert Burton'un 'A blow with a word strikes deeper than a blow with a sword' (Kelimelerle vurulan darbe kılıçla vurulan darbeden daha derindir)' sözleri de yerine oturmuş olur.

2 Burada Divan şiirinde sıkça kullanılan *Hüsn-i ta'lil* sanatı akla gelmektedir. Hüsn-i ta'lil, söze güzellik katmak amacıyla, bir olayı gerçek sebebinin dışında, gerçek olmayan, hayali ve tamamen sanatsal benzetmelerle anlatmadır. *Güzel sebebe bağlama* anlamındadır. (Ertuğrul 2005: 97). Yalnız, hüsn-i ta'lil sanatı ile örtmeceler tamamen aynı durumlar için kullanılmazlar. Örtmeceler her zaman örttikleri durumun sebebinin göstermezken hüsn-i ta'lil'de devamlı bir güzel neden bulma durumu vardır. Her ikisinde de ortak olan özellik, bir 'güzel'leştirme eğilimidir. Biri, nesnelere, durumlara, olaylara vs. 'güzel ad' bulurken; öteki, olaylara 'güzel sebep' bulur. Fakat, örtmecelerin yapılaşmalarına baktığımızda bir yaratıcılık göze çarpmaktadır. Dolayısıyla örtmeceleri de bir anlamda 'söz sanatı' olarak kabul etmekte bir sorun olmamalıdır. Nitekim örtmecelerin ortaya çıkış yollarından biri de edebi sanatlar vasıtasıyla olmaktadır (Güngör 2006: 86).

3 Dilimizdeki örtmeceler konusunda Işıl (Ince) Özyıldırım'ın 1996 yılında yazdığı "Türkçe'de Örtmece Sözcükler Üzerine Bir Araştırma" adlı bir nevi derleme özelliği de bulunan makalesine bakılabilir. Yazımızda verilen Türkçe örneklerin bazıları bu makaleden alınmıştır. Ayrıca örtmece konusunda bakılacak çalışmalardan biri de Ümit Söylemez tarafından Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Güray König danışmanlığında 1993 yılında yapılan 141 sayfalık "Euphemism, as a Reflection of Culture on Language (Örtmece: Kültürün Dil Üzerindeki Yansıması)" adlı yüksek

lisans tezidir. Başka bir örtmece çalışması Ahmet GÜNGÖR tarafından yapılmıştır: “Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözcük Üzerine”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı: 29/ Yıl: 12/2006, s. 69-93. Ayrıntılı olmasa da bunların dışında Türkiye’de bazı dilbilim kitaplarında konuya değinilmiştir. Saadet Çağatay (Türk Halklarında Tabu ve Örtmece Sözcükler, Türlerde Batıl İnançlar Arasında Tabu, TC Başbakanlık Kültür Müşavirliği, Milli Folklor Enstitüsü, I. Uluslararası Türk Folklor Sempozyumu, Ankara: 1974), Turgut Akpınar (Dünya ve Türklerde Ağza Alınması Yasak (Tabu) Sözcükler, Folklor ve Etnografya Araştırmaları, Anadolu Sanat Yayınları, Erenler Matbaası, İstanbul: 1989) ve Gülsüm Killi (Hakas Türkçesinde Tabu Sözcükler ve Örtmece, II. Çağdaş Türklük Araştırma Sempozyumu, 5-7 Mayıs 2003, Ankara) de Türk konuyla ilgili çalışmalar yapmışlardır (Rusçadaki ve farklı Türk lehçelerindeki örtmece kaynakları için bkz. GÜNGÖR 2006: 72-73).

4 <http://www.etymonline.com/index.php?term=hospital> (17 Mayıs 2006).

5 İçerisinde Mahounde kelimesi geçen bu şiir Bonnie Millare-Heggie’nin internete yayımlanan “Sanctity, Savagery and Saracens in Capistranus: Fifteenth Century Christian-Ottoman Relations” adlı makalesinden alınmıştır. Yazının asıl yayımlandığı yer ise *Al Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Volume 14, Number 2, 1 September 2002, pp. 113-121(9). (17 Mayıs 2006) <http://taylorandfrancis.metapress.com/media/g2mppgltlhh31y32wmf0/contributions/h/y/1/b/hy1bujtu1qp0b0rx.pdf>

6 gâvur is. Ar. kâfir hlk.1. Müslüman olmayan kimse. 2. Dinsiz kimse. 3. Merhametsiz, acımasız, inatçı. (Bakınız, TDK Türkçe Sözlük 2005: 729).

KAYNAKLAR

ABERCROMBIE, N., HILL, Stephen and TURNER, Bryan S. (2000), *The Penguin Dictionary of Sociology*, Penguin Books.

ABRAMS, M. H. (1993), *Aglossary of Literary Terms*, Harcourt Brace College Publishers.

AKSAN, Doğan (1988), *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK.

ALTINÖRS, Atakan (2003), *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılap.

CUDDON, J. A. (1992), *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Penguin Books.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1984), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi.

ERTUĞRUL, Ahmet (2005), *Edebi Kavramlar Sözlüğü*, İstanbul: Zambak Yayınları.

FREEDMAN, J. L., Sears, D. O., J. M. Carlsmith (1998), *Sosyal Psikoloji*, Ankara: İmge Kitabevi. Orijinal adı *Introduction to Social Psychology*, Çev. Ali Dönmez.

FREUD, Sigmund (2002), *Totem ve Tabu (Totem and Taboo, 1913)*, İstanbul: Sosyal Yayınları. (Çeviren: K. Sahir Sel).

FROMKIN, Victoria and RODMAN, Robert (1993), *An Introduction to Language*, Harcourt Brace College Publishers.

GÜNGÖR, Ahmet (2006), “Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözcük Üzerine”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı: 29 / Yıl: 12 / 2006.

GÜVEN, Sami (1999), *Toplumbilim*, Bursa: Ezgi Kitabevi.

HUGHES, Geoffrey (1998), *Swearing*, Penguin Books.

HOWARD, Philip (1985), *The State of the Language*, New York: Oxford University Press.

KOMİSYON (2005), *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.

LINFOOT-HAM, Kery (2005), “The Linguistics of Euphemism: A Diachronic Study of Sexual Euphemism Formation”, *Journal of Language and Linguistics*, Vol. 4, No 2, pp. 227-263. MALMKJAER, Kristen (1996), *The Linguistics Encyclopedia*, London and New York: Routledge.

MAKARYK, R. Irena (1993), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, University of Toronto Pres: Toronto, Buffalo, London.

MILLARE-HEGGIE Bonnie (2002), “Sanctity, Savagery and Saracens in Capistranus: Fifteenth Century Christian-Ottoman Relations”, *Al Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Volume 14, Number 2, 1 September 2002, pp. 113-121. <http://taylorandfrancis.metapress.com/media/g2mppgltlhh31y32wmf0/contributions/h/y/1/b/hy1bujtu1qp0b0rx.pdf> (17.5. 2006).

MUTÇALI, Serdar (2001), *İngilizce-Türkçe-Arapça Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları.

O’GRADY, William, DOBROVOLSKY, M., and ARONOFF, M. (1997), *Contemporary Linguistics*. New York: St. Martin’s Press.

ÖZYILDIRIM, Işıl (İnce) (1996), “Türkçe’de Örtmece Sözcükler Üzerine bir Araştırma”, *Dil Dergisi*, Aralık Sayısı, Ankara, S.15-21.

PARSONS, T., and SHILLS, E.A. (eds) (1951), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

TOLAN, Barlas, İSEN, Galip ve BATMAZ, Veysel (1991), *Sosyal Psikoloji*, Ankara: Adım Yayıncılık.

ULLMANN, Stephen (1981), *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford: Basic Blackwell and Mott Ltd.

WARDHAUGH, Ronald (1995), *An Introduction to Sociolinguistics*, Cambridge and Oxford: Blackwell.

<http://www.etymonline.com/index.php?term=hospital> (17.5. 2006).

ZİNCİR MEKTUPTAKİ ÖLÜMSÜZ KANSER HASTASI ÇOCUK

The Immortality of the Child who has Cancer Within Chain Letters

Yrd. Doç. Dr. Çiğdem KARA*

ÖZET

Bu çalışmada, altı ay ömrü kalan kanser hastası küçük çocuk hakkındaki zincir mektubun neden yıllardır internet üzerinden yayıldığına yanıtı aranmaktadır. Bu amaçla, derlenmiş kanserle ilgili zincir mektuplar, zincir mektup ve efsane türünün özelliklerine göre incelenmektedir. Çalışma sonunda altı ayın, efsane türü sayesinde sonsuz altı aya dönüştüğü ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Hayırseverlik zincir mektubu, efsane, kanser zincir mektubu.

ABSTRACT

In this study, the reason for why the letter about the child who has cancer and six months life, has been diffusing by internet for years is searched. For this aim, collected chain letters on cancer are researched by feature of chain letter and legend genres. At the end of the study it is reached that six months become an endless through legends.

Key Words

Charity chain letter, legend, cancer chain letter.

Giriş

Bu çalışmada, kanser hastası olan ve yaşamak için altı ayı kalan küçük bir çocukla ilgili internet üzerinden yayılan zincir mektuplar konu edilmektedir.

Söz konusu mektupların her biri, kanser hastası küçük bir çocuk olduğunu bildirmektedir. Çocuk ölecektir ancak bizlerin yardımıyla belki hayatta kalacaktır. Bu nedenle internet üzerinden bu mektup(lar) dolaşıma sokulmuş ve dolaşımın sürdürülmesi istenmektedir. Karmaşa da bu noktada başlamaktadır: Mektupta çocuğun altı aylık ömrü kaldığı yazmaktadır. Ancak, mektup yaklaşık yedi yıldır hem yeniden yazılmakta, hem de yayılmaktadır.

İşte bu çalışmayla kanserli çocuğun geri kalan yaşam süresi olan altı ayın niteliğinin ortaya konması amaçlanmaktadır. *Slow Dance/Yavaş Dans, Ankaralı Genç, 29 Yaşındaki Baba* adları altında

üç grup mektup ve onların değişkelerinden oluşan ve hepsi internet üzerinden e-posta olarak elime geçen toplam 13 mektup incelenmektedir. Bir gönderici ve alıcı olarak hem kendimi hem de yakın çevremi de değerlendirmeye katan diyalojik etnografik bir bakış açısının da temel alındığı metinde, hedefe ulaşmak için mektuplar üç aşamada ele alınmaktadır. Öncelikle mektuplar ana metin ve değişkeler halinde verilerek benzerlik ve farklılıkları belirtilmektedir.¹ İkinci olarak mektupların yapısına odaklanılmaktadır ve öncelikle içerikleri ve ön kavramları üzerinde durulmaktadır. Ardından da yapısal ve göstergebilimsel yaklaşımlardan yararlanılarak (Vladimir Propp 1985; Rifat 1982 ve 1998) mektuplar kişiler ve işlevleri, ikili karşıtlıklar ve kesitleri açısından incelenerek tekbiçimli yapısı gösterilmektedir. Son olarak da küçük çocuğun altı ayının

* Anadolu Üniversitesi Halkbilim Araştırmaları Merkezi Eskişehir.

niteliği efsanenin nitelikleri çerçevesinden değerlendirilmektedir.

1. Zincir Mektuplar

Amerika'da 19. yüzyılın sonlarında², eski edebiyatın bir ürünü olarak ortaya çıkan zincir mektup, kendi kendini tavsiye ederek yeniden üreten, insanların korku ya da dileklerine hitap ederek kopya/değişke metindeki tavsiyelerin hepsini yerine getirenlere para, iyi şans, açık bir bilinç, hayır dua gibi çeşitli ödüller vadeden bir metindir³. Dégh de (2001: 189) şans efsanelerinden olan zincir mektupların, sabit bir metin aracılığıyla bildirilen iyi şansın, arkadaşlar ya da insanlar arasında aktararak kurulmuş geniş bir iyi dilekler halkasında sürdürülmesinin sağlandığını, bu nedenle zinciri kıran kişiye de kötü şans getirdiğini söylemektedir. Ona göre (2001: 189–190), zincir mektuplar beş grupta değerlendirilebilir: Dua ile başlayan bir şans mektubu olsa da tavsiyelerine uyulmadığında kötü şans getiren, dua şeklindeki (*invocation*) mektuplar; dünyanın bir yerindeki bir insan tarafından başlatılan ve belirli sayıda insana gönderilerek dünyayı belirli bir sayı kadar dönmesi gereken, bir kaynağı olan (*origins*) mektuplar; sağlık ve mutluluk ödülleri kazananların gönderdiği mutlu bir hikâyeyi konu edinen (*happy story*) mektuplar; mektup zincirini kırdıkları için cezalandırılan insanları konu edinen, mutsuz bir hikâyeyi anlatan (*unhappy story*) mektuplar; sadece iyi şanslar dileyen, çok kısa olan, beraberinde bir yemek reçetesi, posta kartı da gönderilebilen, belirli bir sayıda insana gönderilmesi gereken bilgi ve vaat (*instruction and promise*) mektuplarıdır.

Alıcıların çıkarıp dağıttığı kopyalarla yönetilen zincir mektubun biçim ve içeriğinin, yazılış nedeniyle çok bağıntılı olduğunu söyleyen Daniel W. Va-

nArsdale (2002) ise, zincir mektupları yazılış nedenlerine göre sekiz başlıkta toplamaktadır: Dindarlık, şans, hayırseverlik, dilekçe, para, karşılıklı değişim, parodi/gülünçleme, zincir e-posta.

Çalışmada incelenen mektuplar aslında “toplumsal dayanışma ile var etme” efsanesinin bir parçası ve dünya genelinde dolaşan bir zincir mektup olup VanArsdale'nin *hayırseverlikle* ilgili mektupları arasında yer almaktadır. Bunlardan iki tanesi (*Slow Dance* değişke 1, 4 ve 5) açıkça zincir mektup olmadığını söylemektedir. Ancak mektubun tüm tanıdıklara gönderilmesini, geniş kitlelere ulaştırılmasını isteyerek ve bunu alan her bir kişinin 500 kişiden fazlasına gönderdiğini belirterek aynı zamanda da zincir mektup olduklarını anlatmaktadırlar.

Slow Dance/Yavaş Dans

Mayıs 2001'de elime geçen *Slow Dance* konulu e-posta, daha önce aldığım Türkçe mektupların “ana-babası”dır (*parent*) (VanArsdale 2002). Şiirin başındaki notta, şiirin New York Hospital'da yatan ve sona yaklaşmış bir genç kız tarafından yazıldığı ve tıp doktoru Dr. Yeou Cheng tarafından gönderildiği bildirilmektedir. Mektubun sonunda ise bir doktorun adı ve adresi yer almaktadır. Mektupta ayrıca, “American Cancer Society”nin kızın tedavisi için her gönderici adına 3 sent vereceği de açıklanmaktadır.

This poem was written by a terminally ill young girl in a New York Hospital. It was sent by a medical doctor Dr. Yeou Cheng Ma. Make sure to read what is in the closing statement AFTER THE POEM

SLOW DANCE

*Have you ever watched kids
On a merry-go-round?
Or listened to the rain
Slapping on the ground?
Ever followed a butterfly's erratic flight?
Or gazed at the sun into the fading night?
You better slow down.
Don't dance so fast.*

Time is short.
The music won't last.
Do you run through each day
On the fly?
When you ask "How are you?"
Do you hear the reply?
When the day is done
Do you lie in your bed
With the hundred chores
Running through your head?
You'd better slow down
Don't dance so fast.
Time is short.
The music won't last.
Ever told your child,
We'll do it tomorrow?
And in your haste,
Not see his sorrow?
Ever lost touch,
Let a good friendship die
Cause you never had time
To call and say "Hi"?
You had better slow down.
Don't dance so fast.
Time is short.
The music won't last.
When you run so fast to get some where
You miss half the fun of getting there.
When you worry and hurry through your day,
It is like an unopened gift....
Thorwn away.
Life is not a race.
Do take it slower
Hear the music
Before the song is over.

PLEASE FORWARD THIS TO HELP LITTLE GIRL. ALL FORWARDED E-MAILS ARE TRACKED TO OBTAIN THE TOTAL COUNT.

Dear All: PLEASE pass this mail on to everybody you know. It is the request of a special little girl who will soon leave this world as she has cancer. Thank you for your effort, this isn't a chain letter, but choose for all of cancer. Please send this to everyone you know... or don't know. This little girl has 6 months left to live, and as her dying wish, she wanted to send a letter telling everyone to live their life to the fullest, since she never will. She'll never make it to prom, graduate from high school, or get married and have a family of her own. By you sending this to as many people as possible, you can give her and her family a little hope, because with every name that this is sent to, The American Cancer Society will donate 3 cents per name to her treatment and recovery plan. One guy sent this to 500 people!!!! So I know that we can send it to at least 5 or 6. Just think it could be you one day. It's not even your money, just your time!!! "PLEASE PASS ON AS A LAST REQUEST"

Dr. Dennis Shields, Professor, Department of Developmental and Molecular Biology, 1300 Morris Park Avenue, Bronx, NY 10461

Değişke 1: Elimdeki en eski zincir mektup örneği, Ankara'daki iki farklı üniversitenin e-posta listesinde dolaşarak 1999 Eylül'ünde bana ulaşan *Yavaş Dans* konulu mektuptur. Nerede yaşadığı, hangi ülkeden olduğu bilinmeyen kanser hastası bir kızın son isteği olarak dolaşıma çıkan ve kimin yazdığı anlaşılmayan bir şiiri de içeren mektup, aynı zamanda maddi destek grubu oluşturma görevine de sahiptir.

Mektubun büyük ölçüde İngilizce'deki mektuba benzediği, aralarındaki farklılıklarına daha çok çevriye dayalı olduğu görülmektedir. Ancak mektup, kızın erken ölümü yüzünden asla yapamayacağı şeylerin anlatımına yer vermeyerek ve dolaşımını engelleyecek olası kişileri aşağılama iması taşıyan cümlelerle uyarma/tehdit etme yolunu seçmesiyle de İngilizce'deki mektuptan ayrılmaktadır.

Yavaş Dans

Hiç mayıs direğinin çevresinde dans eden çocukları izledin mi?

Ya da yere vuran yağmuru, dinledin mi?

Hiçbir kelebeğin ani uçuşunu, takibettin mi?

Ya da geceye doğru kaybolan güneşi gözledin mi?

En iyisi yavaş ol. Çok hızlı dans etme.

Zaman kısa ve MÜZİK ÇOK FAZLA SÜRMEYECEK.

Uçan her güne doğru koşuyor musun?

Nasılslın diye sorduğunda, cevabı duyuyor musun?

Günün bitiminde yatağına uzanıyor musun?

Yüzlerce yeni koro, beynine dolduğunda?

İyisi mi yavaş ol. Çok hızlı dans etme.

Zaman kısa ve MÜZİK ÇOK FAZLA SÜRMEYECEK.

Hiçbir çocuğa o işi yarın yapalım dedin mi?

Ve sen kendi acelende, onun hüznünü gördün mü?

Hiç dokunmayı kaybettin mi?

Hadi ölümlle iyi bir arkadaşlık kuralım.

Çünkü, hoşça kal demek için, hiç zamanın olmayacak.

İyisi mi yavaş ol. Çok hızlı dans etme.

Zaman kısa ve MÜZİK ÇOK FAZLA SÜRMEYECEK.

Bir yerlere yetişmek için, çok hızlı koştuğunda,

Oraya varmak için, eğlenceyi yarı yarıya kaçıırıyorsunuz.

Endişelenip acele ettiğinde, bütün günün boyunca,

Tıpkı açılmamış bir hediye gibi, uzaklara atılmış.

Hayat bir yarış değildir. Onu daha yavaş al.
MÜZİĞİ DUY, ŞARKI BITMEDEN ÖNCE

Lütfen. Bunu küçük bir kıza yardım etmek için forward edin. Lütfen bu mektubu bildiğiniz herkese yollayın. Bu yakında dünyayı terk edecek küçük bir kızın isteğidir. Ki o korkunç, öldürücü bir hastalık olan kanserin kurbanıdır. Ölmekte olan ve öldürücü kanser kurbanı olan, o küçük kıza kurtarmak için sadece hepimiz için bir seçimdir, bu yapacağımız. Bu küçük kıza yaşamak için sadece ALTI AYI var. Ölümleri istediği, bu mektubu. kendisinin hiçbir zaman yapamayacağı hayatını dolu dolu yaşayan herkese yollamak. Belki ona ve ailesine bir ümit verebiliriz. Çünkü gönderdiğiniz her isimle Amerikan cancer society 3 cent kazanıyor. Her isimle onun tedavi planına katkıda bulunuyor. Hadi arkadaşlar, ve eğer 10, 15 dakikanızı ayıramayacak kadar benimseniz, siz kendiniz hastasınız. Sadece DÜŞÜNÜN. Bu bir gün siz olabilirsiniz. Paranız değil sadece zamanınız gidecek.

LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN
LÜTFEN YOLLAYIN

Değişke 2: 1999 yılındaki mektup, Şubat 2001 yılında, özel bir e-posta iletim grubu aracılığıyla yeniden gelmiştir. Mektubun şiir kısmı tamamıyla aynıyken, neden herkese postalanması gerektiğinin açıklandığı kısmı tamamıyla farklıdır. Bu bölümünde, mektubun dolaşmasının bir hastanenin tedavi koşulu olduğu bilgisi, kişileri biraz ağır sözlerle öz eleştiri yapmaya iten uyarıcı kısmı ve kızın kalan ömür süresi bulunmamaktadır. Bu üç ana bilginin eksikliği mektuba üç biçimde yansımaktadır. Öncelikle, mektup zaman açısından tanımsızlaştığı için dolaşımdaki ömrünü kendisi sınırlamamaktadır. Yer ve kişi adlarındaki belirsizlikler mektuba yerel olma olasılığını katmaktadır. Ancak, maddi destek

istenmemesi mektubun konu grubunu değiştirmektedir. Bu haliyle mektup, artık para toplayan bir hayırseverlik mektubu değildir. Ulaştığı insanlarla duygusal ilişki kuran, üzücü bir olayı/deneyimi paylaşan mektup niteliğini kazanmaktadır.

Lütfen bu şiiri bildiğiniz herkese yollayın. Bu, yakında dünyayı terk edecek olan küçük bir kızın isteğidir. O, korkunç ve öldürücü kanserin kurbanıdır. Ölümleri son isteği, bu mektubu kendisinin hiçbir zaman yapamayacağı, hayatını dolu dolu yaşayan yollamak. Belki ona ve ailesine umut verebiliriz.

Değişke 3: 1999 mektubunun Nisan 2001'de, yine e-postadan gelen başka bir değişkesinde, farklı olarak, şiirin üzerinde kısa bir açıklama bulunmaktadır:

LÜTFEN SİZDE İYİ OKUYUN SADECE 5 DAKIKANIZI ALACAKTIR. VE DAHA SONRA YOLLAYABİLDİĞİNİZ KADAR KİŞİYE YOLLAYIN... SADECE RICA EDİYORUM.

Değişke 4: 6 Ocak 2005'te gelen mektup, diğerlerinden öncelikle biçim açısından ayrılmaktadır. Mektupta kaybedilen değerlerin anlatıldığı şiir, serbest ve bazı noktaları kısaltılmış bir çeviriyle, düz yazı biçimindedir. Mektup, İngilizcedeki mektubun iletilsinin neredeyse tamamını ("paran değil zamanın" hariç) ve diğer Türkçe metinlerdeki öfkeli katılım uyarısını ("eğer bu iş için ayıracak 10-15 dakikan olmadığını düşünüyorsan, asıl sen gerçekten iyileşemez ölçüde hasta birisinin demektir") da içermektedir. Ancak mektupta, diğer Türkçe mektuplarda olduğu gibi İngilizcedeki mektupta verilmiş adlar ve adres yer almamaktadır.

Değişke 5: Değişke 4, 13 Nisan 2005'te yeniden postalanmıştır. Ancak burada dış gönderici "bu maili forward'layamadım çünkü çok kalabalıktı arkadaşlar copy-paste yaptım (İngilizce iyice yerleşti durum kötü)", açıklamasından anlaşıldığı üzere kopyalarken metin biraz eksilmiş, "10-15 dakikan olmadığını düşünüyorsan..." kısmından sonraki cümleler bulunmamaktadır.

Sonuna kadar oku ve lütfen bitirmeden yorum yapma.

Merhaba.

Temponu düşür!

Hiç durup sokak aralarında oynayan çocukları izledin mi, ya da dikkat kesilip damda tıırdayan yağmur damlalarını dinledin mi? Neşeyle uçan bir kelebeğe dikkatle baktın mı? Güzel bir gün batımını keyfini çıkara çıkara izledin mi? Olduğun yerde durmalısın. Çok hızlı dansetme, çünkü yaşam gerçekten çok kısa. Müzik sonsuza kadar sürüp gitmiyor... Gün boyunca koşturup duruyor musun; hep, ama hep acelen mi var? Birisine "Naber" diye sorduğunda, ona, ne cevap verdiğini dinleyecek kadar vakit ayıramıyor musun? Gün bitip de yatağına uzandığında, kafanın içinde hala yapılması gereken yüzbinlerce şey var mı? Yavaşlamalısın. Çocuklarına "yarın hal-lederiz" diye söz verip de öbür güne ertelediğin oluyor mu? Bir "merhaba" demek için aramaya vakit bulmadığın için bazı dostlarınla arkadaşlığının sona erdiği oldu mu? Yavaşlarsan iyi edersin; çok hızlı dans etme, çünkü müzik bir gün susacak. Yaşam gerçekten de çok kısa. Bir yerlere çabucak varmak için çok acele edersen, oraya ulaşmaktan alacağın keyfin en az yarısını yitirdiğini bil. Gün boyunca kaygılarla sıkıntılanıyorsan, o günün, daha açmadan çöpe attığın bir hediye pakedi gibi olacaktır. Yaşam bir yarış değildir; temponu düşürmeli ve şarkıyı henüz sona ermeden dinlemelisin.

Lütfen bu mesajı, küçük bir kız mutlu etmek için, birilerine yolla.

Lütfen bu mesajı tanıdığın ya da tanımadığın, herkese yollamak için gayret et. Bu, senin yaşadığın bu Dünyadan çok yakında ayrılacak olan küçük bir kızın senden dileğidir; çünkü o kız iyileşmez bir kanser türüne yakalandı. Peşin teşekküller. Bu bir mektup zinciri değil; bu iyileşmesi olmayan bir kanser türünden gün be gün ölen bir küçük kızın, acılarını hafifletmen için senden senden dilediği bir şey...

Bu küçük kızın altı aylık ömrü kaldı. O, Dünyadaki herkese, kendisinin asla yapamayacağı bir şeyi yapmaları, dolu dolu yaşamaları için, bir mesaj göndermek istedi. O asla bir mezuniyet balosuna gidemeyecek. O hiçbir zaman evlenemeyecek ve çocukları olamayacak. Onun bu mesajını mümkün olan en geniş kitleye duyurarak, ona ve ailesine bir tutam umut verebilirsin; çünkü bu mesajı ulaştırılacağı her kişi, bu mesajı 500 kişiden fazlasına ilettili. Bilemiyorum, ama sen de bunu en az 5-6 kişiye yollayabilirsin gibime geliyor. Haydi, biraz gayret... eğer bu iş için ayıracak 10-15 dakikan olmadığını düşünüyorsan, asıl sen gerçekten iyileşemez ölçüde hasta birisin demektir. Sadece bunun senin başına da gelebileceğini düşün ve ona göre hareket et.

Ankaralı Genç

Yavaş Dans mektubundan sonra elime benzer nitelikte iki farklı mektup daha geçmiştir. Elime geçme tarihleri

kadar, Yavaş Dans'ın yoğun içeriği dik-kate alındığında, bu mektupların Yavaş Dans'ın kalıbına uygun olarak yazılmış üretimler olduğu düşüncesi ağır basmaktadır.

Bunlardan ilki, "KANSER HASTASI İÇİN LÜTFEN FORWARD EDİN" konusuyla Ocak ve Şubat 2001'de elime ulaşmıştır. Genç, mektubunda açıkça yabancı kanser zincir mektuplarının varlığına gönderme yapmakta ve bu sefer dolayışının kendisi için yapılması ricasında bulunmaktadır.

Merhaba,

ben Ankara'lı bir gencim. Yaşım 17. Lise Son Sınıf öğrencisiyim. Ancak çok büyük bir problemim var, Kan kanseriyim. Çeşitli kuruluşlar tedavim için yardımlar yapmakta. Bazı Internet kuruluşları ile yapmış olduğum yazışmalar sonucunda da, eğer benim yazmış olduğum e-mail 100.000 kişiye ulaşırsa bu \$100.000 yardım yapacaklarını belirttiler. Sizden ricam bu mail'i tanıdığınız herkese forward etmeniz. Çünkü çeşitli zamanlarda yabancılara ait bu tür Maillerin Internet'de dolıştığını gördüm ve herkes birbirine gönderiyordu. Lütfen bir kez de benim için gönderin Lütfen.....

[S.G.]

Ankara

29 Yaşındaki Baba

29 Yaşındaki Baba'nın mektubu ise ilk olarak 21 Mart 2003'te, "Fwd: lütfen oku" konusuyla gelmiştir. Mektupta, diğer örneklerden farklı olarak, net olarak yardım zincirinin işlemesi için gerekli asgari kişi sayısı sınırı verilmektedir.

29 yaşında bir babanın ağzından yazılmış;

Konu: Lösemi

Lütfen bu maili okuduktan sonra mutlaka arkadaşlarınıza gönderin. Eğer silerseniz gerçekten kalpsizsiniz demektir.

"Merhaba ben 29 yaşında bir babayım. Karım-la birlikte m\l kemmel bir hayatımız vardı. Tanrı bize bir çocuk da armağan etti. Kızımızın adı Rachel ve 10 aylık. Kısa bir süre önce doktorlar beyin kanseri teşhisi koydular aynı zamanda küçük bedeninde de lösemi mevcut. Minik bebeğimizin kurtulabilmesi ancak ameliyat olursa mümkün olacak fakat maa-lesef bizim yeterli paramız yok. AOL ve ZDNet bize yardım sözü verdiler. Bunu da ancak bu maili size ve arkadaşlarınıza göndermekle mümkün olacak. AOL mailin kaç kişiye gönderildiğini takip edecek. Bu maili açan ve en az 3 kişiye gönderen herkes bize 32 cent vermiş olacak. Lütfen bize yardım edin. Saygılarımla"

Değişke 1: Mektubun ilk değişkesi Şubat 2004'te, "şimdiye kadar bu kadar güzel bir yazı göndermedim sanırım" konusu ile gelmiştir. Değişke, ilk mektubtan farklı olarak bir ana-babanın çocuğuyla yapabileceği ama çeşitli nedenlerle yapamadığı küçük ama değerli şeylerin şiirsel bir dille, düz yazı biçimindeki bir anlatımıyla başlamaktadır. Mektubun ilkinden benzerlik ve farklılıkları şöyledir: İlk mektuptaki "10 aylık bebek", burada 10 yaşında bir çocuk olmuştur. İlk mektupta çocuk hem beyin, hem de kan kanseriyken, bu mektupta sadece beyin kanseridir. Metnin başındaki dolaşıma katılım çağrısı bu mektupta bulunmamaktadır. Diğer kısımlarında ise, çeviriye bağlanabilecek, ifade farklılıkları görülmektedir. Yardımın nasıl ve kim tarafından yapıldığı bilgilerine "Zimbabve" ve "Zimbabve doları eklenmekte", ilk mektuptaki dolaşımın koşulu olan 3 kişi sınırı ise kalkmaktadır.

Değişke 2: Değişke 1'in 3 Haziran 2005 tarihinde gelen örneğinde sadece dış göndericinin iletisinin değiştiği görülmektedir; "Lütfen okuyun ve iletin".

Sadece bu sabah için, içimden ağlamak geldiği halde yüzünü gördüğümde gülümseyeceğim. Sadece bu sabah için, ne giymek istediğinin seçimini sana bırakacağım ve gülümseyerek ne kadar yakıştığını söyleyeceğim. Sadece bu sabah, çamaşırları yıkamaktan vazgeçip seninle parkta oynamaya gideceğim. Bu sabah bulaşıkları lavaboda bırakıp bulmacanın nasıl çözüldüğünü sbana öğretmeni izleyeceğim. Öğleden sonra telefonun fişini çekip bilgisayarı kapatacağım ve arka bahçede oturup seninle köpükten balonlar uçuracağım. Bu öğleden sonra dondurma arabası için çığlıklar attığında sana hiç kızmayacağım. Ya da seni ilgilendiren konularda ikinci bir düşünce üretmeyeceğim. Bu öğleden sonra kurabiye pişirirken bana yardım etmene izin vereceğim ve tepende dikilip düzeltmeye çalışmayacağım. Bu öğleden sonra Mc Donald's'a gideceğiz ve iki tane çocuk menüsü isteyeceğiz ki, iki oyuncak alabilesin. Bu gece seni kollarımda tutacağım ve nasıl doğduğunu seni ne kadar çok sevdiğimi anlatacağım. Bu gece küvette suları sıçratmana izin vereceğim ve sana hiç kızmayacağım. Bu gece geç saate kadar oturmana ve balkonda oturup yıldızları saymana izin vereceğim. Bu gece yanına uzanıp en sevdiğim TV programları-

nı bir kenara bırakacağım. Bu gece sen dua ederken parmaklarımı saçlarında dolaştırıp bana en büyük armağanı verdiği için Tanrıya şükredeceğim. Kayıp çocuklarını arayan anne ve babaları düşüneceğim. Yatak odaları yerine çocuklarının mezarlarını ziyaret edenleri ve hastane odalarında donuk bakışlarla, daha fazla içlerinde tutamadıkları çığlıklarıyla hasta çocuklarını seyreden anne babaları düşüneceğim. Ve bu gece yanağına iyi geceler öpücüğü kondurduğunda seni biraz daha sıkı ve biraz daha uzun tutacağım kollarımda. Tanrıya senin için teşekkür edip bize yalnız bir gün daha vermesi için yakaracağım.....

Merhaba, Ben 29 yaşında bir babayım. Eşim ve ben birlikte mükemmel bir yaşamı paylaştık. Tanrı bizi çocukla kutsadı. Kızımın ismi Rachel ve 10 yaşında. Kısa bir süre önce doktorlar kızıma beyin kanseri teşhisi koydular ve kurtulması için tek yolun ameliyat olduğunu söylediler. Ne yazık ki bunun için yeterli paramız yok. AOL ve Zdnet (Zimbabve) bize yardım etme kararı aldı. Bu mail ne kadar çok kişiye yönlendirilirse, her kişi için 32 sent Zimbabve doları olarak fon oluşturulacak. AOL bu mesajı takip edecek ve kaç kişiye ulaştığını sayacak.

Lütfen adres defterindeki en üç kişiye bu mesajı gönderiniz.

Değişke 3: Mektubun 22 Temmuz 2005 tarihinde gelen örneğinde dış göndericinin konu iletisi değişmiştir; "Mesajın özellikle sonunu okumanızı tavsiye ederim". Ayrıca babanın iletisinde de bir değişiklik olmuştur, kızın adı çıkarılmış ve Tanrı kelimesi Allah yapılarak, metni daha kimliksiz bir hala getirilmiştir; "...Eşim ve ben birlikte mükemmel bir yaşamı paylaştık. Allahım bizi bir çocukla kutsadı. Beyin kanseri teşhisi koydular ve kurtulması için..."

Değişke 4: 3 Mayıs 2006 yılında, benim böylesi konularla ilgilendiğimi bilen bir öğrencim tarafından bana gönderilen mektup, yazım hataları dış ve iç göndericinin iletileri ve metnin ana gövdesiyle tamamen Değişke 3'ün bir kopyasıdır. Ancak bu mektubun sonunda ek başka bir mektup daha bulunmaktadır.

ACIL !!!!! ULASABILDIGINIZ HERKESE ILETINIZ LÜTFEN

Bir cümle çok kötü hissettirdi: eger birgün siz de böyle bir mesaj göndermek zorunda kalırsanız, okumadan silen ve iletmeyenler hakkında ne düşünürsünüz" Lütfen tüm tanidiklerinize gönderin... 7 Yaşındaki bir kız cocugu icin acil Kan.

Sevgili Arkadaşlar, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Onkoloji Çocuk bölümünde yatan 7 yaşında Lösemi hastası Damla Aşhan için (AB-Negatif) taze kana ihtiyaç duyulmaktaymış. DOKTORLARA GÖRE EN AZ 6 AY DEVAMLI KANA ihtiyaçları var.. Yardım etmek isteyenler olursa aşağıda yazılan cep telefonlarından annesine ulaşabilirler. Sizde e-postayı lütfen tanıdığınız herkese gönderin. Zor durumda olanbu çocuğa yardım edelim. Herkese Sağlıklı Günler...

Damla'nın Annesinin tel.no. :0532 411 32 53

Değişke 5: 25 Ocak 2007'de bana gelen son mektup uzun süre önce başladığım ama bir türlü son cümlesini yazmadığım bu makaleyi kesinlikle bitirmem gerektiği konusunda bana itici güç de vermiştir. Mektuptaki açık adreslerden anlaşıldığı kadarıyla 112 kez postalanan bu değişke, değişke 4 gibi birleşik bir zincir mektuptur. Mektupta, ana metnin iç göndericisi ve birinci dış göndericinin dışında, yazıyı dostlarına yollayan ikinci gönderici de yer almaktadır. İkinci göndericinin yakın arkadaşlarına düştüğü not ise şöyledir:

Günaydın,

Ne mutlu bana ki aşağıdaki güzelliklerin çoğunu oğlumla yaşadım. Hele Mc Donald's da, iki oyuncak almak için ikisinin de çocuk menüsü yemeleri çok hoşuma gitti. Biz de Yılmaz'la Madrid'de (oyuncakları Alp'e getirmek için) hep çocuk menüsü yemiştik.

Sevgiler

Başak

29 yaşındaki babanın mektubu, değişke 4 ile tamamen aynıdır. Ancak birleştirilmiş mektupta bazı değişiklikler bulunmaktadır. Öncelikle metindeki "Bir cümle çok kütü hissettirdi" ve "7 Yaşındaki bir kız çocuğu için acil Kan" cümleleri çıkarılmış. Kan grubu da parantez içinde yazılmamış. Mektubun sonuna ise kimliği belirsiz bir dış gönderici, okuyucuları ikna etmek için, metnin doğruluğunu sınıadığını bildiren bir deneyimini aktarmış:

Şahsen ben böyle mailleri başkalarına iletmezdim, gerçek olmadığını düşündüğüm için ama bu gün bu düşünce değişti. Damlanın annesi yazan numarayı aradım ve yazarların doğru olduğunu teyid ettim. 2 yıldır fon alıyorlarmış mail gönderi-

minden. Yani yazılanlar gerçek. Sizde bütün listenize iletin.

2. Mektupların Yapısı

2.1. İçerik ve ön kavramlar ışığında mektuplar

Aşağıda, mektupların içeriğinden yola çıkarak seçilmiş hem anlamayı kolaylaştıracak, hem de haklarında kültürel tutum geliştirildiği düşünülen bazı ön kavramlar üzerinde durulmaktadır.

Aidiyet: Brednich'e göre (2002), çağdaş efsaneler artık bir ulusun doğal kültürünün bir niteliği değildir, onlar dünya geneline yayılmış sözlü gelenegın yeni bir katmanıdır. Bu nitelikleriyle çağdaş efsaneler, küresel bir köyde yaşayan dünya genelindeki toplumların, en azından bir kısmının paylaştığı benzer dilekler, özelemler, değerler ve endişelerin bir belirtisi olarak kabul edilebilir.

Burada incelenen mektuplar da Brednich'in belirlemelerinde olduğu gibi, dünya geneline yayılmış bir ikincil sözlü kültür ürünü (Ong 1995: 23-24) olarak, dilimize çeviriyle girmiş olup kanser, pahalı tedavi, evlat acısı, toplumsal dayanışma ile acıyı ve sorunu çözme gibi yabancı olmamız deneyimlerden söz etmektedir. Hastalık kadar, internet de, mektuplardaki yardım çağrıları da tanıdık küresel haller olduğundan, mektupların yadırganmadan -en azından okunduğu söylenebilir.

Yavaş Dans'ın Türkçe değişkelerinde herhangi bir ülkenin iması ya da açık bilgisi bulunmamaktadır. Bu durum mektubu bize daha yakın kılmaktadır. 29 Yaşındaki Baba'nın mektubunda geçen "Rachel" ve "Zimbabve" adlarıysa onun ülkeler arası dolaşıma sokulmuş yabancı bir zincir mektup olduğu bilgisini vermektedir. Bunlar arasında, Ankara Genç'in mektubu, elimdeki kanser konulu tek açık, yerel örnek olma özelliğini taşımaktadır. Ancak, aidiyetlikleri ne olursa olsun bu mektupların farklı tarihlerde ve birden fazla örneğiyle elime

geçmesi, onların geldikleri yerden çok, içerik ve konularının niteliğiyle paylaşımına girdiğini düşündürmektedir.

Hastalık: Mektuplar, çok bildik, ölümcül olan ama büyük ölçüde tedavisi de mümkün olan bir hastalıktan, kanserden söz etmektedir. Yavaş Dans mektuplarında kanserin türü belli değildir. Ancak kanserle ilgili bir imge oluşturacak çeşitli ifadeler kullanılmaktadır: “korkunç, öldürücü bir hastalık olan kanserin kurbanıdır” (değişke 1 ve 3), “korkunç ve öldürücü kanserin” (değişke 2), “iyileşmesi olmayan bir kanser türünden” (değişke 4). Diğer mektuplarda ise kanserin türü tanımlıdır: “Kan kanseriyim” (Ankaralı Genç), “beyin kanseri teşhisi koydular aynı zamanda küçük bedeninde de lösemi mevcut” (29 Yaşındaki Baba-değişke 1), “beyin kanseri teşhisi” (29 Yaşındaki Baba-değişke 2).

Günümüz tıp anlayışının temelinde “yaşamı uzatma ve ölümü geciktirme hedefi” yer almaktadır (Badur 2004: 94). Kanser hastalarında bu hedef, özellikle erken teşhis sonrası tedaviyle büyük ölçüde gerçekleştirilebilmektedir. Ancak hastalığın tedavisi yüksek maliyetli olduğundan, hastanın tedaviye ulaşmasında toplumlar arası ve toplum içinde eşitsizlikler yaşanabilmektedir. Mektuplar da bu gerçekliklerden hareket etmektedir. Konu ettiği kişilerin henüz yaşaması ve yaşamını sürdürme şansına da sahip olması, bunun için tek koşulun da gerekli maddi yoğunluğun sağlanması olarak belirtilmesi, mektupların gerçek olma olasılığını arttırmaktadır. Bu nedenle mektupların, taşıdıkları bu olasılıkların etkisiyle de dolaşıma sokulduğu söylenebilir.

Hastalar: Mektuplardaki hastalar, henüz reşit olmamış, yaşamının baharındaki küçük ya da genç çocuklardır: (sırasıyla) *little girl* ya da *young girl*, küçük bir kız, 17 yaşında bir genç, 10 aylık kız çocuğu, 10 yaşında kız çocuğu,

7 yaşında kız çocuğu. Bu nedenle mektup bu kaleme alan, hastayla ilişkili bir yetiştirilmiştir. Ancak Ankaralı Genç, yaşının da uygunluğu ile (17), mektubunu kendisi kaleme almıştır. Mektup bu haliyle, kendi ölümünü erteleyebilmek için gencin gösterdiği çabayla, duygusal açıdan ağırlaşmaktadır. 29 Yaşındaki Baba'nın kaleme aldığı mektubun da benzer bir duygu yoğunluğu vardır. Bu defa, çocuk sahibi olarak kutsandığını düşünen genç bir babanın acısına ortak olunmaktadır: “Karımla birlikte m l kemmel bir hayatımız vardı. Tanrı bize bir çocuk da armağan etti”. Hastalık sahiplerinin yaşının merhamet ve acıma duygusunu uyandıracak kadar genç olması da, alıcıların mektuplar karşısında kayıtsız kalmasını güçleştirmektedir.

Maddi destek toplama sistemi: Bir mektup hariç (*Slow Dance*-değişke 2), diğerleri aynı zamanda tedaviye maddi olarak destekleme çağrısı yapan zincir mektup niteliğindedir. Birleşik mektuplar da ayrıca kan da istenmektedir. Mektuplarda uygulandığı bildirilen bağış sistemi, günümüzde birçok farklı kampanyada kullanılan ve internet üzerinden ya da telefon aracılığıyla gönderilen mesajlara dayanan bağış sisteminin bir benzeridir. Bu sistemin tanışıklığı ve uygulanır olması da mektupların gerçekliği konusunda insanları şüpheye düşürebilmekte, bu da dolaşımı tetiklemektedir.

Ricalar: Uzak ülkelerin ya da bilmedik insanların mektuplarına katılım sağlanması tamamıyla gönüllülüğe dayandığından, mektubun önemli bir bölümünü “ricalar” oluşturmaktadır. Bu kısımda ayrıca, mektubun dolaşıma nasıl sokulacağı ve neden sokulması gerektiği hakkında bilgi de verilmektedir. Mektubun bu bölümünde, rica amacıyla kullanılan ifadeler beş grupta toplanabilir: Yalın rica ifadeleri, olası göndermeyecekler için suçluluk duygusu hissettirecek imalı ifadeler, özdeşim kurma-

yı sağlayacak ifadelerle örneklemeler, alıcıya sorumluluk yükleme ve alıcının dolaşıma başlamasını teşvik eden güdüleyici ifadeler.

Yalın ricaların en yoğun olduğu e-posta, ilk gelen Türkçe Yavaş Dans mektubudur. Mektupta, dolaşımın yapılması için 12 defa, “lütfen” denilmiştir. İngilizce mektupta 4 defa “lütfen”, 1 defa da “teşekkür” kelimesi, değişke 4’te ise 3 defa “lütfen”, 1 defa da “teşekkür” kelimesi kullanılmıştır. Diğer mektuplarda kullanılan yalın rica ifadeleri şöyledir: “Lütfen bu şiiri bildiğiniz herkese yollayın” (değişke 2), “LÜTFEN SİZDE İYİ OKUYUN... SADECE RICA EDİYORUM” (değişke 3), “Sizden ricam... Lütfen bir kez de benim için gönderin Lütfen” (Ankaralı Genç), “Lütfen bu maili okuduktan sonra mutlaka arkadaşlarınıza gönderin... Lütfen bize yardım edin” (29 Yaşındaki Baba-değişke 1), “Lütfen adres defterindeki en üç kişiye bu mesajı gönderiniz” (29 Yaşındaki Baba-değişke 2).

Değişke 2 hariç, Türkçe mektuplarda ise gönüllü katılımla çoğalarak gerekli desteği arayan mektuptaki “ricalar”ın yanı sıra hakaret iması taşıyan ifadeler de bulunmaktadır: “eğer 10, 15 dakikanızı ayıramayacak kadar bencilseniz, siz kendiniz hastasınız” (değişke 1 ve 3), “eğer bu iş için ayıracak 10-15 dakikan olmadığını düşünüyorsan, asıl sen gerçekten iyileşemez ölçüde hasta birisin demektir” (değişke 4). Bu durumun 2005’teki mektupta da olması nedeniyle, bunun bize ait kültürel bir tarz olduğu ya da toplumsal sorumluluk konusunda diğer toplumlardan daha duyarsız olduğumuz için göndericiler tarafından buna karşı geliştirilmiş bir çözüm yolu olduğu düşünülebilir. Ancak mektupların yazılış ve yorumlanış sürecindeki samimiyetin belirsizliği dolayısıyla bu durum sadece, yazarın işgüzarlığı olarak da yorumlanabilir.

Mektuplarda özdeşimin somut örnekler aracılığıyla kurulduğu görülmektedir. Gençlerin yapamayacakları, onlarla yapılması arzulanınların şiirsel anlatımı bu noktada önemli bir görev üstlenmektedir. Ayrıca bu durum, mektubun gönderilme amacı olarak da ileri sürülmektedir: “Ölürken istediği, bu mektubu. kendisinin hiçbir zaman yapamayacağı hayatını dolu dolu yaşayan herkese yollamak” (değişke 1). Bazı mektuplardaysa, aynı şeyin alıcının da başına gelebileceği söylenerek özdeşim kurulmaktadır: “Sadece DÜŞÜNÜN. Bu bir gün siz olabilirsiniz.” (değişke 1), “Sadece bunun senin başına da gelebileceğini düşün ve ona göre hareket et” (değişke 4).

Alıcıya sorumluluk yükleme de, dolaşımın başlamasında etkili olmaktadır. Yavaş Dans mektuplarında mektubun ölmek üzere olan küçük bir kızın son isteği olduğu belirtilir. Bu ifadeler, ölüye, ölüme yakın olana, son isteğe saygı gösterme ahlaki değerlerine hitap ederek alıcılara dağıtım sorumluluğunu yüklemektedir. Ancak sorumluluk yükleme, maddi destek zincirinin kurulması işlevine de sahiptir. Bu ifadelerle alıcılara dolaylı olarak, “mektubumu başkalarına göndermezseniz para toplanamayacak ben de öleceğim” denmektedir: “Çünkü çeşitli zamanlarda yabancılara ait bu tür Maillerin Internet’de dolaştığını gördüm ve herkes birbirine gönderiyordu. Lütfen bir kez de benim için gönderin Lütfen” (Ankaralı Genç), “ona ve ailesine bir tutam umut verebilirsin. Çünkü gönderdiğiniz her isimle Amerikan cancer society 3 cent kazanıyor.” (değişke 4), “AOL ve ZDNet bize yardım sözü verdiler. Bunu da ancak bu maili size ve arkadaşlarınıza göndermekle mümkün olacak” (29 Yaşındaki Baba-değişke 1).

Dolaşımın başlamasında güdüleyici cümleler de kullanılmaktadır: “Hadi arkadaşlar... Paranız değil sadece zamanı-

nız gidecek” (değişke 1), “Bilemiyorum, ama sen de bunu en az 5-6 kişiye yollayabilirsin gibime geliyor. Haydi, biraz gayret” (değişke 4), “One guy sent this to 500 people!!!! So I kow that we can send it to at least 5 or 6” (*Slow Dance*). Birleşik mektupta ise güdüleme, cep telefonunun aranıp anneye bizzat görüşüldüğü bilgisi ile yapılmaktadır.

2.2. Mektupların kalıbı

Bu kısımda anlamlı bir bütün olan efsane metinlerinin oluştuğu dizge birimleri saptanmaya çalışılacaktır. Bunun için de anlatıların sabit parçaları olduğu düşünülen kişilerin eylemlerine, Propp’un değişkiye işlevlerine bakılacaktır. Kişilerin eylem alanları ile anlatının kesitleri ve kesitlerin dayandığı toplumsal değer arasında da bir ilişki olduğu görüldüğünden veriler bunu vurgulayacak biçimde düzenlenmiştir.

Mektubun bünyesindeki aktörler olan hedef/özne, iç ve dış göndericiler ile mektubun ulaştığı gönderilen, işlev açısından ikili karşıtlık halindedir. Örneğin hedef özne ile gönderilen, varlık olarak, hastalıklı – sağlıklı ve ölüm – yaşam karşıtlıkları, dış ve iç gönderici ile gönderilen, değerler açısından, toplumsal sorumluluk sahibi ve sorumsuz bireyci bencil karşıtlıkları içinde yer almaktadır. Yine de gönderilenin, mektubu yeniden postalama ya da silme kararına kadar belirsiz bir konumda olduğu, bu nedenle de olanak ve olanaksızlığı bir bünyede barındırdığı belirtilmelidir.

Karşıtlıklar ışığında, mektupların bünyesinde yer alan kişiler, işlevleri ve mektuplarda yer aldıkları kesitler netleştirilebilir: Hedef, adına yardım kampanyası düzenlenen ya da yaşam öğütleri veren mektup gönderilen kişi olup edilgin, üçüncü tekil şahıs konumundadır. İşlevi, gönderilenlerin duygu ve eylem yönelimlerini sağlamaktır. Mektupta, sorunun aktarıldığı kesitte anılırlar.

Mektuplarda iki gönderen bulun-

maktadır. Bunlardan ilki olan iç gönderici ana metne ait olup mektubun üç kesitinde de işlev kazanmaktadırlar. Hasta olan kişiyi tanıtır, hastalığı hakkında bilgi vererek yardım çağrısında bulunur ve hem duygusal metinlerle hem de duygudaşlık kurmaya çalışarak buna ikna etmeye çalışır. Kendisine gelen mektubu yaymaya çabalayan dış gönderici -aslında gönderilen- de okuyucuya bir şekilde bu bilgileri yineleyerek dolaşım konusunda ikna etmeye çalışır. Ayrıca benzer içerikte başka bir mektubu da ilk mektuba ekleyebilmektedir.

Mektuptaki kişiler ve işlevleri ile temsil ettikleri değerler arasında bir koşutluk bulunmaktadır. İç ve dış gönderici, dayanışma ve paylaşım değerleriyle toplumsal sorumluluk sahibi, ahlaklı, vicdanlı değerlerini de kazanmakta ve olumlu yaşamı ve olumlu işlevleri temsil etmektedir. Bu haliyle beklendik davranış sergileyen ideal bir gelenek taşıyıcısı olarak da yorumlanabilir. Gönderilen ise dolaşım zincirindeki belirsiz işlevi dolayısıyla ancak ödül-ceza değeri kapsamında ve olası gelenek bozucu olarak değerlendirilebilmektedir.

Kişilerin işlevleri ve temsil ettikleri değerlerin daha genel bir uygulama kalıbına uyduğu da fark edilmektedir: Sorun, sorunun toplumsal paylaşımı ve yakarış, dayanışma, sorunun çözümü. Örneğin, çocuğu olmayan kadınlar için kırk aileden kumaş toplanıp elbise dikilmesi, kırk bir kadından mum toplanıp eritilerek kısır kadının başına dökülmesi (Örnek 1979: 25, 26) ya da topluluk üyelerinin az - çok maddi ve/veya eylemsel desteğiyle ortaya çıkan yağmur duası gibi özel gün ve yemekleri bu kalıp kapsamında değerlendirilebilir. Kalıp, dayanışma, paylaşım ve ödül-ceza değerlerine dayalı olarak yürütülmektedir. Öyle ki değerlerin uygulanması ile yaşanılanlar, başa geleler arasında neden-sonuç ilişkisi kurulabilmektedir. Bu nedenle

adı geçen değerler, toplumsal birer değer olmanın yanı sıra norm olarak da bireylerin topluluktaki yerinin tanımlanmasında da bir ölçüttür. Burada incelenen zincir mektupların da benzer şekilde, bu “toplumsal dayanışma ile var etme” efsanesinin bir uzantısı olduğu ileri sürülebilir. Mektuplar da benzer bir kalıp üretilip dolaşıma sokulmakta, benzer bir değer dayanağı ile yaptırım uygulayarak, çözümün mümkün olduğunu düşündürmektedir.

Konuyu daha belirgin hale getirmek adına zincir mektupların dayandığı temeller şöyle sıralanabilir: a) Toplumsal dayanışma ve güven ilkelerine bağlı olarak gönüllülükle kendini sürdürme. b) Tek tek bireylerin sahip oldukları sıkıntıları ya da şanslarını ait oldukları toplumsal grubun diğer üyelerine aktararak bunları azaltması, arttırması, paylaşması. c) Sistemi sürdürmede ödül-ceza yaptırımını kullanma.

Bunlar ışığında kanserli çocuk konulu zincir mektupların kalıbı şöyledir:

1. Duyusal Hazırlık: Yaşamdaki, fark edilmeyen, umursanmayan küçük ayrıntılar; yeterince vakit ayıramadığımız dost ve yakınlarımızla ilgili hatırlatmalar ve bunları görmemizi engelleyen gündelik yaşamdaki –anlamsız denebilecek boyuttaki- yoğunluklarımız üzerine uyarılar.

2. Sorun: Mektubun konusu olan kişinin ve hastalığının anlatıldığı kısım. Bu kısım ana metin olarak da nitelendirilebilir.

3. Çözüm/Dolaşımı Sürdürme Yolu: Mektubu gönderen bireyler adına maddi destek sağlayacağı bildirilen şirketin açıklanması ve bu dolaşıma katılım çağrısı.

3. Mektupların Efsane Türünün Özelliklerine Göre Değerlendirilmesi

Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı toplumsal dayanışma ve hayırseverlik

değerine bağlı olarak işleyen “toplumsal dayanışma ile var etme” efsanesinin bir uzantısıdır. Öyleyse her efsane gibi ona inanılmasını sağlayacak bir gerçeklik iddiasının olması, varyantlarının olması ve yaşaması / anlatılması / dolaşımda olması gerekmektedir. Aşağıda mektuplar bu odaklar açısından incelenmekte ve her birinin altı ayın niteliği üzerindeki etkisi sorgulanmaktadır.

Dolaşım koşulları: Mektuplarda, destekleyici şirketin ödemeyi kaç kişi üzerinden yapacağını yanı sıra mektubun kaç kişiye gönderileceğinin bir kuralı olup olmadığı da açıklanmaktadır. Alıcının mektubu tanıdık tanımadık herkese göndermesini isteyen İngilizce mektupta, para yardımının her kişi adına yapılacağı söylene de dolaşıma sokma “koşulu” en az beş kişi olarak ama yumuşatılmış bir ifadeyle belirtilmektedir. İnsanları teşvik edebilme ve dolaşımın onların dışında da yapıldığı bilgisini de vermek amacıyla, bir gencin 500 kişiye postaladığı da yazmaktadır. Değişke 1 ve 3’te, sadece para yardımının her gönderici adına yapılacağı bilgisi verilmektedir. Değişke 4 ve 5’te yine dolaşım için “tavsiye edilen” alt sınır beşken, çeviride yapılmış bir karmaşanın da etkisi görülmektedir: “Onun bu mesajını mümkün olan en geniş kitleye duyurarak, ona ve ailesine bir tutam umut verebilirsin; çünkü bu mesajı ulaştırılacağı her kişi, bu mesajı 500 kişiden fazlasına ilettiler. Bilemiyorum, ama sen de bunu en az 5–6 kişiye yollayabilirsin gibime geliyor”. Ayrıca, 29 Yaşındaki Baba’nın birinci değişikesinde yardım zincirinin işlemesi için gerekli asgari kişi sayısı 3 olarak belirtilmektedir. Kurulması istenen bu zincirin kırılmaması için de alıcılara sorumluluklar yüklenmekte ve hastanın yaşama şansı onların eline bırakılmaktadır. Dolayısıyla zincirin kırılması, maddi destek toplanmadığı için tedavi olamayan hastanın ölmesi anlamına gel-

mektedir. Yani, kanser zincir mektuplarında zinciri kıranın laneti ölüme aracılık etmek, dolaşımı sürdürenin kazanımı ise vicdanının rahata ermesidir.

