

BİLİMSEL EKSEN

SCIENTIFIC AXIS - НАУЧНЫЙ МЕРИДИАН

Bahar-Yaz/ Spring-Summer/ Весна-Лето 2020 • Yıl/Year/Год 11 • Sayı/Number/Число 30

DÖRT AYDA BİR YAYIMLANAN ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

Sosyal Bilimler

FOUR MONTH INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

Social Sciences

РЕФЕРИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ ИЗДАВАЕМЫЙ ОДИН РАЗ В ЧЕТЫРЕ МЕСЯЦА

общественные науки

ISSN: 1309-5811

Sahibi / Owner / Хозяин

Hayrettin İVGİN

Kültür Ajans Tanıtım ve Organizasyon Ltd. Şti. - Konur Sokak 66/7 Bakanlıklar-ANKARA

Tel: 0090.312 4259353 – bilimseleksendergisi@gmail.com

Sorumlu Yazı İşleri Md./ Associate Editor

Ответственный секретарь

Saliha Sinem İVGİN

Editörler Kurulu/ Editorial Board/

Руководитель работы

Hayrettin İVGİN

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Genel Koordinatör / Director / Директор

Hayrettin İVGİN

Redaktör/Redacteur/Редакция

Osman BAŞ – Ayşe İKİZ

Yayın Kurulu/Editorial Board/Редакция

Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY • Dr. Yaşar KALAFAT

Prof. Dr. Taciser ONUK • Prof. Dr. İsmail PARLATIR • Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU

Nail TAN • Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN • Prof. Dr. Naciye YILDIZ

Yazışma Adresi / Correspondance Adres / Адрес издательства

Kültür Ajans Ltd. Şti.

Konur Sokak No: 66/7 Bakanlıklar/ANKARA-TÜRKİYE

Tel.: 0090.312 425 93 53 (PBX) - Fax: 0090.312 419 44 43

E-mail: bilimseleksendergisi@gmail.com

www.bilimseleksen.com

Fiyatı / Price /

Стоимость

60 TL (Yurt içi / Domestic)

20 \$ / 15 Euro (Yurt dışı / Abroad)

Abone Bedeli / Subscription Price/ Стоимость

подписки

180 TL (Yurt içi / Domestic)

60 \$ / 45 Euro (Yurt dışı / Abroad)

Baskı Tarihi/ Press Date/ Год Издания

10 Temmuz 2020

Baskı / Pres / Типография

Bizim Dijital

Kapak Resmi:

Abay Kunanbay

(1845-1904)

Temsilcilikler / Representative / Представители



AZERBAYCAN

Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE

e-mail: gabdullazade@rambler.ru Tel: 00994506737860



NAHÇIVAN ÖZERK CUMHURİYETİ

Akd. Prof. Dr. Ebulfez AMANOĞLU

e-mail: ebulfezamanoglu@yahoo.com Tel: 00994503218726



KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Zharkynbike SULEIMENOVA

e-mail: zharkyn123@mail.ru Tel: 0077057129963



KAZAKİSTAN

Doç. Dr. Bakıtgul KULCANOVA

e-mail: bahit777@mail.ru Tel: 00787017314047



TÜRKMENİSTAN

Wezir AŞİRNEPESOW

e-mail: wezdip@gmail.com Tel: 0099365681139



KOSOVA

Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ

e-mail: trhafiz@yahoo.com Tel: 0038129231108



RUSYA FEDERASYONU

Prof. Dr. Alfina SİBGATULLINA

e-mail: alfina2003@yandex.ru Tel: 0079153847317



ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV

e-mail: juliboy2@gmail.com Tel: 00998933420044



ÖZBEKİSTAN

Doç. Dr. Tahir KAHHAR

e-mail: tahirkahhar@gmail.ru Tel: 00998712241310



GÜRCİSTAN

Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ

e-mail: roinkav@rambler.ru Tel: 00995599588461

Bilimsel Eksen dergisinin yayın ilkelerine göre yazılarını yayımlatmak isteyenler,
yazışma adresine veya temsilcilerimize başvurmalıdır.