Güvene dayalı işlediğini iddia eden zincir mektupların dolaşımının ne kadar gerçekçi olduğu, farklı bir deyişle kaynak kişilerin yeniden göndermeleriyle mektubun işlerlik kazanıp kazanmadığı bu noktada önem kazanmaktadır. Ancak aynı anda birden fazla farklı tarihli ve kaynaklı değişkenin dolaştığı, bu yoğunluk içinde mektup sahibinin zincirin hangi noktasında olduğunun net olmaması, sürekli piramit şeklinde artan katılımcı sayısı dolayısıyla aslında bir mektubun gönderecek yeni insan bulunamayacağı ya da bir kısır döngüde kalınacağı düşünülürse⁴, işlerlik de kazanmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin Yavaş Dans, değişke 4 ve 5'te de bu işlemesi olanaksız piramit yapı daha iyi anlaşılmaktadır. Metinde, henüz ulaştırılmamış kişilerin beş yüzden fazla kişiye gönderdiği, mektubun kitlelere gönderilmesi öğütlenmektedir: “Onun bu mesajını mümkün olan en geniş kitleye duyurarak, ona ve ailesine bir tutam umut verebilirsin; çünkü bu mesajı ulaştırılacağı her kişi, bu mesajı 500 kişiden fazlasına iletir. Bilemiyorum, ama sen de bunu en az 5-6 kişiye yollayabilirsin gibime geliyor”.

Mektupların koşullu ve yaptırımlar içeren dağıtımı, efsane (ve diğer halkbilimsel bilgiler) gibi, çoklu iletim hattı kuramına (*multi-conduit theory*) (Dégh 2001: 418–422) uygun olarak gerçekleşmektedir. Mektuplar, çeşitli toplumsal itici güçlerle biçimlenmiş benzer referans çerçevelerine sahip ve benzer kişilik özellikleri gösteren arkadaşlar, insanlar arasındaki iletişim dizilerine göre dağıtılmaktadır. Aynı referans grubunu paylaşan gönderici ve alıcılar, gelen mektupları “seçmekte” (en basit haliyle,

kabul eder ya da reddeder), yorumlayıp düzenlemekte ve isterse postalamaktadır.

Bir açıdan kanserle ilgili zincir mektupların belirsiz bir “ilgi”nin etkisiyle yayıldığı söylenebilir. Örneğin, Yavaş Dans-değişke 2’de kızın geri kalan yaşam süresi belirtilmediği gibi herhangi bir ad ya da tedaviye destek çağırısı bulunmamaktadır. Mektup, 1999’daki mektubun ilk amacına odaklanmakta ve bu nedenle ayrı bir tür zincir mektup olarak (mutlu ya da mutsuz bir yaşam deneyimini paylaşan zincir mektup) yayılmaktadır. İnsanları yalnızca duyguda birleştirme yolunu seçmekte ve bu duygudaşlığı sağlayacağı varsayılan kişiler arasında dolaşmaktadır. Diğer mektuplarınsa, toplumsal sorumluluk bilincine de sahip, yardımsever, hayırsever e-posta kullanıcılarının var olduğu varsayımıyla dolaşma sokulduğu söylenebilir.

Değişke: Mektupların alıcının elinde sınıflamadaki yeri ve amacı değişecek şekilde yeniden yazılması, efsanenin özellikleriyle açıklanabilir. Efsane, olayın ve kahramanın tarihsel belirsizliği ve/veya güncelleşebilme özelliği dolayısıyla yenilenebilen, uyarlanabilen bir anlatıdır (Kara 2003: 33, 47-49). Her anlatımı da bir yeniden yaratımdır (Brunvand 1998: 197). Zincir mektup, yorumlu, hatalı, tamamıyla yenilenmiş çoğaltmalarla/kopyalamalarla (VanArsdale 2002) yayılmaktadır. Bu nedenle, bir zincir mektubun birden fazla değişkesi ve ondan kaynaklanmış yeni metinleri birden fazla kanaldan ya da aktarıcıyla aynı anda yayılabilmektedir. Yani, efsaneyle benzer şekilde, zincir mektupların da her dağıtımı (anlatımı) bir yeniden yaratımdır ve bunlar birer değişkedir.

Örneğin, Yavaş Dans’ın 2 ve 3 ile 4 ve 5’inci değişkeleri, 29 Yaşındaki Baba’nın 3. değişkesinin yanı sıra 1 ve 2 ile 4 ve 5’inci değişkeleri “bir kaynak-

tan" yapılmış farklı yorumlu kopyalamanın/çoğaltmanın aynı anda dolaşımında olduğunu göstermektedir. Mektup gönderilirken zincirdeki kişi listesinin ve gönderim tarihlerinin verilmeyişi eski mektubun belirlenmesini güçleştirmektedir. Yine de anlatı ömrünün, anlatı bağlamını oluşturan koşulların sürmesiyle koşut olduğu (Kara 2003: 74) bilgisinden hareketle, kanser ve tedavisi ile ilgili koşulların değişmediği sürece bu mektupların yazılıp dağıtılmaya devam edeceği söylenebilir.

Gerçeklik: Efsanenin ayırıcı niteliklerinden biri de, gerçek bir şeyden söz ettiğine inanılmasıdır (Boratav 1988: 98; Brunvand 1998: 196; Dégh 2001: 3-4). Bana göre, bu niteliği dolayısıyla efsanenin söz boyutunun yanı sıra, oluşturduğu bilişle ilgili olarak insanlarda bir tutum, davranış geliştirmeye sevk eden davranışsal bir boyutu da vardır. Ancak efsanenin ifade ettiği gerçekliğin birden fazla yüzü olduğu belirtilmelidir. Bu nedenle alıcılar tarafından bir efsane metnine birbirinden farklı tepkiler gösterilebilmektedir (Kara 2003: 123-124, 133-134).

Diğer efsaneler gibi, zincir mektupların da biri "inanılan", diğeri "kaynak-sal" en az ikili gerçekliği vardır. Bunlara ek olarak, yukarıda sözü edilen, eylemin işlerlik kazanma olasılığı da zincir mektupların gerçeklik boyutlarından biridir. Mektubun ulaştığı kişiler de bu gerçekliklerden birine göre hareket etmektedir. Ancak, mektupları alan bazı insanlar, bunların uydurma ya da sadece, kaynağı şüpheli ilginç mektuplar olduğunu düşünmektedir⁵. Bu nedenle mektubun "yalan" olduğunu düşünenler onu postalamamakta, hatta hiç bakmadan silmektedir. "İlginç" bulanlar ise internetin sağladığı postalama kolaylığından da yararlanarak tanıdıklarına "sadece" göndermektedir.

Kanser zincir mektuplarının ger-

çekliği, kaynağı açısından değerlendirildiğinde, bunların tamamıyla şaka (*hoax*), kurgusal, yalan ve atılması gereken süprüntü (*junk*) olarak nitelendirilen mektuplar olduğu anlaşılmaktadır (VanArsdale 2002). Böylesi ilk mektup Amerika'da, 1997 yılında ortaya çıkmıştır. Altı aylık ömrü kalmış 7 yaşındaki Jessica Mydek'in adına başlatılan bu mektup, aralarında *Slow Dance*'nin de yer aldığı (Kasım 1998'de ortaya çıkan mektup David L. Weatherford'un aynı adlı şiirini ana metni yapar ve adını da bundan alır) benzer nitelikteki birçok "kanser zincir mektupları"nı başlatmıştır.⁶ Elimdeki İngilizce mektup da, bunlardan, *Slow Dance*'in 2000 Haziran'ında "Dr. Yeou Cheng Ma" adı eklenerek yayılan değişkesinin bir örneğidir.⁷

İnternette ayrıca, *Slow Dance*'deki kız çocuğunun tedavisini destekleyeceği ileri sürülen Amerikan Kanser Derneği'nin yalanlama ve insanlardan bu mektupları desteklememeleri çağrısında bulunan yazısına da ulaşılabilmektedir.⁸

Öyleyse, kökeni "yalan" olduğu ve bu durum mektubun da yayıldığı ortam olan internet de açıklandığı halde, mektupların yıllardır neden ve nasıl dolaştıkları sorusu daha da önem kazanmaktadır. Bu duruma, birden fazla yanıt verilebilir: Mektupların asıl kaynağı İngilizcedir. Kaynağın araştırılması özel bir merak ve çaba gerektirir; aynı zamanda da bir başka dil bilmeyi. Bu nedenle her gelen mektup için e-posta kullanıcılarının böyle bir çaba sarf etmesini beklemek oldukça güç ve biraz da anlamsızdır. Her insanın bu iki dile de hâkim olması beklenemeyeceğinden, her iki mektuba da sahip olsa, kişinin bunlar arasındaki ilişkiyi görmemesi olağandır. İnsanlar mektubun kaynağını aramanın ve bunun bir sonucu olup olmadığını öğrenmenin yolunu bilemeyebilirler. Mektubun taşıdığı "olasılıklarla" yetinebilir-

ler. Ayrıca, mektuplar arasındaki ilişkinin görülmesinde, internet ve e-posta kullanma alışkanlığıyla da bağlantılı olarak bir mektubun aynı kişinin eline geçme sıklığı, bunları açma, biriktirme alışkanlığının da etkisi göz ardı edilmemelidir.

Dégh (2001: 5), efsanenin, gerçek olmasa bile gerçekliğini yaratabileceğini çünkü efsanenin bilinmeyen, tehlikeli bir gücü ve yapısı olduğunu, bu potansiyel gücün kötü ellerde bir silah olarak kullanılabileceği gibi buna karşı bir savunma aracı olarak da kullanılabileceğini söylemektedir. Zincir mektuplar da, kaynakları yalan olsa bile, bir ölçüde kendi gerçekliklerini kurdukları için bunca yıldır, artan değişkeleriyle dolaşmaktadır. Dolaşımın çok örnek ve farklı kişiler için yapıyor oluşu; mektupların tamamıyla yalan olamayacağını, gerçeklik iması taşıyan şüpheli bir yönleri olduğunu ya da yakın zamandaki örnekler olmasa bile bu örneklerle kaynaklık eden mektubun gerçek olabileceğini de düşündürmektedir. Örneğin 29 Yaşında Baba'nın 5. değişkesindeki dış göndericinin notu, mektubun en azından duygu olarak gerçekçi bulunmasının bir sonucudur.

Mektupların gerçek olma olasılığının göz önünde bulundurulmasında, daha önce değinilen mektupların taşıyıcı unsurları kadar, mektupta açıkça kullanılmış ad ve adresler de etkili olmaktadır. Bunlar, aktarılan olayın gerçeklik imasını güçlendirmektedir: “[S. G.] Ankara”, “AOL ve ZDNet”, “in a New York Hospital”, “medical doctor Dr. Yeou Cheng Ma” “Dr. Dennis Shields, Professor, Department of Developmental and Molecular Biology, 1300 Morris Park Avenue, Bronx, NY 10461”, “Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Onkoloji Çocuk bölümünde”, “Damla Aşhan”.

Yukarıda ileri sürülen görüşler ışığında, mektupların genelde kökenleri-

ne bağlı olarak değil, içeriğinin ikna ve inandırıcılığına ya da şüpheye düşürme gücüne göre postalandığı söylenebilir. İster istemez de, bir kişinin e-posta adresindeki kişilerin hepsine ya da konuyla ilgileneneğini düşündüğü kişilere gönderilen mektuplar böylece, çoğunlukla da sayısı ve değişkesi artarak dolaşıma girmiş olur.

Mektuplar, yaşamını sağlıklı olarak sürdürebilme şansından, gerekli paranın bulunabileceği şansından, hastalığın tedavi edilebileceği şans ve olanağından söz etmektedir. Yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi kanser zincir mektuplarının taşıdıkları bu “aktarılabılır olumlu olasılık” onları şans konulu efsaneler arasına dönmeye ya da gitmemesi için bu zincire katılmakta ve birilerinin bundan etkinmiş olabileceği yönündeki olasılıkla hareket etmektedirler. Yani, mektuplara ilişkin herşey aslında sanıdan ibarettir. Birileri, insanların toplumsal eşitlik, yardımlaşma duygusundan, sorumluluk bilinci üzerinden bir hareket başlatmıştır ve sürdürmektedir. Ancak, yıllarca süren bu dolaşımların masum bir çabadan, bıktırıcı hatta sömürücü bir niteliğe bürünmesi de mümkündür. Öyle ki yakın arkadaşlar arasında gönderilen gerçek kan arama, maddi destek ya da farklı yardım çağrılarında bile insanların şüphe duymasına yol açmaktadırlar. İnsanlar bu mektupları, gerçekliklerini çok sorgulamadan, doğru olup olmadığına önem vermeden, sadece ipuçlarının inandırıcılığının etkisiyle ve aslında biraz da otomatikleşmiş bir hareketle adres defterindekilere postalayabilmektedir. Ayrıca, bu mektupların her şeye rağmen gönderiliyor oluşu, onların yeni bir nitelik kazandıklarına da işaret etmektedir. Mektuplar, arkadaşlar arasında haberleşmenin bir yolu olarak, kişiselleştirilmemiş, ilginç birer ileti olarak da iş görmektedir.

Sonuç: Uzun Ömrün Sırrı

Kanserli küçük (kız) çocuğun kalan altı ayının yıllardır tamamlanmamasının nedeninin arandığı bu çalışmada, yantının “efsane” olduğu söylenebilir. Yani, uzun ömrün sırrı, “bir efsane olmak”tır. Bir efsane alt türü olan kanserle ilgili zincir mektuplar, yapısından anlaşıldığı kadarıyla, maddi destek arama ve kendi kendini dolaşıma sokma gücünü öncelikle, konu ettiği hastalık türünden ve hastanın yaşından almaktadır. Arzusunu gerçekleştirmek için de duygudaşlık kurduğu insanlara sorumluluk yüklemekte ve yaygın bağış toplama kampanyasını kullanmaktadır. İlk dolaşıma çıktığı tarih de belirtilmediğinden, zaman, mektubu alan her kişide yeniden başlamaktadır. Dolayısıyla söz konusu altı ay, hep bu güne oldukça yakın bir geçmişte başlamakta ve bizim geleceğimizde bitmektedir. Yazımda, güncelleştirme, yerelleştirme ve yorum da yapıldığından, aynı mektup farklı örnekleriyle birlikte yayılmaktadır. Mektuba uzun bir ömür veren bu yayılmanın bir nedeni de mektuba gerçeklik katan izlerin insanlarda uyandırdığı şüphedir. Ancak yıllarca sürebilen dolaşımın her zaman inananlar ya da şüpheye düşenler tarafından yönetildiği söylenemez. İnternet ortamının belirsiz, kimlik saklamaya elverişli yapısından yararlananlar muziplik yapmak, eğlenmek ya da sadece ilginç bir e-posta göndermiş olmak için postalanabilmektedir. Kısaca, postalanma amacı ne olursa olsun, mektubun yayılabilmesi ve uzun süre de dolaşımda kalabilmesi için içeriğinin doğru bir biçimde kodlanması ve uygun, “doğru” aktarıcılara ulaştırılması yeterlidir.

NOTLAR

1 Metin içinde verilen mektupların yazım ve noktalama özellikleri ya da hataları korunmuştur.

2 Ancak, Himmelsbriefe (heaven letters) zincir mektubunun kökeninin ortaçağa dayandığı ileri sürülmektedir. http://en.wikipedia.org/wiki/Chain_letter

3 <http://urbanlegends.about.com/science/urbanlegends/library/weekly/aa060299.htm>

4 Örnek bir dolaşım hesaplaması için bkz. <http://www.cs.rutgers.edu/~watrous/chain-letters.html>

5 Bu konuda bilgi veren bazı internet siteleri bulunmaktadır. Bkz. <http://www.cs.rutgers.edu/~watrous/chain-letters.html> ve <http://urbanlegends.about.com>

6 <http://www.snopes2.com/inboxer/children/mydek.asp#add> ve <http://www.cs.rutgers.edu/~watrous/chain-letters.html>

7 <http://www.snopes2.com/inboxer/children/mydek.asp#add>

8 <http://www.nardis.com/~twchan/letter.html> ve http://www.cancer.org/docroot/med/content/med_6_1_chain_e-mail.asp

KAYNAKLAR

Badur, Selim (2004). “Ölüm Üzerine Çeşitlemeler”, *Cogito / Ölüm: Bir Topografya*, Yaz-40, 93-105.

Boratav, Pertev Naili (1988). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, beşinci baskı.

Brednich, Rolf W. (2002). “Where They Originated... Some Contemporary Legends and Their Literary Origins”, *Folklore-Electronic Journal of Folklore*, vol. 20, May, <http://www.folklore.ee/folklore/vol20/legends.pdf>

Brunvand, Jan Harold (1998). *The Study of American Folklore*. New York: W.W. Norton Company.

Daniel W. VanArsdale (2002). *Chain Letter Evolution*. <http://www.silcom.com/~barnowl/chain-letter/evolution.html>

Dégh, Linda (2001). *Legend and Belief*. Bloomington: Indiana University Press.

Kara, Çiğdem (2003). *Çağdaş Halk Anlatıları ve Söylentileri-Günümüzün Zihinsel Haritaları ve Bunların Anlamları Üzerine Halkbilimsel Bir Araştırma*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı, basılmamış doktora tezi.

Ong, Walter J. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*. (çev.) Sema Postacıoğlu Bannon, İstanbul: Metis Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (1979). *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*. Ankara: Türkiye İş Bankası.

Propp, Vladimir (1985). *Masalın Biçimbilimi*. (çev.) Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul: BFS.

Rifat, Mehmet (1982). *Genel Göstergebilim Sorunları-Kuram ve Uygulama*. İstanbul: Alaz Yayınları.

_____ (1998). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-1. Temel ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul: YKY.

FOLKLOR ÜRÜNLERİNİN TARİH ARAŞTIRMALARINDA KAYNAK OLARAK KULLANILMASI

The Value of Folklore as Source of Historical Research

Yrd. Doç. Dr. Fahri SAKAL*

ÖZET

Folklor ürünleri bir halkın geçmişinin günümüzdeki izlerini içinde saklarlar. Menkıbe, destan, tarihi anekdotlar, atasözleri ve deyimler tarihte yaşanmış olayların ipuçlarını verirler. Halk müziği ve isimler bile araştırmalara yardımcı olabilirler; tabii kişi görmesini ve değerlendirmesini bilirse. Devletler ve iktidarlar bazı nafoş gerçekleri arşive koymayı istemeyecekleri ve hep kendilerini haklı çıkarmayı amaçlayacakları için bu durumda halkın dilindeki olaylar ve zihniyetler, inkâr edilmek istenen gerçeklerin su yüzüne çıkarılmasında alternatif kaynak olarak önem kazanırlar.

Anahtar Kelimeler

Folklor, Tarih, Tarih metodolojisi, etnografya, atasözü, destan, menkıbe, halk müziği, türküler...

ABSTRACT

The folkloric materials are signs of the history of a society at present. The epics, historical anecdotes and proverbs give clues of historical events. Even folk music and names can help for a researcher if the researcher has ability to evaluate them. As known, some times the statesmen evade some documents, which may contain unpleasant information to be put on the shelves of archives. In this case, the folkloric material can be very vital source of documents for a researcher to find out a historical event.

Key Words

Folklore, history, methodology of history, ethnography, proverbs, epic, saga, folk music and folk song...

Tarihçilik, birçoklarınınca basit kabul edilen¹, ancak aslında çok ciddi olarak çalışılıp titizce üzerinde durulması gereken bir sahadır. Bilhassa gelişmemiş ve demokrasi geleneği tam yerleşmemiş ülkelerde tarihçilik hem geri kalmıştır, hem de ideolojik mülâhazalarla istismara açık bir saha haline gelmiş/getirilmiş-tir.

Tarihi bu “basit” kabul edilme durumundan ve “istismara açık” olmaktan kurtarmak için tarihçilerin yapması gereken bazı şeyler elbette vardır. Bunlardan biri, tarih araştırmalarında kaynaklara sadakat fikrini daha da güçlendirmek ve kaynakları çok yönlü olarak değerlendirecek, insan ve cemiyet hayatının bütün giriftliklerini tamamen gün ışığına çıkarmaktır.

Bilindiği üzere tarih kaynakları arasında sözlü kaynak olarak adlandırıl-

lanlar da vardır(Togan, 1981,36-75; Kü-tükoğlu, 1991, 19-20). İnsanlığın binlerce yıldan beri süzülüp gelen tecrübe ve hatıraları usta tarihçiler ve sosyal bilim-cilerce doğru değerlendirilir ve yorumlanırsa, farklı görüşler daha iyi değerlendirilir, hatta belki de bazı karanlık noktalar aydınlatılabilir. Taş devirlerinden günümüz medeniyetine ulaşana kadar insanlığın şahidi olduğu ve yaşadığı nice olgu ve olaylar vardır ki, hafızalarda iz bırakmış, fikirlere ve zihniyetlere tesir etmiş, yeni gelişmelerin sebebi olmuş-lardır; bunların neticesi olarak da atasözü, deyim, terim, mani, ninni, destan menkıbe v.s. adlar altında anılan sözlü eserler ortaya çıkmıştır. Bunlar tarihte insanlığın yaşadığı ve unutamadığı bazı vaka ve hadiselerin günümüze kadar yaşamış hatıraları olarak dilimizde ve hafızamızda korunmaktadır. Zamanla halk

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, fahris@omu.edu.tr

muhayyilesi tarafından süslenerek geliştirilmiş ve içine gerçek dışı bilgiler de katılmıştır. Bu sebepten dolayı bunları bazı tarihçiler kullanmamak eğilimindedirler. Bu konuda Abdulkadir İnan'ın gayet güzel bir tespiti hatırlatmak istiyoruz: "Yazılı vesikalarla halledilmesi güç olan bazı meseleler, etnografya ve folklor bakımından tetkik edildiği zaman aydınlatılabilir." (İnan, 1987:194) Araştırmacı burada "*darısı başınıza*" deyiminin eski Türklerdeki Şamanizm panteonundaki tanrılara yapılan saçı merasimiyle ilgili olduğunu da kaydediyor. M. Fuat Köprülü ve Osman Turan'dan günümüz tarihçilerine kadar birçok kişi bunların gayet dikkatle kullanılması halinde olay veya olgunun cereyan ettiği tarihteki halkın anlayış ve hissiyatlarını ortaya koymadaki öneminde hemfikirler (Artun 2002, 34-38). Erman Artun, Carter V. Findley'den yaptığı bir alıntıda şunları ifade etmiştir: "Tarihçi yazılan bir dönemin sentezini yapabilmek için o dönemin insanının düşüncelerini bilmek zorundadır. Destanlar halkın duygu, düşünce, umut ve isteklerini yansıtmaya yönüyle sosyal tarihe kaynaklık ederler." (Artun 2002, 37)². Kaynak değeri açısından önemli olan diğer folklorik ürünlerin bir örneğini de bize Bahaeddin Yediyıldız göstermektedir. Ordu ilindeki birçok yer adı ve mahalli inanışların arşiv belgeleriyle karşılaştırılması halinde, yörenin 600 küsur yıl önceki fatihlerinin ve kolonizatör dervişlerin hatıralarının hala halkın içinde yaşadığı anlaşılmıştır. "Halk rivayetlerinin şaşılacak derecede tarihi realitelerle bağdaştığını" ve bu sebeple bunlara "inanmak zorunda" olduğumuzu belirten Yediyıldız, "Halk inanç ve rivayetleri hiç asla olmayan uydurma inançlar değildir. Bunlar belli ölçüde tarihi realiteleri aksettirmektedirler. Toplum incelemelerinde, bu malzemenin sadece folklor araştırmacıları tarafından değil, sosyolog, tarihçi vb bü-

tün sosyal bilimciler tarafından nazarı dikkate alınması mecburiyeti vardır" görüşünü pek haklı olarak ifade etmiştir (Yediyıldız 1987, 439-446; Yediyıldız 1992, X-XII). Bahaeddin Yediyıldız'ın ve diğerlerinin bu görüşlerine karşılık, Lord Raglan halk içinde anlatılan olayların kaynaktan uzaklaştıkça güvenilirliğinin arttığını, mesela dördüncü el tanıklıkların gerçekliğine, eğer başka kaynakla desteklenmiyorsa kimsenin inanmayacağını belirtmiştir. "Halk hafızası" denen şeyin en fazla yüz elli yıl olabileceğine inanan araştırmacı, bunu aile geçmişindeki bilgilerin hatırlanma oranlarıyla test ederek ileri sürmüştür. Ona göre, "tarihsel gerçekler öyle hızlı unutulmaktadır ki, gelenek biçiminde hatırlananların tarih sayılmasının anlamsız olduğunu görüyoruz." (Raglan 2004, 41-44).

Biz diğerlerinin görüşlerine olduğu kadar Raglan'a da katılma eğilimindeyiz. Diğer bir ifade ile tarihi bilgi veren kültür ve folklor ürünlerine hem güvenmeli, hem de güvenmemeliyiz. Bu noktada okuyucu bir folklor kahramanı olan Nasreddin Hoca'nın bir fıkrasını hatırlayacaktır: "Hoca bu nasıl oluyor? Herkese "haklısın" diyorsun, diye çıkışan hanıma Hoca "Sen de haklısın hanım" demiştir. Kişilerin ve ailelerin anıları, bunları anlatan dedeyi dinleyen toruna oldukça sağlıklı olarak ulaşmaktadır.³ Ama o torun da öldükten sonra onun yaşayan evlatları dedelerinin dedeleri olan kişinin anılarını oldukça karışık olarak hatırlayacaklardır. Onlar da ölünce bağ bir tarihçinin faydalanamayacağı kadar zayıflamış demektir. Folklorik ürünleri kullanma yanlılarının haklılıklarına gelince, bizce de şahısların ve ailelerin hususi anıları Raglan'ın iddia ettiği gibi dördüncü nesilden sonra unutuluyor. Topluma mal olan gelişmeler ise halk hafıza ve muhayyilesinde zamanla değişse ve biraz destanlaşma sürecine gir-

se bile kalıcı oluyor. Bazı tarihi şahsiyetler ölümlerinden sonra halk tarafından menkıbevi olaylarla örülmüş bir inanç halesi ile kuşatılıyorlar. Aşık Paşa (Kaymaz, 2002, 111-118), Koroğlu ve Kiziroğlu örnekleri hatırlanabilir. Özellikle Koroğlu örneği epeyce öğretici sonuçlara ve metodolojik çıkarımlara ulaşmamızı sağlamaktadır. Koroğlu Ruşen Ali aslında Osmanlı yazılı kaynaklarına göre bir Celali eşkıyasıdır. Halkı soyar ve zulmeder. Bu devri “zelemenin zulmünden terk-i diyar” edilen “büyük kaçgunluk” dönemi olarak biliyoruz (Akdağ, 1975, 265, 288-299 ve 317-421). Halbuki destan kahramanı olan Koroğlu, Osmanlı’nın resmî yazılı kaynakların tam tersine, halkı Bolu Beyi’nin zulmünden kurtaran bir halk kahramanıdır. Bu birbirinden farklı gibi görülen bilgiler, aslında birer gerçeği ifade etmektedirler. Kaynaklar haklıdır: Koroğlu bir Celalidir ve halkı soymaktadır. Destan da haklıdır: Çünkü “tekalif-i şakka” denen aşırıya kaçmış avarız ve diğer vergiler ve taşradaki bazı Osmanlı “bey”leri halkı o kadar muzdarip etmiştir ki, insanlar sonunda vergileri ödeyemez olunca “selameti firarda bulmuşlardır”⁴. Bazı kişiler bu firarileri çevrelerine toplayarak güç oluşturmaya çalışmış ve mahallî idareci ile nüfuz yarışına girmiştir. Koroğlu ve Kiziroğlu bu konuda tam bir numûne-i imtisal teşkil etmektedirler. İyi bir tarihçi bunları ihmal etmemelidir.

Özetle mahallinden bakanlar Koroğlu gibileri haklı bulmuş ve kendi açılarından onun ve kendilerinin yaşadığı olayları destanlaştırarak nesilden nesle aktarmışlar, diğer bir ifadeyle onu aklaştırmışlardır. İstanbul’dan bakanlar ise bu insanları celali olarak değerlendirmek zorunda idiler. İşte bunun gibi veya başka türlü sebeplerle bilgiler çarpıtılmış, hatta gerçekleri yansıtmayan vesikalar arşivlere yerleştirilmiş olabilir. Tarihçi alternatif görüşleri her zaman aramalı ve

dikkate almalıdır. Sonuç olarak Osmanlı resmî kaynakları hep Koroğlu Ruşen’i, Kiziroğlu Mustafa Bey’i ve Tuzcuoğlu Memiş Ağa’yı suçlamaktadır. Halbuki bu kişiler hakkında halk arasında çok makul değerlendirmeler vardır. Üstelik son araştırmalar halkın pek de haksız olmadığını ortaya koymaktadır (Ülgener 1981, 191-192). Açıkçası halkın zamanla bazı olayları unuttuğu, bazılarının ayırtısına hiç vakıf olamadığı, bazılarında ise tarafsız bir anlayışla yaklaştığını kabul etmenin yanı sıra, devletlerin resmî yazılı belgelerinde de benzer zaafaların var olabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Özellikle demokrasi problemi bulunan ülkelerde, hakim güçler, kendilerinin aleyhinde olan gelişmeleri anlatan bilgi ve belgeleri değiştirme eğilimine ve iktidarına sahiptirler. Daha da ileri gidersek; zaman zaman arşivlerde tarama yapılarak belgeler ayıklanmış, hakim güçlerin “kirli çamaşırları” ortadan kaldırılmış olabilir. Halka “sürü” muamelesi yapan iktidar sahipleri “ak” olanı “kara” ve “faydalı” “zararlı” göstermeye kalkabilirler. Bu durumda geniş halk kitlelerinin dilinde ve vicdanında iyi diye kabul görmüş değerler, arşiv vesikalarında ve kitaplarda kötü olarak yer almış olabilirler.

Gerçekten bazı dönemler veya olaylar için elimizde yeterli yazılı belgenin bulunmaması veya türlü sebeplerden dolayı belirli güç odaklarının yazılı belgeleri yönlendirmeleri mümkündür. Halbuki tarih sadece muktedirlerin, mümtazların ve devletli takımının hikayesi değildir. Her sosyal zümre yaşanan olaylara kendi penceresinden bakar. Birilerinin çok lehine olan gelişmeler bazen diğerlerinin mahvına sebep olabilmektedir. Hakim güçlerin resmî arşivleri yönlendirme iktidarı karşısında halk sadece yaşadığı acıları türlü manzum veya mensur sözlü ürünler halinde yaşatma eğilimindedir. Söz konusu olaylar yakın dönemi ilgilen-

diriyorsa bu takdirde sözlü tarih çalışması ile mağdurların sesleri tarihin ilgi alanı içine alınabilir. Uzak dönemlerin olayları ise halkın hafızasında nesilden nesile aktararak zaman içinde destan, mani, ağıt, atasözü vs. folklor ürününe dönüşür(Ersoy, 2004,103). Böyle hallerde sözlü tarih veya folklorik ürünler imdadımıza yetişir. Eski Türklerin tabiriyle “karabudun”(avam) arşiv tutmaz, yığınlar bilgilerini hafızalarında saklar. Şahıs veya aile anıları üçüncü veya dördüncü nesle doğru unutulmaya başlasa bile, umuma mal olan bilgilerin bazıları folklor ve halk edebiyatı ürünlerinde izlerini bırakırlar.

İşte tarihçiler bu sebep ve keyfiyetlerden dolayı tarihe yardımcı bilimleri (Togan 19-23; Kütükoğlu, 9-15) iyi bilmeli ve özellikle halk edebiyatı ve folklor eserlerini bütün ayrıntılarıyla titizce inceleyerek buldukları örnekleri ciddi bir şekilde tahlile tabi tutmalıdır. Biz bu konuda Türkiye’de bir ihmal ve metot yetersizliği görüyoruz. Gerçi burada asıl sebep, arşiv vesikalarının henüz incelenmemiş olmasıdır. Arşivinde milyonlarca vesika bekleyen ve o vesikalarda çok yoğun bilgilerin bulunduğu bir ülkede tarihçi sanki bazı sözlerle veya ninni-mani gibi örneklerle ilgilenmemeliymiş gibi bir genel kabul hissedilmektedir. Halbuki bunlarla ilgilenmek, arşiv çalışmalarını ihmal etmeyi gerektirmeyeceği gibi, vesikalardaki bazı zoraki veya gönüllü saptırmalar karşısında doğruyu kestirebilmek için alternatif yorumlar yapabilmek imkânı da verebilir. Meselâ, her gelen yeninin eskiyi kötölemesi gereğinden hareket eden inkılâpçı Türkiye tarihçiliği “Osmanlı”yı hanedanı ile, eğitim, kültür ve ahlâk sistemi ile karalamaya bütün gücü ile gayret etmiştir. Ancak buna rağmen, halk “Osmanlı”yı ve “Osmanlılığı” bir ahlâk ve terbiye, bir vakar ve ciddiyet, bir namus ve fazilet abidesi olarak görmüştür. Kızına terbiyeli ve namuslu

olmasını ihtar etmek için birçok annenin “*Osmanlı ol*” diye çıktığını; ağır başlı, asil ve vakur kadınların “*Osmanlı kadın*” kabul edildiğini ve halk türkümünün “*kız nişanlın geliyor, Osmanlıca yürü*” ikazını veya “*Annesi Osmanlı duymadan sezer*” ifadesinin anlamını tarihçi çok iyi değerlendirmelidir.

Tabii, bu örneklerin övdüğü Osmanlı gerçeğinin burada anlatıldığı şekline metotlu tarihçilik açısından gelecek itirazlara da saygı duyuyoruz. Tam aksi görüşlere de yer verilebilir: Osmanlı resmi ideolojisi, kendisini “cahil” halka (Sakal, 732-738)⁵ bütün yönleriyle müspet olarak tanıtp kabullendirmiş olabilir. Bütün bunlara rağmen bazı yörelerimizde Osmanlı’nın aleyhinde söz ve inançların varlığını da biliyoruz. Tarafsızlık anlayışı gereği bir araştırmacı bu iki görüşü birden akılda tutmalı ve her iki cihetten bilgi ve belgeleri değerlendirmelidir. Gerçekten Osmanlı’nın “*şalvarı şaltak*” olduğunu da anlatan fikirler de vardır ki bunları aşağıda dikkate alacağız.

Folklor ve halk edebiyatı eserlerinin kaynak olarak kullanılmasına dair diğer misalleri şöyle sıralayabiliriz:

Karadeniz Bölgesi’nin bir çok kesiminde⁶ halk arasında, çok eski çağların “*cinibiz zamanı*” çok zeki ve kurnaz kişilerin de “*cinibiz akıllı*” olduğu kabul edilir. Biz buradaki “cinibiz “in Ceneviz’den bozulma bir ifade olduğunu düşünüyüz. Karadeniz’in kuzey ve güney kıyılarında Türklerden önce muhtelif yerlerde Ceneviz kolonilerinin bulunduğu malumdur. “*Cinibiz zamanından kalma*” ifadesi Ceneviz koloniciği döneminden kalma anlamında kullanılıyor olmalı. “Cinibiz akıllı” deyimini ise, o insanların ticarî zekâ ve hilelerinin halk arasında bize kadar gelmiş izleri sayılsa gerektir.

Türk halkı kendisinin şarklı kültür içinde ticarete çok yatkın olmadığını, özellikle bir kapitalistler zümresinin oluşmama sebeplerini iktisat tarihçile-

rinden daha iyi anlatmıştır. Batılının iktisadî-ticarî anlayışını “*mal bulmuş Mağribî gibi saldırırmak*”⁷ benzetmesinde özetlerken, Orta Doğu halkının âtil ve “iktisat-ötesi” iktisat anlayışı için de yarı felsefî ve tasavvufî bir esnaf ahlâkını anlatmak amacıyla, servetin ve nasibin peşinde “mal bulmuş Mağribîler” gibi koşmak yerine, “*Nasibimse gelir, Hind’den Yemen’den/ Nasibim değilse ne gelir elden*” diyerek pısırik ve atıl bir ekonomi anlayışı sergilediğini göstermiş, ancak coğrafi keşifler öncesinde İpek ve Baharat Yolu gibi eski dünyanın kervan yollarının Ortadoğu’nun gelişmişliğine ne kadar olumlu katkı sağladığını anladıklarını da belli etmiştir.⁸ Başka bir Türk atasözü de “*Zenginlik bir köpektir, ne zaman kimin kapısına üreceği bilinmez*” derken aslında çok şey anlatmaktadır. Zenginliğe hem negatif bir anlam ve mahiyet yüklenirken, hem de çalışmakla kazanılmayan, tesadüflerle veya insanın pasif olduğu bir kadercilik algısıyla açıklandığı, ya Hind’den Yemen’den tesadüfen birilerinin kapısına gelen veya “mîrî” kaynaklı bir durum olarak sunuluyor. Açıkçası burada Ülgener’in sözünü ettiği “iktisat ötesi” bir dünya görüşü ile karşı karşıya kaldığımızı anlıyoruz. Zenginlik hem olumsuz bir haldir, hem de çalışmakla kazanılmayan bir nesnedir. Türk iktisat tarihi ve iktisadî çöküşünün açıklanması herhalde bu zihniyetlerin çok iyi tahlili ile daha mükemmel yapılabilir.

Bir başka ticaret tarihi örneği de “*Dimyat’a pirince giderken evdeki bulgurdan olmak*”tır. Dimyat’ın coğrafi konumu bu sözün anlamını iyice açıklamamıza yardımcı olmaktadır. Nil deltasında bulunan bu şehrin coğrafi keşiflerden önceki dünya ticaret yollarının Ortadoğu’dan geçtiği dönemdeki önemli transit ticaret merkezlerinden ve pirinç pazarlarından biri olduğunu bu sözden anlıyoruz. Ancak bu söz bize ikinci bir

şeyi de öğretmektedir; coğrafi keşiflerden sonra Dimyat ticarî konumunu yitirmiş, oraya pirince gidenler elleri boş olarak dönmüşlerdir. Dilimizdeki diğer bir deyim de coğrafi keşiflerden sonra Asya’daki kara ticaret yollarının nasıl tenhalaştığını, insanların ne kadar fakirleştiğini anlatan en güzel örneklerden sayılmalıdır: “*Kuş konmaz kervan geçmez*”.⁹

Türklerin iktisat anlayışını Ülgenerci mantıkla açıklayacak bir deyim de çevresini şaşırtacak kadar hızla zenginleşenler için uydurulan “*Tanrı yürü ya kulum demiş*” ifadesidir. Burada, her zaman gördüğümüz, bireyi edilgenleştiren ve biraz da yok sayan, her şeyi Allaha ve devlete havale eden tarih ve toplum felsefemiz karşımıza çıkmaktadır. Fenafillaha ve fenafiddevleye uğramış zihniyetin ekonomi anlayışına göre insan “çalışmış da zengin olmuş” diye anılmaz. Allah ya “yürü kulum” demiş olmalı veya kişi “mîrîden mal”ı götürmüş olmalı. “*Çaldımsa da miri malı çaldım*” ve benzeri sözlerimiz bu kabil tarihi hastalıklarımızın dilimizde ve folklorumuzdaki belirtileridir. Burada görüldüğü gibi bizim kültür dünyamızda servet sistemli ve ısrarlı bir meslekî çalışma ve zahmet (alın teri) ile kazanılan meşru bir değer olarak algılanmayabiliyor. Servetin kaynağı belirsizdir, kişi bu noktada âtil vaziyettedir. Servet ya Tanrı vergisidir veya devletlü taifesinin ihsanıdır. Bundan dolayı kimin kapısına ne zaman uğrayacağı meçhuldür.

Bu tür sözler, tefsire gerek duyulmayacak kadar açık olduklarına göre, bunları kısa yorumlarla ve konularına göre tasnif edilmiş olarak veriyoruz: Yukarıdaki ticaret ile ilgili örnekler son vermek için “*asılırsan Frenk sicimiyle asıl*” (Millî Kütüphane Başkanlığı, I, 1992: 32) sözünü hatırlatmak yeterlidir. Herhalde şarkın şallarını, ipeklerini ve “*Hint kumaşlarını*” “*bulunmaz*” eden ba-

tının sınaî ürünlerinin kalitesini anlatmak için güzel bir örnek olabilir.

Türkiye'nin etnik yapısının doğurduğu grupların birbirine bakışlarını gösteren sözler ve deyimler de hayli kabardır. Osmanlı'nın kozmopolit İstanbul aydınları ve medrese eğitiminin Türkmenlikten kopardığı "mollalar", "Türk" adını tahkir için kullanırlarken, onların indinde millî adımız "idraksız"lığı çağırıyordu. Ancak bazı aydınlarımızdaki bir yanlış kabulü de burada düzeltmek istiyoruz. Osmanlı'daki "*Etrak-ı bi idrak*" gibi ifadeler Türk etnisitesini değil, kısmen köylüleri ve özellikle göçebeleri kastediyordu. Fatih Kanunnamesi'nde şu ifadeler pek sık geçer: "*Türk veya şehirlü olsa*" (Akgündüz, 1990: 349). Aynı ayırım halk şairlerinde bile görülmüştür. Aşık Nuri Osmanlı yakın coğrafyasında tanınan milletlerin dilberlerini anlatırken sıra Türklere gelince "*Türkün dilberidir gayetle inat/Şehir dili bilmez, lisani kubat/Kelamında eder Türklüğün ispat/Hayvan gibi gözün diğer samana*" Burada Türk etnisitesinin kast edilmediği, köylü veya göçebeden bahsedildiği şiirin devamından bellidir: "Şehir dilberi gayet ser-firaz/Bir hüsn-i dakiktir bulmaz inkiraz." (Yılmaz, 2005: 154) Bugün hâlâ Samsun'un Alaçam ilçesi köylerinde Türkmenler için "*Allah'ın Türkmeni*" ifadesi kullanılırken, öyle bir vurgulama yapılır ki, sanki "Allah'ın dağlısı, görgüsüzü" kastedilmektedir. Biz bunu o yöreden tanıdık kişilerin ağızlarından bizzat duymuş bulunuyoruz.

Bir ülkedeki etnik akrabalıkları, bir çağdaki zihniyet ve eğilimleri kişi ve yer adlarından hareketle de öğrenmek mümkündür. Türk onomastigi ve antropomisi folklorla ve tarihle o kadar iç içedir ki, bu konu daha epeyce araştırılmalıdır. Giresun'un muhtelif yerlerinde bulunan Aralcak köy ve mahalle adları ile Macar ve Macaroğlu adlı yer adları bizi çok Uzaklara götürüp biraz zorlama

gibi çağrışımlar yaptırıyor. Eğer Aralcak kelimesi bazı kaynaklarda yazıldığı gibi Aralcık şeklinden bozulma ise açıklamaya gerek yok, ancak Aralcak ise, bu durumda Aral Gölü'nden alınma bir isim kabul edilerek, aynı yörede bulunan Macar muntıkası ile yakınlığı bizi şaşırtıyor. Zira Macar milletin tarihi anavatanları Aral'ın kuzey kesimi ve Urallar yöresi olduğu biliniyor.

Toplumların tarihi, kültürlerinin her ayrıntısını etkilemiştir. Bunun bir örneğini Fahri Sakal'ın çocukluğunda arkadaşları ile oynadığı bir oyun vermektedir: Oyuncular iki tarafa ayrılır. Birbirlerinden uzağa iki taş dikerler ve o taşlara "*kale*" derler. Her grup kalesini korur. Ancak kalelere saldırılmaz. Bir kişi kaleden uzağa doğru kaçar. Buna "*dağa çıkmak*" denir. Dağa çıkan diğer gruptan bir kişi kovalar. Kovalayan dağa çıkana parmağının ucu ile dokununca "*vuruk*" diye bağırır. Vuruklar "*yesir*" sayılır. Vurulmadan kalesine dönebilirse, tekrar dağa çıkıp karşı taraftan bir kişiyi vurma hakkı kazanır. Sonra karşı taraftan bir kişi dağa çıkar ve bu bir tarafın askeri bitene kadar sürer, önce askeri biten, diğer bir ifadeyle bütün elemanlarını "*yesir*" veren tarafın kalesi diğer tarafın eline geçer ve oyun biter. Şimdi anlıyoruz ki buradaki yesir, aslında esir olmakmış. Bu "*yesir oyunu*" Türk tarihindeki savaşların adeta sahnelenmesidir. Ancak "*dağa çıkmak*" ifadesi Osmanlı'nın son yıllarındaki asayişsizlikleri ve dağa çıkan eşkiya hikayelerini de hatırlatıyor.

Türkler Anadolu'ya gelirken farklı sebeplerden dolayı bazı boylar farklı coğrafyalara savrulmuştur. Oğuz boylarının her birinin en az beş on ile dağılmış olduğunu araştırmalar tesbit etmiştir (Sümer, 1980: 423-461). Her boyun Türkçe'yi telaffuz farkları iyi bilirse, bugünün Türkiye'sindeki dağılımları daha iyi anlaşılır. Bunu bir örnekle açık-

layabiliriz. Türkçe’de nazal “n” olarak adlandırılan bir ses vardır ki adeta turnusol kağıdı özelliği gösterir. Bazı boylar bunu çok iyi vurgulayarak genizden söyler. Bunu ng ile yazıyorlar.(Anang, babang, tangrı vs.). Bazı boylar “y” ye dönüştürürken (“*Anay duysa babay seni öldürür*” Urfa Türküsü) bazıları ise hep yutup vokali uzatıyorlar.(kendîyi, babâyı). Sonuncu grup ise normal “n” gibi telaffuz ediyor. (Kendini, babamı). Yazarın yöresi olan Giresun’da bu telaffuz farklılıkları elan yaşamaktadır.

Diğer taraftan İran efsanelerinde ve özellikle Şehname’de Türkleri yenen büyük hükümdar sayılan Feridun’un ve onun kahramanı Rüstem’ in isminin bu ülkede çocuklara verilmesi, Türk alemini istila etmiş olan Cengizli isimlerinin ve -tay’lı kurum adlarının kullanılması hakkında çok konuşulabilir. Yaptığımız araştırmalarda Türkiye’de her neslin farklı isimler tercih ettiğini görebiliyoruz. Mesela cumhuriyetin ilk yıllarında Sivas’ta Arapça kökenli isimler % 91 gibi yüksek oranlarda kullanılırken, günümüzde bu oran %50 civarındadır. Aynı dönemde Türkçe isimlerin oranı %6’dan %35’e çıkmıştır. Arapça isimler azalıp Türkçeler artarken, ilginçtir, Farsçalar da % 3’den % 9,7’ ye yükselmiştir (Darıcı 2003: 20). Son zamanlarda ise yeni bir isim verme temayülü güçlenmektedir. Günümüzde yükselen misyonerlik çalışmalarının ve İslami geleneklerden uzaklaşmayı “ilericilik” olarak görme eğilimlerinin etkileriyle mi, yoksa başka faktörler mi vardır? Bunları araştırmak lazım. Ancak günümüzde Serra, Sera, Melis, Melisa ve Hektor gibi isimlerin arz-ı endama başladıkları herkesin malumudur.

Uydurma ve yabancı isimlere gösterilen bu ilgi nedense Türk kavramlarına gösterilmiyor. Mesela Giresun yöresi halkı Oğuz boylarından Çepnilere mensup oldukları halde, bugün Giresun’da

birisine “siz Çepnisiniz” denirse bunu birçok kişi hakaret olarak telakki eder. Çünkü orada Çepni, halkın sözlüğünde “görmemiş” demektir. Aynı yörede “Gınuk” diye telâffuz edilen ve halkın “aç gözlü” anlamını yüklediği bir tabir vardır ki, her halde Selçukluları çıkarmış olan Kınık boyunun adı olmalıdır. Oğuz boylarının Osmanlı düzeniyle olan sürüşmesini ve kendilerine yapılan bu hakaretler karşısında, onların da “*Şalvarı şaltak Osmanlı/ Eğeri kaltak Osmanlı/ Ekende yok, biçende yok/ Yemede ortak Osmanlı*” diye cevap verdiklerini Faruk Sümer’in Oğuzlar hakkındaki güzel eserinde görüyoruz (Sümer 1980: XXV). Özellikle aşiretlerin iskana tabi tutulmasına Türkmen şairlerinin tepkisi biliniyor. “*Türk’ün olan Türkmen eli çökünce/Kaypak Osmanlılar size aman mı?*” Dadaloğlu klasiklerinden biridir. (Yılmaz 2005:151).

Atasözleri kitaplarına giren¹⁰ sözlerden bazılarını hatırlatmayı da faydalı buluyoruz. “*Kapını Türke, sırtını kürke alıştırma*”, “*Türk ne bilir bayramı, lak lak içer ayrıanı*.” (Şinasi 1863: 20-45) gibi örnekleri çoğaltmak gayet kolaydır.

Farklı etnik kökenlere mensup muhacirlerin bulunduğu bazı Karadeniz köylerinde onlar Türklere “*Türk, sırtında kürk, al kürkü kov Türkü*” diye takılırken, Türkler de onlara “*Mâcir, kohlunda zencir, al zenciri kov mâciri*” şeklinde cevap vermektedirler.¹¹ Bu arada Türkiye’ye muhaceret yoluyla gelen Arnavut, Boşnak, Çerkez, Gürcü ve Türk kökenli insanlar kendilerini muhacir diye hitap edilmesine karşı çıkmazlarken, mübadele ile gelenlerin ısrarla kendilerine “mübadil” diye hitab edilmesini istediklerini sözlü tarih çalışmaları esnasında tespit etmiş bulunuyoruz.¹² Bu da gösteriyor ki, halk içindeki değerlendirmeler bazen son derece güvenli olabiliyor.

Halk adetlerinin, inançların ve

sair geleneklerin milletten millete geçişleri hakkında ilginç bilgilere sahibiz. Aslında Çince kökenli bir kelime olan *baqşı*'nın Asya ve Avrupa'da nasıl onlarca dile geçtiğini, din ve kültür terimi olarak toplumlararası bir ortak bağı nasıl oluşturduğunu, özellikle Türk – Macar milletlerinin kültürel yakınlığının sözlü belgesi olduğunu görebiliyoruz (Németh 1973: 165-170). Aynı şekilde biraz daha uzak da olsa Almanlarla Türkler arasında erken tarihi çağlardan kaynaklanan bir etkileşimin izlerini bazı sayı adlarında görüyoruz. Türkçe'deki seksen ve doksan kelimeleri herhalde Türkçe sekiz, Almanca zehn (on)'dan müteşekkil sekizXzehn ve dokuzXzehn (ikincisi Türkçe'deki ses uyumundan dolayı doksan olmuştur) kelimelerinden türemişlerdir. Buna benzer bir örnek “kajak” kelimesidir. Almanca sözlüklerde “Eskimo kayığı” olarak açıklanır ve **kayak** olarak okunur. Kuzey Sibirya'ya doğru gitmiş bazı Türk boylarının etkisi olduğunu iddia edersek çok mu şartları zorlamış oluruz.

Şu sözler kayda değerdir: “*Akko-yunlu - Karakoyunlu, şeytan oyunlu*”, “*Âl-i Cengiz oyunu*” (Milli Kütüphane, Türk Atasözleri ve Deyimleri I, 1992: 17) Bu deyim şimdi, Ali ve Cengiz isimli iki kişiden bahsediyor sanılıyor. Oysa Cengizlilerin zulüm ve entrikalarını anlatan nefis bir vesika-sözdür. Dış istilaların halk arasında derin izleri pek kolay unutulmuyor. Nasreddin Hoca fıkraları ile halkımız Timur'dan adeta hesap sormaktadır. Bunlar biliniyor. Sivas yöresinde “*Timurlenk kesilmek*” ve “*Sana bir kötülük edeyim ki, Timur Sivas'a etmemiş olsun*” (Darıcı,20) gibi ifadeler bir tarihi gerçeğin günümüzde yaşatılmasıdır. Cumhuriyetin ilk yıllarında Sivas'ta “halkı çağdaşlaştırmak için” senfoni dinlettiren zihniyet, bağlamanın başkentinden nasıl tepki alırdı, diye sorsak; “*Sivas Timur'dan beri böyle bir işkence*

görmemişti” hakimane hicviyesini her halde hiçbir münevver veya entel taffesi mensubu düşünemezdi.

“*Akıl Frengistan'da Saltanat Âl-i Osman'dadır.*” (Milli Kütüphane I: 16) Bazı tarihi gerçekleri bundan daha iyi kolay kolay anlatamazdık. Doksan Üç harbi yıllarında Rusların işgaline uğramış yörelerimizde halk şairlerimizin diline ve sazına konu olan o acılı yıllarla ilgili pek çok örnek vardır: “*Beni asferdir bilin Urusun adı, orman yabanisi balıkçı nesli*” (Darıcı: 20) sözü Rusların sarışınlığını ve atalarının nehirlerde balıkçılık yaptığını anlatıyor ki, bu bilgi tamamen doğrudur. O malum 93 Harbi için başlatılan seferberlik, halk şairlerine “*Asker olanın tebdili şaştı, seneler içinde illa bu sene, seneler içinde kanlı bu sene*” mısralarını söyletmiştir (Darıcı: 19). I. Dünya Harbi için yapılan seferberlik esnasında “*Seferberlik geldi, alem de şaştı / Çantasını alan dağlara kaçtı*” (aynı yerde) ifadesi de resmi tarih literatürüne girmemekle birlikte, asker kaçaklarının Anadolu'da nasıl bir terör estirdiklerini bilenlerin aşına olduğu bir gerçektir. Bir halk Türküsünün şu mısraları ise bizce ciltler dolusu tarih kaynağı kadar bilgi sunmaktadır: “*Yemen yolu çukurdandır. / Karavanam bakırdandır. / Zenginimiz bedel verir. / Askerimiz fakirdendir.*” Daha ne desin ki? Bu konuda gerek folklor, gerek ise sözlü tarih derlemeleri yapılması gerekmektedir. Zira halk arasında binlerce “seferberlik hikayeleri”, “İnkılap hikayeleri”, “Tek Parti Devri hikayeleri” ve “Demir kırat hikayeleri” yaşamakta, ancak bunları bilen nesil yavaş yavaş aramızdan ayrılmaktadır.

Türkiye'nin sosyo-ekonomik gerçeklerini dile getiren atasözü ve deyimler de çoktur: Bilindiği gibi ekmeği için gurbete çıkma hadiseleri fakir halkımızın arasında bir kültür haline gelmiştir. Gurbet, gariplik, sıla, hasret ve benzeri sözlerin Türkçe'de taşıdığı derin ve çok

yönlü anlamlar sanırsız hiç bir dilde yoktur. “*Şu yüce dağları duman kaplamış / Yine mi gurbetten kara haber var / Seher vakti bu yerde kimler ağlamış / Çimenler üstünde göz yaşları var.*” uzun havasının bizim için taşıdığı anlamı batı dillerine çevirmek herhalde zor olsa gerek.

Biz şeriye sicillerinde devamlı gördüğümüz “müteveli” ve “vâsi”lerin yol-suzluk yapıp yapmadıklarını hep düşünmüş, fakat kaynaklarda pek bilgi bulamamıştık. Ancak “*Allah’a olmak isteyen asi, ya müteveli olsun ya vasi*”(Millî Kütb. I, 1992: 23) sözünü okuyunca bu sahada da elimizde örneklerin bulunduğunu anlamış olduk. Yine “*Asi yara ile, kadı para ile avlanır*”(Millî Kütb. I, 1923: 33) sözü ile “*Kadı gibi haram yemez*” mısraı birer tarihi gerçeğin izi sayılmalıdır. Demek ki o yıllarda da “cüzdanları ile vicdanları arasında” sıkışık durumda imişler! Bilindiği gibi bizim halkımız devlete çok saygılıdır. “Devletin veya adaletin kestiği parmak acımaz” düşüncesini her fırsatta dile getirir. Ancak adil olmayan devlet ve devletlilere pek de itaatkar değildir. “*Devletli ile deli bil-diğin işler*”(Darıcı 17) ifadesi bu halkın reaya ve kul kültürüne yavaş yavaş baş kaldırmaya başladığını göstermektedir. Ancak hala kendimizi birilerine takdim ederken “*bendeniz*” demeyi bir nezaket kuralı sananlarımız bulunmaktadır. Bu geçmiş yıllardaki “*bir kapıya kul olmak*” özleminin dilimizdeki sözlü belgesidir.

Bunlara ilâve olarak “Balı pirinç yeniceyi yumuşatır”(Millî Kütb.I, 1992: 49) “*Voyvoda Kesilmek*”(Millî Kütb.II, 1993: 145) “*el mi yaman bey mi yaman*” sözleri devlet ve toplum yapısıyla ilgili örneklerdir. Ezeli sosyal ve siyasal hastalığımızı ise “*Bir eteğe pek yapışan mak-suduna tez erişir.*”(Millî Kütb. I, 1992: 61) sözünde buluyoruz.

İslâm hukukuna göre Osmanlı’da herkesin üç-dört kadınla evli olduğunu sananlara veya üçer-dörder hanım alma

heveslilerine de halkımız şöyle cevap vermiştir: “*Bir eve bir baca, bir kadına bir koca.*”(Millî Kütb.I, 1992:61) “*Kadının biri âlâ, ikisi belâdır.*”(II, 1993:42) Osmanlı dönemi şâirlerinden Hüseyin Şakir de bir şiirinde “*Her kimin olsa evinde dü zeni / Bozulurmuş o kişinin düzeni*” diyerek güzel bir kelime oyunu ile iki karılı hayatı yermiştir. Ancak bu söz ve şiirler o yıllarda çok karılı (poligamie) ailelerin bulunduğunu da göstermektedir.

Demokrasi tarihi ile ilgili gelişmeler de halkın bakış açısı ile folklor ve halk edebiyatına malzeme vermiştir. “Şimdi zaman demokrat, herkes sevdiğine varacak”(Darıcı 11) mısraı, uzun tek parti döneminden sonra Demokrat Parti iktidarından hürriyetler konusunda pek çok şey bekleyen, beklentilerini dizginleyemeyen halkın psikolojisine güzel bir örnektir.

Halk edebiyatı ve folklor ürünlerinin tarihçiler tarafından değerlendirilmesinin bundan sonra daha iyi yapılacağını sanıyoruz. Zira Türkiye’de hanedan ve orduların tarihi yerine halkın tarihinin araştırılmasına yeni başlanmıştır. Halkın tarihi veya sosyal tarih bütün boyutlarıyla araştırılırken, halk arasında yaşayan ve halkın zihnini taşıyan bu tür sözlü ve yazılı edebiyat ürünleri elbette daha iyi değerlendirilecektir. Bu hem metodoloji açısından gereklidir, hem de -sosyal tarihin yanı sıra-kültür tarihi için vazgeçilmez, olmazsa olmaz türünden bir şeydir. Bu konuyu tamamlayan diğer bir alan da sözlü tarih çalışmalarıdır. Son zamanlarda Türkiye’de sözlü tarih çalışmaları hız kazanma eğiliminde olduğu biliniyor.¹³ Gerek tek parti, gerekse DP dönemiyle ilgili halkımız canlı hatıraları hala korumaktadır. Türkiye’de zaman zaman yasaklanan yayınlardan dolayı her türlü gelişmeyi kayda geçirebilmiş değiliz. Özellikle ihtilal ve darbe dönemlerinde gerçekler tersyüz edilerek

kayıtlara girmiştir. Arşivler de bu tür yanlış yayınlarla ve yazışmalarla doludur. Ancak halkımız gördüğü veya yaşadığı olayları olduğu gibi hafızasında yaşatmaktadır. Bu bilgiler o canlı tanıklarla mezara girmeden derlenmelidir. Mesele köy ağalarının ve muhtarların siyasi durumu bile devirden devire değişmektedir. Tek parti döneminde ve 1960 sonrasında köy muhtarlarının çoğu CHP'li köy elitlerindendir. Bunların çoğu İsmet Paşa ile veya ikinci derece parti yöneticileriyle mektup, telgraf, bayram tebriki veya özel görüşmeler yoluyla iletişim içindedirler.¹⁴ Valiler, kaymakamlar ve türlü kademelerdeki müdürler bazen bu kişileri ziyaret etmekteydiler. Tabii bu “devletli ilgisi” bu kişiler için muazzam bir manevi kudret faktörü olmuş, onlar da bunu halk üzerinde iyi veya kötü yönde kullanmışlardır. Dolayısıyla bunlar halk arasında “ipten adam alan önemli kişi” diye bilinirler. Bunların çocukları her işlerini köylüye yaptırmaya alıştıklarından “(.....)’nın oğlu çalışmamalıdır” diyerek yan gelip yatmayı babadan miras kalma bir imtiyaz olarak algılamakta, hâlâ toplumla iş ve çalışma konularında uyum sorunu yaşamaktadırlar.¹⁵ 1950-1960 arasında ise DP kendi köy elitlerini kurmaya çalışmış, ancak 30 yıllık tek parti döneminin kadrolarını 10 yılda tam olarak değiştirememiştir. Bütün bunlar yazılı belgelere ayrıntılı olarak girebilecek bilgiler değildir. Ancak bu kişilerin hayatta olanları ve kendileri ölmüşse oğul ve kızları bize çok doyurucu bilgiler verebilmektedirler.

Hatta halkımızın arasında siyasi partilerin birbirleriyle ve halkla ilişkilerini inceden inceye hicveden fıkralar da yaşamaktadır. Bu fıkralarda vatandaşın devleti, partileri, halktan kopuk politikacıyı ve kendilerine tepeden bakan bürokratları öyle bir hicvetmesi vardır ki, derlenmeli ve okunmalıdır.

Bütün metodoloji kitaplarında

folklor ve etnografyanın tarih araştırmalarında ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır. Ancak buna rağmen ne hikmetse araştırmacılar bu konuyu pek ciddiye almamaktadırlar. Türk halk edebiyatı ve folklorunun çok zengin olması ve göçebe kökenlerinden dolayı Türklerin çok farklı milletlerle kaynaşmış bulunması bu konuya Türk tarihçiliğinde biraz daha fazla önem verilmesini gerekli kılmaktadır. Özellikle yakın tarihte siyasi nedenlerle örtbas edilen bazı bilgilerin bugün halk arasında yaşadığı kabul edilirse, meramımız daha iyi anlaşılır. Üstelik çok okumadığı gibi çok yazmayan bir halk geleneğine sahip oluşumuz dikkate alınır, birçok bilginin halkın içinde anı veya bir edebi-folklorik tür olarak yaşadığı ve kayıtlara geçmediği kolayca anlaşılabilir. Her zümre kendi tarihine belge hazırlar ve kendi tarihini yazar. Devlet ve iktidarlar kendi tarihleri için belge depolarken, halkın tarihi de, büyük oranda kayıtlara geçmemiş olan bu tür sözlü ürünlerde saklıdır.

NOTLAR

1 Tarihi konularda kitap yazmaya kalkan, ders veya konferans veren ve bu konularda tarihçilerle polemiklere giren çok sayıda “destursuz” tarihçiler(!) vardır. Bunların metodolojik birikimi ve hassasiyeti hiçbir kişi veya kurum tarafından ölçülememektedir.

2 Burada 43 destan incelenmiş, bunlarda sosyo-ekonomik hayata dair dokuz konu tespit edilmiştir.

3 Bu satırların yazarı 1877-78 Harbi sonrasının bir Kafkas muhaciri dedenin ve I. Dünya Harbi'nde Rus bombardımanında, ailesi dağılmış ve kardeşlerini kaybetmiş bir ninenin kısmen birinci elden, anlatıklarını dinleyerek büyümüştür. Nine'nin babası da Sarıkamış'tan dönememiştir. O olayları büyük ölçüde hatırlayan aile büyüklerinden dinlemiştir. Ancak aileler 93 Harbi öncesini pek hatırlayamamaktadır. Raglan da aile büyükleri arasında bilgileri test etmiş ki bizde de aynı sonuç çıkıyor.

4 Bu bazı yörelerimizde kullanılan bir deyimdir. Belki de çift bozanlık olaylarını anlatmaktadır.

5 Tarihi idealize etmeyi bir kültürel gelenek haline getiren bazılarının beklediklerinin aksine Osmanlı çağında halkımızın elinde bulunan kitap sayısının çok az olduğu, Şeriyye Sicillerinde yaptığımız incelemelerden anlaşılmaktadır. Bundan do-

layı "cahil" tanımlaması yanlış sayılmasa gerektir. Bu konu için bk. Fahri Sakal, "Osmanlı Ailesinde Kitap", **Osmanlı c.11**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 732-738.

6 Giresun ve Sinop'u örnek verebiliriz.

7 Bu ifade batılıların bir yerde mal bulunca büyük bir şevkle, hatta azgın bir yağmacılık arzusuyla saldırısını anlatır ve içinde kınayıcı bir anlam gizlidir.

8 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi diğer güzel örnekler için bak. Sabrı F. Ülgener: **İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, Der Yay., İst., 1981; **İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**, Der Yay., İst., 1981; **Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti**, Mayaş Yayınları, Ankara 1984.

9 Gerek Dimyat ile ilgili olan gerekse ikinci söz coğrafi keşiflerin ne kadar önemli olduğunu bize yıllarca anlatamamış. Bize bu olayın önemini ünlü bir Fransız tarihçisi göstermiştir: Fernand Braudel, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I-II**, Eren Yay., İst., 1989 ve 1990. Tabii bu sözleri böyle açıklama fikri Braudel'in değil, F. Sakal'ındır. Zaman içinde meslektaşlarımızın eleştirileriyle ya kabul veya reddedilecektir.

10 Bazıları hakaret içerdikleri için kitaplara da alınmamışlar. Millî Kütüphane Başkanlığı'nın yayınladığı Türk atasözleri ve deyimleri ile ilgili kitapta "Türkü, Türklüğü, bir kelime ile Milletimizi küçük düşürerek millî duyguları incitecek mahiyeteki sözlerin esere alınmadığı belirtilmiştir: "Türk kelimesi bu sözlerde kaba saba, ahmak,cahil...manalarında kullanılmıştır.". Bakz.**Türk Atasözleri ve Deyimleri**, C.I, s.XV (

11 Bu sözler gençler arası şakalaşma kültürü halindedir ve etnik husumet izi taşımamaktadır.

12 Aynı konuda meslektaşımız Doç.Dr. Nedim İpek de benzer tespitler yapmıştır.

13 Tarih Vakfı'nın bu konuda epeyce çalışmaları ve yayınları vardır. Bk. Esra Danacıoğlu, **Geçmişin İzleri Yanıbaşımızdaki Tarih İçin Bir Kılavuz**, İst 2001.

14 Bazı evlerde bu kişilerin parti veya devlet yetkilileriyle ilişkilerine dair yazılı belgeler bile bulunmaktadır.

15 Bu kişilerle ilgili sözlü tarih çalışmamız devam etmektedir.

KAYNAKÇA

AKDAĞ (Mustafa), 1975, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası**, Ankara, Bilgi Yayinevi

AKGÜNDÜZ (Ahmed), 1990, **Osmanlı Kanunnameleri c.I**, İstanbul, Fey Vakfı,

ARTUN (Erman), 2002 "Aşıkların Destanlarının Sosyal Tarihe Kaynaklık Etmeleri" **Millî Folklor**, Sayı 53, s.34-38.

BRAUDEL (Fernand), 1989 ve 1990, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I-II**, İstanbul, Eren Yayınları.

DANACIOĞLU (Esra), 2001, **Geçmişin İzleri Yanı başımızdaki Tarih İçin Bir Kılavuz**, İstanbul.

DARICI (Muhammet), 2003, **Sivas Folklorunda Tarihi İzler**, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Lisans Tezi.

ERSOY (Ruhi) 2004, "Sözlü Kültür ve Sözlü Tarih İlişkisi Üzerine Bazı Görüşler" **Millî Folklor**, Sayı 61, s. 102-110.

İNAN (Abdulkadir) 1987, "Epope ve Hurafe Motiflerinin Tarih Bakımından Önemi" **Makaleler ve İncelemeler I**,Ankara, TTK Basımevi

KAYMAZ (Zeki) 2002, "Tarihi Şahsiyetler Hakkında Yaratılan Halk Bilgisi Ürünleri Üzerine Bir Durum İncelemesi: Aşık Paşa Örneği" **Millî Folklor**, Sayı:54, s.111-118.

KÜTÜKOĞLU (Mübahat S.), 1991, **Tarih Araştırmalarında Usul**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

Millî Kütüphane Başkanlığı,1992, **Türk Atasözleri ve Deyimleri**, c.I, İstanbul, M.E.Basımevi.

Millî Kütüphane Başkanlığı, 1993, **Türk Atasözleri ve Deyimleri**, c.II, İstanbul, M.E.Basımevi.

NÉMETH (Julius), 1973, "Das Wolga-Bulgarische Wort baqşi 'gelehrter herr' in Ungarn" **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. V, Sayı: 1-4. s. 165-170.

RAGLAN (Lord), 2004 "Tarih ve Mit" **Millî Folklor**, (Çev. Levent Soysal), Sayı, 63, s.37-44.

SAKAL (Fahri), 1999, "Osmanlı Ailesinde Kitap", **Osmanlı C. 11**, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları.

SÜMER (Faruk), 1980, **Oğuzlar**, İstanbul, Ana Yayınları.

Şinasi, **Durub-ı Emsal-i Osmaniye**, 1863, İstanbul.

TOGAN (Zeki Velidi), 1981, **Tarihte Usul**, İstanbul, Endereun Kitabevi.

ÜLGENER (Sabri F.), 1991, **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul, Der Yay.

----- 1981, **İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**, İstanbul, Der Yay.

----- 1984, **Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti**, Ankara, Mayaş Yayınları.

YEDİYILDIZ (Bahaeddin), 1987, "Ordu Yöresine Ait Bazı Folklor Unsurlarının Tarihi Kökenleri", **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV**, Ankara Başbakanlık Basımevi.

YEDİYILDIZ (Bahaeddin), 1992, **Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I**, Ankara, TTK Yay.

YILMAZ (Gülsevim), 2005, **18. ve 19. Yüzyıl Türk Halk Şiirinde Toplumsal Eleştiri**, OMÜ. SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Tezi.

TOPLUMSAL BELLEK ve GELENEKSEL EYLEM BAĞLAMINDA BİR SÖZEL TARİH METNİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of An Oral History Text in the Context of Social Memory and Traditional Activity

Yrd. Doç. Dr. Mustafa SEVER*

ÖZET

Bireylerin tarihi süreç içerisinde gözlem ve deneyimlerinin sonucu elde ettikleri bilgiler, toplumun “ortak bilgisi”ni oluşturur. Bu bilgilerin korunarak, geliştirilerek ve kalıp haline getirilerek kuşaklar arası aktarılmasıyla toplumun “ortak belleği” meydana gelir. Ortak bellek, toplumsal yapıda “geleneksel eylem” şeklinde belirir. Geleneksel eylem, kişinin içine doğduğu çevrede hazır bulunduğu, görerek, taklit ederek deneyerek öğrendiği bir eylem türüdür.

Çalışmamızda Kırşehir’in Dalakçı köyünde meydana gelen bir doğal felaket, ortak bellek ve geleneksel eylem bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler

Ortak bellek, geleneksel eylem, kocakarı soğukları

ABSTRACT

Knowledge which people reach at the end of their observations and experiences during their lives constitutes “common knowledge” of the society. This knowledge consists of the society’s “common memory” by transmitting from the old generations to the new ones by safeguarding, developing and becoming stereotyped of this knowledge. Common memory appears as “traditional activity” in social structure. Traditional activity is a kind of activity that person faces with it in the community that he belongs to and he learns it through observing, imitating and experiencing it.

In this study, a natural disaster occurred in Kırşehir, Dalakçı village will be evaluated in the context of social memory and traditional activity.

Key Words

Common memory, traditional activity, kocakarı soğukları.

Giriş:

Sözel tarih, sıradan insanın yaşadıklarını, tanık olduklarını, çevresinden işittiklerini, çevresindekilere aktarması, dolayısıyla geçmişin hatırlanarak yeniden yaşanması sürecidir. Bu süreçte, Thompson’ın ifadesiyle “insanlara tarihleri kendi sözleriyle geri ver[il]ir. Onlara geçmiş ver[il]irken geleceği kurmak için de yol göster[il]ir” (Thompson 1999: 18) Sözlü anlatımlarda toplum bilincini destekleyen ve birlik ruhunu pekiştiren özellikler vardır; çünkü “ortak bir tarih yaşamak aynı zamanda ortak bir akla mensup olmak, yani aynı kimliği taşı-

mak anlamına da gelir.” (Başer 2006: 129) Yaşanmış geçmişin tanıklıkları, bir sonraki kuşak için yönlendirici özellikler gösterir. Milli kültür, “bir milletin hayatında fertlerin <sözlü ve yazılı gelenekte yer alan> kabulleriyle, müştereklik gücüne erişen ve milli kimliği oluşturan maddi ve manevi faaliyetlerin bütünüdür.” (Yıldırım 1998: 38) Yaşanan her olay; yaşayanlar, tanık olanlar ya da bu olayı çeşitli kanallardan işitenler, öğrenenler tarafından farklı algılanıp farklı değerlendirilebilir. Yaşanan olayın dilendirilmesi, yansıtılması açısından bu değerlendirmeler, halk kültüründe muh-

* G.Ü. Türk Halkbilimi Bölüm Başkanı, severm@gazi.edu.tr

tefîl türde yapı/ürün olarak ortaya çıkar. Sözelimi yaşanmış bu olay, çevrede ibret alınması için anlatıla gelen hikâye olabilir; derin bir üzüntüye sebep olan bir olay olarak ağıtlaşabilir ve yaşananları kuşaklararası aktararak günümüze kadar gelebilir ya da asıl niteliklerinden uzaklaşarak bir efsane şekline dönüşebilir. “Sözlü ortam kaynağı, hangi biçim içinde ifade ediliyorsa edilsin, zaman içinde geçip geldiği yüzyılların bilgisini, tarihî olgu ve eylemlerini sınırsız sayıda yeniden düzenleyerek gelen veya kayda geçiren bir sözel belge niteliği taşır.” (Yıldırım 1998: 91) Yaşanmış kişisel bir olaydan yola çıkarak içinde bulunulan kültürel ortama ait nitelikli veriler elde edilebilir. Toplumun yaşayış, düşünüş özellikleri, değerlilik-değersizlik yargıları, çevresinde oluşan, gerçekleşen olay ve durumlara karşı geliştirdiği tepkisi, bakış açısı, vd. özellikler kişi hakkındaki bilgi yanında toplumsal bilgi birikimini de içermesi yönüyle önemlidir. Yaşanılan bir olayın bir olgu olarak diğer toplumsal olgularla olan ilişkisinin varlığı gerçeğinden hareketle yaşanan olayın/durumun oluşumuna etkiyen süreçleri de ortaya çıkarması açısından kişisel hikayelerin önemi yadsınamaz bir gerekliliktir.

Konu ettiğimiz olayın meydana gelişi (1898) üzerinden bir asırdan fazla süre geçmiştir. Bu süre içinde olayın hafızalardan silinmemiş olması, her bahar gelişinde ibret alınacak bir olay/durum olarak dile getirilmesi, yani geçmişin yeniden hatırlanarak yaşanması, ona sözel belge özelliği kazandırmaktadır. Olayı bize aktaran kişi, elbette olayı yaşayan ya da olaya tanık olan bir kişi değildir; ağıt metnini hatırlayabildiği ölçüde koruyabilmiştir; ancak olayın meydana geldiği çevrenin insanı olması, toplumun ortak hafızasının işlevsellik bağlamında

sağlıklı korunduğunun bir göstergesidir. Çünkü, mevsimlerin, belirli günlerin özelliklerinin hatırlanması ve bu özelliklere göre gereken hazırlıkların yapılması yöre insanının bugünkü yaşayışında geçmişteki kadar olmasa da geçerliliğini korumaktadır.

Çalışmamızda Kırşehir’in Dalacı köyünden bir ailenin yaşadığı acı bir olay çerçevesinde halk yaşamı için çok önemli olan geleneksel bilgiye uyulmadan yapılan eylemlerin ne gibi sonuçlarının olabileceği, insan için geleneksel eylemin, diğer eylem çeşitlerinden neden daha önemli olduğu, olayın öyküsü (sözel tarih metni) ve olaya ilişkin yakılan ağıt metni üzerinden tartışılmaya çalışılacaktır.

Sözel tarih metni olarak ağıt:

Sözel tarih metninde anlatılan olaylar, durumlar hemen her yörede yaşanan, tanık olunan ve anlatıla gelen olaylar/durumlardır. Birçok kişi tarafından farklı şekillerde hatırlanan ve dile getirilişinde de farklılıklar gösteren bu olay ve durumların metinleri “sözel hafızada muhafaza edilir, anlatılmaz ise, zamanla silinir, kaybolur.” (Yıldırım 2004: 146) Sözel bellekte olayların nesir anlatılar şeklinde saklanmasına göre şiir, müzik ve ritüel şeklinde saklanması ve kişilerarası aktarımı daha başarılıdır Sözüün ezgiyle ve hareketle birleşmesi, bellekte yer edinmesinde büyük imkanlar sağlamaktadır. Diğer yandan olayın toplumu etkileme derecesi de bellekte saklanmasının üzerinde etkilidir. Yaşanılan olayın bir ağıdın konusunu oluşturması, ağıt metninin dolayısıyla da olayın daha sonraki kuşaklara aktarımında etkili olduğu gibi unutulmasını da önlemiştir. Akılda tutmayı, ezberlemeyi kolaylaştıran kalıp sözleri ve ezgiyi içerğinde bulundurması nedeniyle ağıtlar, bellekte belli bir bilginin saklanması için en iyi

edebî metinlerdir. Doğal, alışılmış olmayan ölümler, felaketler, vd. olaylar sonrası yakılan ağıtlar, yakılma nedenlerinden dolayı uzun ömürlü, unutulmayan ağıtlar olmaktadır. Elbette ağıt yakanların tarihî bir belge oluşturmak, meydana gelen olay hakkında bilgi vermek gibi bir amaçları yoktur. Duyulan acının şiddetine, ağıt yakıcısının ruhî durumuna göre bir dile getirme söz konusudur. Ancak, bu dile getirmede ağıt yakıcısı, toplumsal bellekte yer etmiş örnek metinlerden de (ağıt metinleri) yararlanır. Ağıt metni, meydana getirilişindeki ortam düşünüldüğünde anonimleşmeye, dolayısıyla da değişmeye, eş ve benzer metinlerinin oluşumuna uygun bir metindir. “Ağıt, olayı bütün ayrıntıları ile anlatmasa da biz ağıtlarda ölüm olayına büyük bir açıklık ve gerçeklikle dokunulduğunu görürüz.” (Başgöz 2004: 19) Bu gerçeklikle ağıt, oluştuğu çevrenin toplumsal yapısı ve yaşamı hakkında da bilgiler içerir. Yaşanılan acı olaylar, ölümler ardından yakılan ağıtlar, o olayın, ölümün adeta raporudur ve yalın bir gerçeklik içinde meydana gelen olayın geri planındaki nedenleri açıklar. Bunu yaparken de “yereli” anlatır.

Dalakçı Köyü ve Karacakurtlar/Karacayurtlular

Karacayurt/Karacakurt aşireti, tarihî kaynaklara göre Bozok Türkmenlerinden bir aşirettir ve önderleri Dulkadiroğulları Beyliği’nin kurucusu Zeyneddin Karaca Bey’in (? - 1353) adından dolayı Karacalar olarak anılır. Osmanlı Devleti, Dulkadiroğullarının varlığına son verince (1522), Diyarbakır-Maraş arası dağlık bölgede oturan aşiretin dirliği bozulmuş; aşiret bir kısım Dulkadır oymaklarıyla İç Anadolu’ya gelerek Seyfe ovasına yerleşmiştir. Karacayurt/Karacakurt aşireti, daha önce Mucur’a bağlı olan, şimdiye Hacıbektaş’a bağlı

olan Başköy ve Hasanlar köyünü meydana getirmiş; zaman içinde bölgeye sığmayan aşiret, Hacıveli ve Maksutlu olarak iki kola ayrılarak Seyfe gölü ile Kızılırmak’ın kuzeye kıvrıldığı büyük kavisin içine yerleşerek bugün yetmişe yakın sayıdaki köyü meydana getirmişlerdir. Bu yetmişe yakın köylerden biri de Dalakçı köyüdür ve halkı Karacayurt aşireti mensubudurlar; günümüzde Karacayurtlular veya Karacakurtlar olarak anılırlar. Tarım ve hayvancılıkla geçinen Dalakçı köylüleri, baharla birlikte yaylaya çıkarlar. Yayla hayatı, onların kültürel yapılarının esasını oluşturur. Geçmişten gelen bir yaşam şekli olarak hayvancılığı devam ettirirken değişen ekonomik ilişkiler çerçevesinde toprağı da işlemeye başlayan Dalakçılılar, yaşamlarını hayvancılık ve çiftçilikle sağlamaktadırlar.

Sözel tarih metni: Yapık Hüseyin’in ve ailesinin hikayesi ve ağıt metni

Ağıdı söyleyen: Hatice Şahinoğlu (1930 Dalakçı köyü/Mucur doğumlu, ilkokula bir yıl gittikten sonra okuldan alınmış, ev kadını.)

Ağıdı yazıya alan: İbrahim Özdemir (1939 Dalakçı köyü, Teknik Tarım ve Ziraat okulu mezunu, emekli işçi)

Ağıdın yazıya alındığı tarih: Nisan 2004

Anlatılan hikaye ve ağıt metni

“Hicrî 1314/Miladî 1898 yılı kışı çok uzun ve zorlu geçer. Evinde erzağı, samanlığında samanı, otu tükenen insanlar için kış, adeta bir kabusla dönüşür; baharın gelişi dört gözle beklenir. Nitekim havalar ısınmaya, karlar erimeye, bahar kendisini hissettirmeye başlar. Arap Şahinoğulları adıyla bilinen süleleden Yapık Hüseyin’in karısı, başta kocasına sonra da komşularına havaların ısındığını, koyunların kuzulamaya

başladığını, artık yaylaya göçme zamanının geldiğini söyler. Gerek Yapık Hüseyin gerekse konu komşu, bu havalara aldanmamak gerektiğini, vaktin daha gelmediğini söylerlerse de kendilerinin yiyecek erzağının yanında hayvanlara verilecek otun, samanın tükenmek üzere oluşu, Yapık Hüseyin'in yaylaya göçmeye karar vermesinde etkili olur. Yapık Hüseyin, anası, karısı, Oğulları Cinder Ali, torunları Ümüş ve Meral, büyük gelin Nesibe, küçük gelin Ayşe, hayvanlarını da alıp Tandırkuyu diye bilinen yaylaya göçerler. Çayır çimen büyümüş; koyunlar, keçiler kuzulamış; inekler buzağılamış; süt, yoğurt bollaşmıştır. Bu arada gelin Nesibe de bir oğlan doğurur, adını Mehmet, lakabını da Babalık koyarlar. Herkes mutludur. Yapık Hüseyin, "Avrat bu yıl çok neşelisin." diye karısına takılır. Hanım da

"Herif, herif
Mart büzüğüne barmakcığım
Boynuzlandı oğlakcığım
Tanrı'ya minnetim kalmadı
Çoş keçim çoş"

diye manidâr cevaplar verir. Erken gelen yazdan, seyib büyüyen kızıdan hayır gelmez derler ya, 11 Mart'ta kocakarı soğukları öyle bir bastırır ki tasavvur edilemeyecek kadar kar yağar. Yapık Hüseyin'in yayladaki kömü (barınağı) muhkem olmadığı için yağın karın ağırlığına dayanamayıp çöker. Hüseyin'in anası da bu esnada tandırdan köz/ateş çıkarmaya çalışmaktadır. Tandıra tepe üstü düşer, orada ölür. Barnakta bulunan ve Lakabı "Babalık" olan Mehmet'e bir şey olmaz; ama annesi Nesibe göçük altında kalarak ölür. Baba Hüseyin, gelini Ayşe ile kızları Ümüş ve Meral'i Dalakçı köyüne haberci salar. Yolda tipiye tutulan gelin ve kızlar donarak ölürler. Bu arada hayvanların hepsi telef olmuştur. Yapık Hüseyin, oğlu Cinder Ali'yi,

torunu Babalık'ı alarak Kırşehir merkeze bağlı Karıncalı köyüne sığınır. Babalık Mehmet (Mehmet Yılmaz) 1977'de vefat eder. Yaşanan bu acı olaya istinaden o günden beri Dalakçı köyü ve çevresinde 11 Mart soğuklarına "Kocakarıyı kazana/tandıra tepen soğukları" denmektedir. O günlerde yakını belli olmayan bir ağıt dillerde dolaşır:

Tipi geldi uzun yolu tuttular
Çok soğukta kendini unuttular
Cesedimi at üstüne attılar
Gelin Ayşe'm, kız Ümüş'üm ağlarım
Yaylamız da köyümüze biraz aralı
Sorun Babalık'a acep nereli
Ebese göndermiş de köye Meral'i
Gelin Ayşe'm, kız Ümüş'üm ağlarım
Acı poyraz da esim esim esiyor
Ağ bürgümü de kesim kesim kesiyor
Anamı babamı da gaflet basıyor
Gelin Ayşe'm, kız Ümüş'üm ağlarım
Tandırkuyu Babalık'ın doğumu
Geçen asırlar nice yüz yıl oldu mu?
Gelirken tipi çevirdi yolumu
Gelin Ayşe'm, kız Ümüş'üm ağlarım
Bir düş gördüm hayır ola hayıra
Kar erimiş gelin yatmış çayıra
Gelinlik tülbindimi verin hayırma
Gelin Ayşe'm, kız Ümüş'üm ağlarım
Uğursuz geldi bu yıl yaylamız
Acı geliyor Dalakçı'da kalmamız
Karıncalı olsun bizim obamız
Gelin Ayşe'm, kız Ümüş'üm ağlarım"

Sözel Tarih Metninin Değerlendirilmesi:

Bilindiği üzere Türk kültüründe önemli bir yeri ve anlamı bulunan hayvancılıkla, hayvan sürülerinin beslenmesine, üremesine paralel olarak Türk insanının hayatını sürdürmesini sağlayan etkin bir kültürel yapı meydana getirilmiştir. Hayvancılığa dayalı üretim ve tüketim alışkanlıkları, düşünme, algılama ve değerlendirme özelliklerini de belirlemiştir. Türk insanı hayvanlarını

beslemek, üretmek, hastalıklardan ya da yabancı hayvanlardan korumak üzere ne zaman, nerede bulunması gerektiğini, beslenme kaynaklarının ve suyun nerelerde olduğunu, mevsimlere göre nasıl hareket etmesi gerektiğini, nelerden kaçınmasının ya da neleri yapmasının bilgisini, bu kültürel yapıda bulmuştur. Sahip olduğu hayvanların özelliklerini bilmek yanında yabancı hayvanların ve bu arada hayvanlarının beslenmesini sağlayan bitkilerin özelliklerini de bilmek gerekliliği, bu hususlarda bilgi üretmeyi ve bu bilgiyi kuşaklararası aktarmayı zorunlu kılmıştır. Geçimini hayvancılıkla sağlayan toplumlar, geçimini tarımla sağlayan toplumlara göre doğa olaylarını, mevsimlerin dönüşümünü daha dikkatli gözlemler; çünkü yaşamlarını sürdürmeleri ile doğa olayları arasında daha sıkı bağlar mevcuttur. Hayvanların beslenmesi, üremesi, hayvanlardan üretilecek ürünlerin elde edilmesi, korunması, saklanması, vb. mevsimlere, hava şartlarına, ulaşım imkanlarına göre tasarlanıp biçimlendirilir. Bu insanları her yönden kısıtlayan karakışın bu insanlar üzerindeki etkisi diğer mevsimlere göre daha ağırdır. Kışın bir an önce bitmesini sabırsızlıkla bekleyen insanlar için bahar, bolluğun, bereketin, üremenin, çoğalmanın mevsimidir. Bilindiği üzere, halk takvimine göre kış mevsimi “Erbain” ve “Hamsin” olarak iki dönemdir. Erbain, kırk demektir ve kırk günlük (21/22 Aralık- 31 Ocak) karakışın adıdır; zemheri olarak da bilinir. Hamsin ise, elli anlamındadır ve bu kırk günlük süreden sonra gelen elli günlük (1 Şubat- 21 Mart) devredir. 19 Şubat - 7 Mart arası 17-18 günlük sürede birer hafta arayla cemreler düşer. İlk cemre 20/21 Şubat’ta havaya düşer ve havalar ısınır. İkinci cemre 27/28 Şubat’ta suya düşer, sular ısınır. Üçüncü ve son cemre

6/7 Mart’ta toprağa düşer ve toprak ısınır. Cemrelerin düşme sürecinde havanın, suyun ısındığına, toprağın canlandığına tanık olunursa da henüz kış bitmemiştir. Çünkü 10-17 Mart arası günlerde Kocakarı soğukları, Berd-el acüz soğukları olarak adlandırılan soğuk ve yağışlı havalar hüküm sürer.

1 Şubat -21 Mart arası elli günlük sürenin bitiminde kış da bitmiştir ve bahar gelmiştir. 21/22 Mart, Türk kültüründe “Yeni Gün”, yani yılbaşısıdır. Bununla birlikte soğuklar sona ermemiştir. Hayvancılık ve çiftçilikle uğraşan toplumlar takvimlerini, mevsimlerin değişimini ve mevsim süresince görüle gelen hava şartlarını gözlemleyerek düzenlemişlerdir. Mart ayının sonlarına doğru doğadaki değişimleri gözlemek ve yaşamlarını doğaya göre düzenlemek, bu toplumlar için oldukça önemlidir. Toplumun ortak aklı veya geleneksel bilgi diyebileceğimiz bir anlaşma zemininde, herkes mevsimin özelliklerine göre eylemlerine “nerede, niçin, nasıl, ne zaman, vb.” soruları cevaplayarak başlar. Yaylaya çıkılacak zamanı, toprağın sürüleceği, ekileceği zamanı, hasat zamanını, yayladan dönüş zamanını bu toplumsal akıl belirler. İşte bu bağlamda yazımıza konu ettiğimiz olay, toplumsal akla danışılmadığı, geleneksel bilgiye önem verilmediği bir zamanda gerçekleşmiştir. Weber, toplumsal eylemlerin/davranışların dört türde gerçekleştiğini belirtir:

1. Yarar amaçlı akılcı davranış/eylem
2. Değersel akılcı davranış/eylem
3. Duygusal davranış/eylem
4. Geleneksel davranış/eylem (Weber 1978: 24-25)

Burada konumuzla ilgili olan, geleneksel eylemdir ve kişi, içine doğduğu çevrede bu eylem türünü, toplum üyelerinden görerek, taklit ederek, deneye-

rek, alışıraarak öğrenir. “Geleneksel davranış, alışkanlıklar, âdetler, ikinci bir doğa haline gelmiş inançlar tarafından belirlenmiş davranıştır. Geleneğe göre davranmak için [kişinin] ne bir amaç tasarlaması ne de bir değer göz önüne alması ne de heyecanla harekete geçirilmesi gerekir. [Kişi] sadece uzun bir uygulamayla yerleşmiş bir tepkiye uyar.” (Aron 2000:396) Dedelerden torunlara aktarılan hazır eylem kalıpları, torunlar tarafından kullanıldıkça toplumsal ve geleneksel bilgi hem gelişir hem de işlevselliğini korur. Kişiler aynı coğrafyada, aynı zamanda, aynı olayı yaşayabilir, ancak olayın anlamı her kişi için aynı önemde olmayabilir. Dahası ortak bir anı olarak bireyler tarafından hatırlanan bir olay, zaman ve mekan değişimi, yaşanan ekonomik ve çevresel ve siyasi olayların etkisi dolayısıyla aynı ölçüde dikkate alınmayabilir. Kuşaklar arası anlayış, inanç ve değerlerdeki farklılıklar, toplumsal belleğin önemini de azaltıp fazlalaştırabilir. “Farklı kuşaklar, zihinsel ve duygusal bakımdan birbirlerinden tamamen kopuk olabilirler; bir kuşağın anıları, o kuşağın üyelerinin beyinleri ve bedenleri içinde bir daha geri alınamayacak biçimde kilitlenmiş olabilir.” (Connerton 1999:11)

M. Eliade, (2006: 70) tarihi bir olayın halk belleğinde en fazla iki-üç yüzyıl saklanabileceğini söylerken Lord Raglan, (2005: 314) bu süreyi yüz elli yıl olarak belirler. Bu sürenin azalıp çoğalması birtakım etkenlere bağlıdır. Ortak bellekte bir olayın, durumun korunabilmesi, olayın toplumdaki etkisine bağlı olduğu kadar olayın anlatımının toplum bireyleri arasında ne ölçüde tekrar tekrar anlatılır olduğudur. Zira, [Tekrarlamalar ile] “olaylar dizisinin sonsuzda kaybolması önlenir ve bir ortak kültürün unsurları olarak tanınabilir ve hatırlanabilir ör-

neklere dönüşmesi sağlanır.” (Assmann 2001:21) Dolayısıyla yukarıda belirtilen halk belleğinde bir olayın korunabilmesi süresi toplum beyninde olayın şiddeti ve tekrarlanma ölçüsüne göre uzayıp kısalabilir. Elimizdeki ağıt metni, olayın meydana gelişinden yüz yılı aşkın bir süre sonra yazıya geçirilmiştir. Ağıdı söyleyen Hatice Şahinoğlu 1930 doğumludur; yani olayın meydana gelişinden 32 yıl sonra dünyaya gelmiştir. Belli ki olay hakkında anlatılanları ve türlü vesilelerle dile getirilen (tekrarlanan) ağıdı birçok kere dinlemiş ve hafızasına almıştır. Yaşanılan, aynı zamanda ve ortaklaşa paylaşılan bir mekanda meydana gelen olay, ortak bellekte bir hatıra olarak saklanmıştır. Bu olayın hatırlanmasını sağlayan, “aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy ve vadi, kentsoylular için kentler ve bir coğrafyada yaşayanlar için o coğrafi bölge mekansal hatırlama çerçevesini” (Assmann 2001: 42) oluşturmuştur. Hatice Şahinoğlu’dan yetmişli yaşlarında alınıp yazıya geçirilen ağıt metni, meydana gelen olayın tarihi belgesidir ve geleneksel bilginin olduğu kadar toplumsal yaşamda geleneksel bilgiye itibar etmemenin de ne gibi sonuçlar doğuracağını göstergesidir. Zira, geleneksel bilgiye sahip ve geleneksel bilgiyi değerli bularak ona uyan ve bu bilgiden hareketle henüz kışın bitmediğini, yaylaya göçme vaktinin gelmediğini, iyi giden havalara adlanılmaması gerektiğini telkin eden komşuların sözüne kulak asmayan bir aile felakete uğramıştır. Uzun gözlem ve denemelerden sonra doğa olayları hakkında biriktirilen bilgi, kuşaktan kuşağa aktararak yaşanan zamana getirilmiştir. Mevsimlerin yinelenebilir özelliklerine denk gelen olaylar, halk belleğinde zamansallık kazandığından her yıl aynı zaman/mevsim

geldiğinde olayın yeniden hatırlanmasını da sağlayıcı bir etkiye bulunmaktadır. Bu açıdan yaşanan olay, kışın bitmesi, baharın gelişi gibi döngüsel bir zamanda gerçekleşmiş olduğundan her bahar gelişinde yeniden hatırlanmaktadır. Ağdın seslendirilmesiyle olay tekrar yaşanırken geleneksel bilginin, toplumsal yaşamda ne denli önemli olduğunun altı bir kez daha çizilmektedir. Çünkü, doğayla iç içe yaşayan hayvancı, tarımcı topluluklar bu bilgiler sayesinde devamlılıklarını sağlamaktadırlar. Teknolojik bilgi ve araçlardan yoksun bu insanların yüzyıllar ötesinden gelen görgü, bilgi ve deneyimlerle doğa olaylarını tahmin etme ve ona göre davranma becerileri şaşılacak derecede doğru ve işlevseldir. Bu bilgi ve deneyimler, yaşayan insanlar için adeta bir rehberdir. Bu rehberine inanç, toplumdaki birlik ve devamlılığı da sağlayacaktır. Çünkü, doğa karşısındaki zayıflığın, güçsüzlüğün üstesinden gelebilme, doğanın her canlı için, bu arada da insan için, hazırladığı tuzakların, felaketlerin önceden tahmin edilebilmesiyle sağlanabilmektedir.

Hayvancı, tarımcı kırsal toplumlar, yaşamlarında etkisinde kaldıkları olayları, etkinin türüne göre adlandırmışlardır. Sözgelimi yılın soğuk veya sıcak günleri, rüzgarlar adlandırılırken halk, bu günlerin veya rüzgarların etkisini ne yönde ve nasıl gördüyse o şekilde adlandırmıştır: Karakış, koç ayı, kiraz ayı, orak ayı; filizkırın fırtınası, koz kavuran yeli, çanak kurutan yeli, eyyâm-ı buhur günleri, vb. Yayladaki kömün (barınagın) karın etkisiyle çökmesi, bu sırada tandırdan ateş çıkarmakta olan (başka bir anlatımda da tandır üzerindeki kazanda yemek karıştırırken) ailenin en yaşlısının tandıra (ya da kazan içine) kapaklanıp ölmesine neden olan soğuk-

lar (kar, tipi, vb.) yöre insanı tarafından “Kocakarıyı tandıra/kazana tepen soğukları” olarak adlandırılmıştır.

Felakete neden olan etken, kocakarıyı tandıra/kazana tepen soğukları olduğu kadar, baharın geldiğini samip yaylaya çıktıktan sonra rahata eren insanların (özellikle de Yapık Hüseyin’in karısının) Tanrı’ya olan saygısızlığıdır. Gerek İslâmiyet öncesi, gerekse sonrasında Türk insanının kutsalları arasında ilk sırayı alan Tanrı/Tengri inancına göre her şeyin yaratıcısı, sahibi O’dur. Tanrı/Tengri, tektir, eşi benzeri yoktur; her şeyi bilicidir. Zafer de hüsrân da O’nun takdiriyle olur. Tanrı, bu takdire karşı gelenleri cezalandırır. Bu bilgiler toplumun ortak hafızasında saklanan, korunan ve geleneksel bilgi olarak paylaşılan bilgilerdir. Bu bilgilere sahip olup da unutanlar ya da aldırmayanlar yaşadıkları olay ve durumları değerlendiremedikleri gibi ileride yaşayacakları olay ve durumlara karşı da tavır geliştiremezler. Yapık Hüseyin ve ailesinin yaşadığı olayda da bu durum söz konusudur. Koyunların, keçilerin yavrulanması, sütün dolayısıyla da süttten elde edilen yoğurdun, yağın, peynirin bollaşması, gelecek günlerin de bolluk içerisinde geçeceğine olan inanç ve güven, Yapık Hüseyin ailesinin mutlu olmasına yetmiştir, ancak evin hanımının bu bolluk ve mutlulukla adeta sarhoş olması, her şeyin sahibi, vereni olarak Tanrı’ya minnet etmemesi, halk beyninde, ailenin felaketine neden olan ana etkindir.

Sonuç

Toplum, bir topluluk olarak yaşamasının, geleceğe ulaşmasının garantisi olarak tarihî süreçte ortak deneyimleri sonucu ortak belleğinde oluşturduğu, biriktirdiği geleneksel bilgiyi görür. Bu bilgiyi bilmeyen ya da bu bilgiye sırt çevirenler, olası geleceklerinde karşılaşacak-

ları sorunları çözmeye çaresiz kalacaklardır. Çünkü her nesil, karşılaştığı her olayın, her sorunun çözümünde yaşadığı çağın kendisine sunduğu bilgi yanında kendisinden öncekiler tarafından miras bırakılan bilgiyi de kullanır. Her toplum, tarihî süreç içinde yaşadığı deneyimleri birbirine eklemekle, deneyimlerini kalp düşünceler şekline getirmekle geleneksel bilgiyi, kısacası geleneği oluşturmaktadır. Bu bilgi ya da gelenek, toplumsal yaşayışın sürekliliği için yerine getirilmesi gereken neslin sürdürülmesi, yeni neslin topluma uyumlu hâle getirilmesi (toplumsallaştırılması), toplumsal işbölümü ve toplumsal işlerliğin sağlanması gibi temel toplumsal işlevlerin altyapısını oluşturur. Geçmişten süzülerek (yaşayan ve yaşanabilir özelliklerinin korunarak ve geliştirilerek) geliyor olması, toplum bireylerince mantıklı, işe yarar, genel geçer, değerli kabul edilmesi sonucu toplumsal bir yasa haline gelen geleneksel bilgi, yaşanan bölgenin coğrafyası, iklimi, ekonomik ve siyasî yapısı, dinî inançları, vb. tarafından biçimlendirilir. Birey, bu bilginin/geleneğin içine doğar ve yaşamı boyunca da geleneksel bilgiyle sürekli bir alış-veriş içinde olur; ki geleneksel bilgi yoluyla da toplumsal bilinç elde eder. Bu bilgi, toplum bireylerinin “karşılıklı olarak tanı[dığı]kodlarla aktarılır” (Oğuz 2007: 6) İnsanlar ortak belleğin içeriğinde yer alan kutsal olanla olmayana, ödev ve sorumluluklarını, birbirleriyle ilişkilerindeki yasaları, bu bilinç sayesinde öğrenirler. Geleneksel bilgi yararlı ve işe yarar olduğuna güvenildiği oranda güncelliğini korur ve kullanılır. “Ortak belleğin ve paylaşılan deneyimin bütün ürün ve imgeleri” (Oğuz 2007:8) toplum bireylerince birlik-teliklerini, barış ve huzur içinde devamlılıklarını sağlayıcı araçlar olarak kullanılacaktır.

Yapık Hüseyin ailesinin yaşadığı bu felaket, özelinde küçük bir aileyi etkilemiş gibi gözükse de genel olarak olayın meydana geldiği bir toplumsal çevreyi etkilemiştir. Halk takviminin/halk meteorolojisinin toplumsal yaşamdaki önemini gösterdiği gibi geleneksel bilginin sağlamlığını ve toplumun ortak belleğinin toplumun süreğenliğini sağlamadaki rolünü de göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ARON, Raymond 2000, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, (Çev. Korkmaz Alemdar) Bilgi Yay., Ank.
- ASSMANN, Jan 2001, Kültürel Bellek, (Çev. Ayşe Tekin) Ayrıntı Yay., İst.
- BASER, Sait 2006, Toplumsal Aklın Anlamak, Ataç Yay., İst.
- BAŞGÖZ, İlhan 2004, “Ağıt, Sosyal Tarih ve Etnografya”, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyumu Bildirileri, (Yay. Haz. M. Öcal Oğuz, Tuba Saltık Özkan) Gazi Ün. THBMER Yay., Ank.
- CONNERTON, Paul 1999, Toplumlar Nasıl Anımsar, (Çev. Alâeddin Şenel) Ayrıntı Yay., İst.
- ELIADE, Mircea 2006, “Sözlü Edebiyat”, Varlık Dergisi, Mart 1182, 68-73.
- OĞUZ, M. Öcal 2007, “Folklor: Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim”, Milli Folklor, Yaz sayı 74, s.5-8.
- RAGLAN, Lord 2005, “Tarih ve Mit” (Çev. Levent Soysal), Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2 (Haz. M. Öcal Oğuz-Selcan Gürçayır), Geleneksel Yay., Ank.305-317.
- THOMPSON, Paul 1999, Geçmişin Sesi (Çev. Ş. Layıkel), Tarih Vakfı Yurt Yay., İst.
- WEBER, Max 1978, Economy and Society, Vol I, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London
- YILDIRIM, Dursun 1998, Türk Bitiği, Akçağ Yay., Ank.

TRADITIONSÄNDERUNG DER TÜRKEN IN DEUTSCHLAND (Beispiel Berlin)

Almanya'daki Türklerde Gelenek Değişimi (Berlin Örneği)

The Change in Tradition Among Turks in Germany: The Example of Berlin

Yrd. Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN*

ÖZET

Bugün Berlin'de yaklaşık 200.000 Türk yaşamaktadır. Bu nedenle Berlin, Avrupa'daki Türk toplumu-
nun sosyo-kültürel durumunu yansıtan iyi bir laboratuvar niteliğindedir. Bu çalışma 600 kişiye uygulanmış
olan bir anketin sonuçlarına dayanmaktadır.

Anket sonucunda Türk milletine ait kimi kültürel değerlerin büyük oranda yaşatılmakta olduğu görül-
müştür. Berlin'de yaşayan Türklerin birinci nesilden itibaren Almanya'daki yaşamı giderek daha çok benim-
sedikleri, entegrasyonu onayladıkları; ancak asimilasyonu reddettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Berlin, Türk kültürü, kimlik, anket, değişim

ABSTRACT

About 200.000 Turks live in Berlin today. Therefore, Berlin is like a lab reflecting the socio-cultural con-
ditions of Turkish community in Europe. This study is based on a questionnaire applied to 600 people.

The results have shown that some cultural values belonging to the Turkish culture have been sustained
in a great extent, though some of them have changed. It has been observed that Turks in Berlin, beginning
from the first generation, have been getting to adopt the life style in Germany, have approved integration, but
they have rejected assimilation.

Key Words

Berlin, Turkish culture, idendity, questionnaire, change

Einführung

Die zweieinhalb Millionen zählende
türkische Gemeinde in Deutschland be-
einflusst heute sehr stark das deutsch-
türkische Verhältnis. Diese Gemeinde
leistet einen großen Beitrag für den
Ausbau der deutsch-türkischen Bezie-
hungen.

Die erste **massenhafte** Einwan-
derung türkischer Arbeiter in die Bun-
desrepublik Deutschland begann in den
sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts.
Nach dem 2. Weltkrieg stieg in Deutsch-
land der Bedarf an Arbeitskräften an.
1961 unterzeichneten die Bundesrepu-
blik Deutschland und die Türkei einen
Anwerbevertrag, wonach türkische Ar-

beitnehmer/innen in Deutschland eine
Beschäftigung aufnehmen konnten.

Türkischen Arbeitnehmer/innen,
die in den 1960er und 1970er Jahren aus
wirtschaftlichen Gründen gekommenen
waren, hatten vor, nach kurzer Zeit wie-
der in ihr Heimatland zurückzukehren.
Die erste Generation der türkischen
Arbeitnehmer in Deutschland hat die-
sen Rückkehrgedanken nie gänzlich
aufgegeben. Aus diesem Grunde wollte
man sogar die eigene Familie – langfri-
stig gesehen – nicht zu sich holen. Die-
se Rückkehrgedanken waren einer der
Gründe, dass viele dieser Generation es
unterlassen haben, die deutsche Sprache
zu erlernen.

Nach Meinung der Bund-Länder-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Kurupelit/SAM-
SUN bsisman@omu.edu.tr

Kommission, die sich mit der ausländischen Arbeiterschaft in der Bundesrepublik befasste, war die Bundesrepublik kein Einwanderungsland. Die Bundesrepublik sollte als ein Land betrachtet werden, das die Ausländer aufgenommen hat in der Annahme, dass die Arbeitnehmer über kurz oder lang freiwillig in ihre Heimatländer zurückkehrten (Türkdoğan 1989:24).

Die Arbeiter, die meistens aus den ländlichen Gebieten der Türkei stammten, arbeitslos und **ohne Berufsausbildung** waren, haben ihre Rückkehrgedanken aufgrund der besseren sozialen und ökonomischen Verhältnisse in Deutschland schließlich aufgegeben. Dennoch sind einige im Laufe der Zeit zurückgekehrt. Die Türken, die in Deutschland geblieben sind, haben ihre Familien nach Deutschland geholt. Daraus entwickelte sich die zweite Generation, die wiederum die Rückkehrgedanken der ersten Generation negativ beeinflusste.

Mit der Zusammenführung der Familien begann in Deutschland eine türkische Gemeinde zu entstehen. Die Zusammenführung türkischer Arbeiterfamilien trug zur Aufrechterhaltung kultureller Werte bei. Dass in vielen Städten der Bundesrepublik Türken lebten, war bekannt, aber die Zahl der türkischen Bevölkerung Berlins bildete eine Ausnahme unter den anderen deutschen Städten.

Vor dem Jahr 1991 wurde West-Berlin, das sich in wie eine Insel innerhalb der Staatsgrenzen der Deutschen Demokratischen Republik befand, durch bundesdeutsche Subventionen im sozialen und wirtschaftlichen Sektor unterstützt. Hier entstanden **viele Fabriken** (z.B. Siemens) und Arbeitsplätze. Den Arbeitern wurden hohe Löhne bezahlt. Deswe-

gen war diese Stadt bei den Türken ein begehrtes Ziel. Heute ist Berlin die Stadt mit der größten türkischen Gemeinde in Deutschland. Zudem ist. Die Türken, die nach Berlin kamen, bildeten aus minoritätspsychologischen Gesichtspunkten eigene Wohnviertel. Die höchsten türkischen Bevölkerungsanteile finden sich in den Bezirken Kreuzberg, Neukölln und Wedding. Unter kultur- und sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten fungiert Berlin für die Integration der Türkei in die EU ein bedeutsames Laboratorium.

Zielsetzung

Diese Arbeit untersucht die Veränderungen der Traditionen der in Deutschland seit 40 Jahren lebenden Türken und geht der Frage nach, inwieweit die Türken ihre Identität beibehalten haben.

Die Menschen erleben ein Adaptationsproblem hinsichtlich der unterschiedlichen Kulturverhältnisse. Insbesondere kann die Berührung einer traditionellen Gesellschaft mit einer westlichen Gesellschaft in eine Art „Kulturschock“ ausarten. Diese Arbeit sucht Antworten auf die Fragen nach der Anpassung der türkischen Bevölkerung und nach dem Erleben oder Nichterleben eines Kulturschocks.

Methode

Diese Arbeit basiert in erster Linie auf einer Umfrage. Die Umfrage bestand aus 29 **Fragen**, die u.ä. Fragen zur Person (z.B. Alter, Beruf, Geschlecht, u.ä.) und zu Sitten und Gebräuchen beinhalteten. Dazu kamen eigene Beobachtungen sowie Begegnungen mit Türken.

600 Personen wurden befragt, davon 240 Frauen (40%) und 360 Männer (60%).

Personen von 15 bis 25: 160 Personen 26,0%

Personen von 25 bis 40: 235 Personen 40,0%

Personen über 40 Jahre : 205 Personen 34,0%

Ergebnisse der Umfrage

1. Deutsche Staatsangehörige türkischer Abstammung:

295 Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit 49%

305 Personen ohne deutsche Staatsangehörigkeit 51%

105 Personen von 15 bis 25 Jahren mit deutscher Staatsangehörigkeit 66%

55 Personen von 15 bis 25 Jahren ohne deutsche Staatsangehörigkeit 34%

80 Personen der über 40 Jährigen mit deutscher Staatsangehörigkeit 40%

125 Personen der über 40 Jährigen ohne deutsche Staatsangehörigkeit 60%

150 Männer mit deutscher Staatsangehörigkeit 41%

210 Männer ohne deutscher Staatsangehörigkeit 59%

145 Frauen mit deutscher Staatsangehörigkeit 60%

95 Frauen ohne deutscher Staatsangehörigkeit 40%

Während die erste Generation die türkische Staatsangehörigkeit bevorzugt, zieht dritte Generation in großem Maße die deutsche Staatsangehörigkeit vor. Es ist zu beobachten, dass Frauen im Vergleich zu Männern eher die deutsche Staatsangehörigkeit wählen. Neben einem Bekenntnis zu Deutschland, spielt die Überlegung, sich die deutsche Gesetze stärker zunutze zu machen, eine erhebliche Rolle. Die Ursache für den hohen Frauenanteil ist in dem Wunsch nach Selbstverwirklichung und Unabhängigkeit zu sehen.

2. Wichtigkeit der nationalen Identität bei Eheschließungen:

440 Personen nur mit Türken (Mann oder Frau) 73%

160 Personen egal 27%

120 Personen von 15 bis 25 Jahren nur mit Türken 75%

40 Personen von 15 bis 25 Jahren egal 25%

Die Ehen mit **fremden Nationalitäten** gilt als ein Maß für kulturelle Veränderungen. Die Türken, vor allem viele junge Türken lehnen eine Ehe mit Fremden ab. Sie sind für die Beibehaltung der eigenen Identität und der Kultur. Die Wiedervereinigung zweier deutscher Staaten und das verstärkte Auftreten der Ausländerfeindlichkeit sind vermutlich die Gründe dafür, dass sich die kritische türkische Jugend **von Fremden** distanziert.

3. Feiern der „Henna-Nacht“ vor der Hochzeit:

579 Personen feiern 92,0%

21 Personen feiern nicht 8,0%

Die traditionelle Durchführung der Henna-Nacht in Anatolien, die im Haus der Braut in der Nacht vor der Eheschließung gefeiert wird, existiert im großen Umfang erstaunlicherweise auch unter den in Berlin lebenden Türken.

4. Aussteuer (ceyiz) einer Frau bei der Eheschließung nach traditionellen Art:

140 Frauen mit Aussteuer 58%

100 Frauen ohne Aussteuer 42%

In Anatolien stellen die heiratenden Frauen unmittelbar vor der Eheschließung durch Handarbeit Aussteuer und künstlerische Wertgegenstände her. Diese Tradition ist bei den in Berlin lebenden Frauen nahezu verschwunden. Der Grund dafür ist, dass die Frauen aufgrund ihres Berufslebens kaum noch Gelegenheit finden, eine Aussteuer durch zeitaufwändige Handarbeit herzustellen. Insbesondere ist das Fehlen einer traditionellen Aussteuer das Resultat davon, dass die Autorität und die

Entscheidungsgewalt bei den türkischen Frauen in Berlin gewachsen sind.

5. Trauerfeierlichkeiten (Essen im Hause des Toten):

465 Personen machen eine Trauerfeier 78%

135 Personen machen keine Trauerfeier 22%

Nach einem Todesfall ist es Tradition, bei der Trauerfeier den Trauergästen reichlich Essen und Trinken zur Verfügung zu stellen. Diese Tradition, die weit in die vorislamische Zeit zurückreicht, ist unter Berliner Türken in hohem Maße zu beobachten.

6. Feiern des türkischen Feiertags „Hidrellez“ (6.Mai):

85 Personen feiern den 6. Mai 14%

515 Personen feiern nicht den 6. Mai 86%

„Hidrellez“, der 1. Sommertag am 6. Mai (Frühlingsfest), wird in Berlin nicht mehr gefeiert oder ist gänzlich in Vergessenheit geraten.

7. Glaube an Wahrsagungen:

110 Personen glauben an Wahrsagungen 18%

490 Personen glauben nicht an Wahrsagungen 82%

„Wahrsagungen“ sind in den monotheistischen Religionen verboten. Durch das Aneignen von Wissen verschwinden solche Traditionen bei den Menschen. Jedoch ist bei den Frauen ein größeres Interesse dafür zu verzeichnen.

8. Feiern von religiösen Feiertagen:

540 Personen feiern 90 %

60 Personen feiern nicht 10 %

Bei religiösen Feierlichkeiten ist das Beisammensein von Familienmitgliedern und Verwandten zu beobachten. An den Feiertagen sind Begriffe wie Hilfeleistung, Einheit der Familie und der allgemeine Friede Gegenstand von

Diskussionen. Diese Tradition wird aufgrund der Bedeutung religiöser Feierlichkeiten unter Berliner Türkinnen und Türken in großem Stil fortgesetzt.

9. Einladungen zum Essen im Monat Ramadan:

475 Personen laden ein oder gehen zu Einladungen 80%

125 Personen laden nicht ein oder gehen nicht zu Einladungen 20%

Im Fastenmonat Ramadan ist es Tradition, gegenseitige Einladungen zum Essen auszusprechen. Diese Art der Tradition wird weiterhin in Berlin fortgeführt. Die Religionsausübung ist hinsichtlich der eventuellen Veränderung ein wichtiges Merkmal.

10. Bevorzugung türkischer Küche:

485 Personen bevorzugen türkische Gerichte 80%

125 Personen bevorzugen nicht türkische Gerichte 20%

Die ersten nach Deutschland eingewanderten Türken bevorzugten es, einige Lebensmittel aus der Heimat mitzunehmen. Auf die türkische Küche konnten sie nicht verzichten. Die Zahl der türkischen Lebensmittelgeschäfte, Restaurants und Imbisse ist in Berlin inzwischen so stark angewachsen, dass sogar 33% der Deutschen zu den Gästen der türkischen Imbissstände zählen. Die Türken hingegen bevorzugten es, zu Hause zu speisen oder auswärts die türkische Küche zu genießen.

11. Vereinsmitgliedschaften der befragten Personen:

250 Personen waren Mitglieder von Vereinen 40%

350 Personen waren nirgendwo Mitglieder 60%

In Berlin gibt es ca. 100 türkische Vereine. Die Vereine und ihre Räumlichkeiten leisten einen Beitrag zum Erhalt

der eigenen Kultur. Die hohe Prozentzahl von Vereinsmitgliedern könnte daran liegen, dass die Umfrage auch in Vereinen stattfand.

12. Investitionen in der Türkei durch in Deutschland lebende Türken:

370 Personen mit Investitionen 60%

230 Personen ohne Investitionen 40%

75 Personen zwischen 25-40 Jahren mit Investitionen 32%

115 Personen zwischen 25-40 Jahren ohne Investitionen 68%

115 Personen der über 40 Jährigen mit Investitionen 66%

90 Personen der über 40 Jährigen ohne Investitionen 34%

Die erste Generation bevorzugt hohe Investitionen in der Türkei. Die zweite Generation gibt das verdiente Geld lieber in Deutschland aus. Die Jugend sieht sich mit Deutschland verbunden, und es gibt weder kurz- noch langfristig keine Überlegungen, in die Türkei auszuwandern. Jedoch hat die hohe Arbeitslosigkeit in Berlin in den letzten 10 Jahren die Investitionsbereitschaft der in Berlin lebenden Türken gehemmt.

13. Massnahmen zur Erhaltung der türkischen Identität:

510 Personen mit Anstrengungen zur Erhaltung der türkischen Identität 83%

90 Personen ohne Anstrengungen zur Erhaltung der türkischen Identität 17%

Die in Berlin lebende türkische Gemeinde urteilt hinsichtlich der Identitätsfrage mit einem „Ja“ zur Integration, aber einem „Nein“ zur Assimilation.