Articles submitted for publication will comply with the Publication Policy and the Submission Instructions for
manuscripts. For publication you can refer to adres or to our representative

Желающим публиковаться в журнале **Вселенная Культуры** следует оформлять материалы в соответствии
с требуемыми правилами и обратиться к указанному адресу или к местным представителям журнала

Danışma Kurulu
Advisory Board
Консультативный Совет

- Akd. Prof. Dr. Ebulfez Amanoğlu GULİYEV (AMEA Nahçıvan Bölmesi/AZERBAYCAN)
- Akd. Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)
- Akd. Prof. Dr. İsmayıl HACIYEV (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nahçıvan Bölmesi/AZERBAYCAN)
- Akd. Prof. Dr. Muxtar KAZIMOĞLU (AMEA Folklor Enstitüsü/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK (Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLİSUN (Gazi Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL (Cumhuriyet Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Amanjol KALISH (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Asker KARTARI (Kadir Has Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Bereket KARİBAEV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Celil Garipoğlu NAGIYEV (Bakü Devlet Üniversitesi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (Atatürk Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Elçin İSGENDERZADE (Bakü Teknik Üniversitesi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Ege Üniversite Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Haluk AKALIN (Hacettepe Üniversitesi. Em. /TÜRKİYE)
- Prof. Dr. İsmail GÖRKEM (Erciyes Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. İsmail PARLATIR (Ankara Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV (Semerkant Devlet Üniversitesi /ÖZBEKİSTAN)
- Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI (Ankara Üniversitesi Em. /TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi/TRABZON)
- Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Maarife HACIYEVA (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Madiyar ELEUOV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Mahir NAKİP (Çankaya Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Mehmet DEMİRYÜREK (Hitit Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Meherrem KASIMLI (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Mehmet AÇA (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi-/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Metin ERGUN (Başkent Üniversitesi, Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Muhtar KUTLU (Ankara Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU (Uludağ Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nabijan MUHAMETHAN (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Naciye YILDIZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN (Ankara Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nikolos AKHALKATSI (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)

- Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ (Piriştina Üniversitesi Em./KOSOVA)
Prof. Dr. Reşat GENÇ (Gazi Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Prof. Dr. Sagıngali AYDARBAEV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (Selçuk Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Suphi SAATÇI (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Tacida HAFIZ (Piriştina Üniversitesi. Em./KOSOVA)
Prof. Dr. Taciser ONUK (Gazi Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Telgoja JANUZAKOV (Ahmet Baytursunuly Dil Bilimi Enstitüsü/KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY (Erciyes Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Tülay ER (Başkent Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Umay GÜNAY (Girne Amerikan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. İsmail ÖZTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Zharkynbike SULEİMENOVA (University Kazmkpu/KAZAKHSTAN)
Prof. Dr. Zufar SEYİTJANOV (El-Farabi Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Bakıtgül KULCANOVA (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Çulpan Zaripova ÇETİN (Kars Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Iryna M. DİRYGA (Ukrayna Bilimler Akademisi/UKRAYNA)
Doç. Dr. Habiba MAMEDOVA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Hasan ADIGOZELZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Kenan KOÇ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ranetta CAFEROVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Reyhan Gökben SALUK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Tahir KAHHAR (Devlet Cihan Dilleri Üniversitesi/ÖZBEKİSTAN)
Doç. Dr. Vasili MOSLAŞVİLİ (Samtskhe Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Doç. Dr. Veli AŞKAROĞLU (Giresun Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yalçın ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Züleyxa ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Zülfikar BAYRAKTAR (Gediz Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Doğan KAYA (Cumhuriyet Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Hanzade GÖZELOVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILDIRIOĞLU (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI (Dokuz Eylül Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Meyser KAYA (Giresun Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mitat DURMUŞ (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Yaşar KALAFAT (Araştırmacı-Yazar/TÜRKİYE)

Dil Danışmanları/Foreign Language Consultants/Советники по иностранным языкам

- Doç. Dr. Çulpan Zaripova ÇETİN (Kars Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Gül Mukerrem ÖZTÜRK (Rize RTE Üniversitesi /TÜRKİYE)
Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Reşide GÜRSES (Ankara/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Doç. Dr. Veli AŞKAROĞLU (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)

Not : Ada göre Alfabetik olarak sıralanmıştır.
Note : It is arranged in accordance with an alphabetical order.
К сведению : Следует в алфавитном порядке

* * *

Bilimsel Eksen Dergisi'ne, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı abonedir.