14. Die dringendsten Probleme der befragten Personen:

a. Arbeitslosigkeit und wirtschaftliche Probleme: 200 Personen 33%

b. Sprache: 110 Personen 18%

c. Kulturelle Veränderungen: 100 Personen 17%

d. Ausbildung: 50 Personen 8%

e. Desinteresse der Türkischen Republik: 30 Personen 5%

f. Ausländerfeindlichkeit: 30 Personen 5%

g. Anpassung: 20 Personen 3,5 %

h. Sehnsucht nach der Heimat: 20 Personen 3,5 %

i. Abwendung von der Religion: 15 Personen 2,5 %

j. Gesundheit: 5 Personen: 1 %

k. Sonstiges: 20 Personen 3,5%

Das größte Problem in Berlin ist die Arbeitslosigkeit. Betroffen von der Arbeitslosigkeit sind laut Umfrage **vor allem** die türkischen Arbeitnehmer. Nach der Wiedervereinigung beider deutscher Staaten stieg die Arbeitslosigkeit in Berlin rapide an.

Allgemeine Beurteilung

Die Zahl der im Jahr 1961 nach Deutschland ausgewanderten Türken wird mit 6000 angegeben. 1971 lebten 429.000 Türken in der Bundesrepublik. 1981 ist ihre Zahl auf 1,7 Millionen angewachsen (Gözyayın1991:156).

In den 1990er Jahren lebten schon 2 Millionen Türken in der Bundesrepublik Deutschland. Heute leben 2,5 Millionen Türken im gesamten Bundesgebiet. Außerdem sind bis 1988 1.4 Mio. Türken zurückgekehrt.

In Berlin leben ca. 200.000 Türken. Im Allgemeinen ist die türkische Gemeinde in bestimmten Bezirken konzentriert. Diese Dichte brachte ein System der sozialen Kontrolle mit sich. Dadurch konnten traditionelle Werte aufrechterhalten werden.

Die Gettoisierung, mangelnde Sprachkenntnisse und Erwerbstätigkeit der Eltern führten dazu, dass die Ju-

gendlichen die deutsche Sprache nicht in ausreichendem Maße erlernen konnten. Das war einer der Gründe, warum viele ohne Berufsausbildung und ohne Schulabschluß blieben. Die mangelnde Bildung der Jugendlichen beeinträchtigt zunehmend die erfolgreiche Suche nach einem Arbeitsplatz. Bei Jugendlichen, die keine Arbeit finden, beobachtet man eine Zunahme psychologischer Probleme, was die Kriminalität und den Drogenkonsum fördert.

In den deutschen Gefängnissen läßt sich ein Anstieg türkischer Gefangener beobachten. Die wichtigsten Gründe dafür sind in der Arbeitslosigkeit, einer mangelnden Anpassung der Jugendlichen an die Gegebenheiten des deutschen Bildungssystems und in internen familiären Problemen zu suchen (Şen 1991:42). Durch die Handelsaktivitäten türkischer Unternehmer in Deutschland kann den türkischen Jugendlichen nur zum Teil geholfen werden.

Im Jahr 1998 gab es in Deutschland 51.000 türkische Arbeitgeber, deren das Umsatz 46,1 Milliarden DM. betrug. 265.000 Personen arbeiten für diese türkischen Arbeitgeber.

Die kulturelle Veränderung erleben nicht nur die Türken in Deutschland. Sowohl in der Türkei als auch in der restlichen Welt beobachtet man kulturelle Veränderungen in den Gesellschaften, die auch in den Entwicklungen in sozialen, ökonomischen und technologischen Bereichen stattfinden. Diese Veränderungen schreiten in Deutschland aufgrund der sozialen, ökonomischen und rechtlichen Bedingungen schneller voran. Die Menschen können ihre Werte und Kultur da, wo sie unter sich leben, **besser tradieren** und sind einer Assimilation weniger ausgesetzt.

Integrationsangelegenheiten sind

Bildungsangelegenheiten. Diese Bildung muss zu Hause und in der Schule stattfinden. Die Türken, die anfangs als Gastarbeiter kamen, sollten das bundesdeutsche Rechtssystem und die allgemeinen Normen anerkennen.

Die jungen Türken haben sehr wohl erkannt, dass sie sich an die deutsche Gesellschaft anpassen müssen ohne ihre eigene Kultur oder Identität aufzugeben. Hierfür bieten Institutionen wie Vereine gute Möglichkeiten. Diese Entwicklung bringt eine Generation mit zwei Sprachen, zwei Identitäten und doppelter Heimat hervor (Taşdelen 2002:124). Wenn diese Generation ausbauend auf ihren eigenen kulturellen Werten die europäischen Normen verinnerlicht, wird sie **keine Identitätskrise** erleben und beiden Gesellschaften von Nutzen sein.

Schlussbemerkung

Zum Abschluss der Umfrage ist festzuhalten, dass die Türken sowohl ihre türkische Kultur **beibehalten** und das kulturelle als auch soziale Leben mit den Deutschen erweitern möchten. Die Türken erkennen das freiheitlich - demokratische Staatssystem der Bundesrepublik an und wollen weiter hier leben.

Vor allem bei den türkischen Jugendlichen wird die Bundesrepublik als neue Heimat angesehen, aber dennoch wird versucht, die eigene türkische Identität nicht zu bewahren.

Quellen

Gözaydın, Nevzat (1991), Folklor Dünyasından, Ankara, Yargı Yayınları.

Şen, Faruk (1991), Almanya'daki Türkiye, İstanbul, Evrim Yayınları.

Taşdelen. Musa (2002), "Batı Avrupa'daki Türklerin Kültürel Kimlikleri", VI. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, Ankara.

Türkdoğan, Orhan (1973), Batı Almanya'nın Bir Kentinde Türk İşçilerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı, Ankara, Sevinç Matbaası.

“İNCİRCİNİN DEDİĞİ” ADLI KIBRIS TÜRK MASALININ KİŞİLERARASI İLETİŞİM ÇATIŞMALARI AÇISINDAN ÇÖZÜMLENMESİ

**The Analysis of the Turkish Cypriot Fairy Tale Entitled “İncircinin Deddiği”
From the Perspective of Interpersonal Communication Conflict**

Dr. Ahmet GÜNEYLİ*
Yrd. Doç. Dr. Güner KONEDRALI**

ÖZET

Günümüze kadar yapılan birçok araştırmada masalların birer kültür taşıyıcısı olduğu vurgulanmaktadır. Bu çalışmada, Kıbrıs Türk Edebiyatından seçilmiş derleme bir masalın iletişim çatışmaları açısından çözümlenmesine yer verilmiştir. Masaldaki karakterlerin iletişim sürecindeki çatışmaları değerlendirilerek Kıbrıs Türklerinin iletişim kültürü hakkında bulgulara ulaşmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kıbrıs Türk Masalı, Kıbrıs Türk Kültürü, Masal Çözümlemesi, İletişim Çatışmaları.

ABSTRACT

Most of the researches carried out so far emphasize that tales are a means of cultural transmission. This study places emphasis on the analysis of a collected fairy tales taken from Turkish Cypriot Literature with respect of communication conflicts. It aims at obtaining findings about the communication of Turkish Cypriots by analyzing the conflicts of the characters of the fairy tale within the communication process.

Key Words

Turkish Cypriot Fairy Tales, Turkish Cypriot Culture, Analysis of a Fairy Tale, Communication Conflicts

Giriş

Masal Nedir?

Birçok tanımı olduğunu varsayarak masalın genel özellikleriyle şöyle bir tanımı yapılabilir: Olağanüstü veya hayali kişilere, olaylara, serüvenlere yer veren ve ağızdan ağıza, kuşaktan kuşağa anlatılarak geçen; yani bir kültür taşıyıcısı durumunda olan öykü ve öykücülere masal denir (Aktaran; Nas, 2003:49).

Kıbrıs Türk Edebiyatında Masal

Kıbrıs'ın fethiyle -1571- adaya gelen Türkler beraberlerinde edebi geleneklerini de getirmişlerdir. Süreç içerisinde bu edebi gelenek gelişmiş, eklemeler ve çıkarmalarla yeni formlar kazanmıştır (Gökdemir ve Güneyli, 2006:1). Fetihten günümüze kadar sözlü gelenekle birlik-

te yazılı edebiyat da gelişmiştir. Yazılı edebiyat: 1) Osmanlı Dönemi, 2) Geçici Dönem, 3) Hareketlenme Dönemi, 4) Yeni Arayışlar Dönemi olmak üzere dört döneme ayrılmaktadır. Kıbrıs Türk Edebiyatında ilk masal derleme çalışmaları 1900'lü yıllarda (Yeni Arayışlar Dönemi) yapılmıştır. (Fedai, 1997:183-206).

Kıbrıs'a özgü masallar ile etkileşimde bulunulan bazı ülkelerin (Anadolu, Türkmenistan vs.) masalları arasında bir takım benzerlikler göze çarpmaktadır. Gökçeoğlu'na (2005) göre, 'Kimi masallarımızın ayağı Anadolu'ya basmaktadır.' Örneğin, 'Bit Kadınla Pire Kadın' adlı masal, Nuri Taner'in hazırlamış olduğu 'Dere Tepe Düz Gitmiş' adlı kitaptaki 'Bit Hatunun Başına Gelenler' masalını anımsatmaktadır. 'Cihan Şah'

* Yakın Doğu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Görevlisi, Lefkoşa/Kıbrıs.

** Atatürk Öğretmen Akademisi Öğretim Üyesi, Lefkoşa/Kıbrıs

adlı Kıbrıs masalının ise Türkmen masallarından birine çok benzediği belirlenmiştir.

Kıbrıs Türk masallarında,

a) Kahramanlar: Yapılan iyilikler karşılıksız kalmamaktadır. İyiler masalın sonunda ödülleri almakta, kötüler ise ne olursa olsun, sonuçta cezalarını bulmaktadır. Kahramanların devingen bir yapıda karşımıza çıktığı söylenebilir. Kahramanlar, maceradan maceraya sürüklenmektedir. Kahramanın kurtulup esenliğe kavuştuğunu sandığımız anda başına başka çoraplar örülmektedir.

b) Mekan: Kıbrıs Türk masalları mekan konusunda çok fazla değişiklik göstermektedir. Günlük yaşamda olağan yerleşim birimlerinden biri olduğu gibi otunu, yaprağını, hayvanını bilmediğimiz düş ülkesi de olabilmektedir. Örneğin saraylarda, köşklere gezinirken bir de bakmışsınız yabancı ülkede dolaşmaktasınız. Ya da bir kümesi kendinize mesken seçmişsiniz.

c) Konu: Günlük yaşamın bir boyutu olan sevdadan tutun da bir amaç için verilen uğraşa kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Olağanüstü olaylar da sıkça masallarda yer almaktadır. Örneğin, cinlerin cirit atması, dev analarının bir dudağının yeri bir dudağının da göğü süpürmesi gibi...vb.

d) Formeller (Söz kalıpları): Kıbrıs Türk masallarının en önemli özelliği formelleridir. Örneğin; 'Bir varmış, iki yokmuş, illallahtan başka kimsecikler yokmuş, memleketin birinde, vakti zamanın birinde...' diye formellerle masallara başlanmaktadır. Sona varıldığında da tıpkı başta olduğu gibi söz kalıpları kullanılmaktadır. Masalların sonlarına baktığımızda şu formelleri görmekteyiz. 'Ben de bıraktım da geldim; gökten üç elma düştü, birini meseli toplayıp söyleyen yedi, birini gelinle güveyi yedi, birini

de sizlere getirdim, onlar ermiş muradına biz çıkalım kerevetine, kırk gün kırk gece düğün yaptılar vs.' Anlatım sırasında da epeyce formel kullanılır. Örneğin, sadece bir yerden bir yere gitmek için bile 'tabanları yağlamış, koşa koşa kaçmış, onda basmış bunda bulunmuş, yel yepelek koşmuş, git gitmemesine git gitmemesine yürümüş' gibi birçok formel kullanılabilir. (Gökçeoğlu, 2005)

Çocuğun Toplumsallaşma Eğitiminde Masalların Önemi

Eğitim tarihinde çocuğun masal okuması ve dinlemesinin önemi milattan önce 1400'den itibaren ele alınmıştır. Büyüme çağındaki olan çocuğun olgunluğa erişinceye kadar kendini tanımasında, çalışan, iyi yürekli, adil, yardımsever, sosyal ve kültürel çevreye uyum sağlayan bir birey olarak yetişmesinde masallar çok önemli birer araç olarak karşımıza çıkarlar (Kaya 2000: 343).

Feyzioğlu (2007: 831-843), 'Masallar çocuklar için neden gereklidir?' sorusunu şu başlıklar altında açıklamaktadır:

- i. Kültürel kimlik oluşturur.
- ii. Ulusal karakterler oluşturur.
- iii. Dili geliştiren bir araçtır.
- iv. Anlamlı bir yaşam sunar.
- v. Korkuyu öğretir ve yaşama hazırlar.
- vi. Hayal gücünü besler ve yaratıcılığı geliştirir.
- vii. Karamsar değil, iyimser insan yetiştirir.
- viii. Çocuğun bağımsızlığını kazanmasına yardım eder.
- ix. Çirkinin içindeki güzelliğin bulunmasını sağlar.
- x. İnsanın iç çatışmalarını ve toplumla olan zıtlığını giderir.
- xi. Meslek bilinci kazandırır.
- xii. Diğer kültürler ile köprü kurulumasını sağlar.

Akdeniz'e göre (2007:179), masal-

ların eğitimde özel bir yeri vardır. Çocuğun kişiliğinin, zihninin, hayal gücünün gelişmesinde, tabiatı ve toplumu doğru algılamasında, anadili ve yabancı dil öğretiminde, öğrencilerin okumayı, anlamayı, yazmayı öğrenmelerinde masallar, temel eğitim malzemesidir. Bu çalışmada, masalların toplumsal bağlamda etkilerini araştırmak hedeflenmiştir. Masallar aracılığı ile kültür aktarımının gerçekleştirildiği ve çocuğun toplum hayatına hazırlandığı söylenebilir.

Masallarla kurulan etkileşimde birey, yaşadığı yani var olduğu toplumun değerleriyle (kültürüyle) beslenir. Oğuzkan (1993:92), kültürü, “bir halkı karakterize eden değerlerin tümü -inançlar, davranışlar, gelenekler, alışkanlıklar, dil, zevkler, düşünceler, teknik bilgiler, ahlak anlayışı, adalet, yaşam biçimi, bilim, yazınsal ve sanatsal yapıtlar- olarak tanımlar. Söz konusu değerlere, okur ya da dinleyici masallar aracılığı ile ulaşır ve içinde bulunduğu toplumun geliştirdiği, önemseydiği davranışları edinir (Sever, 2003:55). Bu bağlamda masallar, çocuklar için dünyaya açılan bir penceredir. Masallar, çocuğun çevresini tanımasına ve toplumsallaşma sürecine katkıda bulunur.

Aslan’a (2006) göre, masallar, örnek yaşam durumları sunarak ve içindeki kahramanların çatışmalarından hareketle bireyleri toplumsal anlamda eğitir. Çocuklar, masallar aracılığı ile farklılıkları özümser; insan ilişkilerine, duygu ve düşünce örneklerine tanıklık eder, karşılaştırma yoluyla öteki insanlara göre kendini tanıır ve kişilik özelliklerini keşfeder (Alpöge, 2003:33). Boratav’a göre (1998:14) de masallar, bir kültür birliği meydana getirmiş ülke üzerinde uzun çağlardan beridir yaşayan insanların karakterlerini yansıtmaktadır.

Bireysel ve toplumsal iletişimde,

masallar ve diğer halk anlatıları, geçmişle şu an arasında bağlar kurmakta, kültürler hatta uygarlıklar arasında iletişimi sağlamaktadır. Bireylere ve topluluklara, farklı zamanlardan günümüze ve geleceğe dair “yaşam bilgisi” sunulmaktadır (Çevirme, 2004:1). Bu noktadan hareketle, araştırmada “İncircinin Dediği” masalındaki karakterlerin iletişim sürecindeki olumlu-olumsuz yönleri ortaya konularak Kıbrıs Türk insanının geleneksel iletişim biçimi irdelenecektir.

Yöntem

Bu çalışmada, eğitimde önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülen masalları, çocukların toplumsal gelişimine katkıları bağlamında değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu amaçla, Kıbrıs Türk Edebiyatından seçilmiş “İncircinin Dediği” adlı masal temel alınmıştır.

İncelenen Masal

“İncircinin Dediği” masalı, Halkbilimi Dergisi’nden (1986/3) aynen alınmıştır. Masalı yazıya aktaran kişi (Ulus Beledoğlu), anlatıcının¹ kullandığı Kıbrıs ağzını değiştirmemiştir. Çalışmada da, orijinalliği bozmamak için aynı yaklaşım benimsenmiştir.

‘İncircinin Dediği’

Gocagarının biri oğlunun yanında galırmış. Ama hayatından hiç memnurluk getirmemiş. Devamlı ıhlanır, ahlânır, sümük çekermiş. Hukara gelini onu memnun etmek için elinden geleni yaparmış. Gene bir gün odada oturlurlarken kapının önünden satıcılar geçermiş. Gelini, gocagarıyı sevindirmek için:

- Anne, sağa bundan alayım?

- I, ıhh. İstemem.

- Bundan?

- A, aaa. İstemem, dermiş da başga bişey dememiş. Derkan, bu defa da kapının önünden bir incirci geçermiş. Gelin heman atılmış:

- Dur, sağa incir alayım. Sen inciri

seven, deyerek incirciyi çağırır. Incirci gelince, gelin:

- Bize bi ogga incir dart da içerden para alıp geleyim, demiş. Gelin içeri girince, incirci gocagının sümük çektiğini görmüş. Yanına giderek:

- Neyin var ya gocagarı? diye sormuş. Gocagarı cevap vermeyip fena fena bakmış incircinin yüzüne. Bunun üzerine incirci da:

- Bilin be gocagarı, ben senin ne istediğini bilirim. Senin canın goca ister be, goca, demiş.

Bunu duyan gocagarı:

- İsterim ya, demiş.

Bu arada gelin içerden parayı getirmiş. Parayı alan incirci oradan uzaklaşmış. Gelin bakmış bu sefer da gaynanası derin derin iç çeker. Gelini:

- Eee,nedir be ana derdin? Söyle da gurtul sen da biz da, demiş. Bunun üstüne gocagarı:

- Incircinin dediği, incircinin dediği deyi başlamış söylenmeye.

Gece olup da gadının gocası eve gelince, bütün olup biteni gocasına anlatmış. Adam:

- Bir da ben sorayım bakayım. Belkim bana söyler ne istediğini, demiş. Gocagarının yanına gidip:

- Neyin var be ana? Bir şey istersan çekinme da söyle, demiş. Bunun üzerine anası:

- Incircinin dediği, incircinin dediği, deyi dutturmuş gene. Yalnız bunu söyler, başka da bir şey söylemezmiş. Oğlu da sinirlenmiş, onu oracıkta bırakıp kaçmış.

Ertesi gün sabah olunca adam evinden çıkıp incirciyi aramaya başlamış. Akşama doğru bulmuş.

- Yahu demiş, sen bizim gocagarıya ne dedin da incircinin dediği incircinin dediği der başka da bir şey söylemez. Incirci da:

- Vallahi senin gocagarı ıhladır, sü-

mük çekerdi. Ben da merak ettim neyin var be gocagarı deyi sordum. Fena fena bağdığını görünce, vallahi sen goca isden dedim gendine, demiş. Adam:

- Demek öyle haa!... deyip doğru eve gitmiş. Anasına:

- Be ana sana goca alayım isten? demiş. Gocagarının keyfi yerine gelmiş. Sevincinan:

- İsterim ya, isterim ya demiş. Oğlu da:

- Tamam böyle sabahı damda et, yarın da seni evlendirelim, demiş. Gocagarı:

- Tamam, deyip dama çıkmış. O gece da gırağıdan ortalık geçilmezmiş. Gocagarı:

- Böyle tuftur (soğuk) gece, yarın gucak gucağa; böyle tuftur gece, yarın gucak gucağa,deye deye donup nalları dikmiş.

Ben da bıraktım da geldim...

İçerik analizi yaklaşımı ile masaldaki karakterlerin iletişim çatışmalarını ortaya koymak ve Kıbrıs Türk insanının iletişim biçimi hakkında bulgulara ulaşmak hedeflenmiştir. İletişim çatışmalarını tanımlama konusunda Dökmen'in (2006), "İletişim Çatışmaları ve Empati" adlı kitabından yararlanılmıştır. Dökmen, (2006:45) iletişim sürecinde dört tür çatışmanın tanımını yapmıştır:

ii- kişi-içi

iii- kişiler arası

iv- örgüt-içi

v- kitle

Bu çalışmada ele alınan masaldaki karakterlerin **kişiler arası çatışmaları** değerlendirilecektir. Dökmen (2006:45), kişiler arası çatışmaları 2 temel başlıkta gruplandırmıştır:

1. Graf Analize Göre İletişim Çatışmaları

2. Transaksyonel Analize Göre İletişim Çatışmaları

Graf Analizi yaklaşımı, matematik profesörü Frank Harary tarafından 1960'lı yıllarda ortaya atılmıştır. Graf Analiz kapsamındaki çatışma sınıflamasında 8 temel başlık üzerinde durulmuştur (Dökmen: 2006:45-58).

i- Aktif Çatışma: Karşı karşıya gelen kişilerin, birbirlerinden hoşlanmama- ları, birbirlerine kızmaları durumun- da, aktif çatışma ortaya çıkar.

ii- Pasif Çatışma: Kişilerin herhan- gi bir sebepten ötürü, örneğin çekindik- leri ya da küs oldukları için birbirleriyle iletişim kurmamalarıdır.

iii- Varoluş Çatışması: Bir insan karşısındakinin sözlerini yanlış anlarsa ya da onun sözleriyle ilgisi olmayan bir mesaj verirse, bu duruma varoluş çatış- ması adı verilir.

iv- Tümünden Reddetme Çatışması: Eğer bir kişi, kendisine yöneltilen mesajı tümüyle reddeder, tamamen aksi görüşü savunursa, tümünden reddetme çatışması sergilemiş olur.

v- Önyargılı Çatışma: Önyargılı çatışmada kişiler, belli bir konuda tar- tışmaya başlamadan önce, o konuda bir önyargı edinmişlerdir; tartışma sırasın- da ısrarla bu önyargılarını savunurlar; tartışma, onların başlangıçta vermiş ol- dukları kararı herhangi bir şekilde etki- lemez.

vi- Yoğunluk Çatışması: İki kişinin görüşleri arasında kısmen uyuma olma- sı halinde yoğunluk çatışması söz konu- su demektir.

vii- Kısmi Algılama Çatışması: Eğer bir kişi, karşısındaki kaynaktan kendi- sine gönderilen mesajlardan ancak bir kısmını algılar, diğerlerini algılamazsa, bu durumda bir 'kısmi algılama' ortaya çıkmış demektir.

viii- Alıkoyma Çatışması: Bir kişi karşısındaki kaynaktan kendisine gelen mesajı tam olarak anlar, fakat üçün-

cü bir kişiye doğru olarak iletmez. Kişi kendisine iletilen mesajı isteyerek ya da istemeyerek değişikliğe uğratır.

Transaksiyonel Analize göre, bir in- sanın kişiliği üç bölümden oluşur:

i- Ana-baba Benlik Durumu: Kişi- liğimizin, insanlara nasıl davranmaları gerektiği konusunda, öğütler, emirler, veren kısmıdır. 'Koruyucu Ana-baba' ve 'Eleştirel Ana-baba' olmak üzere ikiye ayrılır. Koruyucu ana-baba, karşıdaki kişi kaç yaşında olursa olsun, onun çı- karlarını korumaya yönelir. Eleştirel ana-baba, toplumsal kuralları koruma- ya, bunlara uymayanları eleştirmeye ve gerektiğinde cezalandırmaya yönelir.

ii- Çocuk Benlik Durumu: Çocuk benlik durumu iki bölümden oluşur. Bunlar, 'Doğal Çocuk' ve 'Uyarlanmış Çocuk' tur. Doğal çocuk, kişinin fiziksel ihtiyaçlarını gözetir, içinden geldiği gibi davranır, kişinin eğitilmemiş yanıdır. Uyarlanmış Çocuk ise, Doğal Çocuğun az ya da çok eğitilmesiyle ortaya çıkar. Uyarlanmış Çocuk, Uslu Çocuk ve Ya- ramaz (Asi) Çocuk olarak ikiye ayrılır. Uslu Çocuk, kendisini eğiten otoritenin istediği şekilde davranır, kurallara uyar. Asi çocuk ise otoriteye baş kaldırır.

iii- Yetişkin Benlik Durumu: Kişi- liğin akılcı yanıdır. Algılama, bellekte tutma, veri-işleme ve benzeri bilişsel etkinlikler yetişkin benlik durumunun fonksiyonlarıdır.

Bulgular

"İncircinin Deddiği" adlı masaldaki kişilerin iletişim sürecindeki çatışma- lar,

i- Graf Analiz ve

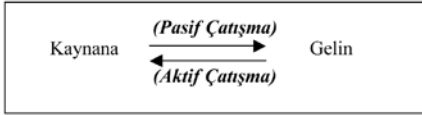
ii- Transaksiyonel Analiz'e göre çö- zümlenmiştir.

Masalın Graf Analiz'e Göre İn- celenmesi

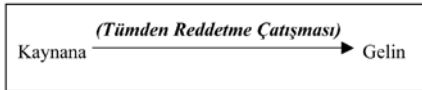
Masalda dört kahraman vardır. Bu kahramanlar; Gelin (Kız), Kaynana (Go-

cagarı), Oğul (Adam) ve İncir Satıcısıdır (İncirci).

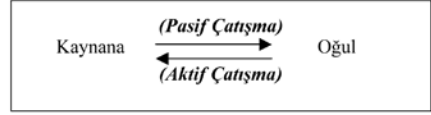
Gelin ile Kaynana arasında hem aktif hem de pasif çatışmadan söz edilebilir. Gelin, Kaynanadan derdini kendisi ile paylaşmasını ister. Fakat Kaynana, derdini söyleme yerine ağlayıp sızlamaktadır. Bu duruma Gelin, hem üzülmekte hem de içten içe kızmaktadır (Aktif Çatışma). Kaynana ise, Gelininden –belki utanarak, belki de kendini anlamayacağını sanarak- gerçeği saklamakta, gelen ısrarlı sorular karşısında ağlayıp sızlar-ken onunla iletişim kurmaktan kaçınmaktadır (Pasif Çatışma).



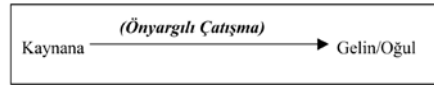
Yukarıdaki açıklamadaki çatışmaların nedeni kişilerin tutumları ile ilişkilendirilebilir. Ancak, masalda tutumlardan kaynaklanan çatışmalar dışında Kaynana, kendisine sunulan tüm mesajları da reddetmektedir. Kendi düşüncesini dile getirmemekte ve bir direniş göstermektedir. Kendisine sunulan hediyeleri kabul etmeyip ısrarla İncircinin dediğini istemektedir. Bu noktada Kaynana, Gelinine karşı ‘Tümden Reddetme’ çatışması içindedir. Bu durumda, mesajdan kaynaklanan bir çatışmadan söz edilebilir. Belki de Kaynana istenen mesajı ilk anda verse bu çatışmaların hiçbirini olmayacaktır.



Aynı şekilde, Kaynana (Ana) ile Adam (Oğul) arasında bir Aktif-Pasif Çatışmadan söz edilebilir. Kaynana, Gelinine karşı takındığı tutumu, aynen Oğluna karşı da takınmaktadır.



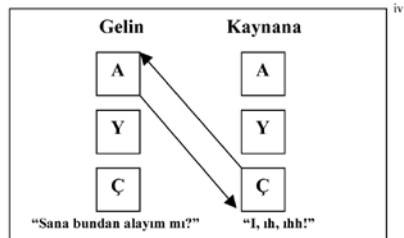
Kaynananın hem Oğluna hem de Gelinine karşı takındığı tavır, ‘Önyargılı Çatışma’ içinde olduğunu gösterir. Yapılan tüm tartışmalar, ikna edici tüm konuşmalar bir işe yaramamıştır. Kaynana düşüncesini söyleme konusunda fikrini değiştirmemiştir.



Masalın Transaksiyonel Analiz’e Göre İncelenmesi

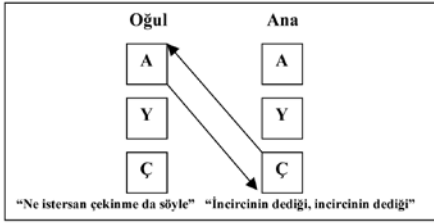
Masaldaki kahramanların benlik durumlarına ilişkin durumlar beş bölüm halinde incelenmiş ve aşağıda verilmiştir:

Masalın ilk bölümünde Gelin, Kaynanasına karşı ‘Koruyucu Anababa’ benlik durumu ile yaklaşırken; Kaynana, ‘Asi Çocuk’ benlik durumunu sergilemiştir. Gelin Kaynanaya ne ihtiyacı olduğunu, onu nasıl sevindirebileceğini sorar. ‘Anababa’ benlik durumundan ‘Çocuk’ benlik durumuna bir mesaj iletilmiştir. Kaynana, ‘Asi Çocuk’ rolü ile cevap vermekte, sızlanıp huysuzluk etmektedir. Bu da ‘Çocuk’ benlik durumundan ‘Anababa’ benlik durumuna bir mesajdır.²

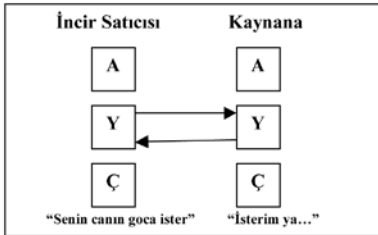


Masalın ikinci bölümünde, İncir Satıcısı ile Kaynana arasında geçen konuşmalar Yetişkin Benlik Durumundan,

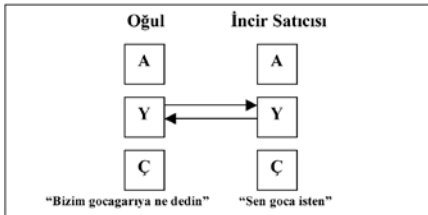
Yetişkin Benlik Durumuna iletilen mesajlardır.



Masalın üçüncü bölümünde Kaynana ile Oğlu arasında tıpkı Gelini ile olduğu gibi 'Anababa' benlik durumundan 'Çocuk' benlik durumuna doğru bir çatışma vardır. Oğlu, annesine ne istediğini sorarak, hiç çekinmeden kendisine anlatılabileceğini belirtmektedir. Oğul burada 'Koruyucu Anababa' rolündedir. Ancak annesi ne istediğini söylemek yerine huysuzluk edip ne istediğini tam söylememektedir. Anne burada, 'Asi Çocuk' rolündedir.

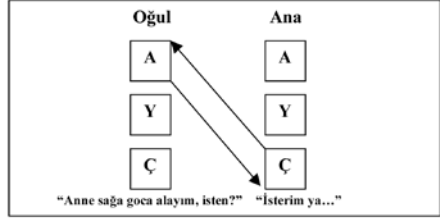


Masalın dördüncü bölümünde ise, İncirci ile Adam (Oğul) arasında Yetişkin rolünden Yetişkin rolüne bir iletişim vardır.



Masalın son bölümünde ise, İncir Satıcısından, Annesinin bir eş aradığını öğrenen Oğul ile Annesi arasında

'Eleştirici Anababa', 'Uslu Çocuk' benlik durumlarını yansıtan iletişimler görülmektedir. Oğul, Annesine 'Anne sağa goca alayım, isten?' cümlesi ile Eleştirici Anababa benliğini, Ana ise, 'İsterim ya...' cevabı ile Uslu Çocuk benliğini sergilemiştir.



Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada, "İncircinin Dediği" masalını kişiler arası iletişim çatışmaları bağlamında çözümleyerek Kıbrıs Türk kültürüne ilişkin unsurları ortaya koymak hedeflenmiştir. Bulgulara ilişkin sonuçlar aşağıda özetlenmiştir:

a. Kişilerin tutumlarından kaynaklanan çatışmaların çokça yaşandığı; ancak bu çatışmaların birçoğunun gerçekte mesajların tam olarak anlaşılmasından doğduğu belirtilebilir.

b. Akrabalık ilişkilerinde çoğunlukla Anababa-Çocuk benlik durumlarının egemen olduğu söylenebilir. Bu durumda aile bireyleri arasında nesnel bir iletişimin olmadığı belirtilmelidir.

c. Aile dışındaki ya da yabancı kişilerle olan iletişimde bireylerin yetişkin benlik rolünü sergilediği görülmüştür.

d. Masaldaki kahramanların, Anababa ve Çocuk benlik rollerine oranla yetişkin benlik durumunu daha az sergiledikleri gözlenmiştir. Toplumun geneli düşünüldüğünde benzer sonucun ortaya çıkacağı söylenebilir.

e. Gelin-Kaynana ile Oğul-Anne iletişimi düşünüldüğünde, büyükler kadar küçüklerin de aile yönetiminde söz sahibi olduğu söylenebilir.

f. Kaynananın gerçek isteğini oğluna ve gelinine açık yüreklilikle söylememesi, toplumdaki bazı konuların konuşulmadığını yani tabu olduğunu göstermektedir. Masalda da iletişim çatışmasının temel nedeni kaynananın evlenmek istemesini çocuklarına söyleyememesidir.

g. Oğul, annesini çok kötü şekilde cezalandırmıştır. İsteğine ulaşma konusunda kararlı olan annenin damda yatmasını sağlayarak ölümüne sebep olmuştur. Burada 'Tümden Reddetme' çatışmasının olduğu söylenebilir. Oğul, Annesinin evlenmesinden çok ölmesini istemiştir. Söz konusu durum bize çocukların anne ve babalarının yalnız kalması halinde başka biri ile evlenmesini kesinlikle onaylamadığını göstermektedir.

İncelenen masaldan hareketle Kıbrıs Türk toplumunda kişiler arası iletişimde çatışmaların sıklıkla yaşandığı söylenebilir. Gerek insanların birbirlerine karşı tutumlarından, gerekse iletilen mesajların tam ve yeterli olmayışından kaynaklandığını söyleyebileceğimiz bu çatışmalar, birçok bireysel ve toplumsal soruna neden olmaktadır. Örneğin mecliste milletvekillerinin zaman zaman çıkardıkları olayların temelinde bile iletişim çatışmaları vardır. Yaşam süreci içinde gerek insanlarla, gerek hayvanlarla ve gerekse doğa ile kurulamayan veya kurulmak istenmeyen empati, bireyleri ve toplumları olumsuz anlamda etkilemektedir.

İletişim çatışmalarına engel olabilmek için eğitim sürecine önem verilmelidir. Verilecek eğitimle, özelde öğretmenlerin, genelde ise tüm bireylerin ana-baba, yetişkin ve çocuk benlik durumlarını dengeli ve yerinde kullanmaları sağlanabilir. Böylece, özlenen toplum yapısı ve kişiler arası iletişim yakalanabilir.

NOTLAR

1 Bu masalın asıl aktarıcısı 1911 Luricina (şimdiki Akıncılar) doğumlu Fatma Arıftır.

2 A, Anababa benlik durumu; Y, Yetişkin benlik durumu; Ç, Çocuk benlik durumunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Akdeniz, S. (2007). Bir Masal Metinleri İnceleme Modeli Önerisi ve Uygulaması. **II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildiri Kitapçığı**, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yayın No:203, s. 179-187, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Alpöge, G. (2003). Çocuk Edebiyatının Çocuk Gelişimine Katkısı. **Çocuk Çocuk**, sayı:24, s. 32-33.

Aslan, C. (2006). "Yazınsal Nitelikli Çocuk Kitaplarının Çocuğun Okuduğunu Anlama ve Yazılı Anlatım Becerilerine Etkisi". Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçenin Eğitimi ve Öğretimi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Beledoglu, U. (1986). Bir Masal. **Halkbilimi Dergisi**. Halk Sanatları Derneği Yayınları, 86/3, Lefkoşa.

Boratav, P. N. (1998). **Zaman Zaman İçinde**. İstanbul: Adam Yayınları.

Çevirme, H. (2004). Masal ve Efsanelerde Halk Eğitimi. **İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt:5, Sayı:7, Bahar dönemi.

Dökmen, Ü. (2006). **İletişim Çatışmaları ve Empati**. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Fedai, H. (1997). "Kıbrıs Türk Edebiyatı". **Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Ansiklopedisi**. Cilt: 9, Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara. s.183-206.

Feyzioğlu, Y. (2007). Masallar Çocuklar İçin Neden Gereklidir? **II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildiri Kitapçığı**, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yayın No:203, s. 189-200, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Gökçeoğlu, M. (2005). **Toplu Masallar I-II**, Lefkoşa: Özyay Matbaası.

Gökdemir, G. ve A. Güneyli (2006). "Çocuk, Masal ve Ayşen Dağlı", **X. HASDER Masal Sempozyumu**, Lefkoşa-Kıbrıs, 25 Mayıs.

Kaya, T. (2000). "Kıbrıs Türk Çocuk Edebiyatında Ayşen Dağlı'nın Masalları", **III. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi**. (Yayına Hazırlayan: İsmail Bozkurt), 13-17 Kasım 2000. Cilt 2. s.339-351, DAÜ Basımevi, Gazimağusa.

Nas, R. (2003). **Türkçe Öğretimi**, Bursa: Ezgi Kitabevi.

Oğuzkan, A. F. (1993). **Eğitim Terimleri Sözlüğü**. Ankara: Emel Matbaacılık.

Sever, S. (2003). **Çocuk ve Edebiyat**. Ankara: Kök Yayıncılık.

MİT VE FELSEFE

Myth and Philosophy

Yrd. Doç. Dr. Sema ÖNAL AKKAŞ*

ÖZET

Bir kültür olgusu olarak mit kendine özgü bir yapılanmadır. Mitler doğaüstü dünyayı ve toplumsal dünyayı açıklar. Bir mit araştırmacısı olan G. Vico, mitolojinin ilk bilim olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, tarih mitlerle başlar. Mitler, anlamsız boş birtakım hikayeler değildir. Gerçek hikayelerdir. Ancak, şiirsel bir anlatıma sahiptirler. Çünkü, bu ilk insanların soyut düşünme ve refleksiyon gücü gelişmemiştir. Onlar olağanüstü hayal gücüne sahiptirler. Mitler bu hayal gücü ve şiirsel anlatımın sonucudurlar. Mit, bu ilkel insanlarda, konuşma, anlatma, eylem ve nesne anlamlarına gelmiştir. Bu ilk insanlar şiirsel bir mantığa sahiptirler. Halk dillerinde bulunan metaforlar, bu şiirsel mantığın kalıntılarıdır. Dil araştırmacıları bu metaforlara bakarak ve dildeki kelimelerin kökenlerini inceleyerek ilk ulusların kurumları hakkında birtakım dökümanlar elde edebilirler. Fakat, filoloji bu noktada felsefeden yardım görmelidir. Felsefe, toplanan bu tikelleri eleştiri süzgecin-den geçirerek birtakım tümel sonuçlara ulaşır.

Anahtar Kelimeler

Mit, felsefe, G.Vico.

ABSTRACT

Myth as a cultural fact is sui generis. Myths defines supernatural world and social world. G.Vico as a researcher of myths claimed that the first science is mythology. According to him, history begins with myths or poetical tales. Myths are not meaningless and useless tales. They are real tales and they have poetic expressions. Because, the rational thoughts and reflection potencies of these primitive peoples haven't developed. They have extraordinary memories. As to primitive peoples, myth, logos, fable mean talking, thinking, deed and thing. Their logic is poetical. Metaphors in folk languages are ruins of this poetical logic. When linguistic researchers examined the origin of languages, they reached the knowledge of the information of those nations. However philosophy and philology have to support and help each other. Philosophy criticizes particulars and reach universal conclusions.

Key Words

Myth, philosophy, G.Vico

Bilindiği gibi mit, her şeyden önce bir kültür olgusu olarak karşımıza çıkar. Kültür ise *sui generis*, yani, kendine özgü bir alandır ve tabiat dünyasını inceleme yönteminden farklı bir bilimsel yöntemle incelenmelidir. Mythos, Yunanca'da söz, öykü anlamına gelir. Mitler, ilkel insan topluluklarının evreni, dünyayı ve tabiat olaylarını kişileştirerek yorumlamak, henüz sırrını çözemedikleri hayatın ve evrenin çeşitli görünüşlerini bir anlam kolaylığına bağlamak ihtiyacından doğmuş öykülerdir. Ancak, mitolojik mantığa göre, evrendeki her şeyin gözle görünür ya da görünmez her olgunun doğada bir benzeri bir eşi vardır. Miti tanımakla 'şey'lerin kökeni tanınır. Mitosta kendi-

ne özgü bir mantık ve iç tutarlılık vardır. Mitoslar dinlerin de başlangıcıdır. Levi Strauss "yazısız toplumlarda mitolojinin amacının geleceğin bugüne ve geçmişe bağlı kalmasını sağlamak olduğuna, günümüzde mitolojinin yerini tarihin aldığına ve aynı işlevi gördüğüne dikkat çeker. Eskiler bir şeyleri saklamak için de mitleri kullanmışlardır. Campell'e göre, mitoloji dolayısıyla uygarlık şiirselidir. Fakat, keyfi yorumlamalara hiç de açık değildir ((Necatigil,1986:7, Ateş 2001: 13)

Bu makaledeki amacımız, mitin ne olduğu hakkındaki teorileri de göz önünde bulundurarak, özellikle, İtalyan filozof, Giambattista Vico'nun mit hakkın-

* Mersin Üniversitesi Uluslar arası İlişkiler Bölümü.

daki görüşlerini göstermektir. Giambattista Vico (1668-1744), tarih ve kültür dünyasının tabiat dünyasından farklı yöntemlerle incelenmesi gerektiğini vurgulayarak, kültürü ve tarihi anlamayı görev edinmiş olan disiplinlerin yolunu açmıştır. Vico, kültür felsefesi ve mitoloji felsefesinin de kurucusu kabul edilmiştir. Ernest Cassirer, Vico için “mitin gerçek kâşifi” der. Vico’ya göre ilk bilim mitolojidir. Tarih, şiirle başlamıştır. İlk insanların şiir tarzında konuşması, yani, hayal gücüne dayalı ölçü ve ritimle anlatıları tarihsel bağlam açısından bir anahattır. Çünkü, hayal gücünün üretimi şiirselidir. Şiir, Vico’ya göre, eski insanların dilidir. Dünyanın düşünsel olarak betimlenmesinden ziyade bedensel imajlar yoluyla betimlenmesidir. Mitoloji ve şiir arasında keskin bir çizgi yoktur. Mitoloji, Homer’de olduğu gibi şiir yoluyla insanî eylemleri kaydeder. Vico’ya göre, Homer de zaten şahsen yaşamış biri değildir. Şiirsel bir karakter olarak bir şehrin, bir sosyal oluşumun, bir klanın ortak karakteridir. Şiirsel karakterler, yabancı insanların sosyal hayatlarına girmemizde rehber olan işaretler ve fiziksel objelerin sessiz dilinin yerini alan hayali bir cins veya sembolik açıklamalardır. Şiirde, insanlar veya halklar yalnızca sözel olarak hep birden tek bir dil konuşurlar. Sistematik düşünce, felsefe ve bireysel farklılıklar daha sonra gelir. Birliktelik, kolektiflik çözüldüğü zaman ve halk dili geniş bir şekilde kullanılmaya başlandığı zaman toplumların çeşitli kanunları da yazılmaya başlar. Ancak, dil orijinal belleği korur ve halk dilinde şiirsel imajlar alıkonur. Vico, bununla ilgili olarak kullandığı tarihsel metodoloji bağlamında bir çok örnek aktarır. Bu örneklerle, şiirin işaret dilinden doğduğunu gösterir. Dahası, şiir şarkıdır ve dini imajların doğuşudur.

Vico’ya göre, ‘mantık’¹ (logic) terimi ‘logos’tan gelir. Bu terimin ilk ve uygun anlamı, İtalyanca’ya *favella* (konuşma)

olarak geçmiştir. Grekçe’de ise *fable*, *mythos*, *myth* olarak da adlandırılır. Latince *mutus*, *mute* (sessiz) kelimeleri de buradan gelir. Çünkü konuşma, ilkin zihinsel olarak veya işaret dili olarak, henüz konuşmanın olmadığı sessiz zamanlarda doğmuştur. Vico, Strabo’dan alıntı yaparak savını destekler. Strabo, bu işaret dilinin, sözel veya açık ifade- logos, hem kelime hem de bir düşüncedir. Çünkü, konuşmaktan daha çok derin düşünceye (meditation) önem vermek, dinlerin evrensel bir özelliğidir. Böylece, ulusların sessiz zamanlarındaki ilk dili, ister genel jestlerle isterse ifade edilen fikirlerle doğal veya doğrudan bağlantısı olan fiziksel objelerle olsun, işaretlerle başlamış olmalıdır. Keza, bu *logos* (düşünce, akıl) veya kelime Vico’nun, Thomas Gataker’in *De instrumenti stylo* adlı eseriyle desteklediği gibi İbraniler için *davar* (eylem, deed) Grekler için ‘şey’ ya da nesne (thing) anlamına da gelir. Benzer şekilde, *mythos*, *vera narratio* (doğru konuşma) olarak ilkin Platon’un, sonra Iamblichus’un, dünyada aynı zamanda konuşulduğunu söyledikleri doğal konuşma olarak tanımlanmıştı. Vico’ya göre, Platon’un bu konuşmayı *Cratylus* adlı eserinde tekrar ele alma gayreti bu yüzden boşunaydı. Hatta Platon, bu nedenle Aristoteles ve Galen tarafından eleştirilmiştir. Çünkü, dinsel şairler tarafından konuşulan bu ilk dil, işaret ettiği şeylerin tabiatı ile uyum içinde olan dil (Tanrı’nın Âdem’e bahşettiği ve her nesnenin tabiatına uygun olarak nesnelere isim vermesi demek olan *onomathesia* yani kutsal dil) değildi, ancak, fiziksel tözlere hayat atfeden ve çoğunu da tanrısal olarak tasarlayan hayali bir konuşmaydı (Werner, 1976: 831, Vico, 1725. paragraf 811, 819)

Vico’ya göre, şiirsel hikmet dünyanın ilk hikmetidir. Örneğin en eski yazar olarak bilinen Homer’in eserleri

o zamanın toplumsal, siyasi kurumlarının ipuçlarını bize verir. Filoloji de, felsefe de bu ilk insanların kurumlarını inceleyerek düşünme biçimlerine ulaşabilir. Ancak felsefe ve filoloji bu konuda birbirinden yardım görmelidir. Zira tek başlarına bu ilk insanî kurumların incelenmesini gerçekleştiremezler ve ilk insanî düşünüş tarzına ulaşmazlar. Bunlar en eski gelenek ve göreneklerin doğru ve güvenilir tarihleridir. Bu tarihler doğal olarak, halk birliklerinin belleklerinde korunmuştur. Çünkü bu ilk uluslar da küçük çocuklar gibi harika bir şekilde işleyen güçlü belleklere sahip olmalıydılar. Bu bakımdan bütünüyle bedenden ibaret olan ve hiçbir konu üzerine yönelerek düşünmeyen (reflection) insanlar, tikelleri algılamada çok canlı duyulara, onları kavramada ve genişletmede güçlü imgeleme, kendi özelliklerinden kaynaklanan tutku ve duygularından bir cins (genera) yaratmada keskin intikale; ve onları korumada sağlam bir belleğe sahip olmalıydılar. Bu yetenekler, zihinle ilgilidir. Fakat, kökleri bedendedir ve güçlerini bedenden alırlar. Vico, bellek ile hayal gücünün aynı olması nedeniyle Latince’de bu iki kelimenin tek bir kelime ile *memoria* olarak adlandırıldığını söyler. Ona göre, ilk ulusların mısra ile konuşması doğal bir gereksinimdir. Ortak el yazısı karakterlerinin henüz icat edilmediği zamanda, ulusların mısra biçiminde konuşmaları hayran uyandıran bir durumdur. Çünkü, bu ilk ulusların ailelerinin ve şehirlerinin tarihlerini çok kolayca belleklerinde kolayca tutabilmeleri için ölçü ve ritim gereklidir (Vico,1725: paragraf, 833)

Halk dillerindeki mecazlara baktığımızda, ilk mecazlar, şiirsel mantığın sonuçlarıdır. En parlak ve bu yüzden en çok gereken ve sık kullanılan ise metaforudur. Metafor, yukarıda söz konusu edilen metafizikle uyum içinde cansız şeylere duygu ve tutku verir. Metafor ile cisimlere canlı varlıklar olmayı atfeden

ilk şairler, kapasiteleri ölçüsünde bu cisimlere duygu ve tutku yüklemişlerdir ve onları fabllar hâline getirmişlerdir. Böylece, bu şekilde biçimlenmiş her metafor kısaca bir fabldır. Bu durum, metaforların dillerde görünmeye başladığı zamanı tayin etme bakımından bir temel verir. Cisimlerden, benzerlik yoluyla soyut zihin faaliyetlerine taşınan bütün metaforlar, felsefelerin ortaya çıkmaya başladığı zamandan bu yana tarihlendirilmelidir. Bunun ispatı da şudur: Günümüzde, iyice incelmış sanatlar ve derinlemesine gelişmiş bilimlerin ihtiyaç duyduğu terimlerin büyük çoğunluğu, kırsal kökenlidir. Dünyadaki ilk insanlar², doğal olarak doğru olan çocukların basitliğine sahip oldukları için, ilk fabllar, hiçbir şeyi yanlış taklit edememiştir; bu yüzden bu fablların yukarıda tanımlandığı gibi gerçek hikâyeler olmaları gerekir (Vico,1725: paragraf, 240,401,402, 408)

Vico’ya göre ilk bilim mitolojidir. Ulusların tabiatı hakkında bir araştırma yapmak istiyorsak öncelikle ulusların mitolojilerine bakmamız gerekir. Bu mitolojik anlatılar bize ulusların toplumsal kurumlarını verecektir. O halde, Vico için mitler anlamsız, çarpık bir takım anlatılar değil gerçeği anlatan hikayelerdir. Çünkü, ona göre insan anlamadan insan olmuştur. Bu şu demektir. Anlama bir refleksiyon gücünü gerektirir. Yani bir konu üzerinde yoğunlaşıp o konu üzerinde tekrar tekrar düşünmeyi gerektirir. Bu ise soyut düşünme yeteneğini gerektirir. Soyut düşünme kavramlarla düşünmedir. Halbuki, Vico’ya göre, bu ilk insanlarda, soyut düşünme yeteneği henüz gelişmemiştir. Genel kavramları yoktur. Düşünme güçlerinden ziyade hayal güçleri, imgelemleri gelişmiştir. İçinde yaşadıkları evreni anlamaları, kendileri hakkındaki bilgileri kadardır. Yani kendilerini evrenle özdeşleştirerek evreni anlamaya çalışmaktadırlar. Bu tür anlatımlar, günümüzde bile birçok

dilde benzer şekilde kalmıştır. Bütün dillerde, cansız şeyleri anlatan ifadelerin büyük çoğunluğunun, insan bedeni ve bölümlerinden; ve insanî duyu ve tutkularından çıkarılarak metafor yoluyla biçimlenmiş olması dikkate değerdir. Örneğin, tepe veya başlangıç için baş; bir yamaç için sırt veya omuzlar; iğnelerin gözleri, herhangi bir şeyin açılan yeri için ağız; bir fincanın veya testinin du-dağı; tırmığın, testerenin, tarağın dişleri; buğdayın saçağı, ayakkabının dili, ırmağın oburluğu, kara parçasının boğazı (kıstak), denize dökülen kollar (ırmaklar için), saatin kolları, merkez için yürek (Latinler göbek demek olan *umbilicus*'u kullanmıştır), yelkenin karnı, son ve alt demek için ayak; meyvanın eti, bir taşın veya mineralin damarı, şaraplık üzüm-lerin kanı, toprağın iç kısımları vs. Yine aynı şekilde, insani duygular yüklenen şu ifadeler de hemen hemen bütün dil-lerde benzerdir: Gökyüzü veya deniz gülümser, rüzgâr hiddetlenir, dalga mırıl-dar, bir beden, büyük bir ağırlık altında inler. Çiftçiler, tarlaların susuz olduğu-nu, meyvanın doğduğunu, tarlaların ta-neyle kabardığını söylerler. Aynı şekilde sayısız örnek, başka dillerden de topla-nabilir. Bütün bunlar, bizi şu sonuca gö-türür: “İnsan cehalet hâlinde kendini ev-renin kuralı yapar.” Keza, örneklerde de görüldüğü gibi insan, kendisine bütün bir dünya olarak anlam vermiştir. Öyle ki, akılsal metafizik, insanın her şeyi öğrenerek insan olduğunu öğretirken, bu hayâl gücüne dayalı metafizik, insa-nın her şeyi anlamadan insan olduğunu gösterir ve belki de, bu sonraki önerme önceki önermeye göre daha doğrudur. Çünkü insan anladığı zaman zihnini genişletir ve şeyleri daraltarak zihninin içine alır. Fakat anlamadığı zaman ken-disinden şeyleri yapar ve kendini onlara dönüştürerek onlar olur Vico, 1725: pa-ragraf, 120, 405)

O halde, felsefede büyük tartışma konusu olan “insan her şeyin ölçüsüdür”

savı bu mitolojik anlatımlara kadar geri götürülebilir. Çünkü bilinmedik şeyler elde olan ve bilinen şeylerle açıklanabi-lir. Yoktan yeni bir şey var edilemez.

Vico'ya göre, soyut düşünme yete-neği gelişmiş olan günümüz insanının bu ilk insanların hayal gücüyle düşünme biçimine girebilmesi ve onları anlayabil-mesi çok zordur. Ancak, dil incelemeleri yoluyla birtakım ipuçları elde edilebilir ve ulusların ilk ortaya çıkışlarında var olan toplum düzenleri yönetim biçimleri, töreleri ve kanunları hakkında birtakım bilgiler elde edilebilir. Filoloji bu ilk in-sanların toplumsal yaşayışları ile ilgili birtakım örnekler sağlar. Fakat felse-fe olmadan bunlara bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşamaz. O halde felsefe ve filoloji birbirinden yardım ve destek gör-melidir. Burada filolojiden kasıt, tarih, dilbilim etnoloji, antropoloji, halkbilim vs. gibi günümüzde çeşitli dallara ayrıl-mış ve kültürü farklı bakış açılarından inceleyen bilimler kastedilmektedir.

Vico'ya göre, bütün ulusların ta-rihleri fabl ile başlar. Fabl yukarıda da belirttiğimiz gibi mit, öykü anlamına gelmektedir. Örneğin, Grekler arasında ilk bilgiler, din adamları olan şairlerdir. Vico'ya göre, bu dinsel şairler, Jove'u, Kibele'yi veya Berenthina ve Neptün'ü ilkin, tamamen sessiz olan işaret dili ile gök, yer ve denizin tözü olarak açıkla-mışlardır. Bu tanrıların canlı olduğunu hayâl etmişler ve bu yüzden duyularına doğru gelen şeylerin tanrılar olduğuna inanmışlardır. Bu üç tanrı aracılığıyla, gökyüzüne, toprağa ve denize bağlı olan her şeyi açıklamışlardır. Buna benzer olarak, örneğin, tüm çiçekleri Flora ile tüm meyveleri Pomano ile göstermişlerdir. Fabllar, kökenleri bakımından gerçek ve şiddet dolu hikayeler idi. Do-layısıyla, mythos, doğru öykü (*vera narratio*) olarak tanımlandı. Bunlar, köken itibarıyla, ham ve kaba oldukları için, gitgide asıl anlamlarını kaybettiler, sonra değiştiler, sonuç olarak olağandı-

şı hâle geldiler bundan sonra karanlık, sonra rezalet dolu ve sonunda da inanılmaz hâle geldiler. Bu fabllar, Homer'e atfedilen eserlerde de bozuk ve çarpık bir halde alınmıştır. Fablların esasını teşkil eden şiirsel karakterler, formları ve nesnenin özelliklerini konulardan soyutlayamayan doğal bir gereksinimden doğmuştur. Sonuç olarak, tikelleri tümel bir fikir haline getirmeye çalışmak fablların önemli bir özelliğidir. Bununla ilgili olarak, Aristoteles der ki "sınırlı düşünceye sahip insanlar, her tikeli bir maksime yükseltir". Bunun nedeni, sınırsız olan insan zihninin, duyuların gücüyle sınırlandırıldığı için kendi ilahi tabiatını başka türlü ifade edemiyor ve hayal gücü içinde yer alan tikelleri genişletmek zorunda kalıyor olmasıdır. Şiirsel mantığın bir sonucu olan şiirsel konuşma tarzı, tarihsel süreç içinde uzun süre devam etmiştir (Vico, 1725: paragraf, 125, 199, 127, 209, 221, 222, 232, 239, 401, 412, 416, 708, 808, 814, 815).

Halk geleneklerine baktığımızda, bu geleneklerin, ortaya çıkışından itibaren uzun süre o halkın tümü tarafından bir değer olarak korunduğunu böylece, gerçekliğini ve varlığını koruduğunu görürüz. Vico'ya göre, ilk uluslara baktığımızda her ulusun, bir Gök tanrısı ve onun oğlu olan ulus kurucusu tipi vardır. Bu durum, insanlar arasında, kahramanların tanrısallık kökenli oldukları şeklindeki yanlış bir kanıdan doğmuş olan kahramansallığın başlangıcına işaret eder. Halbuki, bu durum bu ulusların din olmadan kurulamayacağını ve kahramanca cesaret olmadan gelişip büyüemeyeceklerini göstermektedir. İlk fabllar veya mitoslar, sivil (*civil*, yani yabani ve vahşi değil, medeniyet kurmaya başlayan anlamında) ve toplumsal gerçeklikleri ve bu nedenle ilk insanların tarihlerini de içermiş olmalıydılar. Bu durumda bir ulusun dili, o ulusun dünyadaki ilk günlerindeki âdetleri için büyük bir tanık olmalıdır. Keza, insan-

lar, doğal olarak, toplum içinde bir arada bulunmalarını sağlayan kanunları ve kurumları belleklerinde korumaya eğilim gösterirler (Vico, 1725: paragraf, 149,152,197,198,201).

Sonuç olarak, kültür sosyal bir mirastır. Mit, şeylerin ve kurumların kökeni hakkında boş bir spekülasyon değildir. Yalnızca, tabiatın teması ve tabiatın kanunlarının ifadesi de değildir. Mitler, bir kabilenin sosyal düzeni, ekonomik uğraşları, sanatları, becerileri, dini ya da sihirsel inançları ve dini törenleridir. Bir topluluğun kurumlarında, o topluluğun uğraşlarını dile getiren ilkel gerçekliğin ifadesi oldukları gibi, o topluluğun önceki var olan düzenini de doğrularlar. Ahlaki değerlerin geçmişteki ilkel şeklini bize verirler. Mitin kendine özgü bir formu vardır. Gelenek ve inancın tabiatı ile, kültürün sürekliliği ile, yaşlı ve genç arasındaki bağlantı ile yani geçmişteki insanî değerlerle yakından bağlantılıdır. Mitin fonksiyonu, geleneği genişletmek, toplumun değerlerini yüceltmek ve daha büyük, daha yüksek daha doğaüstü ve daha etkili bir gerçeklik değerine bağlamaktır (Malinowski, 1990: 87-88,132).

Mitler halk hikâyeleri gibi ilkel hikâyelerdir. İkisi, bir tek noktada ayrılır. Mitler, tabiatüstü dünyanın hikâyeleridir ve bu yüzden dini bir karışımı da vardır. Ancak mitolojiyi incelemek folkloru incelemekten ayrı düşünülemez. Çünkü, mitler, halk düşüncesinin ilkel şeklidir. Mit ilkel insanı bir tür bilimsel dürtü ve bilgi açlığıyla donatır. Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır. İnancın ifadesidir. İnsan uygarlığının bir parçasıdır. İlkel insanlığın ve ahlaki bilgeliliğin bildirgesidir. Mit boş bir zihinsel uğraşı değil çevreyle pratik ilişkinin canlı bir bileşenidir (Culture md: 1968).

O halde Schelling'in de dediği gibi mitolojinin şuur dışında gerçekliği yoktur. O, yalnızca şuurda meydana gelebilir fakat mitolojiyi yaratan şuur değil-

dir. Ancak ondan şuurun belirli bir hali yani mitolojik şuur doğar. Hayal gücünün üretimidir. Dış gerçekliğin abartılı olarak ve bazı değerleri yüceltme ihtiyacından dolayı böyle bozuk çarpık ve olağandışı formlar almış olmalıdır. Mit, kronolojik olmayan önceliği ve sonralığı belirlenmemiş müphem bir zaman içinde gelişir. Bunun psikolojik ve astronomik zamanla bir ilişkisi yoktur. Bu zamanın ölçüsü başı ve sonu yoktur (Ülken, 1986:308,309) Casirere'e göre mitik düşünüş biçimi bilim ve felsefenin karşısındadır. Mitin içerisinde sabit ve ayrılmış bir nedenler dünyası yoktur. Her biçim bir diğerine dönüşebilir. Her şey her şeyden çıkmış olabilir (Cohen, 2005:271). Mitosların kaybolması Mircae Eliade'ye göre, tarihin başladığının alametidir. Artık tekrarlı ayinlerdeki Ezeli Dönüş'ün yerini takvim ve kronolojinin zamanı alır. Belirsiz boşluğun yerini ölçülen mekan alır. Mekanı ve zamanı belirsiz olan anonim kahramanların yerine belirli ve bir zamanda yaşamış insanlar geçer. Fakat birçok kültürlerde mitos-tan kurtulma mitoslu düşüncüyü birdenbire ortadan kaldıramamıştır. İlim ve felsefenin doğuşundan sonrada onun kalıntıları yaşamıştır. Yalnız primitif düşüncenin yerini objektif düşünce aldııkça mitoslar gerçek olmaktan çıkarak mecaz olmuşlardır. Felsefe adeta bu iki, şuurun ortasında doğmuştur. Hesiod'un Thegonie'sinden başlayarak Eflatunun diyaloglarına kadar mitoslar mecaz ve sembol halini almışlardır. Bu sembolleşme Platon'da gerçekleşmiştir (Ülken, 1986: 313,316). Levi Strauss'un temel tezi, kültür ürünlerinin görünüşte çok çeşitlilik göstermesinin yanı sıra görünenin altında yapısal düzeyde evrensel birtakım ortak öğelere sahip bulunduğudur. Doğru bir yöntemle tüm kültürlerde ortak olan unsurlara ulaşılabilir. Kültür yapısının esas mesajı da budur. Bu zaman ve mekanı karmaşık anlatılarda belli gerçekler vardır. Hatta Schillman

bu mitolojik söylemleri takip ederek Truva şehrini bulmamış mıdır?(Ateş, 2001:15,19)

NOTLAR

1 Vico dünyadaki ilk insanlar derken gentil insanlığı kasteder. Çünkü o, insanlığı İbraniler ve gentiller diye ikiye ayırmaktadır ve İbraniler, ona göre, başlangıçtan beri Gerçek Tanrı'nın emirlerine uygun davranmaktadırlar. Gentiller ise, Gerçek Tanrı'nın varlığında habersiz olmuş ve büyük yeryüzü ormanına dağılarak kendi tanrılarını ve toplumsal kurumlarını oluşturmaya başlamışlardır. Ancak, gentillerin böyle bir duruma düşmesi yine de Gerçek Tanrı'nın ilahi inayeti sayesinde

2 Vico dünyadaki ilk insanlar derken gentil insanlığı kasteder. Çünkü o, insanlığı İbraniler ve gentiller diye ikiye ayırmaktadır ve İbraniler, ona göre, başlangıçtan beri Gerçek Tanrı'nın emirlerine uygun davranmaktadırlar. Gentiller ise, Gerçek Tanrı'nın varlığında habersiz olmuş ve büyük yeryüzü ormanına dağılarak kendi tanrılarını ve toplumsal kurumlarını oluşturmaya başlamışlardır. Ancak, gentillerin böyle bir duruma düşmesi yine de Gerçek Tanrı'nın ilahi inayeti sayesinde

KAYNAKLAR

- Vico, Giambattista. **New Science**, 1725. paragraf 811, 819. Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fischer, Cornell University Press Ithaca and London.
- Cassirer, Ernst. **Sembolik Formlar felsefesi II**, Mitik Düşünme. Çev: Milay Köktürk. Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- Cohen, Percy S. "*Mit Kuramları*". çev. Evrim Ölçer Özünel. **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2**. Yayına Hazırlayanlar: M.Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır. Milli Folklor, Ankara, 2005.
- Ülken, Hilmi Ziya. **Varlık ve Oluş**. A.Ü.İlahiyat fakültesi Yayınları, 1986
- Encyclopedia of the Social Sciences**, Culture maddesi The Macmillian Company, New York,1968.
- Werner J. Cahnmann, "*Vico and Historical Sociology*". **Social Research**. Autumn, New York, 1976.
- Bayat, Fuzili. **Mitolojiye Giriş**. Karam yayınları, Çorum 2005
- Necatigil, Behçet. **Mitologya**, Sel yayınları, İstanbul, 1986.
- Ateş, Mehmet. **Mitolojiler ve Semboller Ana Tanrıça ve Doğurganlık Sembolleri**, (yayınevi yok), Eylül, 2001.
- Malinowski, Bronislaw. **Büyük, Bilim ve Din**. Çeviren: Saadet Özkal. Kabaıcı, 1990.

ANADOLU'DA SELÇUKLU DÖNEMİ YERLEŞME TİPOLOJİLERİ II: KARAHİSARLAR

The Settlement Typologies in Anatolia during Seljuk Period II: Black-Castles

Yrd. Doç. Dr. Koray ÖZCAN*

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, Selçuklu döneminde Anadolu'da Bizans-Selçuklu ikili askeri ve siyasi denge düzeni kapsamında organize edilen Selçuklu savunma sisteminin mekânsal bileşenleri olarak Karahisar yerleşmelerinin yerleşme tipolojisinin belirlenmesi ve demografik-ekonomik çözümlemelerinin yapılmasıdır.

Araştırmada, Selçuklu döneminde örgütlenen savunma sisteminin mekânsal bileşeni olarak Karahisar yerleşmelerinin, Anadolu'da devralınan Bizans savunma sistemi ve mekânsal örgütlenmeleri ile Orta Asya ve İran coğrafyasından Anadolu'ya aktarılan savunma sistemi gelenekleri kapsamında örgütlendiği öngörülmektedir.

Araştırma, vakâyî-nâme ve vakfiye gibi döneme ilişkin tarihi kaynakların mimari kalıt ve arkeolojik buluntular eşliğinde irdelenmesi ve elde edilen bulguların harita ya da plânlar üzerine aktarılmasını dayanan bir yöntem kurgusu içinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Anadolu, Selçuklu dönemi, savunma sistemi, Karahisarlar.

ABSTRACT

The aim of this paper is to determine the settlement typologies organization and estimate on the demographical-economical size of Black-castles which were organized as the spatial element of the Seljuk defensive system based on the balance of the military and political between Byzantine and Seljuk in Anatolia and also, Seljuk defensive system were organized on the inheritance of the defensive system in Roman and Byzantine period.

In this paper, it is considered that Black-castles in Anatolia during Seljuk period were organized as the synthesis of the Turkish-Islamic States traditions which were transferred from Central Asia and Iran to Anatolia on Byzantine defensive system.

The methodology of this paper is based on examination of historical sources such as waqfiyyes or chronicles with archaeological-architectural findings and also getting data transferred on to the plans and maps.

Key Words

Anatolia, Seljuk period, defensive system, settlement typologies, Black-castles.

1. GİRİŞ

Anadolu Selçuklu kültür ve medeniyeti üzerine yapılmış araştırmalar irdelenirse; Anadolu'da XI.-XIII. yüzyıllara tarihlenen Selçuklu dönemi savunma sisteminin, Orta Asya ve İran Türk-İslâm devlet geleneklerindeki savunma sistemi anlayışı ile Selçukluların Anadolu'da karşılaştıkları ve karşılıklı sosyal, kültürel, ekonomik ve hukuksal ilişkiler kurdukları Bizans savunma sisteminin sentezi olarak biçimlendirildiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, Selçuklu savunma sis-

temi, Orta Asya ve İran Türk-İslâm devletlerindeki askerî yapılanma ve savunma-güvenlik kurumlarının, Anadolu'da devraldıkları Bizans savunma sistemi altyapısı üzerinde dönemin değişken askeri-siyasal koşulları kapsamında yeniden uyarlanmasıdır. Bu savunma sistemi kurgusu içinde, subaşılık merkezleri, derbend ya da menziller ve Karahisarlar gibi askeri-stratejik organizasyon merkezleri işlevindeki yerleşmeler, Selçuklu savunma sisteminin mekânsal unsurları olarak örgütlenmiştir.

* Selçuk Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Plânlama Bölümü Şehircilik Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Bu araştırmanın amacı, Selçuklu egemenlik dönemi olarak tanımlanan 1075–1308 zaman aralığında, Bizans–Selçuklu ikili askeri ve siyasi denge düzeni kapsamında Anadolu coğrafyasında kurgulanan Selçuklu savunma sisteminin işlevsel gereksinimleri eşliğinde örgütlenen mekânsal unsurlarından biri olarak Karahisar yerleşmelerinin yerleşme tipolojisinin belirlenmesi ve demografik–ekonomik çözümlemelerinin yapılmasıdır.

Araştırma, vakâyî-nâme ve vakfiye gibi Selçuklu dönemine ilişkin yazılı kaynakların, mimari ve arkeolojik buluntular eşliğinde irdelenmesi ve elde edilen bulguların harita ya da plânlar üzerine aktarılmasını dayanan bir yöntem kurusu içinde ele alınmıştır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Savunma Sistemi

Burada “savunma sistemi” kavramı ile anlatılmak istenen, Anadolu’da Selçuklu döneminde Orta Asya ve İran Türk–İslâm devlet gelenekleri ile Bizans savunma sisteminin sentezi olarak biçimlenen savunma sisteminin, kolonizasyon ya da fetih politikaları gibi askeri faaliyetlere dayanan askeri örgütlenme düzeni ya da organizasyon yapısından çok mekânsal ve işlevsel niteliğidir. Bu yönüyle, Selçuklu dönemi Anadolu savunma sisteminin mekânsal ve işlevsel niteliğinin üç temele dayandığı söylenebilir. Birincisi, İran Türk–İslâm devlet geleneğinden miras alınan Hristiyan devletlerle sınır olan bölgeleri Uc olarak adlandırma ve yönetme geleneği kapsamında göçebe ya da yarı-göçebe toplulukların sınır bölgelerde fetihçi unsurlar olarak iskân edilmesine dayanan kolonizasyon politikalarıdır. İkincisi, Abdalân–ı Rum, Gaziyân–ı Rum, Ahiyân–ı Rum ve Baciyân–ı Rum gibi kolonizasyon faaliyetlerine dönük askeri ve mesleki örgütlenmelerdir. Üçüncüsü ise Anadolu’da karşılaştıkları ve devrildikleri Bizans

savunma sisteminin temelini oluşturan ve Akritai olarak adlandırılan sınır güvenlik kurumlarıdır (Jansky 1950: 117–126, Şapolyo 1972: 225–231, Kafesoğlu 1972: 147–149, Hüseyinof 1981: 725–726, Köymen 1988: 1539–1545).

Karahisar

“Karahisar” kavramı etimolojik açıdan irdelenirse, Anadolu öncesi Orta Asya Türk kültüründe kuzey, siyah renk, ulus gibi farklı kavramları ifade etmekle birlikte güç, sarp ve yüksek anlamlarına da gelen “kara” kelimesi ile “kale” anlamındaki hisar kelimesinin birleşiminden oluşan bir coğrafi adlandırma ya da yer adı terimi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Caferoğlu 1968: 167, Pritsak 1977: 251–273, Kaşgarlı Mahmud 1986: 221, Eyüboğlu 1991: 376). Bu çerçevede, Selçukluların, Anadolu yerleşme ve ulaşım sisteminin stratejik bağlantı–geçiş noktalarında konumlandırılmış, Bizans egemenliğinden devralınan sarp ve erişilmesi güç kayalıklar üzerine inşa edilmiş *Castron* (kale–kent) yerleşmelerini, Orta Asya yer adı verme geleneklerine uygun olarak Karahisar olarak adlandırdıkları söylenebilir (Clarke 1867: clxxxi–clxxxii). Nitekim Selçuklu döneminde Karahisar yerleşmeleri, özellikle savunma açısından kolaylıklar sağlayan topografik özellikleri ile Anadolu savunma sisteminin mekânsal bir unsuru olarak değerlendirilmiş ve askeri faaliyetlere yönelik harekât üssü işlevinde merkezler olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle, Karahisarlar işlevsel açıdan Osmanlı İmparatorluğu döneminde Anadolu’da kurulan menzil ya da derbent işlevine sahip yerleşmelere de benzetilebilir (Orhonlu 1987: 47–48, Orhonlu 1990: 9–33, Halaçoğlu 1997: 94–108).

Öte yandan, Selçuklu dönemine ilişkin tarihi kayıtlar, Karahisar yerleşmelerinin fethedilmesi güç kayalık topografyalarının sunduğu savunma olanaklarına dayalı olarak, dönemin değişken

askeri koşulları içinde farklı işlevlerde kullanıldığına da işaret etmektedir. Nitekim vakâyî-nâme metinlerinden, Karahisar yerleşmelerinin kimi zaman Selçuklu yönetimine başkaldıran asilerin ya da meliklerin sığındığı veya yakalanıp denetim altında tutulduğu merkezler olarak kimi zaman da Sultan ve büyük emirlerin hazinelerini sakladıkları merkezler olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Şikârî 1946: 117–118, Aksarayî 2000: 102, 115, Anonim Selçuk–Nâme 1952: 65–66, Esterabadi 1990: 140).

Selçuklu savunma sisteminin mekânsal ve işlevsel niteliği içinde Karahisar yerleşmeleri, Anadolu’da Bizans–Selçuklu ikili askeri ve siyasal koşullarının ortaya çıkardığı mekânsal ve işlevsel öncelik ve gereksinimler kapsamında yapılandırılan askeri organizasyon ya da faaliyet merkezleri niteliğindeki yerleşmeler olarak tanımlanabilir. Nitekim Karahisar yerleşmelerinin Anadolu coğrafyasındaki mekânsal dağılımı irdelenirse, Batıda Karahisar–ı Sahip ve Sivrihisar gibi Bizans–Selçuklu sınır bölgelerinde ya da kuzeydoğuda Karahisar–ı Köğonya gibi Trabzon Rûm Pontus İmparatorluğu sınırlarında veya güneydoğuda Karahisar–ı Yavaş gibi Kilikya Ermeni Baronluğu sınırlarında konumlandığı görülmektedir. Bu dağılım, Karahisar yerleşmelerinin Selçuklu savunma sistemi içinde askeri–stratejik işlevine işaret etmektedir (Harita 1).

3. SELÇUKLU DÖNEMİNDE KARAHİSAR YERLEŞMELERİ

Karahisar–ı Sahip ya da Karahisar–ı Devle¹

Bizans döneminde Akronion olarak adlandırılan kent, Anadolu’da Arap–Sasâni istilaları sürecinde Bizans savunma sisteminin mekânsal bileşeni olarak yaklaşık dokuz yüz metre yükseklikte volkanik yekpare bir kaya parçası üzerinde *Castron* (kale–kent) niteliğinde bir askeri karakol noktası işlevini üstlen-

miştir (Ramsay 1960: 90–91). Kentin bu işlevsel niteliğini Selçuklu döneminde de sürdürdüğünü söylemek olanaklıdır. Nitekim Selçuklu fetihleri sürecinde, Sultan I. Alâaddin Keykubad döneminde (1220–1237) fethedilen Akronion, Bizans–Selçuklu *Uc* bölgesindeki askeri–stratejik konumu ile Bizans topraklarına yapılan kolonizasyon faaliyetlerinin organizasyon merkezi olarak kale–kent niteliğinde bir askeri üs işlevi üstlenmiştir.

Selçuklu döneminde Karahisar–ı Devle olarak adlandırılan kentin, Selçuklu başkenti Konya’dan Bizans egemenliğindeki Ege liman kentleri Smyrna (İzmir) ve Ephessus (Efes)’a uzanan Anadolu üretim–dağıtım kanalları üzerinde bir düğüm noktası olarak ekonomik işleve sahip yerleşme niteliği kazandığı da söylenebilir. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti’nin İlhanlı tabiiyetine girdiği döneme (1243–1308) tarihlenen Anadolu kentlerinin bütçelerine ilişkin listelerde, kentin 25.000 dinar vergi ödediğine ilişkin kayıt (Togan 1931: 22–25), Selçuklu döneminde kentin ekonomik etkinlik düzeyini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Selçuklu döneminde kentin mekânsal yapısı irdelenirse, Alâaddin Camisi ile yönetici ya da emirlerin ikametgâhına ayrılmış saray, Kız kulesi ve hazine depoları ile kale muhafızları için konutlar, cephanelikler, erzak ambarları ve su sarnıçları gibi mekânsal öğelerin varlığı belirlenebilmektedir (Sevgen 1959: 25–30, Gönçer 1971: 259–260, Madran 1973: 189, Eyice 1973: 303–307). Bu mekânsal öğeler, kentin mekânsal önceliklerinin, uzun süreli kuşatmalara dayanabilecek yaşamsal ve askeri gereksinimler üzerine odaklandığına işaret etmektedir (Şekil 1).

Anadolu Selçuklu Devleti’nin İlhanlı tabiiyetine girdiği dönemde, Selçuklu veziri Sahip Ata Fahreddin Ali’ye

(1258–1288) iktâ² olarak verildiği anlaşılan kentin, daimi olarak belirli miktarda askeri kuvvet bulundurulana “subaşılık merkezi” işlevi kazandığı anlaşılmaktadır. Bu işlevi ile İlhanlılar tarafından yeniden yapılandırılan Anadolu siyasal–yönetimsel organizasyonu içinde Uluborlu, Beyşehir, Kütahya ve Kastamonu yörelerini kapsayan idarî birimin merkezi olmuştur (Ferit–Mesud 1934: 136–142, İbn Bibi 1941: 278, Darkot 1979: 277–280, Kaymaz 1970: 136, Aksarayî 2000: 252, Köprülü 1931: 245, Tuğlacı 1985: 193). Karahisar–ı Devle, Sahip Ata Fahreddin Ali’ye iktâ olarak verildiği İlhanlı tabiiyet döneminde –bir süre bağımsız bir idarî birim olarak– Sahip Ataogulları’nın merkezi olarak yönetilmesine atfen Karahisar–ı Sahip olarak anılmıştır (Sevgen 1959: 26).

Karahisar–ı Köğonya ya da Şebîn Karahisar³

Bizans döneminde Koloneia Theması idare merkezi olarak Köğonya (Koloneia) ya da Mavro Castron olarak adlandırıldığı anlaşılan kent, milletlerarası düzeyde dış satım ürünü olarak ekonomik öneme sahip şap madenlerinin üretim–dağıtım merkezi olmasının yanı sıra Sebasteia (Sivas)–Satala (Erzincan yakını)–Theodosiopolis (Erzen–i Rûm) güzergâhında uzanan Bizans Askerî Yolu olarak tanımlanan askeri faaliyetlere yönelik ulaşım kanalı üzerindeki stratejik konumu ile ekonomik ve askeri organizasyon merkezi işlevi kazanmıştır (Ostrogorsky 1995: 235, Ramsay 1960: 58–59, 294–295).

Türk fetihleri öncesinde ise ortaya çıkan savunma gereksinimleri eşliğinde yeniden örgütlenen ve *thema* adı verilen Bizans eyalet sistemi kapsamında Koloneia Theması adı verilen idarî birimin yönetim merkezi olmuştur (Ostrogorsky 1995: 231, Levchenko 1964: 202–203). Türk fetihleri sürecinde ise önce Mengücekoğulları yönetimine geçen ve Men-

gücek meliki Muzafferüddin tarafından yönetilen Köğonya, Selçuklu sultanı I. Alâaddin Keykubad döneminde (1220–1237) Anadolu Selçuklu topraklarına katılmıştır. Selçuklu döneminde Cerasus (Giresun) limanı yoluyla Avrupa’ya dış satımı yapılan şap madenlerinin üretim–dağıtım merkezi işlevini sürdüren Köğonya, sahip olduğu şap madenleri varlığına dayanılarak kimi zaman Şapın Karahisar kimi zaman da Bizans dönemindeki adına atfen Karahisar–ı Köğonya olarak anılmıştır (Mordtmann–Planhol 1978: 601–602, Darkot 1979: 280–282, Uzunçarşılı 1933: 287–291, Edwards 1985: 23–61, Bryer–Winfield 1985: 146–149).

Selçuklu döneminde kentin mekânsal yapısına ilişkin tek kayıt, vakâyî-nâme metinlerinde kentin Selçuklular tarafından kuşatılması ve fetih sürecine ilişkindir. Bu metinlerde, “yüksek ve ulaşılması güç bir kayalık” üzerinde konumlandığı kaydedilen kentte, özellikle su sarnıçları ve erzak depolarının varlığından bahsedilmesi, kentin mekânsal önceliklerinde güvenlik ve koruma gibi askerî işlevlerin etkin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir (Şekil 1). Nitekim Mengücekoğulları yönetimindeki kentin, uzun süren Selçuklu kuşatması sonunda fethedilememesi ve ancak yapılan anlaşma yoluyla Mengücek melikine Kırşehir yöresinin iktâ olarak verilmesi karşılığında Selçuklu egemenliğine alınabilmesi bu söylemi doğrulamaktadır (İbn Bibi 1941: 140, İbn Bibi 1996: 369–371).

Karahisar–ı Behramşah⁴

Selçuklu dönemi tarihi kaynaklarında Karahisar–ı Behramşah’a ilişkin ilk kayıt, Sultan I. Alâaddin Keykubad döneminde (1220–1237) Sivas–Kırşehir kervan yolu üzerindeki Karahisar–ı Behramşah ve yöresinin Mengücek meliki Nasıreddin Behramşah’a, Erzincan kentinin teslimi karşılığında iktâ ola-

rak verildiğine ilişkindir (İbn Bibi 1996: 369–370, İbn Bibi 1941: 140).

Selçuklu vakıf-nâme kayıtlarından, Nasıreddin Behramşah'ın hüküm sürdüğü dönemde, Karahisar'da yönetim kurumu niteliğinde bir saray ile vakıf kurumu yoluyla örgütlenen cami, medrese, han, hamam, dükkânlar gibi yoğun kamusal yapı faaliyetleri gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle, Selçuklu tarihinde Nasıreddin Behramşah'a atfen Karahisar-ı Behramşah olarak anılmıştır (Esterabadi 1990: 238, Turan 1948: 65–66, Turan 1971: 617, Bittel 1967: 47–not:44, Mordtmann-Planhol 1978: 602–603, Darkot 1979: 283, Yücel 1970: 58).

Selçukluların İlhanlı tabiiyet döneminde ise Anadolu kentlerinin bütçelerine ilişkin listede 11.600 dinar vergi ödediğine ilişkin kayıt (Togan 1931: 22–25), kentin Selçuklu savunma sistemi içindeki askeri-stratejik kimliğinin ötesinde alt bölgesine de hizmet veren bir alım-satım/ticaret merkezi olarak geliştiğini düşündürmektedir. Öte yandan, aynı dönemde Karahisar-ı Behramşah yöresinin zengin hayvan varlığı potansiyeline dayalı olarak Selçuklu sultanlarınca av sahası olarak kullanıldığına ilişkin kayıtlar (Yücel 1970: 147), Orta Asya ve İran Türk-İslam kültüründeki av geleneklerinin Anadolu'ya dek taşınmış ya da aktarılmış mirası olarak değerlendirilmektedir.

Karahisar-ı Yavaş ya da Nevas⁵

Selçuklu dönemine tarihlenen kaynaklardan, Karahisar-ı Yavaş'ın, Niğde üzerinden Akdeniz kıyısında Kilikya Ermeni Baronluğu egemenliğindeki Ajazzo (Ayas) limanına ulaşan kervan yolu üzerinde, Niğde'den sonra ilk menzil olduğu kaydedilmektedir (Esterabadi 1990: 261, Aksaray 2000: 81). Bu kayıtlarda, kentin “menzil” olarak anılması, askeri ve stratejik bir merkez olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. İlhan-

lı tabiiyet döneminde ise 14.600 dinar vergi ödediğine ilişkin kayıt, kentin aynı zamanda bir ekonomik etkinlik merkezi olduğunu düşündürmektedir (Yücel 1970: 70, Turan 1971: 617, Togan 1931: 22–35).

Selçuklu dönemi sonrasına tarihlenen kaynaklarda ise Karahisar-ı Yavaş'ın Karamanoğulları'na egemenliğine isyan eden Eretnaoğlu Mehmed Bey tarafından yeniden imar edilerek, sığınma yeri olarak kullanıldığı kaydedilmektedir (Şikâri 1946: 117–118). Bu kayıt, Karahisar yerleşmelerinin Selçuklu dönemi ortaya çıkan çok parçalı siyasal yapılanmalar ya da Türk Beylikleri döneminde, işlevsel niteliğinin evrimini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Karahisar-ı Demirlü⁶

Selçuklu dönemi vakâyî-nâmelerinden, Karahisar-ı Demirlü'nün Kayseri-Kırşehir-Ankara kervan yolu üzerinde, orduların kışlak yeri olarak kullanılan Delice yöresinde yer aldığı ve geç dönemlerde Selçuklu melikleri arasındaki saltanat mücadelelerinde hapisane işlevinde kullanıldığı anlaşılmaktadır (Aksaray 1943: 254, Aksaray 2000:153–154).

İlhanlı tabiiyet döneminde, Anadolu'nun kentlerinin bütçelerine ilişkin listede 25.500 dinar vergi ödediğine ilişkin kayıt ve arkeolojik araştırmalarda elde edilen Selçuklu dönemine tarihlenen zengin sikke koleksiyonu, kentin askeri ve stratejik bir merkez olmasının ötesinde Anadolu'nun ekonomik açıdan da gelişmiş bir merkez olduğunu düşündürmektedir (Turan, 1971: 617, Köseoğlu 1938: 245–249, Erdmann 1955: 38–41, Aslanapa 1967: 135–142, Aslanapa 1968: 1–14).

Öte yandan, Karahisar emiri olan Hüsâmeddin Timur tarafından 1266–7 yılında Hüsâmiye Medresesi'nin yaptırıldığına ilişkin vakıf-nâme kayıtları ile Mevlevî kaynaklarında, Karahi-

sar-ı Demirlü'nün Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin müritlerinden Şeyh Muhammed Selmaştî'nin mezarının bulunduğu bir ziyaretgâh yeri olarak anılmasına dayanılarak, kentin Selçuklu döneminde Anadolu'nun önemli dinsel etkinlik merkezlerinden biri olduğu söylenebilir (Köseoğlu 1944: 1347-1352, Eflâkî 1986: II/162).

Sivrihisar ya da Seferihisar⁷

Bizans döneminde, İmparator Justinian I (527-565) tarafından Justinianopolis-Mokisos (Kırşehir yakını) ve Justinianopolis-Mela (İnegöl yakını) ile birlikte Anadolu'da kurulan üç kaleden biri olarak imparatora atfen Justinianopolis-Palia olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Bizans ulaşım sistemi içinde, Askeri Yol ile Posta Yolu'nun düğüm noktasında orduların güvenli konaklama gereksinimlerinin karşılanmasına dönük olarak kurulan kentin, volkanik bir kaya kütlesi üzerinde askerî ve stratejik bir merkez olarak kurulduğu söylenebilir (Ramsay 1960: 218, Darkot 1966: 727, Doğru 1997: 7-10, Özalp 1960: 7-13).

Selçuklu sultanı I. Alâaddin Keykubad döneminde (1220-1237) fethedilen kentin gelişiminde, *Uc* olarak tanımlanan Bizans-Selçuklu sınır bölgesindeki stratejik konumu ile göçebe Türkmen grupların örgütlendiği kolonizasyon faaliyetleri etkin olmuş ve Bizans topraklarına yapılan fetihlerin organizasyon merkezi işlevi kazanmıştır. Ancak kentteki Türk-İslâm anıtsal-kamusal yapı faaliyetlerinin Selçukluların İlhanlı tabiiyet dönemine tarihlenmektedir. Bunun nedeni, kentin akın ve fetihlerle sürekli değişen Bizans-Selçuklu siyasal sınır bölgesindeki stratejik konumu ile açıklanabilir.

İlhanlı tabiiyet döneminde ise kentin kale dışına yayıldığı görülmektedir. Bu süreçte, Emir Eminateddin Mikail tarafından yaptırılan Türk-İslâm anıtsal-kamusal hizmet yapıları işlevindeki

Ulucami ile Alemşah Medresesi, kentin sur dışı mekânsal gelişimini yönlendiren temel dinamikler olmuştur (Tevhit 1929: 130-132, Otto-Dorn 1965: 161-170, Darkot 1966: 727, Cunbur 1990: 15-20, Altınsapan 1989: 21-28, Altınsapan 1990: 21-46, Crane 1993: 29-35).

Selçuklu döneminde kentte, diğer Karahisar yerleşmelerine benzer olarak, sarnıçlar, yiyecek ambarları ve cephanelikler ile mahzenlerin bulunduğu ilişkin tespitler (Tevhit 1929: 129-130), kentin *Uc* bölgesindeki askerî-stratejik niteliğinin mekânsal yapısı ve öğeleri üzerindeki belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Selçuklu döneminde kentin ekonomik etkinlik düzeyine ilişkin tek kayıt, İlhanlı tabiiyet döneminde 25.000 dinar vergi ödediğine ilişkindir (Togan 1931: 22-35). Bu kayıt, kentin Bizans-Selçuklu sınır bölgesinde Hristiyan-Bizans ve Müslüman-Türk halkları arasında sosyal-ekonomik temas bölgesindeki konumu açısından karşılıklı mal ya da ürün alım-satım faaliyetlerinin gerçekleştirildiği bir kültürel temas merkezi işlevini üstlendiğini düşündürmektedir.

Dönemin tarihi kaynakları ya da arkeolojik bulgu ve mimari yapı kalıntılarından Selçuklu dönemine tarihlendiği anlaşılan ve tarihi coğrafya kayıtlarından ya da yer adı verilerinden varlığı belirlenebilen diğer karahisar yerleşmeleri;

- Karahisar-ı Sahip yöresindeki antik çağlardan beri işletilen ve Ephessus limanı üzerinden Avrupa'ya dış satımı yapılan mermer ocaklarının, üretim-dağıtım güvenliğinin sağlanmasına dayalı olarak askerî-stratejik bir yerleşme olarak kurulduğu anlaşılan ve Bizans döneminde piskoposluk merkezi olan Dokimon kenti üzerinde gelişen İsce Karahisar⁸ (Ramsay 1960: 484-485, Gönçer 1971: 167-168, Asgari 1979: 451-456,

Bayar 2003: 48–49, 62–68, Şahin 2003: 247–253),

- Antalya–Alâiyye kervan yolu üzerinde, Roma–Bizans dönemlerinde piskoposluk merkezi ve Pamphilia eyaletinin vergilerinin toplandığı ekonomik–yönetiş merkez işlevinin yanı sıra, Pamphilia ovasına hâkim stratejik konumu ile *Castron* (kale–kent) niteliğindeki Sillyon kenti üzerinde kurulan ve Selçuklu fetih sonrasında kolonizasyon politikaları gereğince İğdir, Bayındır ve İsalû gibi çeşitli Türkmen boylarının yerleştirildiği Karahisar–ı Teke⁹ (Mansel 1945: 141, Yetkin 1974: 861–872, Yetkin 1976: 195–203, Tekindağ 1977: 55–56, Güçlü 1995: 681–694, Erten 1940: 90, Foss 1996: 19–23),

- Selçuklu dönemi vakâyi–nâmelerinde, Kayseri–Halep arasında uzanan dönemin milletlerarası ticaret yolu üzerinde “*erişilmesi ve fethedilmesi zor, güçlü bir kale.*” olarak tanımlanan ve Selçukluların İlhanlı tabiiyet döneminde 25.000 dinar vergi ödediği kaydedilen Karahisar–ı Develi¹⁰ (Togan 1931: 23, Esterabadi 1990: 36, 433, Tihranî 2001: 176),

- Amasya–Kastamonu arasında uzanan kervan yolu üzerinde Kızılırmak nehrinin aşıldığı stratejik bir geçit noktasında, Hoca Ahmet Yesevi dervişlerinden Koyun Baba tarafından kurulan zaviye ile Türk–İslâm kolonizasyon merkezi olarak gelişen (İlter 1988: 535–569, Altınsapan 1989: 21–28, Şahin 1998: 161–170, Kurt 1993: 259) ve Selçukluların İlhanlı tabiiyet döneminde Selçuklu emiri Sahip Ata Fahreddin Ali’nin sürgün edildiği yer olduğuna ilişkin kayıttan (İbn Bibi 1941: 277–278, İbn Bibi 1996: II/174–175, Eflâkî 1986: I/42, 60), İlhanlı tabiiyet döneminde sürgün yeri ya da hapishâne olarak kullanıldığı anlaşılan Karahisar–ı Osmancık¹¹,

- Selçuklu döneminde Kuzey Uc Eyaleti yöneticisi Emir Seyfeddin Kızıl

Bey tarafından yaptırılan 1259 tarihli Ulucami kitabesinden (Özalp 1960: 26, 82, İlter 1980: 35–38) Selçuklu döneminde Kuzey Uc Eyaleti olarak tanımlanan idarî birime bağlı bir askeri organizasyon merkezi olarak Bizans sınırları ötesine yapılan fetih faaliyetlerinin örgütlendiği Hamam Karahisar¹² olarak sayılabilir.

5. YERLEŞME TİPOLOJİSİ:

Demografik–Mekânsal Yapı Çözümlemeleri

Burada döneme ilişkin özgün tarihi kaynaklar olarak tanımlanan vakâyi–nâme, menâkıb–nâme, kitabe ve vakıf–nameler kullanılarak, Karahisar yerleşmelerinin Selçuklu dönemindeki demografik büyüklükleri ve mekânsal yapıları çözümlenecektir. Bu çerçevede, Selçuklu döneminde Karahisar yerleşmelerinin demografik büyüklüklerinin, kale içi yerleşim alanlarının, Selçuklu dönemi hane büyüklüğü verileri ve ortalama Türk konut kullanım alanına ilişkin veriler eşliğinde değerlendirilmesi ile belirlenebileceği düşünülmektedir.

Selçuklu döneminde Anadolu kentlerindeki konut kullanım alanının büyüklüğünün belirlenmesinde (konut+bahçe) temel ölçüt, hektarda 250 kişinin yerleşmiş olabileceği kabulüdür (Özcan 2005: 178). Bu kabulün, Karahisar yerleşmelerinin kale içi yerleşim alanlarının büyüklüğünün –hâlihazır haritaları elde edilebilen Karahisar yerleşmelerinin– harita üzerinden yapılan ölçümler ile karşılaştırılmalı değerlendirilmesi sonucu, demografik büyüklükler üzerine birtakım sonuçlara ulaşılması mümkün olabilmektedir (Tablo 1).

Buna göre Karahisar yerleşmelerinin demografik büyüklüklerinin 100–300 kişi arasında değişen büyüklüklerde olduğu, mekânsal büyüklüklerinin ise her birinin topografik koşullarına göre 0.30–1.20 hektar arasında değişiklik gösterdiği belirlenmiştir (Şekil 1 ve Şekil 2).

Tablo 1. Karahisar yerleşmelerinin demografik-mekânsal büyüklükler

Karahisar Yerleşmeleri	Büyüklük ve Kapasite	
	Demografik (kişi)	Mekânsal (Ha)
Karahisar-ı Sahip	200	0.80
Karahisar-ı Köğonya	300	1.20
Karahisar-ı Osmancık	100	0.40
Karahisar-ı Teke	250	1.00
İsce Karahisar	100	0.40
Sivrihisar	200	0.80

Yukarıda demografik ve mekânsal büyüklükleri çözümlenen Karahisar yerleşmelerinin mekânsal yapısı ve işlevsel kimliği üzerindeki temel etkenler ise askerî ve stratejik işlevler ile konumsal avantajlardır. Bu çerçevede, Selçuklu döneminde örgütlenmiş Anadolu yerleşme sistemi içinde Karahisar yerleşmelerinin, Selçuklu savunma sisteminin mekânsal unsurları olarak siyasal sınırların güvenlik ve denetimin sağlanmasının yanısıra dışsattım ürünü olarak ekonomik milletlerarası düzeyde potansiyele sahip maden kaynaklarının güvenli olarak işletilmesi ve pazarlanmasına yönelik işlevlere de hizmet ettiği söylenebilir. Nitekim Karahisar-ı Köğonya ve İsce Karahisar gibi stratejik öneme sahip maden kaynakları yakınında veya Karahisar-ı Sahip ve Sivrihisar gibi Bizans-Selçuklu sınır bölgelerinde ya da Karahisar-ı Teke ve Karahisar-ı Develi gibi milletlerarası ticaret yollarının askerî-stratejik açıdan önemli geçit noktalarında, kale ve surlar gibi savunma yapıları ile desteklenen savunma kolaylıkları sağlayan kayalıklar üzerinde konumlanmış kale-kentler niteliğinde olması, Karahisar yerleşmelerinin mekânsal ve işlevsel kimlikleri üzerinde belirleyici olmuştur. Bu noktada, Karahisar yerleşmelerinin, yiyecek ambarları, cephanelikler, sarnıçlar gibi zorunlu yaşamsal gereksinimler ile cami ya da mescid gibi Türk-İslâm kolonizasyon

yapılarından oluşan mekânsal öğeleri, askerî işlevlerin mekânsal yapı üzerindeki etkisini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Burada dikkat çekici nokta; Selçuklu fetihleri sonunda Bizans egemenliğinden devralınan *Castron* (kale-kent) niteliğindeki yerleşmelerin, Karahisar olarak adlandırılarak, Selçuklu savunma sistemi kapsamında Bizans döneminde, Mavro *Castron*-Karahisar-ı Köğonya ya da Dokimon-İsce Karahisar veya Akronion-Karahisar-ı Sahip gibi, benzer işlevlerde kullanılmış olmasıdır. Bu tespit, yerleşmelerin siyasal ve yönetsel açıdan el değiştirse de değişmeyen askerî ve siyasal öncelikler kapsamında işlevsel kimliklerini koruduğunu göstermektedir.

Ancak, Selçuklu kolonizasyon politikaları eşliğinde göçebe-yarı göçebe Türkmen gruplarının sürekli yinelenen sınır ötesi fetih ve akınları, özellikle Bizans-Selçuklu siyasal sınır bölgelerinde Türk nüfusunun yığılmasına neden olmuş ve artan nüfusun ortaya çıkardığı yerleşme talepleri, *Castron* (kale-kent) niteliğindeki Karahisar yerleşmelerinin mekânsal yapısını evrime zorlamıştır. Bu mekânsal evrim sürecinde, Karahisarlar Bizans dönemi *Castron* (kale-kent) yerleşme alanından, Selçuklu Sultan ve emirleri veya şeyh ve derişler tarafından yapılandırılan cami ya da medrese veya zaviye gibi Türk-İslâm kolonizasyon yapıları yoluyla sur dışına yayılmıştır (Şekil 3).

6. SONUÇ

Anadolu'da Selçuklu dönemi savunma sisteminin mekânsal unsurlarından biri olarak tanımlanan Karahisar yerleşmelerinin, yerleşme tipolojisini ve demografik-ekonomik büyüklüklerinin belirlemeyi amaçlayan bu araştırma sonunda, Karahisar yerleşmelerinin;

- askerî-siyasal sınır bölgelerinin gerek güvenlik ve denetiminin sağlanması gerekse sınır ötesi –özellikle Bizans İmparatorluğu ve Kilikya Ermeni Krallığı toprakları üzerine– fetih faaliyetlerinin örgütlenmesi,

- Anadolu ulaşım ağının stratejik açıdan bağlantı-geçiş noktalarının denetlenmesi,

- dönemin milletlerarası düzeyde dışsattım ürünü olarak ekonomik öneme sahip Şap ya da mermer gibi maden kaynaklarının üretim-dağıtım organizasyonlarının güvenlik ve denetiminin sağlanması gibi askerî-stratejik ve ekonomik işlevler üstlendiği belirlenmiştir.

Araştırmada, Karahisar yerleşmelerinin, yüksek ve sarp kayalıklar üzerindeki yaklaşık 100–300 kişi kapasiteli ve 0.30–1.20 hektar arasında değişen sınırlı mekânsal yapısı içinde temel mekânsal öğelerinin sarnıç, cephanelik ve erzak ambarları gibi uzun süreli kuşatmalara dayanabilecek yaşamsal ve askerî gereksinimlerden oluştuğuna ilişkin tespitler, Karahisar yerleşmelerinin temel işlevinin askerî-stratejik faaliyetler üzerine odaklandığını göstermektedir. Ancak Selçuklu Devleti'nin İlhanlı tabiiyetine girdiği gerileme ve çöküş döneminde, Selçuklu savunma sisteminin bozulmasına dayalı olarak, kimi zaman İlhanlı yönetimine başkaldıran Türkmen grupların veya meliklerin denetim ve gözetim altında tutulduğu sürgün yeri kimi zaman da İlhanlı tabiiyetindeki Selçuklu sultanları ya da emirlerinin kişisel servetlerini sakladıkları merkezler olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İlhanlı tabiiyet dönemi sonunda, Selçuklu Devleti'nin gerek siyasal gerekse kurumsal açıdan yıkılması ile ortaya çıkan çok parçalı siyasal yapılanmalar döneminde ise, "Türk Beylikleri" olarak tanımlanan yerel siyasal yapılanmaların örgütlendi-

ği yerleşmeler haline gelmiştir. Osmanlı döneminde ise Anadolu'nun siyasal-askeri koşulları ve önceliklerinin değişmesine dayalı olarak yeniden örgütlenen ulaşım ağı kapsamında derbend ya da menzil işlevindeki yerleşmelere dönüşmüştür.

NOTLAR

¹ Bugün Afyon Karahisar, il merkezi.

² İktâ; Selçuklu döneminde, ülke topraklarının sadece toprak gelirlerini kapsayacak ve miras yoluyla devredilmesi mümkün olmayan nitelikte, fethedilen ülke meliklerine ya da yapılan askerî hizmetler karşılığında Selçuklu emir ya da beylerine belirli sürelerle bırakılmasına dayanan bir toprak kullanım sistemidir (Turan 1988: 951–959, Cahen 1986: 1088–1091).

³ Bugün Şebîn Karahisar, Giresun iline bağlı ilçe merkezi.

⁴ Bugün Karamağara köyü, Yozgat ili Akdağmadeni ilçesine bağlı köy.

⁵ Bugün Karahisar köyü, Konya ili Karapınar ilçesine bağlı köy.

⁶ Bugün Kalehisar köyü, Çorum ili Alaca ilçesine bağlı köy.

⁷ Bugün Sivrihisar, Eskişehir iline bağlı ilçe merkezi.

⁸ Bugün İncehisar, Afyon Karahisar'a bağlı ilçe merkezi.

⁹ Bugün Yanköy, Antalya ili Serik ilçesine bağlı belde.

¹⁰ Bugün Yeşilhisar, Kayseri iline bağlı ilçe merkezi.

¹¹ Bugün Osmancık, Çorum iline bağlı ilçe merkezi.

¹² Bugün Hamam Karahisar, Eskişehir ili, Sivrihisar ilçesine bağlı belde.

KAYNAKLAR

AKSARAYI, 1943, *Anadolu Selçuklu Devletleri Tarihi*, M. Nuri Gençosman (çev.), Recep Ulusoglu Yayınevi, Ankara.

AKSARAYI, 2000, *Müsâmeretü'l Ahbar*, Mürsel Öztürk (çev.), TTK Yayınları, Ankara.

ALTINSAPAN, Erol, 1989, "Sivrihisar'da Selçuklu Eserleri", *I. Eskişehir Selçuklu Eserleri Semineri*, s.21–28, Eskişehir Valiliği Yayınları, Eskişehir.

ALTINSAPAN, Erol, 1990, "Sivrihisar'da Selçuklu Şehir Dokusu", *II. Eskişehir Selçuklu Eserleri Semineri*, s.21–46, Eskişehir Valiliği Yayınları, Eskişehir.

ANONİM SELÇUK-NÂME, 1952, *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III*, Feridun Nafiz Uzluk (çev.), Uzluk Yayınları, Ankara.

ASGARİ, Nuşin, 1979, "Anadolu'da Antik Mermer Ocakları", *VIII. Türk Tarih Kongresi (11–15 Ekim 1976)*, C.I, s.451–456, TTK Yayınları, Ankara.

ASLANAPA, Oktay, 1967, "Keramiköfen und Figurliche Keramik aus Kalehisar", *Anatolica*, S.I, s.135-142, Ankara.

ASLANAPA, Oktay, 1968, "Kalehisar'da Bulunan Mimari Eserler", *Sanat Tarihi Yıllığı (1966-68)*, S.II, s.1-14, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul.

BAYAR, Muharrem, 2003, *Mermerin Tarih Yazdığı Şehir: İscehisar*, İscehisar Belediyesi Yayınları, Afyon.

BUTTEL, Kurt, 1967, *Kleinasiatische Studien*, Des Deutschen Archaeologischen Institutes, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam.

BRYER, Anthony-WINFIELD, David, 1985, "Koloneia", *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, C.I, XVI, s.145-151, Dumbarton Oaks Press, Washington.

CAFEROĞLU, Ahmet, 1968, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, TDK Yayınları, İstanbul.

CAHEN, Claude, 1986, "İktâ maddesi", *The Encyclopaedia of Islam*, C.5, s.1088-1091, E. J. Brill Press, Leiden.

CLARKE, Hyde, 1867, "On the Topographical Nomenclature of Turkish Asia Minor", *Anthropological Review*, S.5, s.clxxix-clxxvi, Asher Press, London.

CRANE, Howard, 1993, "Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, C.XXXVI, s.1-57, Cambridge University Press, London.

CUNBUR, Müjgan, 1990, "Selçuklu Kültür Tarihinde Sivrihisar", *II. Eskişehir Selçuklu Eserleri Semineri*, s.15-20, Eskişehir Valiliği Yayınları, Eskişehir.

DARKOT, Besim, 1966, "Sivrihisar" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, C.V, s.726-728, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

DARKOT, Besim, 1979, "Karahisar" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, C.VI, s.276-284, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

DOĞRU, Halime, 1997, *XV. ve XVI. Yüzyıl-larda Sivrihisar Nahiyesi*, TTK Yayınları, Ankara.

EDWARDS, Robert W., 1985, "The Fortress of Şebîn Karahisar (Koloneia)", *XXXII. Corso Di Cultura Sull'Arte Ravennate e Bizantina (23-30 Marzo 1985)*, s.23-61, Università Degli Studi Di Bologna, Ravenna.

EFLÂKÎ, Ahmed, 1986, *Menâkıbü'l Arifin (Ariflerin Menkıbeleri)*, Tahsin Yazıcı (çev.), C.I-II, Remzi Yayınları, Ankara.

ERDMANN, Kurt, 1955, "Karahisar-Demirci", *Istanbul Mitteilungen*, S.6, s.33-41, Deutsches Archäologisches Institut, İstanbul.

ERTEN, Süleyman Fikri, 1940, *Antalya Vilayeti Tarihi*, Tan Matbaacılık, İstanbul.

ESTERABADİ, Aziz bin Erdeşir, 1990, *Bezm-u Rezm*, Mürsel Öztürk (çev.), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

EYİCE, Semavi, 1973, "La Fontaine et les

Citerns Byzantines de la Citadelle D'Afyon Karahisar", *Dumbarton Oaks Papers*, S.27, s.303-307, Dumbarton Oaks Press, Washington.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki, 1991, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul.

FERİT, M.-MESUT, M., 1934, *Selçuk Veziri Sahip Ata ve Oğullarının Hayat ve Eserleri*, Konya Halkevi Yayınları, İstanbul.

FOSS, Clive, 1996, "The Cities of Pamphylia in the Byzantine Age", *Cities, Fortress and Villages of Byzantine Asia Minor*, IV, s.1-62, Variorum Press, London.

GÖNÇER, Süleyman, 1971, *Afyon İli Tarihi*, C.I, Karınca Yayınları, İzmir.

GÜÇLÜ, Muhammed, 1995, "XX. Yüzyıl Başlarında Serik", *Türk Kültürü*, S.391, s.681-694, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

HALAÇOĞLU, Yusuf, 1997, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, TTK Yayınları, Ankara.

HÜSEYNOF, Rauf, 1981, "XI.-XII. Yüzyılda Önasya'da Askeri-Feodalite Müessesesi-Uclar", *VIII. Türk Tarih Kongresi (11-15 Ekim 1976)*, C.II, s.725-740, TTK Yayınları, Ankara.

İBN BİBİ, 1941, *Anadolu Selçuki Devleti Tarihi (Farsça Muhtasar Selçuk-Nâme)*, M. Nuri Gençosman (çev.), Uzluk Basımevi, Ankara.

İBN BİBİ, 1996, *El Evamirü'l-Ala'ıye Fil Umuril-Ala'ıye (Selçuk Nâme)*, Mürsel Öztürk (çev.), C.I-II, TTK Yayınları, Ankara.

İLTER, Fügen, 1980, "Sivrihisar Yöresi Araştırmaları", *Anadolu (Anatolia)*, S.XIX (1975-1976), s.13-49, Ankara Üniversitesi DTCE Eski Önasya-Akdeniz Medeniyetleri Enstitüsü Yayınları, Ankara.

İLTER, Fügen, 1988, "Osmanlı Ulaşım Ağında İrmak Kenarı Bir Yerleşme: Osmancık", *TTK Belleteni*, C.LII, S.203, s.535-569, TTK Yayınları, Ankara.

JANSKY, Herbert, 1950, "Selçuklu Sultanlarından Birinci Alâaddin Keykubad'ın Emniyet Politikası", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidi Togan'a Armağan*, s.117-126, Maarif Yayınları, İstanbul.

KAFESOĞLU, İbrahim, 1972, *Selçuklu Tarihi*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul.

KAŞGARLI MAHMUD, 1986, *Divan-u Lügat-It-Türk*, Besim Atalay (çev.), "Kara maddesi", C.III, TTK Yayınları, Ankara.

KAYMAZ, Nejat, 1970, *Pervane Muineddin Süleyman*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad, 1931, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C.1, s.165-313, İstanbul Darülfünunu Türiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul.

KÖSEÖĞLU, Neşet, 1938, "Karahisar Temürlü'de Bir Gezi ve Toplanan Eski Paralar",

Çorumlu Dergisi, S.7, s.245–249, Çorum Halkevi Yayınları, Çorum.

KÖSEOĞLU, Neşet, 1944, “Yer Adlarının Önemi”, *Çorumlu Dergisi*, S.45, s.1347–1352, Çorum Halkevi Yayınları, Çorum.

KÖYMEN, Mehmet Altay, 1988, “Selçuklu Hükümdarı Büyük Alâeddin Keykubad ve Anadolu Savunması”, *TTK Belleteni*, C.LII, S.205, s.1539–1545, TTK Yayınları, Ankara.

KURT, Yılmaz, 1993, “Hoca Ahmet Yesevi’nin Rum Eyaletindeki Zaviye Kurucuları Üzerindeki Etkileri”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu (26–29 Mayıs 1993)*, s.255–270, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.

LEVTCENKO, Mitrofan Vasilévich, 1979, *Bizans*, Erdoğan Berktaş (çev.), Milliyet Yayınları, İstanbul.

MADRAN, Emre, 1973, “Ariflerin Menkıbelerinde Geçen Yapı İsimleri Üzerine Bir Deneme”, *Vakıflar Dergisi*, S.X, s.175–198, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

MANSEL, Arif Müfit, 1945, “Antalya Bölgesinde (Pamfilya) 1943 Yılı Sonbaharında Yapılan Arkeoloji Gezisine Dair Kısa Rapor”, *TTK Belleteni*, C.IX, S.33, s.135–145, TTK Yayınları, Ankara.

MORDTMANN, J. H.-PLANHOL, X. De, 1978, “Karâ Hisâr” maddesi, *The Encyclopaedia of Islam*, C.IV, s.578–580, E. J. Brill Press, Leiden.

ORHONLU, Cengiz, 1987, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Aşiretlerin İskânı*, Eren Yayınları, İstanbul.

ORHONLU, Cengiz, 1990, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Derbend Teşkilatı*, Eren Yayınları, İstanbul.

OSTROGORSKY, George, 1995, *Bizans Devleti Tarihi*, Fikret İştân (çev.), TTK Yayınları, Ankara.

OTTO-DORN, Katharina, 1965, “Die Ulu Dschami in Sivrihisar”, *Anadolu (Anatolia)*, S.IX, s.161–170, Ankara Üniversitesi DTCF Eski Önsaya-Akdeniz Medeniyetleri Enstitüsü Yayınları, Ankara.

ÖZALP, Tahsin, 1960, *Sivrihisar Tarihi*, Tam İş Matbaası, Eskişehir.

RAMSAY, William Mitchell, 1960, *Anadolu’nun Tarihi Coğrafyası*, Mihri Pektaş (çev.), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

PRITSAK, Omelyan, 1977, “Kara” maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, C.6, s.251–273, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

RUBEN, Walter, 1947, “Kırşehir’in Dikkatimi Çeken Sanat Abideleri”, *TTK Belleteni*, C.XI, S.44, s.603–640, TTK Yayınları, Ankara.

SEVGİN, Nazmi, 1959, *Anadolu Kaleleri*, C.I, Doğu Limited Şirketi Yayınları, Ankara.

SÜMER, Faruk, 1974, “Bozok Tarihine Dair Araştırmalar I”, *Cumhuriyet’in 50. Yıldönümünü Anma Kitabı*, s.309–381, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.

ŞAHİN, Salih, 1998, “Osmancık’ın (Çorum)

Kuruluş ve Gelişmesini Etkileyen Faktörler”, *G.Ü. Kastamonu Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.5, s.161–170, Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Fakültesi Yayınları, Kastamonu.

ŞAHİN, Seraceddin, 2003, “İscehisar (Dociemeion) Açık Hava Müzesi Çalışmaları”, *13. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*, s.247–253, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

ŞAPOLYO, Enver Behnan, 1972, *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Güven Yayınları, Ankara.

ŞİKÂRÎ, 1946, *Şikârî’nin Karamanoğulları Tarihi*, M. Mesud Koman (çev.), Konya Halkevi Yayınları, Konya.

TEKİNDAĞ, Şehâbeddin, 1977, “Teke–Eli ve Teke–Oğulları”, *İ.Ü. Tarih Enstitüsü Dergisi*, S.VII–VIII, s.55–94, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

TEVHİT, Ahmet, 1929, “Sivrihisar Kasabası ile Pessinuntus Harabesi Hakkında Rapor”, *Maarif Vekaleti Dergisi*, S.17, s.129–139, İstanbul.

TIHRANÎ, Ebu Bekr-i, 2001, *Kitâb-ı Diyarbekriyye*, Mürsel Öztürk (çev.), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

TOĞAN, A. Zeki Velidi, 1931, “Moğollar Devrinde Anadolu’nun İktisadi Vaziyeti”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C.1, s.1–42, İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul.

TUĞLACI, Pars, 1985, *Osmanlı Şehirleri*, Milliyet Yayınları, İstanbul.

TURAN, Osman, 1948, “Selçuk Devri Vakıfları–III, Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakıfları”, *TTK Belleteni*, C.XII, C.45, s.17–145, TTK Yayınları, Ankara.

TURAN, Osman, 1971, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat Yurdu Yayınları, İstanbul.

TURAN, Osman, 1988, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, TTK Yayınları, Ankara.

TURAN, Osman, 1988a, “İktâ maddesi”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.5(II), s.951–959, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

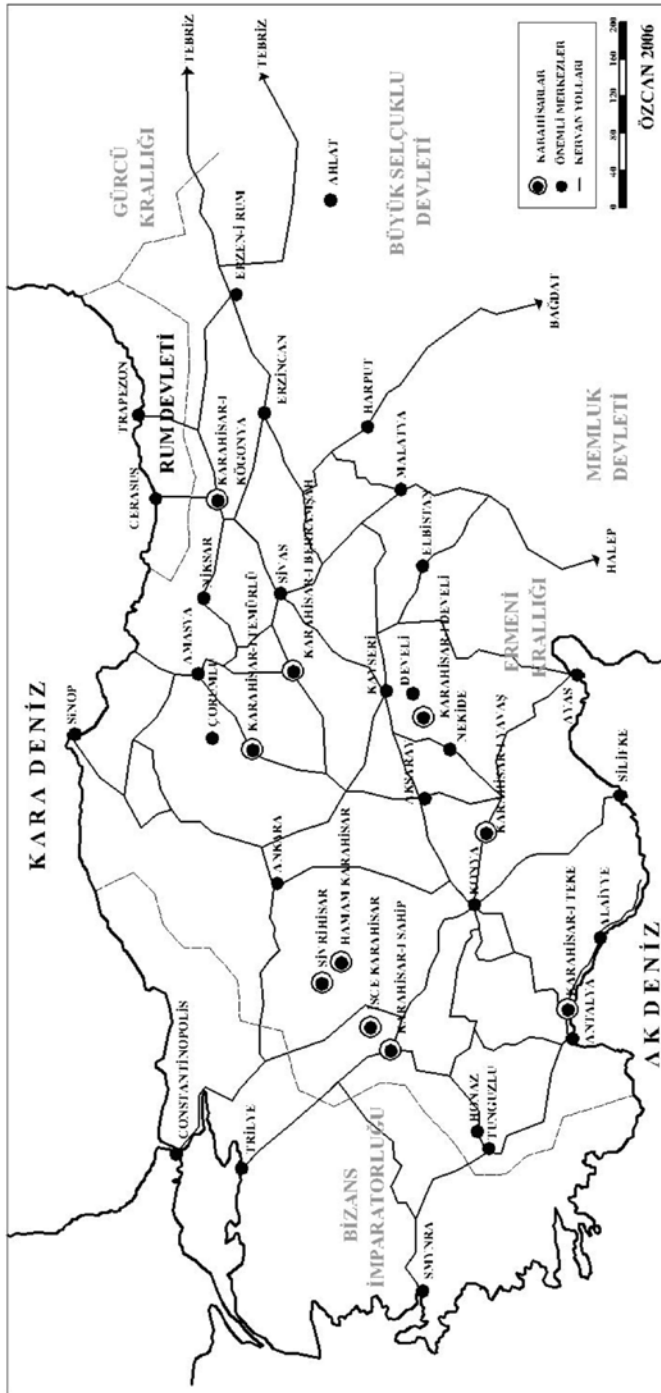
UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, 1933, “13. ve 14. Asırlarda Anadolu’da Ticaret”, *Ülkü Mecmuası*, C.I, S.4, s.287–291, Ankara Halkevi Yayınları, Ankara.