•

Ministry of Turkish republic Culture and Tourism is a subscriber to Scientific Axis Magazine

•

Министерство Культуры и Туризма Республики Турция является абонементом на журнал «Bilimsel Eksen» («Научный Меридиан»)

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS / СОДЕРЖАНИЕ

Editör'den/From The Editor/ От Редактора Hayrettin İvgin/Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak	7
Türk Halk Anlatmalarında Toprak Soil In Turkish Folk Narrative Образ Земли В Турецком Устном Народном Творчестве Prof. Dr. Saim Sakaoğlu	9
Atasözü Araştırmalarında Önemli Bir Adım: Avrupa'da Basılmış İlk Türkçe Atasözleri Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme An Important Step About Proverb Studies: An Assessment On The First Turkish Proverbs Book Published In Europe Важный Шаг В Исследовании Пословиц: Обзор Первого Издания Книги Турецких Пословиц В Европе Nail Tan.....	15
Kars Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi'nde Mekân-İcra Ortamı-İcra Anı-Dinleyici Kitleleri ve Âşıkların Gelir Kaynağı At The Coffeehouse of Minstrels of Çobanoğlu In Kars Space-Executive Environment-Executive Moment-Listening The Mass And The Minstrels' Source of Income Место Исполнения, Среда Исполнения, Слушатели Исполнения И Источник Дохода Ашугов В Чайхане Ашугов Чобаноглу В Карсе Hayrettin İvgin	22
Kıtaslı Âşık Sefâî'nin Akrostiş Hükümlü Şiirleri The Acrostic Poems Of Ashiq Sefâî From Kıtas Акrostих В Творчестве Ашуга Кысасы Сефаи Dr. Öğr. Üyesi Doğan Kaya	30
Mitlerden Dinî Metinlere Buğday ve Hasat Metaforuna Genel Bir Bakış An Overview of Wheat And Harvest Metaphor From Myths To Religious Texts Метафора Пшеница И Урожай: Путь От Мифа До Религиозных Текстов Doç. Dr. Reyhan Gökben Saluk	44
Değerler Eğitimi Açısından Âşık Sıdkı Baba Divanı'nda Taşlamalar ve Öğütlemeler In Terms of Values Education The Epigrams And Advice In Ashiq Sıdkı Baba Divan Критика И Наставления В Диване Ашуга Сыдки Баба С Точки Зрения Воспитания Ценностей Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Çiftlikçi	54

Türkiye’de Kadın İstihdamı ve Sendikalaşma Arasındaki İlişki Relationship Between Women's Employment and Unionization In Turkey Связь Между Занятостью Женщин И Профсоюзами В Турции Fatma Merve İnan.....	68
XIX. ve XX. Asırda Afyonkarahisar İlindeki Para Vakıfları Money Foundations In Afyonkarahisar Between The Xıx th And Xx th Century Денежные Фонды В Афйонкарахисаре В Xıx-Xx Веках Dr. Yakup Özsarac.....	82
Halkbilimi Alan Araştırmalarına Etnomüzikolojik Katkılar -Ahmet Adnan Saygun Örneği- Ethnomusicological Contributions To Folklore Field Research Example Of Ahmet Adnan Saygun Изучение Этнической Музыки Как Вклад В Исследование Фольклористики: На Примере Ахмета Аднана Сайгуна Songül Çakmak	106
Düzceli Bilim Adamı Prof. Dr. Osman Nedim Tuna ve Halk Bilimine Kazandırdıkları Scientist From Düzce Prof. Dr. Osman Nedim Tuna and His Investments To Folk Science Проф. Dr. Осман Недим Туна И Его Вклад В Исследование Народного Творчества Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yardımcı.....	128
Bilimsel Eksen Dergisi Yayın İlkeleri	140
Scientific Axis Journal Publication Principles.....	143
Журнал “Научный Меридиан” Требования К Авторам.....	146

EDİTÖRLERDEN

Saygıdeğer Okuyucularımız,

Bilimsel Eksen dergisinin 30. sayısıyla 11. yılın ikinci dergisini sizlerle buluşturuyoruz.