YETKİN, Şerare, 1974, “The Turkish Monuments in Silyon (Yanköy Hisar)”, *Mansel’e Armağan*, s.861–872, TTK Yayınları, Ankara.

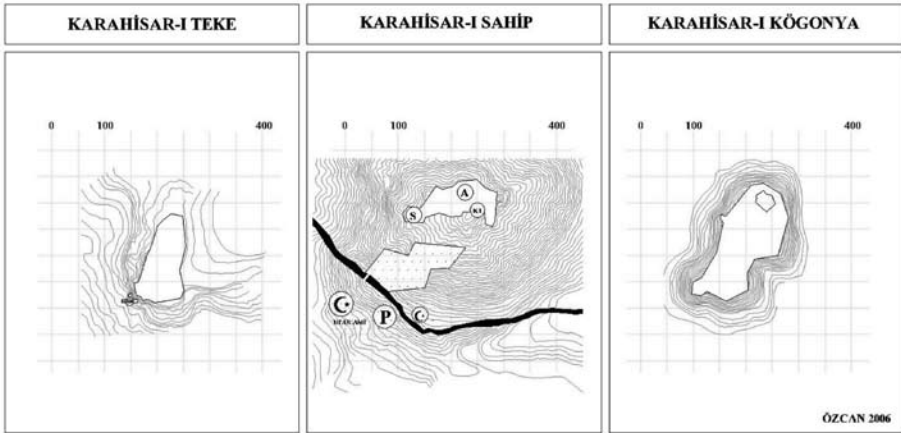
YETKİN, Şerare, 1976, “Silyon (Yanköy Hisarı)’daki Türk Eserleri”, *Vakıflar Dergisi*, S.XI, s.195–203, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

YÜCEL, Yaşar, 1970, *Kadı Burhâneddin Ahmed Devleti (1393–1402)*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.

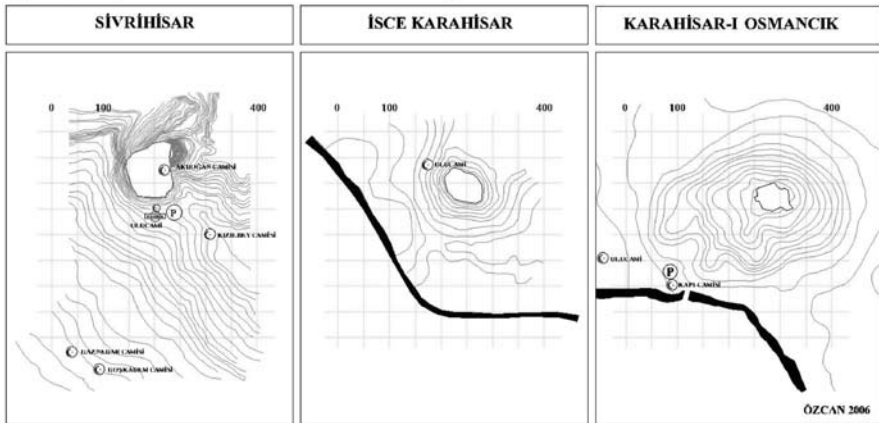
Harita 1. ANADOLU'DA SELÇUKLU DÖNEMİ KARAHİSAR YERLEŞMELERİNİN MEKANSEL DAĞILIMI



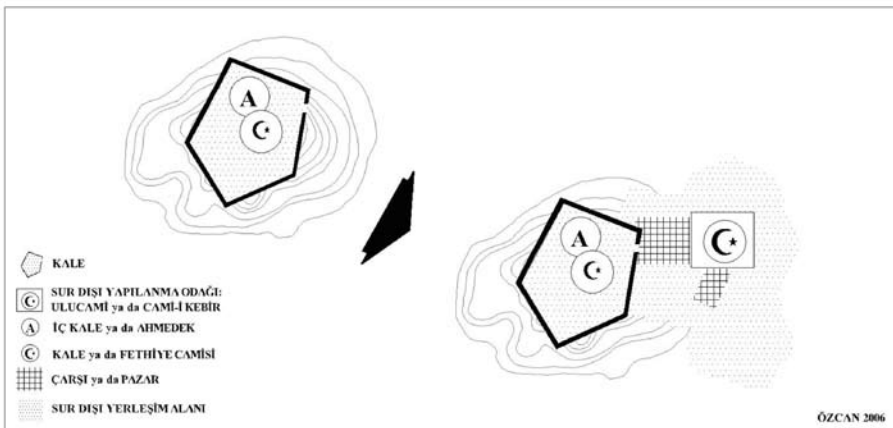
Şekil 1. SELÇUKLU DÖNEMİNDE KARAHİSAR YERLEŞMELERİ



Şekil 2. SELÇUKLU DÖNEMİNDE KARAHİSAR YERLEŞMELERİ



Şekil 3. SELÇUKLU DÖNEMİNDE (VE SONUNDA) KARAHİSAR YERLEŞMELERİNİN MEKANSAL EVRİMİ



TÜRK MÜZİĞİ DEVLET KONSERVATUARLARININ BUGÜNÜ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Ideas on Present Situation of State Conservatoires Of Turkish Music

Savaş EKİCİ*

ÖZET

Türk cumhuriyetlerinin kurulmasından sonra Türk dünyasının ve Türk kültürünün sadece Anadolu ile sınırlı olmadığı, çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve son derece zengin bir kültür ile karşı karşıya olduğu çok daha net bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Böylece Türk müziği eğitimi veren Konservatuarların önemi ve işlevi daha da artmıştır. Bununla birlikte coğrafi olarak çalışma alanı daha da genişlemiştir. Bu nedenle Türk müziği okullarının mevcut yapılanması bu ihtiyaçlar doğrultusunda tekrar gözden geçirilerek; hangi bölümlerin kurulması gerektiği, bu bölümlerin işlevlerinin ne olması gerektiği ve bu okulların genel hedeflerinin yeniden belirlenmesi artık zorunlu hale gelmiştir.

Bu düşüncelerden hareketle, bir Türk müziği okulu modeli ortaya koyarak konu ile ilgili düşüncelerini mizi somutlaştırmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler

Türk Müziği, Müzik Eğitimi, Konservatuar

ABSTRACT

After the foundation of Turkish republic, it has been understood that frontiers of Turkish world and Turkish culture can not be determined only with Anatolia. Turkish world has a large geography and extremely rich culture. With this approach, the working area of geography has been expanded. According to this, the structure of Turkish music schools should be revised again. The new departments in those schools should be structured and the aims and functions of the new department should be determined again.

With the motion of these ideas, we try to make clear our ideas about the topic by putting a model of Turkish music school.

Key Words

Turkish music, Music Education, Konservatuar.

Geçmiş binlerce yıl öncesine dayanan ve oldukça zengin bir birikimi olan Türk müziği konusunda çok önemli çalışmalar yapılmakla birlikte, özellikle konunun eğitimi ile ilgili yapılan çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. Türk müziği konusundaki en yoğun çalışmaların Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki 45-50 yıllık dönem içerisinde yapıldığı görülmektedir. Bu dönemin sonrasında 1975 yılında açılan ilk Türk müziği okulu¹, Türk müziği eğitim ve öğretimi açısından atılan oldukça önemli ve büyük bir adımdır. Fakat bu okul açılması ile birlikte yıllardır süregelen batı müziği, Türk müziği çatışmasının da hedefi haline gelmiştir. 1826 yılında Osmanlı sarayına bağlı askeri bando ve okul ör-

gütünün (Muzikai Hümayun) kurulması ile başlayan ve ilk batı müziği okulu da sayılabilecek çalışmalardan sonra, Türkiye’de Türk müziği okulunun ilk olarak 1975 yılında yani bu tarihten 150 yıl sonra açılması son derece düşündürücüdür. Türk müziği eğitimi konusunda bu günkü eksikliklerin veya yanlışlıkların sebebi araştırıldığında; problemin bu düşüncelerden, bu anlayıştan ve bu geç kalmadan kaynaklandığı çok net bir şekilde görülmektedir. Atatürk **“Bir memleketin milli kültür içinde büyük yeri olan milli musiki, o memleket halkının benimsediği, sevdiği ve zevkle dinlediği musikidir. O ülke bu musikide kendini bulur”** diyerek müziğin, kültür ve millet bağlamın-

* Gaziantep Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Sanatçı Öğretim Elemanı.

da önemini açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca bu konu ile ilgili düşüncelerini özellikle; 1 Kasım 1934 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisinde yapmış olduğu bir toplantıda da dile getirmiştir. Fakat Atatürk'ün, Türk müziği konusu ile ilgili bu fikirlerinin acaba bugün ne kadarını gerçekleştirebildik, veya bugün bu fikirlerin neresindeyiz? Veya Atatürk'ün o gün duyduğu endişelerin biz bu gün ne kadarını taşıyoruz? Çağdaş Türk müziği okullarının açılması, sistemleştirilmesi, sağlam veya düzgün bir alt yapıya kavuşturulması acaba günümüzde gerçekleştirilebilmiş mi dir? Bu sorulara gönül rahatlığı içerisinde "evet" demek mümkün değildir. Çünkü dünyanın büyük bir hızla değiştiği veya geliştiği, yerel kültürlerin kaybolarak veya kaybedilerek küresel bir dünyaya doğru hızla gidildiği günümüzde Türk müziğinin eğitimi ile ilgili bir çok ciddi sıkıntının halâ yaşandığı bir gerçektir. Dolayısı ile Atatürk'ün daha o yıllarda hedeflediği noktaya bizim bugün bile geldiğimiz söylenemez. Türkiye'de günümüzde üç tane olan Türk müziği okullarının açılması bu anlamda büyük bir adımdır. Fakat, bu okulların gerek alt yapısındaki, gerekse eğitim ve öğretimi ile ilgili problemleri çağdaş bir anlayışla çözerek rayına oturtulması ile atılması gereken diğer adımlar maalesef çeşitli nedenlerden dolayı atılamamıştır.

Diğer bir konu da; ilk Türk müziği konservatuvarının açıldığı 1975 yılında, Türk müziği denilince akla daha çok Türkiye sınırları içerisinde icra edilen müzik akla gelmekteydi. Bu nedenle ilk açılan Türk Müziği Devlet Konservatuvarında da; Türk Halk Müziği ve Oyunları ile Türk Sanat Müziği konusunda daha çok icracı yetiştirmeye yönelik bir programın uygulamaya konulması ile eğitime başlanmıştır. Fakat günümüze doğru gelindiğinde özellikle bağımsızlıklarını kazanan yeni Türk Cumhuriyetlerinden

sonra Türk dünyasının ve Türk kültürünün sınırlarının sadece Anadolu ile sınırlı olmadığı, çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve son derece zengin bir kültür zenginliği ile karşı karşıya olduğu çok daha net bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Bu durumda Türk müziği eğitimi veren Konservatuvarların önemi ve işlevi daha da artmıştır. Fakat aynı zamanda coğrafi olarak çalışma alanı daha da genişlemiştir. Bu ülkelerin teknolojik açıdan en gelişmişlerinden biri olan Türkiye bu anlamda öncü olması gereken devletlerden birisidir. Bu nedenlerle Türk müziği okullarının mevcut yapılanması bu ihtiyaçlar doğrultusunda tekrar gözden geçirilerek; hangi bölümlerin olması gerektiği, bu bölümlerin işlevlerinin ne olacağı ve bu okulların genel hedeflerinin yeniden belirlenmesi artık zorunlu hale gelmiştir.

Günümüzde Türk müziği konusunda çalışan bilim adamlarının büyük bir çoğunluğu daha çok icracı olarak yetişmiş veya yetiştirilmiş fakat özel çaba ve gayretleri ile kendilerine bilimsel donanım kazandırmış kişilerdir. Oysa bugün Türk müziği konusundaki bilim adamlarının yetiştirilmesi tesadüflere veya özel çaba ve gayretlere bırakılamayacak kadar ciddi ve önemli bir konudur. Bu problem yakın bir geçmişte fark edilerek hem müzik bilimcisi yetiştirmek hem de bilimsel çalışmalar yapmak üzere konservatuvarlar² bünyesinde müzikoloji bölümleri de kurulmaya başlamıştır.

Türk müziği eğitimi ile ilgili diğer bir problem de; Türk müziği çalgılarının eğitim ve öğretimi ilgili yeterli metot çalışmasının yapılmamış olmasıdır. Daha doğrusu metot kavramının ne olduğunun yeterince anlaşılamamış olmasıdır. Bu anlamda bağlama en çok metot adı altında çalışma yapılan Türk müziği çalgılardan birisidir. "Fakat bu çalışmaların büyük bir çoğunluğu usta çırak ilişkisi içerisinde kendisini yetiştirmiş kişiler

tarafından yapıldığından, bilimden daha çok ticari veya ekonomik endişeler ön planda tutulmuştur. Metot adı altındaki bu çalışmalar incelendiğinde, ciddi yaklaşımlar da bulunmakla birlikte büyük bir çoğunluğu türkü kitabı olmaktan öteye gidememiştir. Kaynakçası veya bibliyografyası olmayan birçok metot çalışmasını görmek mümkündür. Bunun sonucu olarak da, birçok ezginin notası yanlış yazılmış, anlatımlar ve kavramlar birbirine karışmış, bağlamayı ve notayı yeni gören öğrencilere metodun 4. veya 5. sayfasında türkü öğretilmeye çalışılmıştır. Konu ile ilgili kaynaklar görülmeden, araştırma ve inceleme yapılmadan hazırlanmış olan bu çalışmalar, ancak piyasadaki belirli bir çevreye hitap etmektedir. Bu tür çalışmaların büyük bir çoğunluğunda amaç yeterince belirgin olmadığından üniversite çatısı altında eğitim ve öğretim yapan müzik okullarında bu kitapların ders kitabı olarak kullanılması, ancak zaman kaybına neden olacaktır.”(Ekici 2001:88)

Gerek kültürün kendi dinamizminin dolayı ve gerekse yoğun küreselleşme sonucu, hem Anadolu da ki hem de diğer coğrafyalardaki Türk kültürünün, batılı sömürgeci devletlerin kendi hesapları doğrultusunda plânlı ve maksatlı bir takım çalışmalarına önemli ölçüde maruz kaldığı bir gerçektir. Kültürün millet hayatındaki önemi nedeni ile, Türk müzik kültürü ile ilgili problemlerin de daha fazla geç kalmadan yukarıda kısaca söz ettiğimiz gerçekler çerçevesinde problemlerin çözümlerinin aranması, fikirlerin üretilmesi ve tartışılması gerektiği düşüncesindeyiz.

Tüm bu düşünce ve sorumluluk duygularından hareketle, Türk Müziği Devlet Konservatuarları merkezinde konuyu ele alarak; bir Türk müziği okulu modeli, ortaya koyarak konu ile ilgili düşüncelerimizi somut bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.(Ekici 2002:217)

Türk Müziği Devlet Konservatuarları için önerdiğimiz yapı modeli.³

Türk Müziği Devlet Konservatuarı Müdürlüğü

1.Temel Müzik Bilimleri Bölümü:

- 1.1. Folklor ve Etnomüzikoloji Ana Bilim Dalı
- 1.2. Antropoloji ve Müzikoloji Ana bilim Dalı
- 1.3. Organoloji Ana Bilim Dalı.
- 1.4. Müzik Kompozisyonu Ana Bilim ve Sanat Dalı
- 1.5. Türk Müzik Folkloru Ana Bilim Dalı

2.Çalgı Eğitimi Bölümü:

- 2.1. Türk Halk Müziği Ana Sanat Dalı
- 2.1.1. Üflemeli Sazlar Sanat Dalı
- 2.1.2. Yaylı Sazlar Sanat Dalı
- 2.1.3. Tezeneli Sazlar Sanat Dalı
- 2.1.4. Vurmalı Sazlar Sanat Dalı
- 2.2. Türk Sanat Müziği Ana Sanat Dalı
- 2.2.1. Üflemeli Sazlar Sanat Dalı
- 2.1.2. Yaylı Sazlar Sanat Dalı
- 2.1.3. Tezeneli Sazlar Sanat Dalı
- 2.1.4. Vurmalı Sazlar Sanat Dalı

3.Ses Eğitimi Bölümü:

- 3.1. Türk Halk Müziği Ana Sanat Dalı
- 3.2. Türk Sanat Müziği Ana Sanat Dalı

4.Çalgı Yapım Bölümü:

- 4.1. Türk Organolojisi Ana Bilim Dalı
- 4.2. Türk Halk Müziği Ana Zenaat Dalı
- 4.3. Türk Sanat Müziği Ana Zenaat Dalı

5. Kompozisyon Bölümü:

- 5.1. Türk Müziği Kompozisyonu Ana Bilim ve Sanat Dalı
- 5.2. Koro Yöneticiliği Ana Bilim ve Sanat Dalı

6.Türk Halk Oyunları Bölümü:

- 6.1. Türk Kareolojisi Ana Bilim Dalı
- 6.2. Türk Oyun Folkloru Ana Bilim Dalı
- 6.3. Türk Halk Oyunları Ana Sanat Dalı
- 6.4. Türk Halk Giysileri Ana Zenaat Dalı

“Türkçe “İnsan Bilimi” olarak ifade edilen antropoloji (özellikle sosyal-kültü-

rel antropoloji), gerek müzik antropolojisi alanı itibarı ile gerekse, müzikoloji alanına temel teşkil etmesi bakımından; folklor ve etnomüzikoloji ise geleneksel müziklerin ve oyunların temel bilimleri olması bakımından; Türkçe dans bilimi şeklinde ifade edilen koreoloji ise halk oyunlarına esas olması bakımından; Türkçe “Çalgı Bilimi” olarak ifade edilen “Organoloji” ise çalgı yapım bölümüne temel teşkil edecek olması bakımından konulmuştur.

Peki bu bölümden mezun olanların tipolojisi nedir, ne olacaktır?

Temel Müzik Bilimleri Bölümünde okuyan öğrenciler, bu bölümde mevcut bulunan Ana Bilim Dallarıyla ilgili dersler görecekle böylece; danstan, çalgıdan ve bilimden anlayan; müzik ve dans antropolojisi, folklor ve etnomüzikoloji konularında bilgi sahibi olan; müzik kompozisyonundan anlayacak kadar da müzik bilgileri ile donatılmış birer müzik adamı ve bilim uzmanlığına aday birer lisansiyer formasyonu ile mezun olacaklardır. Diğer bölümlere de o bölümün yapısına uygun birer Ana Bilim Dahı konmuştur.

Mesela, Türk Halk Oyunları Bölümüne, Türk Oyun Folkloru Ana Bilim Dahı ve Türk Kareolojisi Ana Bilim Dalları koymak sureti ile diğer bölümlerden alacakları derslerle birlikte; bu bölüm öğrencilerinin, genel Türk oyun ve dans kültürü ile donatılmış, halk oyunlarını öğreticilik derecesinde bilen bilim uzmanı adayı birer lisansiyer olarak mezun olmaları sağlanacaktır.

Tabii, bunların hayata geçirilmesi bu bölümlerin yapısına uygun derslerin konması; bu derslerin muhtevalarının da uygun olarak okutulması ile doğrudan ilgilidir. Bu sebeple böyle bir yapının hayata geçirilmesi; bu yapıya uygun bir müfredat geliştirilmesine bağlıdır.

Ortaya koyduğumuz bu model ideal bir Türk müziği okulu modeli olmayabilir. Samimi dileğimiz bu konuyu tartışmaya açarak bu okulların gelişmesine katkıda bulunmaktır.”(Eroğlu 1999:45)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ortaya koyduğumuz Türk müziği okul modeli, ideal olmayabilir. İçerisinde eksikliği veya fazlası olabilir. Fakat bu önerilerimiz somut bir model olması açısından önem taşımaktadır. Samimi dileğimiz bu konuları tartışmaya açarak bu okulların gelişmesine katkıda bulunmaktır.

NOTLAR

¹ Bu günkü, İ.T.Ü., Türk Musikisi Devlet Konservatuarı.

² GAZİMİHAL, Mahmut Ragıp; Musiki Sözlüğü, s.132, de bu kelimeyi; “Musiki sanatının her türlü esas ve vasıtalarını tam seviye ve safiyetleri dairesinde korumak (conserver) ve yaymak üzere kuruldukları için büyük musiki okullarına konservatuar adı verilmiştir.” şeklinde açıklamaktadır.

³ Bu model çalışması; Sakarya Üniversitesi, Devlet Konservatuarı Müdürü, Yrd.Doç.Dr.Türker EROĞLU’nun öncülüğünde yapılmıştır.

KAYNAKLAR

EKİCİ (Savaş), 2001, “Bağlama Metodu Çalışmalarında Yapılan Yanlışlıklar ve Öneriler” Müzikte 2000 Sempozyumu, s.88, Kültür Bakanlığı Yayınları:2575, Yayınlar Dairesi Başkanlığı Sanat-Müzik Eserleri Dizisi:310-11, Neyir Matbaacılık, Ankara.

EKİCİ (Savaş), 2002, “Türk Müziği Devlet Konservatuarlarında Nasıl Bir Yapılanma Olmalıdır”, 21.Yüzyıl Başında Türkiye’de Müzik Sempozyumu, Sevdâ Cenap And Müzik Vakfı Yayınları, s.217, Ankara,

EROĞLU (Türker), 1999, “Halk Oyunları Çalışmaları ve Konservatuarlarımız, Halk Oyunları El Kitabı, s.45, Mars Basım Hizmetleri, İstanbul.

GAZİMİHAL (Mahmut Ragıp), 1961, Musiki Sözlüğü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

ÖRNEK (Sedat Veyis), 1995, Türk Halk Bilimi, Kültür Bakanlığı Yayınları:1629, HAGEM Yayınları:210, Gelenek, Görenek ve İnançlar Dizisi:20, Ankara.

SAY (Ahmet), 1985, Müzik Ansiklopedisi, C.3, Sanem Mat., Ankara.

MİLENYUM ÇAĞINDA ŞAMANİZM*

Yazan: Dr. Mihaly HOPPAL

Çev.: Doç. Dr. M. Muhtar KUTLU**

Şamanizm'in araştırılmasında ve gelişiminde iki farklı eğilimi birbirinden ayırmak önemlidir. Yaşayan bir kültür olarak gözlemlenebildiği toplumlarda şamanizm, iki kategoriye ayrılabilir. Birincisi, işlevini halen sürdürdüğü düşünülen bir anlamda geleneksel şamanizmdir. Günümüzde etkin olan şamanizmin diğer biçimi ise, *kent şamanizmi* ya da *neo-şamanizm*'dir¹. Bu yeni şamanlar geç yirminci yüzyılın karakteristik figürleridir.

Birinci tip genellikle geleneksel anlamda etnolojik ve etnografik yöntemleri kullanan araştırmacılar tarafından çalışılmıştır. Bu, Avrupalı ve özellikle Rus etnografik araştırmalara özgüdür. Son yüzyılda bazılarının adlarını burada andığımız araştırmacılar tarafından bu yöntem kullanılarak birçok değerli bildiri, makale ve monografi yazılmıştır. İkinci tipte yer olan kent şamanizminin örnekleri Amerikan antropolojisi (sosyal antropoloji) içinde çalışılmıştır, fakat bunun yanı sıra *kent antropolojisinin* yöntemi ve araçları da kullanılmıştır.

Makalenin başlığında şaman-izm ifadesini kullanmamıza rağmen, gidecek daha fazla araştırmacı, yalnızca bölgesel çeşitlilikler dışında bu ifadenin kapsadığı genel bir şamanizm-izm diye bir şey olmadığına inanmaktadır. Klasik etnografi yapan Rus araştırmacılar, "*Shamanstvo*" ifadesini kullandıklarında aslında betimledikleri ve kaydettikleri yerel çeşitlilikleri düşünmekteydiler. Almancada pek çok araştırmacı "*Schamanentum*" terimini kullandı. İngilizcede

ise "*Shamanshood*" terimi önerilmiştir². Gerçek şu ki, bu alanda araştırma yapanlar son birkaç yılda, **Mircea Eliade**³ tarafından geliştirilen şamanizm kavramının çok geniş ve belirsiz olduğunun farkına varmışlardır; şamanizmin bireysel biçimleri ve yerel çeşitlilikleri birçok açıdan Eliade'nin genel inşasının dışında kalmaktadır ve sonuçta araştırmacılar büyük Romen dinler tarihçisinin görüşlerini eleştirmeye başlamışlardır.⁴ Dinler tarihinde karşılaştırmalı örnekler üzerine bazı mükemmel çalışmalar yapmış olmasına rağmen Eliade'nin yaşayan bir şamanı hiç görmediğini ve bu tür bir alan çalışma yapmadığını unutmamalıyız. Bu konuyu (zamanında!) iyi bildiğini, fakat yine de o günün akademik modasına uygun olarak birkaç simgeyi vurgulayan bir *izm* oluşturduğu ve bunu genel bir model olarak anlamlandırdığı gerçeğini kabul etmeliyiz. Onun çok önemli gördüğü karakteristik işaretlelerden biri trans⁵ ya da daha doğrusu transa ulaşmanın farklı teknikleriydi. Kitabına yapılan ilk eleştiriler, bütünüyle gelişmiş (ecstasy ya da) trans tekniklerinin onun tanımladığı şamanizm içinde bile her yerde bulunmadığını ve bölgesel çeşitliliklerin olduğunu ileri sürmektedir. Benim bugüne kadarki deneyimlerim ve Yakut, Buryat, Mançu, Koreli ve Japon şaman ve şaman kadınlarla yaptığım görüşmeler, bir tür kendinden geçme hali olsa bile bu durumun neredeyse fark edilemez olduğunu ve ayinin tamamı için belirleyici olmadığını göstermiştir. Ayrıca, Eliade'nin şamanlar üzerine

* Mihaly Hoppal, **Shaman Traditions in Transition**. International Society For Shamanistic Research, Budapest, 2000. (içinde 'Shamanism at the Turn of the Millennium' adlı bölüm s.89-94)

** Ankara Üniversitesi, DTCF, Halkbilim Bölümü Öğretim Üyesi. (mkutlu@humanity.ankara.edu.tr)

yazdığı kitabın finanse edildiğini, kitabı 40'ların sonunda Paris'in en zarif semtlerinden birinde yaşamak için yazdığını böylece aynı zamanda bir roman üzerinde de çalışabildiğini ve bunun yazar için o zamanlar önemli olduğunu da kaydetmemiz gerekir. Yazar Eliade, belki de bilim adamı Eliade'den daha önemliydi. Fakat şiirsel imgelemenin, bir bilim adamı olarak nesnelliğini birçok açıdan etkilemiş olduğuna hiç şüphe yoktur. Romen yazar-bilim adamına göre en önemli düşünce yeniden yapılandırmadır. Bu, tabii ki bir kusur değildir, fakat söz konusu şamanizm olduğunda ve onun hala eşsiz olan bu değerli çalışmasına atıfta bulunurken bu biyografik ayrıntıları aklımızın bir köşesinde bulundurmamız gerekir.

Şamanizmin iki türüne ya da günümüz şamanizminin yüzyılın bitimindeki hali hazır durumuna dönmek için kendi deneyimlerimden bahsetmeme izin verin.

Rus meslektaşlarımın son birkaç yıldır karşılaştıkları zorluklardan dolayı çok az alan çalışması deneyiminde bulunmalarına ve çeşitli yerel gelişmelerden haberdar olamamalarına rağmen burada, şamanizmin durumu hakkında detaylı bir bilgi verme gereği duymuyorum. Ayrıca, son zamanlarda etnografik anlamda bir geleneğin sürdürücüsünden çok şarlatanlığa dönüşmüş kimi yeni şamanların ortaya çıktığını da anlamış bulunuyorum. Bu açıdan, gerçekte var olmuş yaşlı şamanlar hakkında etnografik filmler yapılmış olması da önemlidir. Bu şamanlar, şarkılarını 50'li yıllarda ustalarından gizlice öğrenmişlerdir. Onları yakından gözleyerek, hareket ve davranışları hakkında bir şeyler de öğrenmiş olmalılar ki, *otantik*⁶ kabul edilebilirler. Giysileri modern malzemelerden yapılmış olmasına rağmen, en önemli ve tipik işaretler üzerlerinde görülebilir. Özel geleneksel şaman kıyafetleri yoksa bile davullarını yaparken geleneksel yöntem

ve detayları kullanmışlardır (Mark Soosaar, bir Ostyak şamanı hakkında çok ilginç bir film çekmiştir).

Uzak Amur nehri boyunca ya da yerel idarenin şamanlar üzerinde ciddi boyutlarda bir zulmünün olmadığı diğer kuzey bölgelerde çoğu gelenek 70'lere ve 80'lere kadar varlığını sürdürmüştür. Taimar yarımadasının Nganasan halkı hakkında çok tipik bir anımı anlatmak isterim. 1975'te, Moskova'ya yaptığım ilk uzun yolculuk sırasında Ethnographic Institute of Academy'de (o zaman adı hala Mikluhomakla Institute idi) Alexander Oskin, Juri Simchenko ile birlikte görüntülediği Nganasanlı şaman Demnime Kosterkin'in son ayininden parçalar izletmişti. Maalesef, bu malzeme hala bir filme dönüştürülemediği gibi, klasik anlamda Sibiry Şamanlarının sonuncusu olan Kosterkin'i ölümsüzleştirdiği için paha biçilemez bir değerın görsel ve etnografik belgesi olmasına rağmen kayboldu. Birkaç yıl sonra, bugün bağımsızlığını kazanmış olan Estonya'nın başkanı Lennart Meri, aynı zamanda yazar ve etnografik film yapımcısı, bu büyük şaman hakkında daha uzun bir çekim yaptı. Uzun bir süre geçtikten sonra, bazı İskandinav fim çekim ekiple-ri, Demnime'nin öğrettiği şarkıları söyleyen ve belli ayinlere tanıklık etmiş olan akrabalarını ve torunlarını görmeye gittiler, bu şarkıları çekim için yeniden yapılandırıp çocukken gördükleri ayinleri kamera önünde canlandırıdılar. 1995'te Fransa'nın güneyinde düzenlenen bir folklor festivaline davet edildiler. Büyük şamanın kızı Jekatyerina tarafından yönetilen, kızgın yaz sıcağında kuzeyin sert kışları için yapılmış kıyafetleriyle ruhları çağırıcısına şarkı söyleyen, ezgiler mırıldanan ve davulların ritmi eşliğinde beş kişilik bu küçük grubu altı ya da sekiz dakikalık bir gösteride izlemek bir etnograf için çok utanç vericiydi. Gösteri çok başarılıydı ama bence bu ticari yapım (tatilcilerin bir sirk çadırında izle-

dikleri) şamanizmin sonu anlamına geliyordu. Birkaç gün sonra, grupla Paris'te Sacré Coeur Katedrali'nin aşağısındaki mahallede, akrabaları için ucuz hediyeler alırlarken karşılaştıktan sonra Sibirya Şamanizmi'ni tam olarak yok olmayacağını anladım. Çünkü şamanlar gösterileriyle para kazanabiliyorlardı ve bu da bir çeşit devamlılık anlamına gelmekteydi. Uzak coğrafyalardan hediyeler alıp getirmek ahlaki bir yükümlülüktür. Ayrıca, aile üyelerinden oluşan grubun söylediği melodinin büyük şamandan öğrenilen ezgiyle özünde de tutarlı oluşu da ilginç; bunu, topladığım ve bir araya getirdiğim bir belgesel film için farklı zamanlarda çekilmiş birkaç sahneden biliyorum. Yani, bu durum gösteriyor ki, ritüelin bağlamı artık otantik olmasa bile, şamanizm'in bazı öğeleri hayatta kalıp 21. yüzyılda da korunabilir.

Daha az bilinen fakat ilginç olan ise Çin'deki bölgesel çeşitlilikler ve onlara ne olduğudur. Ben, Mançurya ve Xingjiang'da bizzat bulundum. Bilindiği gibi Çin, Sovyetlerdeki komünizm versiyonundan birçok anlamda farklılaşmış bir komünist devlettir –en azından geçmişte öyleydi. Hiç değilse milliyetçilik politikaları Rusya'dakinden çok farklıdır. Çin'de Han ulusu nüfusun baskın çoğunluğunu oluştururken, bütün diğerleri, hatta birkaç milyon olan azınlıklar bile hükümetin gözünde bir tehdit oluşturmaz. Çin kültürünün doğal yayılımına rağmen yerel gelenekler belli bir boyutta varlıklarını devam ettirebildiler, o zamandan beri köylü toplulukların yaşam standartları bir asırdır ya da daha uzun zamandır değişmemiştir. Bu, şu anlama gelir: örneğin Mançu çevrelerinde şaman gelenekleri bugüne dek ulaşmıştır, aile törenlerinde ve topluluk bir araya geldiğinde hala canlı olarak yaşamaktadır. Neyse ki, son yıllarda bu ayinler üzerine, şamanizmin özünü anlamamıza yardımcı olabilecek, ayin mekanizmaları hakkında bilgiler edinebileceğimiz ve

18. yüzyılda Çin imparatoru tarafından finanse edilen Mançu ayinleri hakkında yazılan kitapta da tam olarak betimlenen detayları fark etmemizi sağlayacak çok iyi filmler çekildi.

Şamanizm gelenekleri sadece Mançu çevrelerinde değil, aynı zamanda Kuzey-doğu Çin'in diğer bölgelerinde yaşayan Oroch, Dahur ve Evenki halkları gibi diğer azınlıklar arasında da devam etmiştir. Editörlerden aldığım bilgilere göre, bunlar hakkında yazılmış olan çok iyi bir monografi; *"Yaşayan Şamanlar: Çin'de Şamanizm (1999)"* birkaç hafta içerisinde yayına hazırlanmaktadır.

Şamanizm hakkındaki yayınların giderek artması, akademik ilgedeki bu büyümenin, tamamen kaybolduğu düşünülen ya da politik olarak yasaklanan bu kültürel görüngünün günümüzde yeniden hayata doğmasıyla eşzamanlı olarak ilerlediğini bize göstermektedir. Bunu tespit etmek önemli, yüzyılın sonlarına doğru açıklığa kavuştuğu gibi zaman zaman belli kültürel olgular yeniden doğabilir ya da canlandırılabilir. Bu yenilenmenin bir göstergesi, şamanizmin en genel tanımlanmış işaretlerinin modern hayatın içinde varlıklarını sürdürebilecek şekiller bulmalarıdır.

Bunlar, şöyle sıralanabilir:

1. İyileştirici işlev
2. Tek kişilik (kadın/erkek) bir tiyatral gösteri biçiminde şaman ayini
3. Şair ve ozan olarak şaman
4. Şamanın topluluktaki ayinsel rolleri ve işlevleri
5. Şamanın rollerinin politik bir lider gibi kabul edilmesi.⁷

Şamanizm faaliyetinin bu sosyal etki alanlarının tamamı Rus etnografik literatürünün ürünleri olan klasik betimlemelerde bulunabilir. Bu nedenle, yüzyılın sonunda bu işlevlerin modern şekillerinin bölgesel şamanizm örneklerinde Avrasya'nın her yerine yayılmış olması şaşırtıcı değildir. Bunları sırasıyla ele alırsak, iyileştirme işlevine baktı-

ğımızda bu sadece yerel inançlar sisteminin sürdürülmesi sorunu değil, aynı zamanda hiçbir zaman tıbbi önlemleri olmayan, ücra yörelerin kendi halindeki halklarının eski halk hekimliğini diriltten şaman ibadetlerini kullanmaya zorlayan oldukça basit bir temel ihtiyaçtır. Yine daha önce hiçbir yerde belirtilmemiş olmakla beraber, kendi deneyimlerine göre şunu unutmamak gerekir ki, şamanlar ortaya çıkan şikâyetleri engellemek üzere iyileştirmezler. Ayınler boyunca, akli ya da fiziki dengesini kaybetmiş hastaları olumsuz etkenlerden arındırırlar, kısacası şaman dengenin yeniden inşası üzerine çalışır.

Bunu, geleceğe dair öngörülerde bulunarak, olası nedenlere ışık tutarak, basit arındırma ayinleriyle, örneğin; tütsü yakarak ya da büyüleri ellerini kullanarak yaparlar (1996 yılında Tuva filminde yakalamayı başardığımız gibi).

Ayinleri düzenleyen kişiler olarak ritüel rolleri olan şamanların kişisel etkileri bize gösteriyor ki şamanlar, ayinde yer alanlar için sağaltıcı bir ortam oluşturmaktadır, tıpkı Kore’de yaşadığımız gibi ya da Buryat’ta kurban ayinlerini çekerken tanık olduğumuz gibi. Ayinin lideri olan şamanlar sadece tören uygulayıcıları değil aynı zamanda öğretmendiler. Bazı katılımcılara (ilgilenen herhangi birine ve özellikle gençlere) bu kadar onurlu ve hatta kutsal olarak tanımlanan durumda nasıl davranılması gerektiğini öğretiler. Bu sosyal rolle yakından ilişkili olan şamanlar, uzun metinleri ezberden okumak, metinleri ezgiyle söylemek, anlatmak ve birçok durumda anında doğaçlama yapmak zorundadırlar. Bu, şamanın geleneğe, geleneksel ezgilere ve ritimlere aşina olsa da ruhları çağırma yardımcı olacak bir şiirsel metni yaratmak zorunda olduğu anlamına gelir. Böylesi coşkun bir durumda, şiirsel metnin kullanımı yalnızca ortamı herhangi bir günden farklılaştırmaz, aynı zamanda izleyicilerin bu çeşit

bir sanatsal deneyime katılmalarına olanak tanır. Burada sözü edilmesi gereken başka bir önemli durum da, özellikle eski Sovyetler Birliği halkı içinde, şaman metinlerinin -bugün yönetimin unutturmakta başarılı olduğu azınlık dillerinde bile- her zaman dinlenmekte olduğudur, başka bir ifade ile şaman dilsel geleneklerin⁶ koruyucusudur.

Bu metinlerin korunması, bir yandan doğaçlamaya yardım eden diğer yandan fonetik olarak zaman zaman metinlerin yeniden üretimine olanak tanıyan mitolojik bilgiyi saklayan eski dilsel ritimlerin yaşaması anlamına gelmektedir. V.V. Ivanov ve V.N. Toparov, 1970’lerde mitolojik bilginin ne olabileceği konusunda Rus semiyotik okulu tarafından halen aşılamayan birkaç ciltlik ilginç bir tez yazdılar. Onların açıklamalarına göre; tanrıların adları ve yerel ruhların, dağların, nehirlerin, kayaların koruyucu ruhlarının adlandırılması, mikro-metinler olarak düşünülebilir, kolektif hafıza ve şamanın bireysel şiir becerisi, şaman dünya görüşünü bu mikro-metinlerden yeniden yapılandırabilir. Ahlaki yargıları içeren, standart davranış modelleri öneren bu dünya görüşü birey için dünyaya uyum sağlamayı kolaylaştırır. Ahlaki kurallar arasında en önemli olanlardan biri doğaya ve çevreye koşulsuz saygıdır; var olan çevreye gereksiz yere zarar vermeme kuralının korunması, atalarımızdan miras kalan dengenin sürdürülmesi demektir. Çünkü bu, gelecek kuşaklara doğdukları topraklarda iyi bir yaşam garanti etmenin tek yoludur.

Sonuncusu, şamanın politik rol ve işlevidir. Bundan daha önceki literatürde bahsedilmiştir; hatta son derece hiyerarşik bir toplum olan büyük Moğol İmparatorluğu’ndan beri *bekin*in rolü iyi bilinmektedir. *Beki* siyasal karar alma sürecine doğrudan katılmakta, daha da önemlisi kağan ve generalin hemen yanında yer almakta idi. Şamanın ayrıca-

lıkl bir rolü vardı; çünkü kehanette bulunabilmenin çeşitli tekniklerini biliyordu ve bazı askeri girişimler için önceden uyarıda bulunabiliyordu. Bu, orduların ok ve yay ile donatıldığı bir zamanda özellikle önemliydi zira hava şartları (yağmurlu ya da kurak) başarılarını büyük ölçüde etkiliyordu. İlginç olan şu ki, 20. yüzyılda aniden ortaya çıkan şamanlar, sadece şehirdeki binaların dar odalarında şifa veren kişiler değildir, bunlar yalnızca Buryat tepelerinde hat-ta Seul'un yoksul mahallelerinde kurban ayinleri düzenlemiyorlar, aynı zamanda kendi halklarının ya da topraklarının çıkarlarını savunmak için ozanın politik rolünü da üstleniyorlar. Bu politik rolün kabulü, azınlıktaki etnik grupta neredeyse hiç eğitilmiş üyenin olmayışından dolayı son derece önemlidir, bu yüzden topluluk önünde konuşabilme yeteneğine sahip okuryazarlar, azınlığı mecliste ya da şehirde politik olarak temsil etmek zorundadır. O nedenle Vogoul şair Juvan Sestarov'un bundan 10-20 yıl öncesine kadar insanların kolay kolay konuşmadığı bir şey olmasına rağmen, şaman bir aileden geldiğini özellikle belirtmesi rastlantı değildir. Böylesine güçlü bir karakter sergilemeyi şaman atalarında öğrenmiş bir diğeri de, büyük annesinden öğrendiği şarkıları söyleyen, onun sözlerini yeniden yazan ve belki de ileride kendisi de bir şair olacak olan Nye-neli genç kadındır. Fakat kendinin de belirttiği gibi üniversite eğitimine rağmen geri dönüp kendi halkıyla beraber yaşamayı tercih etmiştir. Bu genç kadın tek değildir. Bu durumun benzer örneklerini, şamanizm üzerine çalışmaya başlayan genç nesil araştırmacılar arasında da bulabiliriz, çünkü halklarının tek eğitim görmüş üyeleri olarak, bunun kendilerinin görevi olduğunu düşünmektedirler ya da seçilmiş olma duyguları onları geleneği sürdüren kişiler olmaya mecbur etmektedir.

Bence arkadaşım Valery Nikolaevich Basilov hala yaşasaydı, şimdi kalkıp bugünün genç şamanlarının gerçek şamanlar olmadıklarını söylerdi ama öyle ola bile bu yeni belirtilerin incelenmesi zorunludur. Şunu belirtmem gerekir ki aramızdan ansızın ayrılan arkadaşımın sözlerinden fazlasıyla etkilendim; çünkü şamanların soyundan gelen ve kendilerini geleneğin devamı olarak algılayan bu şehirli genç kadın ve erkekler, geleneği devam ettirmek için ahlaki yükümlülükleri hakkında inanarak konuşuyorlar. Bu sadece, 20. yüzyılda bölgesel şamanizmin hayatta ve iyi durumda olduğunu değil, aynı zamanda 21. yüzyıla taşınabilir olduğunu gösterir. Ünlü sözü burada aktarırsak: Şamanizm yaşadı, yaşıyor ve yaşayacak.

NOTLAR

1 Vurgular çevirene aittir. (ç.n.)

2 Bu sözcüklerin tümü **şamanlık** anlamına gelmektedir. (ç.n.)

3 Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951. [Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri (Çeviren: İsmet Birkan), İmge Kitapevi Yayınları: Ankara, 1999.] (ç.n.)

4 Mircea Eliade (1907-1986) dinler tarihi alanında yapmış olduğu çalışmalarla tanınır. Yapmış olduğu işi "imgelerin, simgelerin ve ritlerin sınıflandırılması" olarak tanımlayan Eliade, şamanizm konusunda çalışan kimi araştırmacılar tarafından çalışmış olduğu konunun etnolojik, antropolojik, sosyolojik ve psikolojik yönlerini yeterince dikkate almamakla eleştirilmiştir. (ç.n.)

5 *Trans* sözcüğü, taşkın hareketler ya da bir aşırı hareketlilik hali için kullanılırken *esrime* ise durgunluk, uyuşukluk ya da baygınlık hali için kullanılmaktadır. *Trans* ve *esrime*, şamanın öteki dünyaya açılmasını sağlayan birisi etkin diğeri edilgen iki tarzdır (bkz. Michel Perrin, *Şamanizm, İletişim Yayınları*: İstanbul, 2001) (ç.n.)

6 Vurgu çevirene ait. (ç.n.)

7 Şamanizmin sözü edilen bu belirtileri aynı zamanda günümüzde birer şaman tipine işaret etmektedir. Bunlar sırasıyla: şifacı şaman, dans eden şaman, ozan şaman, ayin yöneticisi şaman ve politik lider olarak şamandır. (ç.n.)

8 Sözlü kültürün. (ç.n.)

MACAR HALK İNANÇLARINDA ŞAMANİZMİN İZLERİ*

Yazan: Dr. Mihaly HOPPAL
Çeviren: Muvaffak DURANLI**

Macar dili Fin- Ugor, daha doğrusu Ural ailesi grubundan olduğu için Macar halk inançlarını araştıranlar karşılıklı- rı Avrasya'da aramaya yönelmişlerdir. Bilim adamları arasında putperest Macarların eski dininin, "dini" inançlarının ana yöneliminin Şamanizm olarak kabul edilen, Sibiryâ halklarının ilkel inancın- dan ayrılmadığını kanıtlama geleneği hüküm sürmüştür.

Sibiryâ şamanizminin klasik örnek- leri Vogul, Ostyak, Lopar ve Saam etnik grupları arasında bulunmuş, gerçekte geri kalan Fin grupları eski zamanlarda- ki genel inancın sadece açıklanamayan izlerini korumuşlardır. Votyakçada *tuno*, Çeremiscede *kart* adını alan kurban su- nucu kurban törenini organize etmiştir. Eski Fin ve Lopar büyücülerinin *noyta* ve *noyade* olarak adlandırılmış olması etimolojik açıdan Vogulca'da şaman an- lamındaki *nayt'*la uyuşmaktadır. Şama- nizmin eski zamanlardaki ortak kökle- riyle ilgili benzer noktalar da vardır¹.

Orta çağ Macar kronikleri sıklıkla eski Macar mitoloji literatüründen ve halk inançlarından alıntı yapmaktadır, bu kaynaklarda Macar kurban atlarıyla ilgili anlatımlar ve bölük pörçük işaret- ler de yer almaktadır. Bu eserler Macar- lar arasındaki kurban verenlerin *táltos* olarak adlandırıldığını belirtmektedir.

Macaristan'da şamanizm araştı- rmalarına ilgi çok eski zamanlarda baş-

lamıştır. XIX. yüzyılın ortalarından önce gelişimin erken aşamasında bulunan halkları inceleme romantizmi araştı- rmacıları doğunun en uzak köşelerinde yaşayan farklı etnoslara yöneltmiştir. Gerek Macaristan gerekse Macaristan dışında şamanizm araştırmacıları ara- sında Gabor Çentkatolnaya ve Benedek Barotoş- Balog'un adları az bilinmekte- dir. Bolog 1880'li yıllarda üç kez Amur nehri civarında yaşayan Nanay, Ulçi ve Oroçlara alan araştırmasına gitmiştir.

Bolo bu araştırma gezilerinden ül- kesine şamanizmle ilgili değerli örnekler ve metinler getirmiştir. Putperest Ma- carların inançlarına veya daha doğru bir ifadeyle Macar şamanizminin kalıntı köklerini araştırmaya yönelik asırlık ilgi şimdi de korunmaktadır. Bu konuya yüz- lerce makale ve araştırma adanmıştır.

1962 yılında Avrupa'da şamanizmin problemleri üzerine son sempozyum ya- pılmış, J. Fazekas Macar şamanizminin tarihi yorumunu hazırlamıştı. Bu çalış- mada sadece sorunun incelenme tarihi değil, aynı zamanda materyaller de yer almıştı. Sonuçta Macar materyalindeki şamanist çizgilerin açıkça heterojen bir karakter taşıdığı, bu çizgilerden bazıları- nın ise alışılmadık bir şekilde Orta Asya fenomenine benzediği ileri sürülebilir².

Macar şamanizminin incelenmesi bu yüzden dört ana şaman tipinin (*tál- tos*, *tudos*, *garaboncias* ve *regös*) ve ya-

* M. Hoppal'ın "Sledı şamanizma v vengerskih narodnih verovanijah" adlı bu makalesi *Şamanizm i ran- nie religiozne predstavleniya, Ko dnyu 90- letiyu Leonidu Pavloviçu Potapovu*, s. 255- 265, Moskova, 1995'de yayınlanmıştır.

** Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi.

rım şamanların ayrılmasıyla tamamlanmıştır. Daha önce onları çoğunlukla Macar şamanının tek bir eski kategorisinde birleştirmişlerdi³.

Daha sonra Vilmoş Diosegi, şamanizmin, özellikle kendisinin de öncü bir araştırmacı olduğu⁴, Avrasya şamanizminin incelenmesine Macar katkısını değerlendiren yazısını yayınladı. O “Sibirya’da şaman izleri üzerinde giderek”⁵ alan malzemeleri toplamada olgunlaşmıştı. Zengin karşılaştırmalı materyal bazında Diosegi, Macar ve Sibirya gelenekleri arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalışmıştı. Bugüne kadar onun Macar halk kültüründe şamanizmin izleriyle ilgili monografisi kendi türünde en iyi olarak kalmıştır⁶.

Diosegi’nin vakitsiz ölümünden sonra onun incelemesini devam ettirmek amacıyla bir dizi çalışma yayınlandı. Her şamanın temel amaçlarından biri hastalıkların tedavisi olduğu için Macar halk hekimliğinde şaman sanatına ait verilerin analizini yapma girişimleri kabul edilmiştir⁷. En büyük araştırmacıların arasında bile çok azı Macar halk inanışlarında “muhomor” (Amanita Muscaria, L.- bolondgomba= “akılsızlık mantarı”) kullanımıyla bağlantılı kanıtların var olduğunu bilmektedir; bu, transa geçmek için şamanlar tarafından yaygın olarak kullanılan, düşlere neden olan bir mantar türüdür. “Akılsızlık mantarı”nın büyüçülükte (özellikle cinsel büyüde) kullanıldığı bilinmektedir, fakat elbette bununla ilgili çok az veri bulunmaktadır, bu pratik táltoş veya tudos- Protestan papazlarının (“her şeyi bilen çoban”) aşırı bir kıskançlıkla korudukları sırda saklanmıştı. Macar folklorunda sürekli olarak táltoşların evin eşğinde belirdikleri ve süt istedikleri şeklinde alışıldık mo-

tiflerle karşılaşmaktadır (bu değişmez süt talebi basit köylüler tarafından, halk efsanelerine uygun olarak algılanmaktadır). Çoğunlukla görmemezlikten gelinen bu motif günümüz farmakolojisinde bilinen olgularla karşılaştırıldığında anlam kazanmaktadır, süt muhomorun etkisini nötrleştiren güçlü bir detoksindir⁸.

Geçmiş yıllarda toplanan efsane ve inançların zengin koleksiyonunun analizi sayesinde táltoş figürü büyük bir esneklik kazanmaktadır. Karşılaştırmalı mitoloji için şu karakteristik çizgiler önem taşımaktadır:

- Bebek- táltoş dişleriyle doğar;
- Yedi yaşında kaybolur ve yakın bir yerlerde dolaşır (inançlar dairesinde “7” sayısının uyuşumunu hatırlamak yerinde olacaktır);

- Eğer o ortalıktan kaybolmazsa bayılma ve kramp nöbetleri gösteren bir hastalığa yakalanır;

- O gündüzleri uyur: “görünür dünyadan kaybolur”. Daha önce belirtilen revölün “esrime durumunda olmak” bu sinonimi incelenen şamanizmin en önemli elementlerinden birini ifade etmektedir: farklı bir dünyaya seyahat.

- O geri geldiğinde veya evine döndüğünde süt ister, eğer ona süt verilmezse bölge üzerinde fırtına oluşur, buradan onun doğaüstü güçlere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

- Bundan başka onun kaybolma ve yeniden oluşma özelliğini karakterize etmektedir.

Son özellik hikayelerde hayvan şeklinde uçuş gibi çok önemli bir düşünceyle de bağlantılıdır. Büyük Macar ovasının çobanları hikayelerde düşmanla savaşan farklı renklerde (siyah- beyaz, kırmızı- gri) boğalar görünümündedir. Geyik yetiştiren halkların efsanelerinde

şamanlar geyik görünümünde savaşıyor, aynı zamanda at yetiştiren halklarda şamanların bu tür durumlarda at veya göksel boğa görünümü almaları gibi⁹.

Macarların putperest dünya görüşünün temelini dünyanın şamanist algılanışının oluşturduğu iddia edilebilir. Daha önceki araştırmacıların Macar halk masallarında iyi bilinen göklere kadar büyüyen ağaç tipini, şaman inisiyasyonu ve diğer şamanistik faaliyetleri ağaçla karşılaştırmaları özenli bir girişim değildir. Benzeri şekilde Macar halk masalındaki trans halindeki kahraman, seremonisinin amacını sembolize eden dağa tırmanmalıdır. Macar halk masallarında kahraman dağdaki ağaca ya tırmanmalı ya da uçmalıdır, Sibirya Şamanları ise sıklıkla öbür dünyaya onların uçmalarına hizmet eden teflerini “şaman atı” olarak adlandırırlar¹⁰.

Macar şamanizminin problemlerine daha eleştirel yaklaşımlar da bulunmaktadır. Vilmoş Foygt, putperest Macarların eski “dininin”, temelde inançların şamanistik bir içerikte oluştuğunu yad-sımaktadır¹¹.

Macar köylülerinin epik geleneğinde temelde putperest halk hikayeleri görünümündeki şamanist motifler korunmuştur. Bazı yaşlı köylüler veya çobanlar kendi tanıdıkları, transa geçmiş, daha sonra göklerde hayvan, çoğunlukla da boğa görünümünde savaşmış insanlarla ilgili hikayeler anlatabilmektedirler¹². Fazla kemikler, şaman inisiyasyonu (yedi, on dört ve yirmi bir yaşında olmaktadır) gibi diğer geleneksel çizgiler de bilinmektedir; bununla birlikte ruhların yardımı gibi şamanizm için diğer tipik kavramlar Macar epik geleneğinde bulunmamaktadır.

X.-XI. yüzyıllarda Macarların Roma Katolik kilisesine girdikleri bilinmekte-

dir. Fakat şamanist kökenli bir dizi iz epik halk geleneğinde bulunmakta ve Macar köylüler táltos olarak adlandırılan güçlü şamanların olduğunu hatırlamaktadırlar¹³. Köylüler sadece onlarla ilgili birkaç hikayeyi değil, aynı zamanda onların ayrılmaz bir parçası olan elek- tefi de hatırlamaktadırlar.

Yakın Geçmişten Bazı Veriler

1977 yılı ortalarında Çekoslovakya'dan bir dostum bana ilginç bir şeyler anlatan eski bir çobanla karşılaştığını haber verdi. Çobanı birlikte ziyaret etmemi önerdi. Aralık ayının son haftasında şimdi traktör şöförü olarak çalışan, enerjik, kırk beş yaşlarındaki bu adamı görmek için birlikte gittik. O, Macarca konuşulan bölgenin kuzey doğu bölümünde yer alan bir köydeki iki odalı evde on çocuğuyla yaşıyordu. Günümüzde Çekoslovakya'ya giren bu köyde Macarlar da vardı. Her yandan bataklıklar ve kamışlarla çevrelenmiş bu sınır köyü birkaç yüz yıl öncesine değin kapalı bir yermiş, bu yüzden bölge sakinlerinin hafızasında arkaik gelenekler korunmuştur (metinler putperest halk efsaneleriyle ilgili çalışmalarda yayınlanmıştır).

Yanlarında videokamera, fotoğraf makinesi ve teyp olan dört kişilik bir ekip ilk görüşme için bana yardım etti. Konuşmamızın en başında biz değerli arkaik bilgilere sahip bir kaynak kişiyle çalışma imkanı bulduk.

Ondan babasının en uzak bölgelerdeki tedavi bilgilerini çok iyi bilen bir çoban olduğunu öğrendik. Yaşlı adamı sık sık 1950'li yıllarda hayvanları tedavi etmek için çağırırlarmış. Bu hikayelerin temel fikirleri büyü gücüne sahip çobanlarla ilgili efsane verileriyle benzeşmektedir. Böyle bir çobanın sürüsü kendi kendine otlar.

“Her şeyi bilen eski çobanın” küçük

oğlu olan kaynak kişimiz birkaç yıl önce öldü. Geleneğe uygun olarak bilgiler küçük oğluna geçmeliydi. Kaynak kişimiz çocukluğunu ve delikanlılığını babasıyla birlikte çoban olarak geçirmişti. Onun hikayesinden onun inisiyasyonunun çevresine çizilmiş bir daire içinde bir kavşak noktasında gece durduğu ön dört yaşında başlamıştı. O korkunç rüyalar görmeliydi. Macarların ve diğer halkların inançlarında en yaygın epik motif¹⁴ onun ana yolların kesiştiği yerdir. Böyle bir yer şaman inisiyasyonunun tipik modeli olan ucubeleri, acıları kovan, adanma töreni alanına dönüşmüştür¹⁵.

Kaynak kişimiz kendi insanüstü (veya özel) özellikleriyle bir kızı iyileştirdiğini söylemiştir. “Onlar evime gece yarısı geldiler... ağzı ıslaktı (tahminen kızın epilepsisi vardı- M. H.), bu kalp hastasıydı, kız çırpınıyordu... Hiçbir şey söylemeden onun sutyenini çıkardım ve dokuz gün boyunca onu pek çok insanın geçtiği (örneğin kavşak) bir yere koydum. Hiç kimseye tek kelime söylemedim. Sutyeni bir süpürge otuna astım ve orada bıraktım”.

Bu tedavi şekline çok ender ve sadece Macaristan’ın kuzey doğu bölgelerinde rastlanmaktadır (örnekler yazarın yayınlanmamış koleksiyonunda yer almaktadır). Başka bir sefer o inek sütü üzerine okunan dualar yardımıyla yapılan tedaviyi anlattı, süt nasıl alınacak, saklanacak ve korunacaktı. “Eğer süt yoksa 12 değişik tür ot. Yağ yoksa 12 tür ot daha eklenecek... inek ahırına gidilecekti. İlkbaharda doğmuş genç tavuktan ilk yumurtayı alınacak. Tavuk da bembeyaz veya simsiyah olmalı. Yumurtayı defalarca kullanılmış bir çömleğe koyuyor ve onu eşik altında veya yemliklerin altında saklıyorum. Böyle olunca süt de alınmayabilir”.

Anlatımın bu tür elementleri Macar inanç sisteminde iyi bilinmektedir: yani çobanın hikayelerinde şaşırtıcı hiçbir şey yoktu. Daha da önemlisi bu hatıralar güçlü bir inançla, onun özel bir gücü olduğuna, doğruluğuna inançla doludur (olayların çoğunluğunda kendi isteğiyle iyileşme ve sembollerin kopukluğu olmasına karşın). Onun vücuduna ve psikolojisine gelince o kendi inancına güvenen sağlıklı bir erkektir. O önemli saydığı bu tür ezoterik bilgi elementlerini kendisi için savunmak veya saklamak istemiş gibi onun konuşma sırasında defalarca konuşmayı kesmesi ve belirgin detaylar vermek istememesi de bunun kanıtı sayılabilir.

İnceleme pratiği neyi talep ediyorsa ben bizim kaynak kişimizin babası hakkında anlattıklarını ve çobanların eski majik pratiğini düzenli bir şekilde kontrol ettim. Bir yıl sonra, daha sonra iki yıl arayla yeniden ona aynı hikayeyi tekrar ettirdim, şimdi ben aynı metnin iki veya üç varyantına sahibim (toplamı yaklaşık 300 sayfa). Diğer bir kontrol aracı, kısa süreli olmasına karşın babaları çobanlık yaparken ona yardım eden iki ağabeyini ziyaretimdi. Onun bütün bilgiyi vermek istemediğini söyleyerek bana başlangıçta açıklama yapmayı reddeden kaynak kişinin birkaç küçük detayını açıkladım. Onun yaklaşımında biraz güvensizlik hissetmişim, ona güç ve tedavi ustalığı veren bilgiyi paylaşmak istemem sonucu bunun oluştuğu anlaşılıyordu. Soru ve cevap sürecinde o babasının eleği veya ona tefe eşlik eden ve aynı fonksiyonlara sahip “deri elek” olarak adlandırılan ve onun yerine geçen nesneyi kullandığını anlattı. Macar şamanizminin izlerini inceleyen bilim adamları büyücülük, kısmen de tedavi

ritüellerinde davulun rolünü sıkça eleğin veya onun yerine geçen başka bir nesnenin rol aldığını bulmuşlardı.

“İçeri giren yaşlı Hodas diğerlerinden uzaklaştı... ve bir söz söylemeden yere oturdu. Kafasını geriye attı ve uzun süre bakışını göğe yöneltti. O gözü açık uyuyor gibiydi. Diğerleri onun yaptıklarını izliyorlardı. Arada ellerini sallayıp, kafasını titreterek eğildi. Kadın yatağın altından eleği aldı ve onu ağaç kaşıkla birlikte ateşin yakınındaki sıraya koydu. Çok geçmeden Hodas : “Sessizlik! Bir şey yapmayın, sadece sessizliği koruyun. Geleni tedirgin etmeyin!”- dedi. O, eleği göğsüne yasladı, gözlerini kapadı ve ona vurmaya başladı. Bu vuruşlar başlangıçta yavaş, sonra hızlı ve daha hızlıydı. Bir şeyler mırıldandı. “Büyük ağaç büyüdü, onun yanında üç yol göründü...” diye başladı. Şarkının sonuna doğru eleğe darbe-ler daha da güçlenmeye başladı...”¹⁶.

Büyük Macar ovasında tespit edilmiş bu örnekten sonra biz ülkenin batı sınırı yakınında kaydedilmiş diğer bir hikayeden alıntı yapmak istiyoruz, bu hikaye kader tayini dışında eleğin tedavi amaçları için de kullanıldığını göstermektedir:

“Kunjiget’ten çoban Yanoş Virag elek yardımıyla kaderi söylüyordu. Örnek olarak o hayvan çalan hırsız göstermişti. Bir gün babanemin de domuzlarını çalmışlardı. Tefine vurarak o hırsızın kim olduğunu açıkladı. Gerçekten de domuzları bu adamın yanında bulmuşlardı. O eleğe beyaz ve siyah olmak üzere yaklaşık 41 adet buğday koydu. Sonra bıçakla bir tarafına vurmaya başladı. Buğdaylar elekte sıçradı, sonunda o buğdayların konumuna göre kaderi söyledi. Biz de onun elek yardımıyla tedavi edebildiğini biliyorduk. O büyü ekmişti. Kö-

tülük doyuncaya kadar o eleğin derisine vurdu”¹⁷.

Macaristan’ın diğer bölgelerinde eleğin majik kullanımıyla ilgili bazı ek veriler de gösterilebilir¹⁸.

Şamanın en önemli aleti olan tef, Macar folklorunda bir çocuk tekerlemesinde korunmuştur:

Golya, golya, gilice
Mitöl veres a labad,
Török gyerek megvagta,
Magyar gyerek gyogyitja,
Sippal, dobbal, nadi hegedüvel.
“Leylek, leylek, kumru,
Neden ayağın kanda?
Seni Türk çocuk kesti,
Macar çocuk iyileştirdi,
Keman, boru ve tef yardımıyla..

(Genelde bu tekerleme leylekler ana yuvalarına dönerken baharda söylenir)

Adj istenem csendes esöt
Mossa össze mind a kettöt
Szita, szita pentek
Szerelem csütörtök,
Dob szerda.
Tanrım hafif yağmur ver,
Bu ikisini yapıştır,
Elek, elek- Cuma,
Aşk- Perşembe,
Tef- Çarşamba.

Elek ve tef sadece form benzerliğinden değil, aynı zamanda bazı yerlerde eleğin büyü aracı olarak kullanılmasından dolayı birleşmiştir. Elek, hastalığı çağırmanın kim olduğunu öğrenmek için “çevrilmelidir”; gerçekte elek- le şarlatanlık türü olaylarla da ilgili veriler bulunmaktadır. Kadın iyileştiriciler elekteki bıçak veya ağaç kaşıkla hastanın üzerine vururlar¹⁹.

Biz kaynağımıza eleği neden yaptığını sordüğümüzda o deriden yaptığını söyledi. Macarcada bu kelime “borosta”

olarak adlandırılır, fakat birinci seslide onun “boorosto” demesi şüphe uyandırmıştır, buradaki boo= bo “büyük” anlamına gelmektedir. Deri kaplı elek örnekleri yüzyılımızın ilk yarısına dek ülkenin hemen hemen bütün bölgelerinde kullanılmıştır. Kısa zaman önce (1980 yılında) arkadaşım Transilvanya’daki son örnekleri fotoğrafladı, bu bölgede (Korond-Korunde Hargite, Romanya)1969 yılında ben de deri kaplı eleklerin fotoğraflarını çekmiştim. Bu elekler günlük hayatta kullanılmasına karşın²⁰ özel (haç şekilli) delikler bununla çalışmaktadır. Bazı ek veriler onların kehanet için kullanıldığını, yani büyü faaliyetleri, işaret etmektedir. Ben tedavi ritüelleriyle ilgili etnografik belgesel filmin çekimleri sırasında 1970’li yılların ikinci yarısında Macaristan’ın güney bölgesinde onları fotoğrafladım.

Materyaller táltos (şaman) veya her şeyi bilen çobanın enstrümanı olarak eleği işaret etmektedir:

“Vajka’dan Yozef Rostaş bir köyden diğerine geçerek elek yapıp satan bir adamdı. O eleği havaya kaldırır ve delikten bakar, böyle tedavi ederdi. Daha önce Etteveni ve İkrani’de darı tanelerini eleğe atarak kadere bakan kadınlar ünlüydü. Onlar da kazın lades kemiğine tüten kömürler koyuyor, kemikler kırılıncaya kadar da kömürlere üflüyorlardı. Bu kırıklarla da fal bakıyorlardı. Kikolajiget’ten Kelemen adlı táltos’un eleğe kömürler attığını, onları otla örttüğünü ve hasta hayvanı tütsülediğini anlatmaktadırlar. Bununla birlikte o “sanki tarar gibi büyü yapıyordu. Onu mezarlık bekçileri de çağırırlarmış. O, ölü huzur içinde kalsın diye ölülerden kötü ruhları kovmuş...”. “O eski eleğe yanık kömürler koymuş ve onları otla örtmüş”.

Başkaları sanki yağ gibi cızırdayan kayın ağacı dalını kömürler üzerine koyduğunu söylemektedirler”. O bir şeyler mırıldanarak rahmetlinin çevresinde hızla hareket etmiş²¹.

Kaynak kişimize neden onun “deri elek” yerine “büyük” elek dediğini sordüğümüzda o şöyle cevap verdi: “Çünkü o her şeyi alabilecek büyüklükte”. Bu cevap 1728 yılında yer alan büyü uygulama elementleriyle şaşırıcı derecede uyushmaktadır, táltos (şaman) veya büyücü doğaüstü güce sahip olan şunları söylemiştir:

“1728 yılında büyücülükle suçlanan Danielyu Roze mahkemede “İnsanları nehrin üzerinden raf, yağmurluk veya kayıkla geçirebilir misin?” şeklindeki soruya şöyle cevap vermiş: “Bunu yapmak iyi olurdu, fakat hiçbir zaman bunu yapmadım, elek de 100 adamlık bir odadır”²².

Ülkenin diğer bir ucundaki bilginin başka bir parçası eleğin özel güçleriyle ilgili inancın iyi bilindiğini doğrulamaktadır:

“... Her şeyi bilen çoban için derler ki o hayvanları Bogadni Danubebend’e otlatmaya çıkarırken her seferinde gece yarısı düzenli bir şekilde koşarmış. Çoban gece yarısı 41 adet sıcak kömür parçasıyla dönen elek nehre düştüğünde hayvanların dört bir yana kaçmaya başladığını söylemiş. Yozef Pali’den yardım istemişler. O gelmiş ve kıyıda bir çalıyı kesmiş. Gece yarısından sonra kömür dolu elek yuvarlanmış. O şapkasından büyü cımbızlar çıkarmış, ucunu kırba-cın kayışına batırmış ve üç kez tefe vurmuş. Bütün kömürler suya düşmüş, elek de karşı kıyıya yuvarlanmış. Asla daha ileriye gitmemiş, hayvanlar da bir daha dağılmamış²³.

V.Diosegi'nin Encyclopedia Britannica'ya yazdığı önsözde "Bazen şaman nehir üzerinde yolculuk yapar, davul ona kayak görevi görür..."²⁴. İ. T. Itkonen Finli Loparlar arasında Lopar şamanının tefinin kayak olarak adlandırıldığına dair veriler toplamıştır²⁵. Şimdi Macar inanç sisteminde şamanizmin daha karakteristik verileri tef= elek= kayak eşitliği formunda korunmuştur.

NOTLAR

1 Hoppal, M., "Folk Beliefs and Shamanism of the Uralic People", Ancient Cities of the Uralian People, Budapest, 1976, s. 236- 237.

2 - Fazekas, J., Hungarian Shamanism/Edsman, C. M., Studies in Shamanism, Stockholm, 1967, p. 106; benzeri bir düşünceyi Roheim ve Solymossi de paylaşılmaktadır. Roheim, G., Magyar nephit es nepszokasok. Budapest, 1925, p. 25; Solymossi, S., Magyar ösvallasi elemek neppureinkben", Ethnographia, V. 40, 1929, pp. 133- 152.

3 Fazekas, J., Hungarian Shamanism, p. 112.

4 Dioszegi, V., "Hungarian Contributions to the Study of Shamanism", Müveltseg es Hagyomány (Decreben), 13- 14, 1971. pp. 553- 66.

5 Dioszegi, V., Tracing Shamans in Siberia-The Story of an Ethnographical Research Expedition. Oosterhut: Anthropological Publications, 1968.

6 Dioszegi, V., A samanhit emlekei a magyar müveltsege. Budapest, 1958.

7 Hoppal M. And Törö L., Ethnomedicine in Hungary. Budapest, 1975; Kelemen, A., "Schamanistische Überbleibsel in dem Volksglauben und der Volksheilkunde ungarisch", Curare (Wiesbaden), 1980, No 3, s. 214- 224.

8 Czigany, L. G., "The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno- Ugri People", Slavonic ad East European Review, 1980, 58, (2), p. 216.

9 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Dioszegi, V., A samanhit emlekei...; Balazs, J., The Enticement of the Hungarian Shaman", (Dioszegi V (ed), Popular Belief and Folklore Traditions in Siberia, Budapest, 1967, pp. 53- 75; Hoppal, M., Folk Beliefs and Shamanism...

10 Norveç masal ve efsanelerinde de benzeri bir fenomenle karşılaşılmalıdır, 468 tip Deg'de. Daha uzak paraleller Hultkrantz tarafından belirtilmiştir; Hultkrantz, A., "Spirit Lodge: A North American shamanistic Seance", (Ed. Edsmann, C. M.) Studies in Shamanism, Uppsala, 1967, p. 64: "Göküzü ruhlarıyla vracıyüşçiler arasında bağlantı kurmaya yarayan dünya sütununa karabkaetsya yapan kişi şaman sayılır.

11 Voigt, V., "Der Schamanismus als ethnologisches Forschungsproblem mit besonderer Rücksicht auf den sibirischen Schamanismus", Glaube und Inhalt, Budapest, 1976, s. 75- 120, bkz. Goodman'ın bakış açısının eleştirisi, Goodman, F. D., "Hungarian Shamanism in Cross- cultural Perspectives", Ural- Altaische Jahrbücher, V. 52, 1980, pp. 32- 41.

12 Bihari, A., A Catalogue of Hungarian Folk Belief Legends (Preliminary Studies on the Ethnography of Hungarians. Ed. by M. Hoppal, Vol. 6), Budapest, 1980, Pp. 195- 196.

13 Dömötör, I., "Review of Shamanism. The Beginnings of Art by Andreas Lome", Current Anthropology, 1970, No 11 (1), p. 40.

14 Sikala, A. L., "The Rite Technique of the Siberian Shaman", FF Communication, No 220, Helsinki, 1978, p. 291.

15 Sweeney, M., Southeast Asians (A Hmong Shaman in Portland), (Ed. Siperin, S. Sityfolk, Oregon Art Commission, 1981, p. 13.

16 Szücs, S., "A samanizmus emleke a nagykunsági nepi orvoslasban", Alföld (Decreben), 1975, 26, pp. 46- 48.

17 Timaffy, L. "A honfoglalo magyarsag hitvilaganak maradvananyai a Kisalföldön", Arrabona, 1964, 6, p. 318.

18 bkz. Dömötör, I., Hungarian Folk Beliefs. Budapest- Bloomington, 1982, p. 205, 22 v2 27 nolu resimler (büyüde kullanılan elekler).

19 Dioszegi, V., "A samanhit emlekei...", pp. 171- 225; Hoppal, A and Törö I. Ethnomedicine in Hungary, p. 70.

20 1587 yılına ait ilk yazılı belge için bkz. Szabo, T. A., (ed) Erdelyi Magyar Szótörténeti Tar, Budapest, 1976, p.1065.

21 Timaffy, L., A honfoglalo magyarsag..., p. 320.

22 Dioszegi, V., A samanhit emlekei..., p. 204.

23 Timaffy, L., A honfoglalo magyarsag..., p. 320.

24 Dioszegi, V., "Shamanism", Encyclopedia Britannica, 16, London, 1974, p. 640.

25 Itkonen, T. I., "Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den Finnischen Lappen", Memories de la Societe Fino- Ougrienne, 87, Helsinki, 1946. Itkonen'in çalışmasına gönderme burada M. Hoppal'ın makalesinde "Sikala 1981: 22" dipnotla bağlantısı bulunmamaktadır, bende araştırmacının çalışmasının tam bibliyografyası olmadığı için verilen dipnotu düzeltmedim- sorumlu redaktörün notu.

ŞAMANİK BİLGİ VE MİTSEL İMGELER

Yazan: Anna Leena SIIKALA

Çev.: İskender YILDIRIM

Şamanizm, etnografik ve dinsel araştırmalar alanında gözde bir konu olmuştur. Şamanizm çalışmacıları, bu olgunun ideolojik temeli, kültürel-tarihsel arka planı, şamanik ritüel ve inanışların fenomenolojisi, ritüelin gerektirdiği simgecilik, şamanın esrik davranışı ve zihinsel halleriyle ilgilenmişlerdir. Yerli dili konusunda bilgisi zayıf olan akademisyenler tarafından kolayca gözlenebilen ayinsel davranış ve nesneler, şamanik çalışmalarda özellikle popüler olmuştur. Rus etnografar, farklı etnik grupların ideolojilerini betimlemiş olsalar da şamanik kültürlerin inanç gelenekleriyle ilgilenen çalışmalar çok azdır. Az da olsa bu ayrıntılı çalışmalar sayesinde biliyoruz ki şamanik dünya, inançların, düşüncelerin, kavram ve imgelerin bütünüyle karmaşık bir yapısıdır. Bununla birlikte, bu karmaşık zihinsel gerçeklikler, geleneğin bütün dışsal görünümüne anlam vererek şamanizmin özünü oluşturur. Şamanik bilginin bilgisi olmaksızın şamanizmi anlayamayız.

Zihinsel Modeller ve İmgeler Olarak Şamanik Bilgi:

Şamanların zihinsel dünyası, sözlü gelenekte, şamanın şarkılarında ve hikayelerinde ve de kişisel deneyimlerinin, duyumlarının ve imgeleminin öykülerinde açığa çıkar (bkz.: Friedrich-Budruss 1955, Diószegi 1968). Şamanik folklorun kendi türleri, diğer bir deyişle kendine has biçimleri, içerikleri, uygulama alanları ve temsil tarzları vardır. Bütün bu etmenler, şaman geleneğinin temel işlevlerine bağlıdır. Öyküler, şamanların şamanlığa geçişlerini (sır-ra-erme), on-

ların öteki dünyaya yolculuklarını, öteki dünyayı ve oranın ruhsal varlıklarını, şamanların gerçekleştirdiği mucizeleri, efsanevi şaman ataları ve onların yapıp ettiklerini, rakip şamanlar arasındaki çatışmaları v.s. anlatır. Şaman şarkıları, kendinden geçme aracı olarak kullanıldığında şamanik uygulamaların en merkezindedir. Şaman, yakarışları sayesinde yardımcı ruhlarıyla iletişime geçer ve doğaüstü durumlarla uğraşır.

Şamanik bilgi bilinmeyenin, öteki dünyanın bilgisidir. Bu nedenle mitik bilginin özel bir biçimini sergiler. Gerçekten de şamanik anlatılar, sadece içerik olarak değil dışavurum olarak da mitik öyküleri andırır. Şamanik düşünce tarzı, mitik düşünce olarak betimlenen şeye benzer. Mitik bilinç, mantıklı bir biçimde birbirine bağlanan kavramlar şeklinde düzenlenmez. Büyük ölçüde mitik konu ve varlıklarla ilgili anlam imgeleri olarak işlediği görülür. Mitik düşüncenin mantığı derin çalışmanın konusudur. Sigmund Freud, hem düş çalışması hem de mitik düşünce için tipik bir temel süreçler fikri formüle etti. Bu temel süreci, "ikincil süreçler" dediği gerçeklik ve gerçeğe dayalı düşünceden farklı olarak düşüncenin ilkel bir biçimi olarak gördü (Freud 1900). Claude Lévi-Strauss, mitik düşüncenin toplumun temel sorunlarını çözmeye yönelmiş dünyevi bir düşünce formu olduğunu keşfetti (Kracke 1989:36).

Claude Lévi-Strauss'a göre mitik düşünce unsurları, algılar, imgeler ve kavramlar arasında bir yere denk düşer. Bunlar tıpkı imgeler gibi bağımsız somut

* Siikala, Anna-Leena, "Shamanic Knowledge and Mythical Images", Studies on Shamanism (Ed.:A.L. Siikala ve M. Hoppal) içinde, Finnish Anthropological Society, Budapest, 1998, s.87-106

** Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Halkbilim Bölümü Araştırma Görevlisi.

varlıklardır; ayrıca göndermede bulundukları kavramlarını andırırlar. Mitik düşüncenin bileşenleri, imgelerden farklı olarak sadece kendilerini ortaya koymaz, özel durumlara da gönderme yapar (Lévi-Strauss 1971:18). Mitik olgular, soyut kavramlar yerine resimlerle ifade edilir; onlar “görülürler”. Bunun yanında mitik imgeler, herhangi bir imge ya da düşünce değildir; mitik dünyanın olgularına gönderme yaparak anlam edinirler. İnanç geleneği üzerine kurulu bu gönderme ilişkisi mitik söylemi anlamının anahtarıdır.

Zihinsel İmgeler ve Metaforlar:

Kutuplardaki pek çok kültür, kanat çırpması şimşek ışıklarına dönüşen dev bir kartal ya da kuzgun olan yıldırım kuşu imgesini paylaşır. Çukçi şaman Ukwun, yıldırım kuşunu bir şarkıda şöyle anlatır:

“...Akarsuların kaynağı üzerinde,
bir dağın ak zirvesinde,
gürleyen buzulların yanında yaşar
yıldırım,
dağın yankısının anasıdır.
Gökyüzünde uçar
ve demir kanatlarıyla gürler.
Ayaklarından parlak kırmızı alevler çıkar...”

(Findeisen 1956:141-144)

Yıldırım kuşu imgesi, sözel olarak ya da resim ve nesnelerle anlatılabilir. Büyük ölçüde kişisel olan resimlerde bile çoğu kısmı yine de benzerdir. Çünkü, buzulların avcı kültürlerinde yıldırım kuşu yaygın ve yinelenen bir imgedir. Georg Lakoff bağlamsal ve bilinçli olarak yaratılan geleneksel imgelere işaret eder (Lakoff 1986:446; ayrıca bkz.: Kosslyn 1980, Shephard ve Cooper 1982). Bir kültürün üyesi, beraberinde doğrudan doğruya zihne kaynaklık eden ve ortak yapının parçası olan çok sayıda bilinçdışı imgeyi taşır. Mitik imgeler her ne kadar gizli bilgi alanına dahil olup yalnızca ustalar tarafından kullanılırsa da yeniden üretildikleri gündelik yaşam içerisinde geleneksel imgeleri andırırlar.

Mitik dil, metaforlarla dolu görünür. Mit geleneğinde mecazi ifadelerin rolü o kadar vurgulandı ki bunlar, mitsel düşüncenin özel bir biçimi olarak betimlendi. Din çalışmalarının öncüsü Max Müller, mitin dilini tanımlarken dışa vurumların anlamını kastederek “dil hastalığı”ndan söz etti. Ernst Cassirer gibi pek çok araştırmacı mitin yaratımını şiir ya da müziğinki ile karşılaştırdı.

Aristotle’nin manzum anlayışından gelen kavrama göre metafor, göze çarpan bazı benzerliklerinden dolayı kimi nesnelere iliştilen bir imge olarak tanımlanır (Aristotle: Dorsch 1965:6). Bu nedenle metafor, her iki ögenin de betimlendiği benzetmeye yaklaşmaktadır (Turner 1987:16-21). Bilişselciler ve yorumcu teorisyenler son zamanlarda metaforun klasik tanımının metaforik dışa vurumun doğasını tam olarak karşılamadığını fark etti. Çünkü imgeyle ve gösterilenle ilgili özelliklerin metaforun semantik alanında bir benzerliği taşıdığı farz ediliyordu. Metafor, gösterilene hiçbir yeni semantik boyut katmaz ya da onun semantik yapısını etkilemez (örneğin bir bakış açısını vurgulamak, oluşturmak ya da yaratmak gibi). Mark Turner’a göre metafor, bir kavramsal alanın diğer bir alanın terimleriyle incelenmesinin bir yoludur. Mesela “görmek inanmaktır” metaforu, bilişsel ve görsel bilgi alanına paraleldir. İnanmak kavramı genellikle görmenin özellikleriyle ilişkilendirilerek kullanıldığında daha geniş ve daha karmaşık bir hal alır (Turner 1987:17). Metaforun temelde bir ögenin bir diğer ögenin mevcut ilişkileri aracılığıyla anlaşılması ve görülmesi, kimi ayrıntıların birleşimi, geniş bağlantıların tanınması v.b. olduğunu iddia eden benzer bir tanım da Lakoff ve Johnson tarafından yapılmıştır (Lakoff ve Johnson 1980:5). Paul Ricouer tam da metaforun bu yönünün altını çizer. Ricouer, bir metaforun, metaforik bir dışa vurumun iki kavramı arasındaki gerilim tarafından yaratıldığını iddia eder. Gerilimin yaratılması

ve bu suretle metaforun desteklenmesi aslında iki yorum arasındaki çatışmayı sergiler (Ricouer 1976:50).

Yıldırımın bir kuş ya da şimşegin demir kanatlı bir kuş olduğu metaforunda doğal bir mitik fenomen bir başka doğal fenomenin kavramsal alanı kullanılarak betimlenir. Şimşek böylece bir kuşun (ve bu özel yıldırım kuşunun) özelliklerini kazanır. Mark Turner, gösterilenin alanından türeyen dışa vurumun özelliklerine işaret eder. Çok temel bir metafor durumunda bizler bu farklı özellikleri ayırt edemeyiz (Turner 1987:18). Mitik metaforlar gösterilenin ve imgelerin birleşimi olan geleneksel dışa vurumlarda yinelenir. Yıldırım kuşu, hem yıldırımın hem de kuşun özelliklerine sahiptir: bütün muhtemel özelliklere değil ama yalnızca mitik düşünceye ait olan özelliklere sahiptir. Metafor, aslında dikkati bu ilişkinin bazı hayati özelliklerine çekmeye yardımcı olur ve aynı zamanda kimi gereksiz arka planı da kökünden söküp atar.

Bununla birlikte, yıldırım kuşu normalde şimşekle ya da kuşla ilişkilendirilmeyen özellikleri de sergiler. Demirden yapılmıştır, öteki dünyada yaşamaktadır. Mitik metaforları yalnızca manzum ifadeler olarak görmek yanlıştır. Bir mitik metaforunda imge ve gösterilen arasındaki ilişki, karşılaştırılmada bulunmaz; bu ilişki, birbirini açıklayan iki kavramla ya da çatışan yorumlarla kurulan semantik alanda da bulunmaz. Dilsel bir imge gerçek olduğuna inanılan zihinsel bir imge üzerine kuruludur.

Bir şaman “dans ediyor”, “ata biniyor” ya da “uçuyor” denildiğinde bu ifade yalnızca yolculuğun şiirsel bir imgesi değil gerçek olduğu kabul edilen bir eylemdir. Bir davula bir kayak gibi seslenmek mecazi bir ifade değildir. Mitik imge ya da metaforik ifadeler gösterilenin gerçek bir belirtisi gibi anlaşılır. Örneğin davul-kayık, imgelemde ve şaman şarkılarında gerçek bir nesne gibi görselleştirilip duyumsanabilir. Mitik metaforlar, dü-

şüncenin görselleştirilebilen ve harekete geçirilebilen duyumsal-imgesi biçimini ortaya koyar. Mitik düşünce bir bakıma düşünme ile karşılaştırılabilir.

Mitik geleneğin metaforik diline Lakoff'un tasarımlanabilen deyimlerin temsili dediği bakış açısı ile yaklaşılabılır. Genel kanaatin aksine kelimelerin gelişigüzel kaynakları yoktur. Bir deyim kullanılması, ayrı ayrı var olan bazı ilişkiler tarafından yönlendirilir ve bu durum deyim ve onun anlamı arasındaki ilişkiyi anlamlı kılar (Lakoff 1986:448-449). Lakoff'un görüşü şudur; deyimler genellikle geleneksel anlamlar üzerine kurulur, örneğin verili kültürde en yaygın olanlar gibi. Birini kol uzunluğu mesafesinde tutmak deyimini geleneksel bir deyim ve imgenin genellikle muhafaza etmesi gereken bir bilgi üzerine kuruludur. Ayrıca kavramsal sistemde birbirinden bağımsız görünen iki metafor (samimiyetin fiziksel yakınlık olması ve toplumsal ya da psikolojik zararın fiziksel hasar olması) deyim ve anlamı arasında bir bağ kurar:

“İmgeyi ve imgenin korunma ile olan ilişkisini vererek deyim anlamındaki bir bağa ulaşıyoruz. Birini fiziksel olarak kol uzunluğu mesafesinde tutmak, onu fiziksel olarak yaklaştırmaktan alıkoymaktır ve böylece onu fiziksel zarardan korumaktır. Metaforlar, birini yakınlıktan uzak tutan böylelikle onu toplumsal ve psikolojik zarardan korumak anlamına gelen bu bilgiyi deyimine içine yerleştirir” (Lakoff 1986:448).

Mitik söylem, bunun gibi bağımsız şekilde var olan, anlamı belirleyen ve bir ifadenin ne ile ilgili olduğunu anlatan örneğin onun kullanımına yön veren metaforları böylece birleştirir. Aynı biçimde Ukwun'un şarkısı, ayaklarındaki parlak kırmızı alevle dağların üzerinde uçan demir kanatlı bir kuşu tasvir eder. Bağlam tek başına, bu kuşun herhangi bir kuş olmadığını gösterir. Diğer taraftan demir kanatlar ve alev saçan ayaklar imgenin anlamını daha çok belirler.

Arktik halklarının mitik düşüncesinde demirden yapılmış olmak bir insan ya da hayvanın diğer dünyadan olduğunu, onun bir başka dünyaya ait olduğunu gösterir. Yanan alevler şimşegın genel bir ifadesidir.

Metafor ve İmgelerin Kaynağı Olarak Öteki Dünya Simgeleri:

Söylediğim gibi, mitik imgeler gündelik yaşamda tekrar edilen geleneksel imgeleri andırır. Fakat bunlar yalnızca belli bağlamlarda tekrarlanırlar; mesela türle ayrırlar. Mitik anlam veren metaforlar sadece öteki dünyaya atıfta bulunmazlar: aynı zamanda onu temsil ederler. Kozmosun merkezi olgusunu ya da aşkınlığı temsil ederken kurulu simgelere dönüşürlü. Mircea Eliade, dinin derin simgelerini inceleyerek bu ilişkiyi tanımlamaya çalıştı. Ona göre, dünyanın merkezini sembolize eden taş ya da ağaç veya dünyanın katlarını gösteren basamaklar gibi derin simgeler, düzenden öte, kendisi aynı zamanda bu kutsal simgelerde dışa vurulan bir şeye denk gelir (Eliade 1971:437-447; Ricouer 1976:53). Eliade'nin simge kuramı, evrensel uyum arayan ve eleştiriye açık kutsallık teorisi üzerine kuruludur. Ona göre; evrensel ve pek çok açıdan somut öğeler olan kadim dinsel simgeler, insanın bilinçaltı ile bağlantılıdır. Bu nedenle Eliade'nin teorileri psikoanalitik simge çalışmasına yakındır. Yine de Eliade'nin belirli görünüşler aracılığıyla tanımladığı simgenin anlamı, kişinin ona olan inancını biçimlendirir. Paul Ricouer, metafor ve (dinsel) simge arasındaki ilişkinin incelenmesine girişmiştir. Semantik olarak simge, dinsel imgeden gelmeyen çoğalan bir anlama sahip olduğundan diğer bir deyişle simgenin anlamının bir anlamı olduğundan metafordan farklıdır (Ricouer 1976:54-55). Bu özel anlam, simge ve "Kutsal" ya da kutsal kozmos arasındaki bağın doğmasıdır. Simgenin anlam taşıyabilmesi kozmosun anlam taşıyabilmesi üzerine kuruludur. Bu nedenle dinsel simge Ricouer'a göre söylemin bağımsız

bir ürünü olan metafordan bütünüyle farklıdır (Ricouer 1976:61-62).

Simgeler değişmez olsalardı metaforlar her zaman yeniden yaratılırdı. Fakat ben burada mitik dilin metaforları ve imgeler arasındaki bağdan ve öteki dünya üzerine düşünce ve deneyimlerden söz ediyorum. Bunlar da öteki dünyanın göstergeleriyle ilgili kavramlar üzerine kuruludur. Belki de mitik dilde kullanılan metaforların nasıl oluştuğunu sorabiliriz. Ya da aynı temel düşüncelerin varyasyonları olarak tekrar tekrar nasıl yeniden oluşturuldukları sorulabilir. Gerçek şu ki görsellik olarak imgeler düşüncelere yakın durmaktadır ya da metaforlar henüz simgelerden ayırt edilemeyen dilsel ifadelerdir. Simgeler sözlü olduğu kadar görsel olarak da betimlenebilir. Paul Ricouer, Philip Wheelwright'ın dilsel bir topluluk ya da kültürün hiyerarşik metafor ağları üzerine yaptığı çalışmaya göndermede bulunarak sorunun cevabını verir. Bazı metaforlar öylesine temeldir ki Wheelwright bunlara arketipler demektedir (Ricouer 1976:65; Wheelwright 1962). Ricouer, Wheelwright'ın arketip kavramının Eliade'nin simge paradigmasına yakın olduğunu vurgular. Simge sistemi metaforlar geliştirmek için kullanılabilir bir anlamlar temeli sağlar. Metaforlar, simgelerin dolaylı semantik boyutlarına dilsel biçimler verir. Diğer bir deyişle simgeler metaforik dilin anlamlarıyla görülüp dışa vurulur. Ricouer'a göre metaforlar böylece simgelerin altyapısına denk gelen üstyapıyı oluşturmuş olur. Bu görüş ana simgeler etrafında kurulmuş zengin metaforik dili açıklar.

Mitik imgeler, inanç geleneğinin merkezi simgelerinin semantik alanından ve temsil ettikleri öteki gerçeklikten kaynaklanır. Metaforik ifadeler, öte dünyanın "başkalığı"nın sözel betimlemesine başvurur. Mitik imgelere anlam veren metaforlar genellikle varlıkların ve konumların özelliklerini betimler. Mitik dil, normal üstünü imleyen yinelenen

söz tarafından nitelenir. Kuzey Avrasya geleneğinde örneğin bunlar sayı, renk ya da metale işaret eden sözler olabilir. Hayvanlar, yapılar ve hatta manzaralar altın, demir ya da mavidir. Tıpkı bunun gibi evrendeki dünyalar ya da bu dünyalar içinde yaşayan ruhlardan sıkça bahsedilir. Bazı olguların insan dünyasıyla karşıt ve uyuşmaz gerçekler olarak tanımlanması tipik bir özelliktir. Mitik anlatının “imkansız mantık”ı hususu konuşulanların gündelik dünyaya ait olmadığını ispat için yapılır. Örneğin kahramanın işe koyulmak için doğması tekerrarlanan bir imgedir. Fin geleneğinde bu imge mesela Väinämöinen’de ölümsüz bilgeye denk düşer. Metaforik ifadelere ek olarak mitik düşünce, bütünü temsil eden ya da onun özelliklerini gösteren olgular arasındaki metonomik ilişki üzerine kurulu imgeler tarafından belirlenir. Bütün ve parça arasındaki özel normal üstü ilişki pek çok ayın ve sözel büyüün altında yatan düşüncedir. Mesela bir ayının dişi ya da kemikleri ayının gücünü gösteriyor diye kabul edilir.

Mitik farkındalık, bilinen ve bilinmeyen, normal ve normal üstü arasındaki ilişkiyi çözdüğünden mitin dili açık ve çok seslidir. Yazısız kültürlerin gizli geleneği bu tür geniş bir yorum için örnek teşkil etmez. Geleneksel şarkıları ve anlatıları değiştirerek şaman, aynı zamanda onlara anlam dünyası katmayı da öğrenir. Bununla birlikte yazılı kültürlerin anlam özellikleri yazısız kültürlerle yabancıdır. Gelenegin mevcut kullanımları onun içeriğinden daha önemlidir. Mitik geleneğin yoruma açık karakteristiği ayınların da özelliğidir (Kracke 1987:39).

Mitik bir metnin ayrı öğeleri olup yoruma açık olmasına rağmen mitik düşünce yine de bir iç mantığa sahiptir. İmgeler sadece herhangi bir imge ya da metaforlar yalnızca herhangi bir metafor değildir. Bunlar öteki dünyayı temsil eder ya da öteki dünyayla bağlantılıdır. Mitik imgenin anlamı bu ilişkiden çı-

karsanabilir. Muhtemel bütün yorumlar “öteki dünya” üzerine kurulu referans çerçevesine yerleştirilir. Bir şaman olmak aslında bu iç bağlantıyı bilmeyi, bir anlam dünyası kurmayı ve bazen geleneğin hazırladığı çelişkili öğeleri kurmayı gerektirir.

Şamanik Bilginin Örnekleri:

Anlatılan efsaneler, mitik düşüncenin ifadeleridir. Ne var ki bunlar mitik düşüncenin bütün süreçlerini açıklamaz. Ustalar, inanç ve ayinlerde mitik geleneğin öge ve imgelerini nasıl kullanırlar? Lévi-Strauss’un her işi yapma (*bricolage*) dediği şey (Lévi-Strauss 1971:17-21) şamanın deneyimlerini anlattığı şarkıları, anlatıyı biçimlendirmek için şamanik sözlü geleneğin öğelerini kullanma becerisi ve şamanın bireysel yeteneğini incelemek için iyi bir başlangıç noktasıdır. Ne var ki temel konu her işi yapan (*bricoleur*) şamanın farklı öğelerin bağlı olduğu bilgi örüntülerini belli rehber çizgileri kullanmadan eylemde bulunması değildir. Tıpkı gündelik yaşamın örnekleri üzerinde olduğu gibi şamanik bilginin örnekleri üzerinde de konuşulabilir.

Bilişsel antropoloji, halk bilgisinin biçimleri ve yapılanması ile ilgilenir. Folk modellerinin kavramları ve kültürel ya da zihinsel modeller, dünyanın tasvirini ve bu dünya içindeki eylemleri biçimlendiren (yaygın olarak paylaşılan) halka ait bilgiye denk düşer (Clement 1982, Getner ve Stevens 1983, Quinn ve Holland 1987, Kamppinen 1988, D’Andrede 1989). Ladislav Holy ve Milan Stuhlick, toplumsal gerçekliğin kurulmuş bir gerçeklik olduğu kavramı üzerinde çalışmaktadırlar. Bu aynı zamanda hem toplumsal süreç hem de bu sürecin sonucu tarafından eşzamanlı olarak meydana getirilir ve gerçekliğin farklı biçim ve alanlarından oluşturulur (1981:1). Topluluğun her üyesi, kendi yaşamının gi-dişatıyla ilgili –gerçekte ya da yalnızca teoride- bir sürü kavrama sahiptir. Onlara göre bu kavramlar bir bütün olarak bir aktör tarafından sergilenen bilgi ile

karşılaştırılabilir. Bu görünüm -örneğin eylem gibi- gözlenebildiği ve başkaları tarafından anlaşılabilirdiği için paylaşılr. Bu öznelarası ve kamusaldr. Bilginin bu özü ya da parçaları başkalarına sınırları belirsiz bir biçimde ya da düzensiz olarak sergilenmez: genelleme derecesine göre değişen oldukça tutarlı yapılar halinde ortaya konulur. Bu yapılar, folk modeller olarak adlandırılabilir (Holy-Stuhlik 1981:7). Roger Keesing, folk modeller, kültürel modeller ve halk bilgisi kavramlarını tanımlarken bireysel ve toplumsal yaşamdan ziyade topluluk ve kültürün seviyesi üzerinde durur. Keesing'in görüşünde, folk modeller kültürel ve kamusaldr; tarihsel süreçte şekillenir ve dilde kök salarlar. Dünyanın algılanmasında model oluşturduklarından aynı zamanda bilişsel yapılarıdır (Keesing 1987:373). Keesing, bu folk ve kültürel modelleri bireyin bütün kültürel bilgisini kapsamayan yalnızca belli kültürel bölümleri kavrayacak şekilde tartışır. Holy ve Stuhlik gibi onun temel kriteri bunların paylaşılması ve ikinci olarak da model oluşturmastır. Bilginin yalıtılmış parçalarından değil açıkça gösterebilir ya da gizlesin dünyayı düzene koyan kalıplardan oluşmuş olduklarından bunlar modeller biçiminde sınıflandırılabilir:

“O halde modelleri oluşturan nedir? Belki de bu, onların paradigmatik ve dünyayı sunan tabiatıdır. Gündelik dünyanın bu kültürel yapıları, kültürel bilgeliğin ahlaki kurallarında, mesellerde, atasözlerinde ya da pragmatik, muhtemelen kullanıma hazır stratejilerinin kopuk parçalarından değil bu parçalarda dışa vurulan ya da ifade edilen modellerden oluşur. O halde bu tür modeller sıradan insanın gündelik yaşamında söylediği ve yaptığı gibi ya da metaforik konuşmanın karakteristikleri gibi sunulmazlar; parçalı yüzeyler halinde yeniden sunulurlar. Eğer bunlar iyi ifade edilmemişse bizler, arkada yatan daha

tutarlı modelleri çıkarmalıyız.” (Keesing 1987:374).

Elbette şamanik bilginin gündelik yaşamda yapacak bir şeyi yoktur. Bilakis gizli bilginin sınırlı bir bölümüdür. Ne var ki şamanik bilgi pek çok yönüyle topluluk içindeki yaygın bilgi türünü andırır. Esasında bir ustadan diğerine aktarılan sözlü kültürün bilgisidir. Geleneksel formülasyonlar, anlatılar, şarkılar ve ayinsel dışa vurumların çeşitli alanlarında ifadesini bulur

Folk ya da kültürel modellerin görünümü kendi içinde bir sorundur. Yazısız kültürler üzerine çalışanlar örneğin bilirler ki tutarlı bir teolojiden yoksun sözlü din, açıkça belirlenmiş yapılar biçiminde örgütlenmemiştir fakat bunun yerine daha çok serpiştirilmiş ve rasgele eylemlerden, bütünüyle açık olmayan ilişkilerden oluşurlar. Ladislav Holy ve Milan Stuhlik gerçekte dikkatlerini folk modellerin sözel ifadesi sorununa yönelttiler. Bir folk modelin kendi bütünü içinde ifade edilemeyeceğine işaret ederler. İnsanlar duruma kısmen uyacak ifadeler oluştururlar. Bu şu demektir; her ifade bazı özel durumların parçasıdır ve konuşmacının durumu tanımlaması tarafından belirlenir. Son olarak insanların sözel ifadeleri büyük ölçüde göstergeseldir.

Bir şeyin anlamının gerçekte ifade edilmeden kalan fakat diğer üyeler tarafından paylaşılan çok daha geniş bir arka plan bilgisi ve “insanların paylaştığı fakat genellikle formüle edemediği” “kullanım mantığı” tarafından belirlendiği söylenir. (Holy-Stuhlik 1981:22-23).

Bu şamanik folklorun yorumlanmasında da akılda tutulmalıdır. Şamanik modeller şamanların ayin ve sözlü gelenğinde olduğu gibi sunulmazlar, anlatılarda, şarkılarda ve bu konuları işleme tarzlarında yeniden sunulurlar.

Şamanik bilginin örnekleri, şamanik gelenegin açıklanmasında ve işleminde köklenir. Şaman normal ve normal üstü arasında gerçekleştirdiği karşılıklı

esrime iletişiminde uzmandır. Bir aracı olarak onun işlevi, yaşamın gidişatını tehdit eden ruhlar dünyası temsilcilerinin neden olduğu güçlükler ve bunların iyi ruhlar sayesinde önlenebileceği ve yok edilebileceği inancı üzerine kuruludur. Her ne kadar şamanın görevi farklı topluluklarda değişse de şamanın görevini yerine getirmesi için her zaman gerekli olduğu kabul edilen ruhsal dünya ile doğrudan iletişime geçme ortak bir durumdur. Bir şaman ayini yalnızca ayinde gerçekleştirilen görevin doğasıyla şamanik olmaz; örneğin ayinin amacıyla, hedefe yönelmesiyle olur. Öteki ile nasıl iletişime geçildiği ile ilgili soruyu cevaplamanın anahtarı şamanın ayinsel esrime tekniği ve şamanizmin ideolojik resminin bir parçası olan yardımcı ruhlar kategorisi kavramında yatar. Esrime tekniği sayesinde şaman dilediği zaman Ötekinin temsilcileri ve yardımcı ruhlarıyla iletişime geçebilir.

İster ruhun uçması isterse çarpılma durumunda olsun, şamanın yardımcı ruhlarıyla ve öteki dünyanın temsilcileriyle nasıl ve nerede bulunduğu kavramları şamanizmin her bir görünümüne göre farklılık gösterir; örneğin iletişim biçimleri kültüre bağlı seçenekler olarak ifade edilir. İletişim biçimleri inanç sisteminin çeşitliliğini yansıtır, bu durum özellikle güney dinleri geleneğinin başkısı altındaki Orta Asya ve Güney Sibirya bölgelerinde böyledir.

Kuzey Asya ve Sibirya'nın her yanında şamanizmin ideolojik temelinin geleneğin benzer temel yapı ve biçimlerini taşıdığı gözlenebilir. Şamanın yolculuğu fikri, hastalığı açıklamak için model olan ruhun bedenden uçması gibi başkalaşımalar, çok özel bir ruh kavramı düşüncesi gerektirir. Burada da kozmos kavramında ve yapısında olduğu gibi büyük benzerlikler vardır: üç düzlem-kozmosu, ağaç, parçaları birbirine bağlayan direk ya da dağ, Ötekine ulaşan yollar ve patikalar ya da şamanın yolu olarak dünya deresi. Animistik düşünce biçimi

şamanistik kültürlerin tipik özelliği olarak kabul edilse bile ya da şamanizmde görülen ölümler kültüne göndermede bulunulsa da şamanizme özgü doğaüstü kategorileri sınıflandırmak zordur. Tarihsel değişimler ve muhtelif kültürel etkiler nedeniyle çeşitli halkların ruh sistemi benzersiz ve biçimsel olarak farklıdır. Yine de bütün bu halklar, şamanizmin temeli olan yardımcı ruhların varlığı, insanın ve ruhun ikili birliği görüşlerini paylaşır.

Şamanizmi destekleyen gelenek üzerine yapılan fenomenolojik çalışma göstermiştir ki karmaşık yapının gelenek olgusu şamanizmin yalnızca farklı görünümüdür ve bunlar şamanik olmayan alanlarda da görülebilir. Örneğin, Mircea Eliade, şamanlığa yeni geçen kimse'nin düşünde ölümü ve yeniden dirilmeyi deneyimlemesinin farklı inanç sistemlerinde tekrar edilen geleneksel bir durum olduğunu öne sürer (Eliade 1964). Farklı kaynaklardan gelen karmaşık geleneksel öğeler şamanik gelenekle birleştiğinde şamanizmi destekleyen temel ideolojik yapıyla uyumlu olarak şekillendirilir ve şamanik anlam kazanır.

Geleneksel bütünün farklı bileşenlerini temsil eden inanışlar ve düşünceler şamanın zihinsel dünyasında bütün bir form oluşturmaları için bir araya getirilir. Yardımcı ruhların ya da doğaüstü yerlerin bilgisi v.b. şamanik geleneğin imge ve motiflerinde yeniden sunulur. Bu tasvirler birbiriyle ilişkili imge ve kavramlardan oluşan çerçeveler oluşturur. Örneğin, yardımcı ruhlar betimlemesi onların görünümelerini, özelliklerini, meskenlerini ve şamanla iletişimlerini ve şamana yardım etmeleri düşüncelerini içerir. Kişisel motiflerin sınırlı betimlemesi daha geniş mitik bilgi yapılarıyla uyumludur.

Son olarak şamanik imgeler ağı, varlıklar, manzaralar, ulaşım yolları, kötü ruhlar, insan dünyasındaki her şeyin doğumu ya da kaynağını içeren bütün bir dünya imgesi olarak genişler.

Şamanik bilginin örgütlediği yapıları incelemek mümkündür. Şamanların zihinsel dünyasının yapılandırılması -örneğin şaman davulu çiziminde olduğu gibi açığa çıkan- şaman dünya görüşü ile ilgilenenlerin konusu olmuştur (Pentikainen 1987; Sommarström 1987). Şamanik bilginin bilişsel teorisi, işleme, ezberleme ve şamanik bilgiyi işleme tarzı ile daha ilgilidir. Sözlü bilginin biçimsel olarak tam olmadığı, fakat yeniden düzenlendiği, yeniden biçimlendirildiği ve tekrar sunulduğu söylenebilir. Bu durum özellikle gizli şamanik ya da mitik bilgi için böyledir. Sadece her işi yapan (*bricoleur*) şaman, kendi deneyim dünyasını kurmak için geleneksel bilgiyi kullanır. Böyle yaparak şaman, gelenek ve geleneksel bilginin işlenme tarzları tarafından yönlendirilir. Mitik ifadelerin ya da görüşlerin yaratılmasının kendine has ilkeleri vardır. Holy ve Stuhlik, bilimsel kuramlaştırmadaki özdeşlik, benzerlik, analogi ve işlevsellik kavramlarında olduğu gibi sayısı çok fazla olmayan bir dizi kuramsal ilke tarafından folk modellerin üretildiğini ve yeniden üretildiğini belirtir (Holy-Stuhlik 1981:17). Mesela bir kültürdeki yardımcı ruhlar imgeleri, büyük ölçüde benzerdir; yeni tinsel varlıklar analogi ilkesi üzerine kurulabilir. Şamanizmde yaratıcı eylemin bu yönü özellikle dikkat çekicidir. Roger Keesing folk modellerin bilişsel örgütlenmeyi değil de kültürel bilgiyi kullanmak için bir dizi işlevsel stratejiyi yeniden sunduğunu düşünmenin uzun vadede daha dikkat çekici olduğunu söyler (Keesing 1987:380). Şamanın geleneksel bilgi üzerine kendi hayal dünyasını nasıl kurduğunu sorabiliriz.

Şamanik Bilginin Görsel Doğası:

Evenk halklarının dini konusunda uzman olan F.A. Anisimov 1920'lerde ve 1930'larda Evenki kabilelerinin dinsel geleneklerine odaklanarak Podkamennaya Tunguska bölgesinde alan araştırması yaptı. Anisimov yolculuğu

sırasında şamanlar tarafından yapılmış çizimler de topladı. Udukon Nehri'nden yaşlı bir Evenk olan Vasily Sharemiktal tarafından yapılmış bir sağaltma seansını gösteren çizim, genellikle ayinsel dilde ifade edilen şamanistik gerçekliğin doğrudan kavranmasını sağlıyor (Anisimov 1963:106-107). Vasily Sharemiktal çiziminde şamanistik dünyanın bileşenleri olarak hem bu dünyanın hem de Öteki dünyanın varlıklarını ve topografik öğeleri göstermektedir. Belki de şaman seansa hazırlanırken resimdekine benzer kapsamlı bir şamanistik dünyayı iş başına çağırılmaktadır örneğin kozmosu kurmaktadır. Çizim, şamanistik dünyanın yapısı, doğaüstü varlıkların mesken ve görevlerinin yanında şamanistik gerçeklik düzeyinde (dışarıdan bakanlar için genellikle belirsiz olan) olayların ve seansın nedenini gösterir. Topluluktaki talihsizlik olarak hastalık, doğaüstü olaylarla açıklanır ve krizi çözecek bir model tasvir edilir; ayin sürecindeki olaylar. Evenklerin dinsel bütünlüğünün özel görünüşleri hem doğaüstü hem de topluluk düzeyinde betimlenirken açıkça görülür.

Çizim, gerçekte hastalığın açıklanmasında iki alternatif modeli sunar: kötü bir ruhun hastanın bedenine sızması ve ruhun bedeni terk etmesi. Aynı zamanda Evenk şamanizminin topluluğun yapısıyla nasıl yakından ilişkili olduğunu da görüyoruz. Kendi kabilesine ya da yabancı bir kabileye ait olan toprakların sınırları açıkça gösterilir ve kabileler arasındaki uzlaşmaz çatışma, hastalığa neden olan kötü ruhun kaynağını saptarken ifade edilir. Şamanın kendi kabilesini savunma rolü ya da düşman kabileye etkili bir biçimde zarar verme gücü çizimde çok açıktır. Daha önceden Evenklerin toplumsal yapısının en önemli parçası klan ve bunların daha geniş gruplar halinde oluşturduğu kabilelerdi. Her klanın bir nehri olması temel bir durumdur. Bir ya da daha fazla klanın üyesi, ortaklaşa geyik avı tertiplerdi. Daha sonra av,

katılanlar arasında eşit olarak paylaşılmıyordu. 19.yüzyılın bitimiyle babasoylu klan sistemi ekonomik önemini yitirdi. Ne var ki şamanizm klan sistemi ile belli bölgelerde uzunca bir süre –örneğin Podkamennaya Tunguska Evenklerinde- devam etti.

Yudlukon nehrinden yaşlı Evenk'in yaptığı çizim bir hasta için yapılan şamanistik performansın farklı görüntülerini ortaya koyuyor: (1) Pokamennaja Tunguska nehri; (2) nehrin kolları; (3) Momol klanının toprakları; (4) klanın kutsal ağacı, klan ayinlerinin yapıldığı yer; (5) klan topraklarının ruhu, klan topraklarının sahibesi; (6) klanın koruyucu ruhu (*bugady*); (7) şamanistik bekçi ruhlar biçiminde çizilmiş klan *mrylya*'sı; (8) Nyurumnal klanının toprakları; (9) onların klan kültürünün yeri; (10) Nyurumnal klanının koruyucu ruhu; (11) onların klan *bugady*'si; (12) Nyurumnal klanının *mrylya*'sı; (13) Nyurumnal klanının şamanının çadırı; (14) Nyurumnal klanının şamanı; (15) onun yardımcıları;

(16) Momolları yok etmek için onların üzerine Nyurumnal şamanı tarafından gönderilen ruhun yolu; (17) Ruh, Momol klanı içine gizlice sızarak ağaç kurduna dönüşüyor ve Momol klanından birinin bağırsaklarına giriyor ve onun ruhunu yok etmeye başlıyor; (18) Momol klanındaki hastanın çadırı; (19) onun karısı; (20) Momol şamanının çadırı; (21) Momol şamanı kendi klanındaki hastalığın nedenini bulmak için seansa başlıyor; ruhları şamana, hastasına ne olduğunu anlatıyor; (22) seansa alınan hasta; (23) şamanistik ruh, kaz; (24) şamanistik ruh, nişancı; bu ruhlar hastalığa neden olan ruhun kovulması için gereken buyruklarla hastanın üzerine gönderilir; kaz ve nişancı gagalarını hastanın bağırsaklarına yavaşça iter ve hastalığa neden olan ruhu yakalamaya çalışır; (25) şamanistik ruhların yolu; (26) hastalığa neden olan ruh hastanın bedeninden dışarı çıkıyor ve kaçmaya çalışıyor; şamanın yardımcı ruhları, kazık, ve bıçak [palma] hastalığa neden olan ruhu yakalıyor;

kazık ruhu yakalayıp tutuyor; bıçak onu gözetiyor; (27) Momol şamanın emirleriyle ruhlarından biri olan baykuş hastalığa neden olan ruhu yutuyor ve onu aşağıdaki dünyanın uçurumuna taşıyor; (28) aşağıdaki dünyanın girişi; (29) Momol şamanı iki başlı turnabalığı ruhunu Nyurumnal klanından öç alması için gönderiyor; (30) iki başlı turnabalığının yolu; (31) Nyurumnal klanından birinin çadırı; (32) turnabalığı ruhu hastadan ruhu dışarı çıkarıyor; (33) turnabalığı ruhu hastanın ruhunu başka bir yere götürüyor; (34) götürülen ruh; (35) Momol şamanı, yabancı ruhun içeri sızdığı yerde çam



ruhlarının dışına bir çit yapıyor; (36) yabancı ruhların yolunun üzerine parça parça gözcü direk ruhlar (*khichupkan*) yerleştiriyor; (37) idol üzerine asılan hayvan derileri; (38) asılan geyik derisi yüce tanrılara kurban ediliyor (Anisimov 1963:106-107).

Anisimov, Evenk şamanının özel toplumsal statüsünü ve şamanizmin bu toplumdaki evrimini inceledi. Anisimov şöyle diyor:

“Bu bakış açısıyla Evenklerde özellikle dikkate değer yönler, şamanın kabiledaki özel konumunun klan ideolojisinin normu olarak sürdürülmesi ve desteklenmesidir. Bu yönüyle en önemli görünüm bir tarafta klanın *marylya* düşüncesi diğer tarafta mitik şamanistik klan nehridir. Evenkler arasında görülen *marylya* kavramı, mitik şamanistik çite ya da şamanın düşman ruhlardan klan üyelerini korumak için klanı çevrelediği, ruhlar tarafından yapılan etrafı kazıkla çevrili yere denk düşer. Klanın özel koruyuculilerlik işlevini taşıyan şaman, koruma işini ruhları kabile toprakları çevresinde kendi hizmetine sokarak mümkün olduğunca fazla felaketten kabileyi korumak için ruhlardan oluşan şamanistik bir savunma çiti yaparak gerçekleştirir.” (Anisimov 1963:111).

Sharemiktal, farklı kabilelerden iki şaman arasındaki savaşı anlatır. Çadırlarında şamanlık yapan iki büyü-cü kadın arasında her kabilenin kendi toprakları (yardımcı ruhlardan oluşan *marylya* sınırları ve mitik klan nehri) bulunur. Klan nehri, şamanın hem diğer klanın topraklarına hem de yer altı dünyasına giderken izlediği yoldur. Bunun önünde şamanın bir baykuş biçimindeki yardımcı ruhu tarafından kullanılan özel bir çukurla başlayan patika vardır. Sharemiktal'ın çiziminde şaşırtıcı olan yalnızca durumun görselleştirilmesi değildir. Bundan öte çizim, şamanik bilgi-

nin uygun bir strateji için düzenlendiği ayinsel dramının metnidir.

Semantik içeriğini ve çizimde betimlenen sağaltma ayinindeki olayların gidişatını çözümleyerek ayinsel drama-daki düzene denk gelen işlevsel öğeleri ayırmak mümkündür (şaman ayininin yapısı için bkz.: Siikala 1978:320-326):

1) Şaman ve Momol klanından bazı üyeler şamanın çadırında toplanır (20,21,22)= seansa hazırlanma

2) Şaman davul çalarak yardımcı ruhları çağırılmaktadır (21,23)= yardımcı ruhların hazır duruma getirilmesi

3) Şaman yardımcı ruhlarıyla konuşarak hastalığın nedenini saptamaktadır (21)= yardımcı ruhlarla buluşma

4) Şaman, iki ruhu kuş biçiminde, hastalığa neden olan ruhu kovması için gönderiyor (23,24,25,26)= hastalığa neden olan ruha karşılaşma

5) Şamanın emrindeki baykuş görünümlü ruh, kötü ruhu yeraltı dünyasına götürmektedir (27,28)= yardımcı ruhun yolculuğu

6) Şaman, iki başlı turnabalığını düşman kableden intikam alması için gönderir (29,30,32,33,34)= yardımcı ruhların etkisiz hale getirilmesi

7) Yukarı dünyadaki tanrılara kurban sunmak (38)= kurban, seansı bitirmektedir

Sharemiktal'ın çizimi gösteriyor ki şaman, başkalarının yapamadığı biçimde seanstaki olayları görselleştirebilmektedir. Şamanistik bir ayin, yalnızca ritüel eylemlerin bir dizisi değildir, şamanın ayinsel eylemleri ve şarkılarıyla bir dizi imge olarak görselleştirebildiği bu dünyaya ve Öteki dünyaya ait olaylardan oluşan dramadır. Hatta şamanistik dünyanın en kişisel imgeleri ve olayları bile kültür tarafından yönlendirilir. Örneğin Sharemiktal'ın çizimi, Evenk şamanının yardımcı ruhlarının dış görünüşünü verir. Şamanik bilgi büyük ölçüde şamanın şarkı ve anlatılarında ortaya çıkan imge-lerde anlaşılır.