Bu sayımızda 10 bilim insanı, ve araştırmacı yazarın makalesi yer alıyor. Bu makalelerin yazarları şunlardır: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Nail Tan, Hayrettin İvgin, Dr. Öğretim Üyesi Doğan Kaya, Doç. Dr. Reyhan Gökben Saluk, Dr. Öğretim Üyesi Ramazan Çiftlikçi, Fatma Merve İnan, Dr. Yakup Özsera, Songül Çakmak, Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Yardımcı. Dergimizin web sitesi;

(www.bilimseksen.com), e-postası (bilimseksendergisi@gmail.com)'dır.

Yazılara sitemizden ulaşabilir ve arzu ettiğinizi indirebilirsiniz. Makale göndermek isteyenler, her derginin son sayfalarında bulunan "Yayın İlkeleri"ne göre hazırlayarak, e-posta aracılığıyla gönderebilirler.

Bu 30. sayımızın bilim dünyasına hayırlı-ugurlu olmasını diler, selam ve saygılarımızı iletiriz.

(Prof. Dr.) Hayrettin İVGİN
Editör

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK
Editör

FROM THE EDITORS

Dear Readers,

We meet with the 30th issue of the Scientific Axis, the second magazine of the 11th year.

In this issue, there are articles of 10 scientists and research authors. The authors of these articles are: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Nail Tan, Hayrettin İvgin, Dr. Lecturer Doğan Kaya, Assoc. Dr. Reyhan Gökben Saluk, Dr. Lecturer Member Ramazan Çiftlikçi, Fatma Merve İnan, Dr. Yakup Özsera, Songül Çakmak, Dr. Lecturer Mehmet Yardımcı.

The website of our journal is (www.bilimeksen.com) and its e-mail is (bilimeksendergisi@gmail.com).

You can access and download the articles on our site. Those who wish to submit articles can prepare them according to the "Publication Principles" on the last pages of each journal and send them via e-mail.

We wish this 30th issue be auspicious to the world of science and convey our greetings and respects.

(Prof. Dr.) Hayrettin İVGİN
Editör

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK
Editör

ОТ РЕДАКТОРА

Уважаемые читатели!

Предлагаем вам 30-ый номер журнала «Научный Меридиан». Хотим напомнить, что в этом году журналу «Научный Меридиан» исполнилось десять лет.

Представленный вам номер содержит 10 научных статей, авторами которых являются Проф.Др. Саим Сакаоглу, Наиль Тан, Хайреттин Ивгин, Др. Доган Кая, Доц.Др. Рейхан Гёкбен Салук, Ст.Преп. Рамазан Чифтликчи, Фатма Мерве Инан, Др. Якуп Озсарач, Сонгюль Чакмак и Ст. преп. Мехмет Ярдымчы. Статьи вышеназванных авторов можно также прочитать на веб-сайте журнала (www.bilimseleksen.com) и взять распечатку.

Авторам, желающим опубликовать статью в нашем журнале, следует оформить своё научное исследование в соответствии с требованиями, изложенными на турецком, английском и русском языках в конце выпуска и отправить по адресу (www.bilimseleksen.com).

Желаем вам успехов в научной деятельности и надеемся, что 30-ый номер журнала окажет содействие в продвижении научных знаний.

Члены редколлеги

(Проф.Др.) Хайреттин ИВГИН
Editör

Проф.Др. Эрдоган АЛТЫНКАЙНАК
Editör

TÜRK HALK ANLATMALARINDA TOPRAK

SOIL IN TURKISH FOLK NARRATIVE

ОБРАЗ ЗЕМЛИ В ТУРЕЦКОМ УСТНОМ НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU*

ÖZ

Eskilerin inanç sisteminde dört unsurun önemli bir yeri vardır. Onları hayatın bütün aşamalarında yanlarında hissederler: Toprak, su, ateş ve hava. İnsanoğlu günlük hayatına yansıyan halk anlatmalarının başlıcaları olan; masal, efsane, halk hikâyesi ve destanlarında bunlara yer verir. Bu yer verme işine, dünyanın yaratılışından başlayıp ölümle sona erenlerindeki cenaze merasimiyle son verir.

Masal, halk hikâyesi ve destanlarda kahramanlarımızdan gözleri görmez olanlar vardır. Bunların gözlerinin açılmasının şartlara bağlıdır. Belirli yerlerden alınacak toprakların gözlere sürülmesi. Efsanelerde ise cimri çiftçinin biri fakir birine bir parça buğday vermez. Bunun üzerine fakir beddua eder ve çiftçinin ürünleri toprağa dönüşür.

Anahtar Kelimeler: Toprak, masal, halk hikâyesi, efsane, destan

ABSTRACT

Four elements have an important role in the belief system of the ancients. They feel them in every stage of life: Soil, water, fire and air. Human beings include these in fairy tales, legends, folk stories and epics, that are the main narratives reflected in daily life. Human starts this inclusion with the creation of the world and ends with the funeral ceremony of those who end with death.

There are sightless heroes in the fairy tales, folk stories and epics . Opening of their eyes depends on some conditions that is the application of soils to be taken from some certain places. In legends, a mean farmer does not give a poor man a piece of wheat. Thereupon, the poor curses and the products of farmer turn into soil.

Key Words: Soil, fairy tales, folk stories / folk narrative, legend, epic

* Selçuk Üniversitesi. Em. Öğretim Üyesi. Konya/TÜRKİYE.
(saimsakaoglu@hotmail.com)

Hepimizin hemen hatırlayacağı üzere, eski inanç sistemlerinde kâinatın dört ana/temel maddeden/unsurdan oluştuğu görüşü hâkimdir. Bu dört unsur ise; *toprak, su, ateş ve hava*’dır. Durum böyle olunca bu dört unsurun ilki olan toprak kavramı da hayatımızdan eksik olmayacaktır.

Türk halk anlatmalarında da bu kavramlara sıkça yer verildiği görülür. Ancak bu görülme çok farklı şekillerde karşımıza çıkar. Halk anlatmalarımızı bir liste olarak şöyle verebiliriz:

1. Masal
2. Efsane
3. Halk hikâyesi
4. Destan

Aşağıda bu dallarla ilgili bazı örnekleri sunup kısa değerlendirilmesi yoluna gidilecektir. Ancak dünyanın yaratılışı ilgili motiflere yer verilmeyecektir. İnaniyoruz ki bu konulara başka arkadaşlarımız mutlaka eğileceklerdir. Örneklerin çokluğu karşısında, bu konuşmamızın bir panelin parçası olduğu göz önüne alınarak az sayıda örnekle konu ele alınacaktır.

Şunu hemen belirtelim ki, öğrencimiz Prof. Dr. Ali Berat Alptekin’in bir makalesi ile bir bildirisi bize oldukça yardımcı olmuştur.

1. MASAL

Toprak kavramına özellikle tedavide kullanılmasıyla ilgili motifi daha çok masallarımızda rastlamaktayız. Toprak âdeta bir tedavi yöntemi, bir ilaç olarak kullanılmaktadır. Merhum meslektaşım Prof. Dr. Bilge Palandöken (Seyidoğlu), doktora tezinde yer verdiği *Bengiboz* adlı masalda

“Bir varmış bir yohmuş zamanın birinde bir padişah varmış. Bu padişahın gözleri görmezmiş. Bir tek oğlu varmış. Oğlan çok merak ediyor, gidip gelip babasına sorarmış:

“Baba n’olur anlat? Neden senin bu gözlerin görmüyor, bunu bir baktıralım hekime.”

“Oğlum benim bu gözlerimin açılması imkânsız. Hiçbir doktor benim gözlerimi açılması imkânsız. Hiçbir doktor benim gözlerimi açamaz.

“Benim ayak basmadığım bir yerden toprak getirirseniz, bu toprak çamur olur, gözüme sürürseniz anca bu toprak benim gözlerimi açar.”

Oğul da babasının isteğini yerine getirir ve padişahın gözleri görmeye başlar: (Seyidoğlu 1975, 191)

Benzer bir motif Çukurova masallarında tespit edilmiştir:

Öğrencim Prof. Dr. Esmâ Şimşek de doktora çalışmasında benzer bir motifin yer aldığı bir masala yer verir. Burada da gözleri görmeyen bir baba rahatsızlığının giderilme yolunu söyler:

“Yavrim, benim gözümün ilacı, atının ayak basmadığı yerden toprak alırsanız, gözümün ilacı bu” diyor. (Şimşek 2001: 60).

Bu arada at denizden çıkışın oğlan diyor ki: “Ulan, ayağımın altından toprak al (her yanı keçeli ya) babilin gözünün ilacı bu. Babilin atının basmadığı bir deniz galmıştı” diyor. (Şimşek 2001: 66).

“Galan oğlan , babasının toprağının suyunu damlatıyor, gözü açılıyor” (Şimşek 2001: 67).

Görmeyen gözün görbilmesini sağlamak için yer yüzünün her yerinden alı-
nacak toprakların herhangi bir etkisi olmaz, ancak aranılan özelliği taşıyan toprak-
lar aracılığıyla sağaltma gerçekleştirilir. Sağaltmada kullanılacak topraka aranılan
özellik oraya insanoğlunun ayak basmamış olmasıdır. Bu özel alının neresi olduğu
da genellikle görmeyen gözün sahibidir. Bu motif Stith Thompson’ın Motif İndek-
si’nde şu numarada kayıtlıdır: *K1011. Göz ilacı (toprak)*.

2. EFSANE

Evliya Çelebi, ünlü eseri Seyahatnâme’sinde bir fetih efsanesine yer ver-
miştir. Bu efsanenin motifi başka kültürlerde de gördüğümüz ve *Didon Hilesi* ortak
adıyla anılan bir efsanedir. Biz bu fetih efsanesini, İstanbul konulu bir kitabımızda
aşağıdaki şekilde dile getirmiştik:

Rumelihisarı’ndaki bir tepe üzerinde bulunan eski bir kilisenin papazı ile
300 dervişi, İslamiyeti kabul etmekle birlikte bu durumu gizlemektedirler. II. Mu-
rad’ın ölmesi ve yerine genç Mehmed’in padişah olması üzerine, bir kâğıda, “İs-
tanbul’u fethedecek ulu emir sensin” diye bir not yazıp padişaha gönderirler. Bu
arada zaferin kazanılması için de bazı tavsiyelerde bulunurlar. Bunlardan biri de
Rumelihisarı’nda bir kalenin yaptırılmasıdır. Bunun üzerine genç sultan, bir av
sırasında, şimdiki Rumeli Hisarı’nın bulunduğu yere gelince kendisinin oraya bir
av köşkü ve bir saray çiftliği yaptırmasına izin verip vermeyeceğini Bizans impara-
toruna sordurtur. İmparatorun elçisi isteklerin kabul edildiğini, ancak bir sığır derisi
kadar yerin işgal edilebileceğini, aksi halde barışın bozulacağını ifade eder. Ancak
genç sultan, bir sığır derisini hiç koparılmaksızın ince bir sırim şekline getirip
geniş bir alanı işgal eder. Tabii itiraz edilir ve kendilerine tutulan yol anlatılınca da
yapacak bir şeyin kalmadığı anlaşılır.

Fetihle ilgili efsanelerin kaynaklarını sözlü gelenekte olduğu kadar devrin ta-
rihini yazan kitaplarda da aramak gereklidir. Fetihden yaklaşık 160 yıl sonra doğan,
190-200 yıl sonra İstanbul’u anlatmaya başlayan Evliya Çelebi’de bunca efsanenin
yer almasına karşılık, fetih yüzyılının eserlerinde konuya eğilenin olmaması, belki
de efsane kavramının henüz gerçek değeriyle anlaşılamamış olmasından kaynak-
lanmıştır. (Sakaoğlu 1994: 307)

Evliya Çelebi Seyahatnamesi I, 1314, I-II, İstanbul 1969 (yayımlayan: Zuhu-
ri Danışman) Bu ansiklopedi maddesi hazırlanırken Evliya Çelebi’nin yeni yayımı
henüz hazırlanmamıştı.

Efsanelerimiz arasında taşlaşmanın / taş kesilmenin önemli bir yeri vardır.
Bu konuyu ele alan anlatmalarımızın sayısı pek çoktur. Bizim bir çalışmamız bu
tür efsaneler üzerine kurulmuştur (Sakaoğlu 1980). Ancak bu taş kesilme, taş
dönüşme olayı bazı anlatıcılarca toprağa dönüşme şeklinde görülmektedir. Aşağıda
benzer iki efsanede görülen taş ve toprağa konuları kısaca hatırlatılacaktır.

a. Bizim 1976’da yayımladığımız *Çeç Dağı* adlı derleme.

Çeç kelimesinin ne manaya geldiğini belki hepimiz bilmeyiz; ama, "Arpa,
buğday çeç olur / Güzeller güleç olur" türküsünü dinlemeyenimiz yok gibidir. Çeç

kelimesinin en güzel manası, ona en yakışanı, bence şu olabilir: Çiftçinin kavurucu yaz güneşinin altında, alnından damlayan ter taneleri.

Nevşehir'in Avanos ilçesinde, halkın Çeç Dağı adını verdiği bir tepe vardır. Bunun üzeri, anlattıklarına göre, bir masa üzeri kadar düzdür. Hiç, üzeri düz olan dağ da olur muymuş demeyiniz. Elbette olur. Hem, hikâyesi bu oluşu ne güzel anlatıyor.

Vaktiyle çiftçinin biri ekinlerini harmanladıktan sonra kurttan kuştan, hırsızlardan korumak için büyük bir yığın hâline getirir. Kendisi de başında beklemeye başlar. Mal bu, "Canın yongası" demişler. Ama herkesin öyle çok malı yok ki saklasın. Fakiri var, yoksulu var.

Bir gün biri çıkar gelir çiftçinin karşısına. Fakirdir, yoksuldur. Biraz buğday ister çiftçiden. Belki o koca yığından alındığı belli olmayacak kadar az bir buğday... Ama çiftçi hiç oralı olmaz. Üstelik fakir köylüsünü bir güzelce de azarlar, sonra da kovar. Fakirin dili yok ki bir şeyler söylesin, taş yürekli kalbi yok ki kötü laflar etsin. Dediği sadece "Allah, seni de, buğdayını da taş yapsın!"

Bugün Çeç Dağı adı verilen burada, dikkatlice bakılırsa, ayrıca insana, orağa, yabaya benzer taş parçalarının olduğu görülür. Merhametsiz çiftçi bütün varlığı ile birlikte taş olmuştur. (Sakaoğlu 1976: 41-42)

Burada taş olma, buğdayın taş olması, üzerinde bulunduğu toprakla birlikte şekil değişikliğine uğrama anlamını taşımaktadır.

b. Nilgün Çıplak'ın 1975'te yayımladığı *Çeç Tepe* adlı derleme

Mut ile Karaman yolu üzerinde, Mut'tan üç kilometre uzaklıkta büyükçe bir tepe vardır. Bu tepeyle ilgili yörede bir efsane anlatılır.

Çok eski zamanlarda çiftçinin biri harman kaldırmaktadır. Harmanın savurur, bir tarafta saman, bir tarafta çeç bir tepe gibi yığılır. Oradan eşiği ile geçen bir ihtiyar adam çiftçiden, biraz buğday ile saman ister. Çiftçi de:

"Yok." der.

Bunun üzerine ihtiyar :

"Ya bunlar ne?" diye sorunca çiftçi ,

"Toprak." Cevabını verir.

İhtiyar da o zaman:

"Dediğin gibi olsun." der.

Böylece harman da, saman da toprak oluverir. Bu olaydan sonra çeçten oluşan tepeye Çeç Tepe adı verilmiştir.

Bugün Çeç Tepe'nin yanında daha