Şamanik bilgi, sözlü kültür biçimin-

de kuşaktan kuşağa aktarılır. Önceki şamanların anlatıları ve yapıp ettikleri, şamanlığa geçiş evresi, yaşayan şamanların görüleri ve şarkıları, şamanik dünyanın ve deneyimin yeniden sunumlarıdır. Şarkılarda geçen olaylar seansın uygulamasında merkezi bir yer tutar. Bunlar, şamanın düşüncelerinin normal üstü gerçekliğe yönelmesinde esrime- nin gerçekleşmesini sağlayan zihinsel sürecin merkezini oluştururlar. Diğer taraftan şaman, bunları öteki dünyadaki olaylarla ilgili bilgi vermek için kullanılabilir. “Şamanistik şarkıların türleri ve şamanlığın iki biçimi. Bir Çukçi örneği” adlı makalede şaman şarkılarının mitik geleneğe ne kadar yakın olduğunu göstermeye çalıştım. Çukçi şamanının şarkıları, mitlerin ve inanç geleneklerinin temalarını tekrarlar. Sadece iki şamanın şarkılarının karşılaştırılması göstermiştir ki şamanlar geleneğin ortak hazinesinden farklı mitik imge ve motifleri seçmektedir. Bu, şarkıları kişisel yapan geniş bir geleneğin sunduğu tercihlerden farklı mitik imgelerin seçilmesidir. Yine de imgeler yalnızca herhangi bir mitik imge değildir; bunların seçimi şamanistik düşünce tarafından yönlendirilir. Çukçi şamanının şarkılarında tekrar edilen temel temalar, şamanın işlevinde hayati olan konuları sergiler. Yinelenen bu tür öğeler, yardımcı ruhun betimlenmesi, ruha yalvarma yakarma, yardımcı ruhun yolculuğunun, yardımcı ruhun mekanının, şamanın yolculuğunun, şamanın aşağıdaki dünyadaki eylemlerinin, normal üstü mekanın, farklı kötü varlıkların, ruhların v.b. betimlenmesi, bu varlıklara yakarış, şamanın yolculuğunun gayelerinin anlatılması ve şamanın geri dönüşü ile ilgili bilgilerdir.

Her ne kadar imgelerin tercihi büyük ölçüde kişisel olsa da Çukçi şarkılarının incelenmesi gösteriyor ki imgelerin yapısı ayindeki olayların yönlendirdiği bazı genel düzenleri takip ediyor. Örneğin şaman Ukwun, yakarış şarkılarının mitik imgelerini oluştururken aynı te-

mel düzeni kullanıyor: şarkılar doğaüstü dünyanın uzak diyarlarını ve burada yaşayan mitolojik varlıkları anlatarak başlıyor, aynı zamanda her bir yardımcı ruhun bu uzak diyarlardaki ilerleyişini anlatıyor ve her şarkının sonunda yardımcı ruha yakarış ekleniyor. Daha sonra farklı yardımcı ruhları ve yardımcı ruhun kılığında ya da onun yardımıyla yer altındaki dünyaya yapmış olduğu yolculuğu anlattığı şarkılarla devam ediyor. Şaman böylece ruhların nerede olduğunu tespit ediyor, onlara yakarıyor, onları tarif ediyor ve son olarak da onlarla özdeşleşiyor. Ukwun, şarkılarında sözlü olarak ruhları öteki dünyadan bu dünyaya çağırıyor ve ruhlarla iletişimi daha yakın bir hal aldıkça o da daha derin bir transa geçiyor.

Samoyed yakarmaları Çukçi şamanının yardımcı ruhlara söylediği şarkılara benzerdir. 1928 yazında Toivo Lehtisalo, aşağı Ob’dan Finlandiya’yı ziyaret eden bir tundra Nenet’i olan Matvej Yadr’ej tarafından söylenen şamanik şarkıları kaydetti. Şamanik bir seansla ilgili olan bu bir dizi şarkı, şamanik şarkının tipik öğelerini içerir (Lehtisalo 1947:497). İlk şarkısında şamanın ruhları “yedi ilahi genç” kırmızı bir kementle geyik sürüsünden yetişkin bir hayvanı yakalamaya çalışır ve daha sonra şaman bir yaştaki geyik kılığında yolculuk eder. Şaman şarkısında kendi ruhu ve diğer ruhlar arasındaki iletişimi: diğer ruhlara “benim yedi dul kadını” “benim yedi yarım” gibi çeşitli edebi sözlerle anlatır. İkinci şarkıda şamanın nasıl mitik Minley kuşuna dönüştüğü anlatılır, toprak ruhları da dahil olmak üzere yardımcı ruhlarını çağırıp toplar, sorulara yanıt veren ruhlarla konuşur. Matvej’in şarkısı şamanın ruhları çağırdığı olayları anlatır ve böylece onların gelişini duyduğunu söyler. Yakarış olarak adlandırılabilir ki Samoyed şarkıları bu iki ögeyi içerir (Lehtisalo 1947:81-82-86-89-90). Şarkıların en belirgin özelliklerinden biri örneğin ruhların seslerinin tak-

lidi olarak yorumlanabilecek olan dizeler arasındaki ara sözlerdir. Lehtisalo, ayrıca Nenetlerin şamanı Gan'kka'nın şarkılarında ruhların onun içine nasıl girdiği anlattığını yazar. Matjev Yadr'ej'in üçüncü şarkısında olduğu gibi "benim yedi dul karım" dediği ruhların nasıl giyindikleri ve *siimsi*-çukuruna gittikleri anlatılır. Samoyed yakarışlarındaki temalar bu şekliyle Çukçi şamanının yarıdımci ruhlarına söylemiş olduğu şarkıya benzer.

Aynı zamanda transın sonuca ulaşmasını sağlayan mantıksal sürekliliği sağlar görünen açıkça yapılandırılmış dizilerin oluşturulması bunların yakarışlar örneğinde şamanın şarkılarını yaratmasına yön verdiğini gösterir. Öteki dünyanın görsel betimlemeleri biçimsel olarak daha serbesttir. Aulis J. Joki (Kai Donner tarafından Ket Nehri'nin yüksek kıyılarında kaydedilmiş) bir Selkup şamanın yolculuğunu anlatan şarkıyı yayınlamıştır:

Ay yaa diye esneyerek
Bir düş görerek yürürüm
-
Karşıdaki ruh hangisidir?
Kurnaz, gizemli kurnaz,
Kurnaz –sevinçten coşuyorum- o göründü,
Bana, ormandan bir adama.
Orada, dumana benzer ateş esintisi
Orada, dağın zirvesinde
Orada dikkatli gözlerle konuşan bir kız
-
Değerli, bağlı beşik,
Lozi tarafından sallanıyor
Değerli, güzel, bağlı beşik
Bir hayvanın kayışı ile sallanıyor
Orada, daha aşağıda, güzel kurnaz.
Beşiğe yatıp yolculuğuna başladı
Orada yedi yaşlı prensin bekçileri dedi ki,
Yüksek sesle söylediler:
Hangi yoldan gidebileceksin?
Orada yiğit *Parkaj kwargq* var,
Orada hırçın suların kaynağı akışır

Orada dalgaları yaratır
-
Yiğit orada güzel konuştu.
Hastalığı nedir?
Gözlerim görmüyor,
Kulaklarım işitmiyor
Yol, gizli yol
Yol –coşuyorum- aydınlanıyor
-
Oraya oturdu, "kıymetli boğaza"
(büyücü davulu)
Çılgılık atarak oturur
Bir masala başladı
Soğuk bir günde
Uzun bir günü büyüyle harcadı
Beyaz yüzgeçli bilen şaman
Seni nereye çağırayım?
Sen söyle şaman
Benim aklım yetmez
Sen biliyorsun yolu şaman
Oradaki ruhlarından hangisi?
Ne kullanıyorsun?
Orada, sincabın evinde
Orada, dağın zirvesinde
Sincap nehri var, hayvanlar geziniyor
-
Orada benim eşsiz babam var
Hayvanlardan bir şey almadan suya girmelerine izin ver
Ruhlar (=lozila) şaşırdı
Çok fazla kol yoktu
Daha fazla nehir havyanı doğdu
-
Şaman çekiyor
Oradaki sert, demir gibi kapı kolu-
nu
Kapı direğini ve hepsini atıyor
Oradan ayrılıyor
Orada kara giyimli ağaçkakan (bir ruh)
Bir deliğe gizleniyor
Ağaçkakan acı acı haykırıyor
Orada, ötede orman insanların değerli kolları
Meydanın ortasında
Şamanın annesinin oğlu var
(Joki 1978:376-378)
Şaman, düşündeki yolculuğunda

gördüklerini karşılaştırıyor. Görevlerini yerine getiren çeşitli ruhani varlıklar görüyor. Öteki dünyada gördükleriyle ilgili sorular var: şaman bilgiyi aramak için yolculuk ediyor. “Oradaki ruh hangisi?” sorusu gösteriyor ki şaman gördüklerini doğru yorumlayabilmeli, varlıkları ve nesneleri ayırt edebilmesi şamanın sorunları çözmesinde ona yardımcı olabilmeli. “Bu ne?” sorusu şamanistik gelecekte yinelenen bir sorudur. Şaman, bilinmesi ve tanımlanması kolay olmayan soruların kaynağına inebilmelidir. Diğer bir deyişle şaman, imge ya da metaforik dilin simgesel değerine karar vermelidir. Tekrar edilen “orada” ifadesi gösteriyor ki şaman bir görüyü betimlemektedir. Aynı biçimde Çukçi şaman Nuwat şarkılarında kendi yolculuğunu anlatmak için “görüyorum” ifadesini tekrarlamayı sürdürür. Nuwat şarkısındaki betimleme gelenekseldir (Şamanistik şarkıların türleri ve şamanlığın iki biçimi. Bir Çukçi örneği adlı makaleme bakınız). Şamanın yolculuğunu anlatan şarkılarda öteki dünyanın görünüşleri ve çeşitli ruhlarla buluşma birbiri ardına devam eder.

Şamanistik şarkıların birbiri ardına devam eden delilleri ve başlangıç görüleri şarkıda şaman adayının ölümü ve yeniden doğması bölümlerine denk gelecek biçimde verilir. G. M. Vasilevich 1930’da Sym Nehri Evenkleri arasında bahar avında ruhların çağırılmasını kaydetti:

Demirci! Demirci!
Kaç demircim var
İnsan işleyen
Benim için ne işledin? Sırtımdaki
boynuzları
Kaç körük,
Kaç maden parçası
Maden, maden, maden (nakarat),
Demir tozları *zaşalel*
Zaşalel topluyorum
Onları daha da keskin yapıyorum
...Nakarat
Kaç maşam var
Hangisi *muşun* ruhlarına teslim ol-
muyor

Kaç çekicim var? *zaşalel*
Kaç maşam var
Muşun ruhlarına hangisi teslim ol-
muyor?
Çalışan kadınlar
Saçlarıyla dikiş dikiyorlar
Dişleriyle dikiş dikiyorlar
Onlara yol gösteriliyor ve kara
boya

Bozulmayan, yumuşamayan...
(Vasilevich 1968:369-370)

Çırağı örst e işleyen ve böylece de-
şimi şamanın içine işleyen demirci ruh-
lar imgesi başlangıç görülerinde yaygın
bir temadır. Şaman kıyafetinin metal
parçalarının işlenmesi de aynı ruhların
iş i sayılır (Popov 1968:142). Parçanın son
iplerinin yapımı üstü kapalı bir biçimde
onu kadınların yaptığını ima eder. Sym
Nehri şamanı ilk şarkılarında esrimeye
başlaması ve kendi kişisel eşyalarına
sahip olmasını birleşme aşamasıyla iliş-
kilendirir ve başlama ruhlarını, demirci
ruhlarını yardımına çağırır. Bir şamanın
seansta kendini kesmeye başlamasın-
dan hemen önce söylediği aynı şarkıyı
bir Nenet şamanı olan Matvej Yadn’ej,
Toivo Lehtisalo’ya söylemiştir. Dualar
gösteriyor ki şaman sırra-ermesinde yer
alan kesme eylemini tekrar çağırıyor.
Şaman önce beden kesmede yer alan
ruhları betimliyor ve etlerini nasıl kes-
tiklerini anlatarak ruhların yolculuğunu
ve çalışmalarını anlatıyor. Daha sonra
şaman, ruhların onun için silahlarını ha-
zırlamalarını emrediyor böylece ruhlarla
birlikte başlama görüşündeki olayları
tekrar edebilecektir (Lehtisalo 1947:493-
496, mr. 84).

Şamanların başlangıç aşamasında
şarkılarını gelenekten imgelerin içerik-
lerinden alarak oluşturduklarını gördük.
Evrenin yapısıyla ilgili mitik bilgi, doğa-
üstü dünyanın topografisi ve doğaüstüne
ait çeşitli varlıklar, şamanistik ruhların
ve onların yapıp ettiklerinin yanı sıra
malzemenin önemli bir parçasını oluşturu-
r. Şamanların bilgisi içine dahil edil-
diğinde bu mitik imgeler, şamanik bilgi-

nin modellerine göre anlamlı varlıklara dönüşür. Her şaman kendi dünyasının resmini yaratır. İmgelerin şarkılarda oluşturulması, geleneksel örüntüleri ve seansta olanları yansıtan şaman şarkılarındaki düzeni izler.

Şamanik Bilgi ve Yönlendirilmiş İmgelem:

Başlangıç safhasının eğitimi sırasında şamanlığın uygulaması ile ilgili bilgi, davulun kullanılması ve bazı bölgelerde amanita kullanımı olsa da temel içerik şamanik dünya görüşü, mitik bilgidir. Bazı çalışmalardan bu bilginin en azından kısmen de olsa kuşaktan kuşağa şarkılarla aktarıldığı sonucuna varabiliriz (bkz.: Lehtisalo 1924:146; Tretyakoy 1871:211-212). Diğer taraftan eski bir şamanın başlama ayinini anlatan mitler, farklı etnik gruplarda da bulunabilir. Orman Nenetlerinden Kalljaat'ın, Toivo Lehtisalo'ya anlattığı bunun bir örneğidir:

“Tanrılar gölünün yanında çok öncelerden sözü edilen aksak Samoyed *nannuun-kurjuuts*’u yaşardı. Bir keresinde, ormanda ağaç keserken birinin onu kuvvetle çektiğini hissetti ve kendini kutsal *minrny* kuşunun sırtında buldu, onun üzerinde havalandı ve böylece toprak güçlülükle görülür oldu. Samoyed konuşmaya başladı “Neden beni uzaklara götürüyorsun? Ben burada öleceğim ve kemiklerim kendi toprağımda kalacak.” Daha sonra kuşun geniş sırtında yürümeye başladı ve kanatlarından birine geldi, orada bir çukur fark etti. Düşündü ki: nasılsa öleceğim, bu çukurdan aşağı ineyim. Çukurdan aşağı emekledi ve düşmeye başladı. Düşündü ki: işte şimdi bütün kemiklerim kırılacak ve tıpkı uykuya dalar gibi olacak. Kalkarken ellerini ve ayaklarını hareket ettirdi, acı hissetmedi, kendini yerde zarar görmemiş bir halde yatar buldu. Kalktı ve baltaya benzer bir ses duyduğu, çamların büyüdüğü dağa

yürüdü. Görmek için yaklaştığında dört devin reçine topladığını fark etti. Bağırdılar: “Buraya gel!” Oraya gitti. Sordular. “Nereden geliyorsunuz?” Başına gelenleri anlattı ve evine döndüğünü söyledi. “Senin evin buradan yukarıda, bizim evimiz burası, burada biz yaşıyoruz görülen o ki sen çok uzağa düşmüşsün.” Daha sonra birlikte çamlardan örülü çadırlarına gittiler; orada her tür kap ve çömlek vardı. Reçine devleri vücutlarını yukarıdan aşağıya bir bıçakla iki parça halinde kesmeye başladılar; böylece daha sonra tekrar tek bir insana dönüşecek iki insan yaratıldı. Aynısını sadece burnunda acı hisseden Samoyed’e de yaptılar. Sabah devam ettiler. İçinde yedi *parnyy*’nin yaşadığı çamlardan örülü bir çadira geldi. Vücutlarının bıçakla kesilmiş parçalarıyla oynamaya başladılar; bu parçalardan daha sonra tek bir insana dönüşecek yeni insanlar oluştu. Aynısını ona da yaptılar. Ertesi sabah devam etti. Mütavazı bir kulübeye geldi. Bir tarafta kır saçlı yaşlı bir adam oturuyordu diğer tarafta yedi tane yatak vardı. “Burası rahat değil oradaki ilk yatağa otur” dedi adam. Samoyed oturdu fakat sanki bir borunun içindeymiş çesine sallandı. Sadece adamın “Bil bakalım oturduğun yatak kimin?” dediğini anladı. Samoyed uzun uzun düşündü “Her tür hastalık var, bu hastalıklardan birinin yatağı olmalı.” “Doğru” dedi adam, onu aldı ve diğer yatağa oturttu, ve her defasında Samoyed oturduğu yatağın hangi hastalığa ait olduğunu tahmin etti. Yedincide adam tekrar sordu “Oturduğun yatak kimin?” Samoyed bütün hastalıkları söylediğini düşündü ve şimdi ne diyeceğini bilmiyordu. Adamın üçüncü sorusundan sonra “Aklım bana hiçbir şey söylemiyor, beni hemen buradan çıkarmanı diliyorum.” Adam dedi ki “Eğer bile-

bilseydin asla ölmek zorunda olmayacaktın. Bunlar benim oğullarımın yatakları, ben onların babasıyım. Bir adam yaşlandığında onun nefesinin azaldığını hatırlamadın, benim yedinci oğlum daha sonra seni yiyecek.” Samoyed’i götürmek için çekti. Adam dedi ki: “Yolunu nasıl bulacaksın seni zavallı şey, ben sana göstereceğim.” Adamı boruya benzeyen bir patikaya götürdü; her iki yanda da dünyanın duvarları olan yol boyunca Samoyed bir başına yürüdü. Yukarıdan ışık geliyordu ve yol Samoyed’in çadırında *haehe* kızığının sağında bitti. İleride gapten haber veren güçlü biri oldu.” (Lehtisalo 1924b:229-231).

Ustasının yönetiminde şaman şarkılarının tekrar edilmesi ya da insanların nasıl şaman olduklarıyla ilgili mitlerin dinlenilmesinde çırak, yalnızca ayın tekniği ve görevleri için gerekli bilgiyi içselleştirmez. Çırak aynı zamanda nasıl şaman olunduğu, kendi görülerinin ne olduğu ve bunların ne tür düzenlere denk geldiği bilgisini de özümser. Sereptie Djaruoskin’in başlangıç görüleri aşağıdaki gibi oluşmuştu (Popov 1968): başlama görüşü (1) bir olaya izin verir, ağaçtan düşme (2), çırak, usta ruhu ile karşılaştığında ve uygun bir görüye başladığında olur. Ustasının eşliğinde çırak doğa üstü dünyaya yolculuğa başlar (3-4) ve burada ikisi eğitim aşaması sayılabilecek gezilerine başlarlar (6-17). Rehber çırağa bütün hastalıkların kaynaklarını ve yolları gösterir. Doğa üstü varlıklarla karşılaşma aynı olayları devam ettirir: rehber ve çırak yeni bir çadıra gelirler, nesneler ve çadırın içinde yaşayanlar gibi detaylı bir biçimde betimlenen dış görünümüler sıra dışı ve mitolojik anlamdadır. Bu simgesellik devam ettirilen örüntüler olarak çırakta sürdürülür. Çırak, görmüş olduğu şeyin önemini kendi kendine bilmelidir ve yalnızca özel kimi durumlarda ustası ona açıklama yapar. Ustası tarafından eşlik edilen çırak tam

bir turdan sonra yolculuğun başladığı yere tekrar döner, görünün ikinci aşaması (18-20) doğa üstü dünyada kendi yolunu bulabildiğini ispatlaması gerektiği bir sırada yangınla ortaya çıkan felakettir. Rehber (18) hala oradadır; ne var ki etkisi yoktur, fakat daha sonra çırak, yolculuğuna tek başına devam eder. Bu görüş, çırağın bir başına hareket edebilecek bir şaman durumuna gelmesini sağlayacak zihinsel olgunluğa ulaşmış olduğunu gösterir. Son aşama Sereptie Djaruoskin şöyle söyler: “Yanımda hiç kimse yoktu fakat onu benim dışımda buldum.” Uyandığında bir ses duyar: “Eğer bir şaman olursan, uzunca bir zaman yaşayacaksın.” Şamanın kaderi pekiştirilmiştir, sınavı geçmiştir.

Samoyed kabileleri arasında başlangıç sürecine dair şarkı ya da görüler üzerine yazılanlarla Sereptie Djaruoskin’in görülerini karşılaştırdığımızda görüleri dair örneklerin kabaca aynı olduklarını görürüz, diğer bir deyişle gelenek ve görüleri dair motifler şamanlık sırasında söylenen şarkılarda tekrar edilir. Djaruoskin’in öteki dünyaya düşsel yolculuk deneyimi orman Nenetlerine ait mittekinde şaşırtıcı derecede benzerdir. Uygulamanın ana temaları aynıdır: 1) ağaç kesen şaman adayı ormanda doğa üstü bir varlığa rastlar, 2) bir delikten aşağıdaki dünyaya düşer, 3) orada farklı varlıklarla karşılaşarak çadırdan çadıra yolculuk eder, 4) çadırların görünümünü detaylı olarak tarif edilir, 5) ruhlar kendilerini ve şaman adayını keserler, 6) şaman adayına hastalıkların nedenleri tanıtılır, 7) karşılaştığı hastalık ruhlarının hangisi olduğunu kendi kendine bilmesi gerekir, 8) sonunda ruhlardan biri şaman adayına yol gösterir. Diğer taraftan aynı etnik gruptan şamanların deneyimlerinin karşılaştırılması örneğin Samoyedlerin Sereptie Djaruoskin’i ve Djukhadin’inkiler (tıpkı Yakutlarda olduğu gibi) görüleri dair motiflerin yapısı aynı olsa da ruhların doğası ve sayısı

gibi kimi detaylarda büyük farklılıklar olduğunu gösterir.

Kendi çıraklık sürecinde şaman adayı kafasında, yaşlı şamanlar tarafından verilen görüş ve yorumlarla şamanik gelenek üzerine kurulu bir deneyim modeli kurar. Görü modelinin sürdürülen ve merkezi olan öğeleri, doğa üstü dünyaya ait varlık ve ruhlarla karşılaşma ve şamanın bunlarla ilerideki uygulamalarda nasıl iletişime geçeceğinin yollarıdır. Bu gibi görüşler, dünyanın kökenine ilişkin şamanının bilgisini ve buradaki olayları, doğa üstü dünyanın topografyasını ve oradaki yolları yansıtır. Can alıcı öğe, şamanın esrarlı yeniden doğumudur: ruhlar adayın eski egosunu yok eder ve onu bir şamana çevirir.

Görüler, detaylarında kişisel olsa da geleneğin diğer biçimleri tarafından sergilenen çeşitli mitik imgeleri ortaya koyar. Mitik imgeler sıklıkla öteki dünyayı deneyimleme ve duyumsamayı sağlayacak uygulamalar anlamında farklı dinsel pratiklerde kullanılır. Waud Kracke, “mitlerin dilden duyuşal imgelere hareket etmesi sırasında düşlerin de duyuşal imgelerden sözlü biçimlere doğru kaydığını” vurgular (Kracke 1989:37). Yönlendirilmiş imgeleri kullanarak bunlar, doğaüstü deneyimleri aramada işlerliğe sokulabilir. Yönlendirilmiş imgelerde izlenen yol, Batılı psikologlar tarafından terapi anlamında kullanılmaktadır. Aktif imgelem, bizim genellikle imgelem olarak kullandığımız şeyden daha farklıdır. Douglas Price-Williams sürecin, eleştirel yetiden öte duygulara, düş gücüne ve farkındalığa olanak tanıyan imgelere izin veren bir ortamdan oluştuğunu belirtir. Onun deneyimi aydınlatıcıdır:

“Bir defasında hipnozda duvardaki resme bakan birini gördüm. Kır manzarasıyla çevrili patikası olan bir evdi. Hipnoz olduğunda konu, özne odada resme bakıyordu. Bu öznenin resimde yer almasını teşvik ettim ve kısa zamanda özne, resimdeki patikadan aşağı yürüyordu.

Aktif imgelem süreci bundan daha faklıdır” (Price-Williams 1989:247).

Yönlendirilmiş düş gücü uygulamaları bilincin değişik halleriyle her zaman ilişkili olmamasına rağmen bunlar görüşlerde yardımcı olabilir. Aslında Richard Noll, zihinsel imgelerin geliştirilmesi gibi görüşlerin şamanik eğitimi açıklanmasında şunu vurgular “görsel zihinsel imgelemin canlılığını artırmak için şamanların uyguladığı en etkili yol bilincin farklı hallerinin önceden tasarlanmış tümevarımıdır” (Noll 1985:447). Noll’un şamanik görünüm geliştirilmesinde kullanılan iki evre olan imgelerin canlılığının artırılması ve bunların kontrol edilmesinin geliştirilmesi üzerine düşünceleri ilginçtir. Diğer taraftan Noll, şamanın zihinsel düş gücünün geliştirilmesinin yalnızca görüşlerin görsel içeriğinden kaynaklı olarak göreliliğini düşünmekte haksızdır. Göstermeye çalıştığım gibi şamanın zihinsel düş gücü şamanik ve mitik geleneğe kaynaklanır.

Şamanistik görüşlerin ardında yatan işleyişle uğraşırken şamanistik gelenek ve görsel düş gücü arasındaki ilişkiye özellikle dikkat etmemiz gerekir. Şamanistik anlatılar ve şarkılar mitik düş gücüyle oluşturulur. Şaman adayları bunları kullanarak hem kendi görüşleri hem de şarkıları için geleneksel sırayı takip eden motifler çizerler. Acemilik sürecinde çırak gördüklerini yorumlamayı öğrenmelidir. Çırak, görüşünde her ögenin neyi temsil ettiğini bilir. Açıkça görülüyor ki çırak –muhtemelen yaşlı bir şamanın rehberliğinde- kendi zihninin akıntısındaki mitik imgeleri andıran görsel parçaların içinden tercihte bulunur. İmgeleri tanıması ve yorumlaması sayesinde çırak karmaşık bilgilerden kurulu öteki dünyaya ait imgeleri merkeze alır, onlara hayat verir ve geliştirir. Hatta imgeyi tanıma ve yorumlama sayesinde çırak, geleneğin çok geniş alanlarını zihninde deneyimleyebilir. Tanıma deneyimleri önemli olduğundan sonraki bir zamanda bunların imgelerini işbaşına

çatırmak kolaydır. Çırak giderek şamanistik dünya ile ilgili görsel yeteneklerin etkili bir birikimini elde eder- şamanistik düşüncelerin habercisi olur. Şaman transa geçerken bu imgelere yoğunlaşır, bu işaretler onun bilincinin farklı hallerinde gerçekliğe dönüşür.

KAYNAKÇA:

- Ackerknecht, E.H. (1943), "Primitive Medicine and Primitive Culture," *Bulletin of the History of the Medicine*, 14. Baltimore.
- Ahlbäck, T. (ed.), *Saami Religion*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis XII, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Alekseev, N.A. (1984), *Shamanizm tjurko-jazychnykh narodov Sibiri*, Novosibirsk.
- Ailen, V. L. and T. Sarbin (1964), "Role Enactment, Audience Feedback, and Attitude Change", *Sociometry* 27.
- Anisimov, A.F. (1958), *Religija evenhov*, Moskva - Leningrad.
- Anisimov, A.F. (1963), "The Shaman's Tent of the Evenkis and the Origin of the Shamanistic Rite. in Michael, H.M. (ed.), *Studies in Siberian Shamanism*, Translations from Russian Sources 4, Toronto: - Arctic Institute of North America.
- Antropova, V.V. and V.V. Kuznetsova (1964), "The Chukchi," in Potapov, L.P. and M.G. Levin (eds.), *The Peoples of Siberia*, Chicago - London.
- Aristoteles: Aristotle, *On the Art of Poetry*. T.S. Dorsch (translated with an intr.) (1965), *Classical Literary Criticism*, Penguin Classics, Middlesex: The Penguin Books Ltd,
- Bányai, E.I. (1980), "A New Way to Induce a Hypnotic-like Altered State of Consciousness: Active-alert Induction," Paper presented at the Problems of the regulation of activity (4th meeting of psychologists from the Danubian countries), Budapest.
- Bányai, E.I. - E.R. Hilgard (1976), "A Comparison of Active-alert Hypnotic Induction with Traditional Relaxation Induction," *Journal of Abnormal Psychology* 85, Stanford, Cal.
- Bányai, E.I., I. Meszáros and A.C. Greguss (1980), "Alteration of Activity Level: The Essence of Hypnosis or a Byproduct of the Type of Induction?", Paper presented at the 28th International Congress of Physiological Sciences, Budapest.
- Basilov, V.N. (1984), *Izbranniki duhov*, Moskva.
- Bellah, R.N. (1965), "The Origin and Development of Religion," in Lessa, W.A. and E.Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion*, New York.
- Bishop, J.G. (1975), "The Hero's Descent to the Undenworld", in Davidson, H.R.E. (ed.), *The Journey to the Other World*, Mistletoe Books No. 2, Cambridge.
- Bogoras, W. (1904-1909), *The Chukchee*, in Boas, Franz (ed.), *The Jesup North Pacific Expedition*, Memoir of the American Museum of Natural History 7, New York.
- Bogoras, W. (1910), "K psikhologii shamanstva u narodov severo-vostochnoj Azii," *Etnograficheskoe obozrenie* 1—2, Moskva.
- Bouteiller, M. (1950), *Chamanisme et guérison magique*, Paris.
- Campbell, J. (1959), *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York. Carpelan, Ch. (1975a), "Enonkosken Haukkalaidenvuoren kalliomaalausken ika," in Kotiseutu. Forssa.
- Carpelan, Ch. (1975b), "Alg- och bjömhuvudföremål från Europas nordliga delar," in Finskt Museum. Esbo.
- Charpentier, J. (1919), *Vilhelms av Ruysbroeck resa genom Asien 1253-1255*. Stockholm.
- Christiansen, R. Th. (1953), *Ecstasy and Arctic Religion*, Studia Septentrionalia IV, Oslo.
- Clement, D.H. (1982), "Samoan Folk Knowledge of Mental Disorder," in Marsella, A. J. and G.M. White (eds.), *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, Dordrecht: D.Reidel Publishing.
- Closs, A. (1969), "Die Ekstase des Schamanen," *Ethnos* 34, Stockholm.
- Cooley, C.H. (1972), "Looking-glass Self," in Manis, J.G. and B.N. Melzer (eds.), *Symbolic Interaction, a Reader in Social Psychology*, Boston.
- Czaplicka, M.A. (1914), *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, Oxford.
- Czaplicka, M.A. (1916), *My Siberian Year*, London.
- D'Andrade, R. (1989), "Cultural Cognition," in Posner, M.I. (ed.), *Foundations of Cognitive Science*, Massachusetts - London -Cambridge: The MIT Press.
- Devereux, G. (1961), "Shamans as Neurotics," *American Anthropologist* 63(5), Washington.
- Diöszegi, V. (1960), *Tracing Shamans in Siberia*, Netherlands.
- Diöszegi, V. (1968), "The Problem of Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism," in Diöszegi (ed.) *Popular Beliefs...*
- Diöszegi, V. (ed.), (1968), *Popular Beliefs and Folk Tradition in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Diöszegi, V. and M. Hoppál (eds.), (1978), *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Dundes, Alan (1962), "From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales", *Journal of American Folklore*.
- Dundes, Alan (1964), *The Morphology of North American Indian Folktales*, FFC 195, Helsinki.
- Dundes, Alan (1965), "Structural Typology in North American Indian Folktales," in Dundes, A. (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs.
- Edsman, C.M. (1975), "Jägaren, villabrádet och maktema," in Hvarner (ed.), *Jakt och Fiske...*
- Eliade, M. (1951), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris.
- Eliade, M. (1961), "Recent Works on Shamanism: A Review Article," *History of Religions* 1, Chicago.
- Eliade, Mircea (1964), *Shamanism: Archaic*

Techniques of Ecstasy, London: Routledge and Kegan Paul.

Eliade, M. (1971), *Patterns in Comparative Religion*, Meridian Books, New York - Cleveland: The World Publishing Company.

EHIs,HildaRoderick(1977) [1943], *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Westport, Conn.

Erâ-Esko, A. (1958), "Die Elchkopfskulptur vom Lehtojärvi in Rovaniemi," in Suomen museo LMV, Helsinki.

Findeisen, H. (1954), "Besessene als Priester," *Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und schheitskunde* 5, Augsburg.

Findeisen, H. (1956), "W. G. Bogoras' Schilderung zweier schamanischer Sean-cen der Küsten-Tschuktschen (Nordost-Sibirien)," *Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde* 38, Augsburg.

Findeisen, H. (1957a), *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheit-spriesterNord-eurasischer Völker*, Stuttgart.

Findeisen, H. (1957b), "Die 'Schamanenkrankheit' als Initiation," *Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde* 45, Augsburg.

Fischer, R. (1969), "The Perception-hallucination Continuum (a Re-examination)," *Dis-eases of the Nervotis System* 30.

Fischer, R. (1970), "Prediction and Measurement of Perceptual-behavioral Change in Druginduced Hallucinations," in Keup, W. (ed.), *Origin and Mechanism of Hallucinations*, NevvYork.

Freud, S. [1900] (1970), *Unien tulkinta*, Jy-vâsky-lä, Gummerus,

Friedrich, A. and G. Buddrass (1955), *Schamanengeschichten aus Sibirien*, München—Planegg: Otto Wilhelm Barth-Verlag.

Frolov, E.A. (1978-1979), "Numbers in Paleolithic Graphic Art and the Initial Stages of Development of Mathematics," *SovietAnthropology and Archeology* 19(3), New York.

Ganander, Ch. (1937) [1786], *Nyttfmskt lexi-con* 1. (Facsimile ed.), Porvoo.

Ganander, Ch. (1789), *Mythologia Fennica*. Abo. Gentner, D. and A.L. Stevens (eds.), *Mentol Models*, Hillsdale, N.J. Erlbaum.

Gill, M.M. and M. Brenman (1959), *Hypnosis and Related States: Psychoanalytic Studies in Regression*, New York.

Goody, J. (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge.

Gracheva, G.N. (1978), "ANGanasan Shaman Costume," in Diöszegi and Höppäl (eds.), *Shamanism in Siberia...*

Haavio, Martti (1950), *VdinSmöinen*, Porvoo.

Haavio, Martti (1952), *Vöindmöinen, eternal sage*, FF Communications No. 144. Helsinki.

Haavio, Martti (1967), *Suomalainen mytologia*, Porvoo — Helsinki.

Hako, M. (1954), "Tietomiehiä ja tarinantaitajia," *Karjalan heimo* 5—7, Helsinki.

Harner, M. (1980), *The Way of the Shamans: A Guide to Power and Healing*, San Francisco.

Harner, M.J. (1973), *Hallucinogens and Shamanism*, London, Oxford — New York.

Harva, Uno (1927), "Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]", in *Mythology of AH Races*, IV, Boston.

Harva, U. (1933), *Altain suvun uskonto*, Porvoo.

Harva, U. (1935), "Vanhan kansan loitsu-lauluita," *Kalevalaseuran vuosikirja* 15, Porvoo.

Harva, U. (1938), *Die religiösen Vorstetungen der altaischen Völker*, FF Communications No. 125, Porvoo - Helsinki.

Harva, U. (1948), *Suomalaisten muinaisusko*, Porvoo - Helsinki.

Hautala, J. (1947), *Hüiden hirven hiihdäntä*, Helsinki.

Hautala, J. (1960), "Sanan matti," in Hautala (ed.), *Jumin keko ...*

Hautala, J. (ed.) (1960), *Jumin keko*, Tietoli-pas 17, Forssa.

Hästesko, F.A. (1910), *Länsisuomalaiset tau-tien loitsut*, Helsinki.

Hermanns, M. (1970), *Schamanen-Pseudo-schamanen, Erlöser und Heilbringer*, 1-3, Wiesbaden.

Holland, D. -N. Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Holy, L. and M. Stuchlik (eds.), *The Structure of Folk Models*, A.S.A. Monograph 20, London: Academic Press.

Honko, L. (1960), "Varhaiskantaiset taudin-se-litykset ja parantamismäytelmä," in Hautala (ed.), *Jumin keko ...*

Honko, L. (1969), "Role-taking of the Shaman," *Temenos* 4.

Honko, L. (1972), "Rooliteorian soveltami-sesta uskontotieteesä," in Honko, L., *Us-kontotieteen näkö-kulmia*, Helsinki.

Honko, L. (1976), "Varhaiskantaisen uskon-to-muotojen maailma kehitysvaiheteorian näkökulmasta," in *Historian henkiset tuur-rokset. Historian perintö* 2. Türkü.

Höppäl, M. (1975), "Folk Beliefs and Shamanism of the Uralic Peoples," in Hajdu, Peter(ed.), *Adent-Cultures of the Uralian Peoples*, Budapest.

Höppäl, M. (ed.) (1984), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen.

Höppäl, M. and O. von Sadovszky (eds.) (1989), *Shamanism, Post and Preseni*, 1-2, IstorBooks 1-2, Budapest - Fullerton.

Hudyakov, LA. (1969), *Kratkoe opisanie Ver-hoyanskogo okruga*, (Ed. b y V.G. Bazanov), Leningrad.

Hultkrantz, Å. (1965), "Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures, a Religio-ecological Approach," in *Hunting and Fishing*, Luleå, 265-318.

Hultkrantz, A. (1969), "Anthropological Approaches to Religion," *Hislory of Religion* 9, Chicago.

Hultkrantz, A. (1973), "A Definition of Shamanism," *Temenos* 9, Helsinki.

Hultkrantz, A. (1975), "Ekologiska perspek-

tiv på arktiska och subarktiska jägar-religioner," in Hvarfher (ed.), *Jakt och Fiske* ...

Hultkrantz, Å. (1979), "Ecology and Religion: Its Scope and Methodology," in Honko, L. (ed.), *Science of Religion, Studies in Methodology*, The Hague, 23 1-236.

Hummel, S. (1954), "Magische Hande und Füsse," *Artibus Asiae* 17(2).

Huurre, M. (1979), *9000 vuotta Suomen esihistoriaa*, Helsinki. Hvarfher, H. (ed.), *Jakt och Fiske*, Luleå.

Itkonen, T.I. (1946), *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den Finnischen Lappen*, Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 87, Helsinki.

Ivanov, V.V. (1977-1978), "On One Type of Archaic Signs in Art and Pictography," *Soviet Anthropology and Archeology* 16(3-4), New York.

Jochelson, W. (1905-1908), *The Koryak*, in Boas, Franz (ed.), *The Jesup North Pacific Expedition*, Memoir of the American Museum of Natural History 6, New York.

Jochelson, W. (1926), *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, in Boas, Franz (ed.), *The Jesup North Pacific Expedition*, Memoir of the American Museum of Natural History 9, New York.

Joki, A. (1978), "Notes on Selkup Shamanism," in Diöszegi and Hoppál (eds.), *Shamanism in Siberia...*, 373-386.

Juvelius, E.W. (1930), *Elämä Suomessa 1600-luvulla*, Suomen kansan aikakirjat 4, Helsinki.

Kamppinen, M. (1989), *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness*, FF Communications, No. 244, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Karjalainen, K.F. (1918) *J Jugralaisten uskonto*, Suomen suvun uskonnot 3, Porvoo.

Kaukonen, Vainö (1977), *Karjalaisten varhainen henkinen kulttuuri kalevalaisen runouden valossa. Karjalan synti, Joen-suun korkeakoulun monistesarja A. nr. 24A*.

Keesing, R.M. (1987), "Models, Folk¹ and 'Cultural', Paradigms Regained?" in Hol-land - Quinn (eds.), *Cultural Models in...*

Kirchner, H. (1952), "Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus," *Anthropos* 47.

Klintberg, B. af (1980), *Svenska trollformler*, Stockholm.

Koivu, L. and P. Tuovinen (1980), "Tietomies Valtimolta," in Laaksonen, P. (ed.), *Kerto-jat ja kuulijat*, Kalevalaseuran vuosikirja 60, Helsinki.

Kopponen, T. (1973), *Tietäjä, Heikki Hurs-tisen toiminnan tarkastelu*, Helsinki.

Kopponen, T. (1976), *Parantajat*, Forssa.

Kosslyn, S. (1980), *Image and Mind*, Cambridge, Harvard University Press.

Kracke, W. (1989), "Myths in Dreams, Thought in Images: An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process," in Tedlock, B. (ed.), *Dreaming, Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.

Krohn, Kaarle (1903), *Lemminkäinen's tod <Christi > Balders tod*, Finnisch-Ugrische Forschungen 5(1-3).

Kuusi, Matti (ed.) (1963), *Suomen kirjallisuus, I. Kirjoittamaton kirjallisuus*, Keuruu, Helsinki.

Lakoff, G. (1986), *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago - London: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. - M. Johnson (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago — London: The University of Chicago Press.

Lankenau, H. v. (1872), "Die Schamanen und das Schamanenwesen," *Globus* 22.

Lehtisalo, T. (1924a), *Entwurf einer Mythologie der Jurak-samojeden*, Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 53, Helsinki.

Lehtisalo, T. (1924b), "Jurakkisamojedien vainajainpalvonta," *Kalevalaseuran vuo-sikirja* 4, Helsinki.

Lehtisalo, T. (1947), *Juraksamojedische Volksdichtung*, Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 110, Helsinki.

Levi-Strauss, C. (1971), *The Savage Mind*, Chicago —London: The University of Chicago Press.

Loeb, E.M. (1929), "Shaman and Seer," *American Anthropologist* 31.

Lommel, A. (1965), *Die Welt der frühen JS-gern. Medizinmänner, Schamanen, Künstler*, München.

Lommel, A. (1967), *Esihistoriallinenajaprimitiivinen taide*, Helsinki.

Lopatin, L.A. (1946-1949), "A Shamanistic Performance for a Sick Boy," *Anthropos* 41-44.

Lopatin, L.A. (1960), *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*, Central Asiatic Studies 6, Gravenhage.

Lönnqvist, B. (1976), *Problems Concerning the Siberian Shaman Costume*, Ethnologia Fennica 1-2, Helsinki.

Lönnrot, E. (1832), *Om finnarnes magiskamedicin*, Åbo.

Lönnrot, E. (1874-1880), *Suomalais-ruotsalainen sanahirja*, 1—2, Helsinki. Lönnrot, E. (1880), *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja*, Helsinki.

Ludwig, A.M. (1969), "Altered States of Consciousness," in Prince, R. (ed.), *Trance and Possession States*, Montreal.

Luhio, V. (1962), "Klippmålningen vid Juusjärvi," in Finsk Museum.

Luhio, V. and A. Luukko (1957), *Suur-Loh-ta-jan historia* 1.Keski-Pohjanmaanhistoriasarja 3, Kokkola.

Manker, I. (1968), "Seite Cult and Drum Magic of the Lapps," in Diöszegi (ed.), *Popular Beliefs* ...

Marcus, G.E. and M.J. Fischer (1986), *^/rtro-pology as Cultural Critique*, Chicago.

Mäntylä, I. 1969. *Ja yhteinen rahvas todisti*, Porvoo.

Mebius, M. (1968), *Värro, Studier isamernas förkristna offeriter*, Uppsala.

Mebius, M. (1975), "Offerkult och jaktriter," in Hvarfher (ed.), *Jakt och Fiske* ...

Mead, G.H. (1934), *Mind, Şelf and Society*, Chicago.

Mikhailovskii, V.M. (1892), *Shamanstvo*, Izvestija Imperatorskogo obshchestva Iju-bitelej estestvoznaniya, antropologu i etno-grafii, XII, Moskva.

Mikhailovskii, V.M. (1895), "Shamanism in Siberia and European Russia," *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 24, London.

Moberg, C.A. (1977), "Archaeology and Religion: What Can We Know?" *Temenos* 13, Türkü.

Neher, A. (1962), "A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums," *Human Biology* 34.

Niemi, A.R. (1921), *Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät*, Helsinki.

Nioradze, G. (1925), *Der Schamanismus bei den sibirischen Völker*, Stuttgart.

Noll, R. (1985), "Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism," *Current Anthropology* 26(4).

Novik, E.S. (1986), *Obrjad ifol'klor v sibirskom shamanizme*, Moskva.

Ohlmarks, A. (1939), *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund.

Ohlmarks, A. (1948), *Eddans gudasånger*, Uppsala. Ohlmarks, A. (1963), *Asar, vaner och vunder. Den Fornnordiska gudavärlden — saga, tro och myt*, Stockholm.

Oinonen, S. (1973), "Hällmålningarna vid Kotojärvi och Märkjärvi i litti," in Finskt museum. Esbo.

Paproth, H.J. (1976), "Studien über das Barenzeremoniell I. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völker," in *Skrifter utgivna av religionshistoriska institutionen. Humanistiska fakulteten i Uppsala*, vol. 15, Uppsala.

Paulahaju, S. (1929), "Vienan Kajalan tietäjästä," *Kalevalaseuran vuosikirja* 9, Helsinki.

Paulahaju, S. (1932), *Seitojaja seidan palvontaa*, Vähäisiä kirjelmä 84, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Paulaharju, S. (1981), *Suomenselän vieriltä*, Porvoo.

Paulson, L. (1958), *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, Statens Etnografiska Museum, Monograph Series 5, Stockholm.

Paulson, I. (1961), *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien: Eine religions-ethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung jüngerer Glaubensvorstellungen*, Stockholm Studies in Comparative Religion 2, Stockholm.

Paulson, P. (1962), "Die Religionen der nordasiatischen sibirischen Völker. Die Religionen Nord-eurasien und der amerikanischen Arktis," in *Die Religionen der Menschheit*, Band 3, Stuttgart.

Paulson, I. (1964), "Zur Phänomenologie der Schamanismus," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16(2), Köln.

Pentikäinen, J. (1987), "The Saami Shamanic Drum in Rome," in Ahlback (ed.), *Saami Religion...*

Peters, L.G. and D. Price-Williams (1980), "Towards an Experiential Analysis of Shamanism," *American Ethnologist* 7.

Piela, U. (1983), "Muuttumaton tautiloitsu?" in Laaksonen, P. and U. Piela (eds.), *Kansa parantaa*, Kalevalaseuran vuosikirja 63, Helsinki.

Pike, Kenneth L. (1954-1960), *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, 1-3, Glendale, Cal.

Popov, A.A. (1968), "How Sereptie Dja-ruoskin of the Nganasans (Tavgi Sa-moyeds) Became a Shaman," in Diöszegi (ed.), *Popular Beliefs...*, 137-145.

Porthan, H.G. (1982), *Valitut teokset*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimi-tuksia 373, Jyväskylä.

Price-Williams (1989), "The Waking Dream in Ethnographic Perspective," in Tedlock, B. (ed.), *Dreaming, Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Prince, R. (1968), "Can the EEG be Used in the Study of Possession States?" in Prince (ed.), *Trance and Possession States ...*

Prince, R. (ed.) (1968), *Trance and Possession States*, Montreal.

Propp, V. (1958), *Morphology of the Folktale*, Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics, No. 10, Bloomington.

Quinn, N. and D. Holland (1987), "Culture and Cognition," in Holland and Quinn (eds.), *Cultural Models in ...*

Rasmussen, K. (1939), *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, vol. 7, no. 2, Copenhagen.

Reichborn-Kjennerud, I. (1928), *Var gamletrolldomsmedisin 1*, Skrifte utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, 2, Hist. Fil. Klasse 1927, 6, Oslo.

Ricketts, M.L. (1973), "in Defence of Eliade," *Religion, Journal of Religious and Religions*, 3(1).

Ricoeur, P. (1976), *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University for Worth. Ryckov, K.M. (1922), "Enisejskie tungusy," *Zemlevedenie* 3-4, Moskva.

Saar, M. (1989), "Ethnomycological Data from Siberia and North-East Asia on the Effect of *Amanita muscaria*," *Journal of Ethnopharmacology*, 31, Ireland.

Saliba, J. (1976), "*Homo Religiosus* in Mircea Eliade," Leiden.

Salminen, V. (1931), "Inkerin mmonlajaiset ja tietäjät," *Suomen kansan vanhat runot* 5,3, Helsinki. (Offprint)

Salminen, V. (1943), *Sanan voimaja laulajan intoutuminen*, Suomi-kirjan eripainoksia 12, Uusi sarja, Helsinki.

Sarbin, T. (1950), "Contributions to Role-taking Theory. 1. Hypnotic Behavior," *Psychological Review* 57.

Sarbin, T. (1954), "Role Theory," in Lindzey,

G. -E. Aronson (eds.), *Handbook of Social Psychology*, Cambridge, Mass.

Sarvas, P. (1969), "Die Felsmalerei von Asruvansalmi," in Suomen Museo.

Sarvas, P. and J.P. Taavitsainen (1975), *Käköveden kalliomaalaukset*, Koriseutu 4-5, Forssa.

Sarvas, P. and J.P. Taavitsainen (1976), "Kalliomaalauksia Lemiltä ja Ristiinasta," in Suomen Museo.

Schmidt, W. (1912-1955), *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*, Vol. 1-12, Münster.

Shephard, R. and L.A. Cooper (1982), *Mentol Images and their Transformations*, Cambridge: The MIT Press.

Shirokogoroff, S.M. (1935), *Psychomental Complex of the Tungus*, London.

Shor, R.E. (1959), "Hypnosis and the Concept of the Generalized Reality-orientation," *American Journal of Psychotherapy* 13.

Siikala, A.-L. (1978), *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, FF Communications 220, Helsinki.

Siikala, A.-L. (1979), "Kärpassienien rituaalinen käyttö pohjoisessa Euraasiassa," *fo-holopoli-tikka* 44.

Siikala, A.-L. (1980), "Two Types of Shamanizing and Categories of Shamanistic Songs. A Chukchi Case," in Honko, L. and V. Voigt (eds.), *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*, Buda-pest.

Siikala, A.-L. (1984), "Finnish Rock Art, Animal Ceremonialism and Shamanic World-view," in Hoppál (ed.), *Shamanism in Eurasia*, 1:67-84.

Siikala, A.-L. (1986), "Shamanistic Themes in Finnish Epic Poetry," in Lehtinen, Ildiko (ed.), *Traces of the Central Asian Culture in the North*, Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 194, Helsinki.

Silverman, J. (1967), "Shamans and Acute Schizophrenia," *American Anthropologist* 69, Menasha.

SKVR 1908-1948, *Suomen Kansan Vanhat Runot*, I-XIV, Helsinki.

Sommarström, B. (1987), "Ethnoastronomical Perspectives on Saami Religion," in Ahlback (ed.), *Saami Religion ...*

Stadling, J. (1901), *Genom Sibirien på spaning efter Andree*, Stockholm.

Stadling, J. (1912), *Shamanismen i Norra Asien*, Stockholm.

Steward, J.H. (1955), *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, 111.

Steward, J.H. and R.F. Murphy (1977), *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation* by J.H. Steward, Urbana.

Strömbeck, Dag (1935), *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, Nordiska texter och undersökningar utg. i Uppsala av Bengt Hesselman 5, Stockholm.

Strunk, O. (1962), *Religion. A Psychological Interpretation*, New York, Nashville.

Simden, H. (1959), *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*, Stockholm.

Taavitsainen, J.P. (1978), *Hälmälningarna ny synvinkel på Finlands Jorhistoria*, Suomen Antropologi - Antropologi i Finland 4, Helsinki.

Taavitsainen, J.P. (1979), *Suomussalmen värikallio, kalliomaalaus Namforsenin ja M-Karjalan kalliopiirrosten välissä*, Kotiseutu 3-4, Forssa.

Taavitsainen, J.P. and K. A. Kinminen (1979), *Puumalan Syrjäsalmen kalliomaalauksista kalliomaalauksen säilymisestä*, Geologi 3.

Toivonen, Y.H. (1944), *Sanat puhuvat*, Porvoo.

Tretyakov, P.I. (1871), *Turukhanskikraj, egopriroda i zhiteli*, St. Petersburg.

Tschubinov, G. (1914), *Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zaubers*, Halle.

Turner, M. (1987), *Death is the Mother of Beauty*, Chicago — London: The University of Chicago Press.

Turner, R.H. (1956), "Role-taking, Role Standpoint, and Reference-group Behavior," *American Journal of Sociology* 61.

Vajda, L. (1959), *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, Ural-Altaische Jahrbücher 31, Wiesbaden.

Valonen, N. (1980), *Varhaisia lappalais-suomalaisia kosketuksia*, Etnologla Fen-nica 10, Helsinki.

Vasilevich, G.M. (1968), "Shamanistic Songs of the Evenki (Tungus)," in Dioszegi (ed.), *Popular Beliefs ...*, 351-372.

Vdovin, I.S. (1973), "The Study of Shamanism among the Peoples of Siberia and the North," *IXth International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences*, Chicago.

Vdovin, I.S. (ed.), (1981), *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri*, Leningrad.

Virtanen, L. (1968), "Kalevalainen laulutapa Karjalassa", *Si/om/113(1)*, Helsinki.

Walde, P.H. van der (1968), "Trances States and Ego Psychology," in Prince (ed.), *Trance and Possession States*.

Walker, S.S. (1972), *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America*, Leiden.

Walter, V.J. - W.G. Walter (1949), "The Central Effects of Rhythmic Sensory Stimulation," *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 1.

Wartiainen, E. (1926), *Taikamaitten kansaa*, Sortava.

Wheelwright, P. (1962), *Metaphor and Reality*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

White, R.M. (1941), "A Preface to the Theory of Hypnotism," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 36.

GİRİT MÜZİĞİ: ARIADNE'NİN DÜĞÜMÜNÜ ÇÖZMEK

Creatan Music: Unrevaling Ariadne's Thread

Yrd. Doç. Dr. Süheyla SARITAŞ*

Maria Hnaraki ile bugün neredeyse on yılı yakın olan dostluğumuz, 1997 yılında yüksek lisans ve doktora eğitimlerimizi yapmak amacıyla bulunduğumuz Amerika Birleşik Devletleri'nin Indiana eyaletinde bulunan Bloomington şehrinde başladı. Aslen Giritli olan, bu Türk dostu, Yunan akademisyenin 2007 yılının Mart ayında, Atina'da bulunan Kerkyra Yayınlarında, 196 sayfa olarak basılan ilk kitabı, *Girit Müziği: Ariadne'nin Düğümünü Çözmek* (*Creatan Music: Unrevaling Ariadne's Thread*) adlı eserindeki başarısı beni son derece mutlu etti. Bu nedenle Maria Hnaraki'yi ve eserini Türk okuyuculara tanıtmak sadece benim için bir görev değil, aynı zamanda gurur vericidir. Bugün Amerika'nın Philadelphia eyaletinde bulunan Drexel Üniversitesinde Yunan Dili bölümünde öğretim üyeliğinin yanında, bu bölümün bölüm başkanlığını da yürüten Maria Hnaraki'nin *Girit Müziği: Ariadne'nin Düğümünü Çözmek* adını taşıyan kitabını tanıtmadan önce, kısaca onun özgeçmişinden ve akademik kariyerinden bahsetmek istiyorum.

Doktor bir babanın ve öğretmen bir annenin, üç çocuğunun en büyüğü olan Maria Hnaraki, lisans diplomasını Atina'da bulunan Kapodistrian Üniversitesi'nin Müzik bölümünde, yüksek lisans ve doktora öğrenimini Indiana Üniversitesi'nin Halk Bilimi ve Etnik Müzik bölümlerinde tamamlamıştır. Hellenik Konservatuvarı'ndan piyano sanatçısı diploması alan Hnaraki, aynı zamanda dans ve ses sanatçısıdır. Indiana Üniversitesi, University of Indianapolis ve Cornell Üniversitesi'nde öğretim üyeliği de yapmış olan Maria Hnaraki, Yunanistan'daki ve Amerika'daki çeşitli kuruluşlardan ödüller almıştır. Özellikle etnik müzik, halk müziği alanlarında yayınladığı makalelerinin yanı sıra, pek çok uluslararası bildirileri, çevirileri, müzik ve dans performansları bulunmaktadır.

Girit Müziği: Ariadne'nin Düğümünü Çözmek adlı eserde Maria Hnaraki, *pendozalis* adındaki beş adım dansı olarak bilinen geleneksel dansı oluşturan beş adımı kullanarak, okuyucuyu her bölümde bir labirente

sürükleyerek, âdeta onları bir geziye çıkarır. Bu beş adım, aynı zamanda kitabın beş bölümünü oluşturmaktadır. Her bölüm bir müzik olayının tanımı ile başlar. Eserde Hnaraki, Girit adasında yaptığı ayrıntılı alan çalışmasında edebiyat, Yunan Mitolojisi'ni oluşturan tanrı ve tanrıçaları ve yoğun biçimde kendine özgü anlatım tarzını başarı ile kullanarak, Girit adasında yaşamakta olan müzisyenlerden ve dansçılardan bahseder. Bu nedenle yazar mitoloji, tarih, antropoloji, etnik müzik ve halk bilimini biraraya getirerek okuyucuya oldukça karmaşık, kültürel bir feneomenden bahseder. Bütün karmaşık ilişkiler tipik Girit enstrümanlarının oluşturduğu toplulukta, şarkılarda, repertuvarlarda, düğünlerde, danslarda ve *mandinades* adı verilen sesli mısıralarda yer alırlar. *Pendozalis* dansının üçüncü adımı, eserin üçüncü bölümünü oluşturur. *Adım 3: Ariadne* adı verilen bu bölüm dansın asıl bölümünü oluşturur. Ariadne eski Yunan mitolojisinde Theseus ile evlenen tanrıçadır. Bu bölüm, sembolik olarak onların düğün törenlerini anlatır ve dansın en önemli bölümü olarak kabul edilir. Bir sonuç bölümünün de bulunduğu Hnaraki'nin eserinde, notlar, kaynakça ve sözlük yer almaktadır. Girit'de yaşayan Yunan ve Arap gibi çeşitli müzisyenlerin seslendirdiği bir ses CD'sinin de eklendiği eserde yazar, çalıştığı gerçek sanatçıların fotoğraflarına, haritalara ve çeşitli çizimleri de yer verir.

Girit'de yaşayan farklı dini ve kültürel kimliklere sahip olan müzisyenlerle yaptığı bu çalışmasında, Hnaraki'nin vurgulamak istediği, aslında hepimizin birbirimize benzediğidir. Sanatçı ve akademisyen kimliğini kullanarak tarih, sanat, folklor, edebiyat ve müzik alanlarını başarı ile ele alan Maria Hnaraki'nin bu çalışması sadece müzik çalışanlar için değil, tarihçiler ve araştırmacılar için önemli bir kaynak, felsefeciler için çeşitli ipuçları veren ve şiir sevenler için keyif verecek bir eserdir. Maria Hnaraki'yi kutluyor ve bilim dünyasına kazandırdığı bu güzel çalışmasından dolayı teşekkür ediyorum.

* Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi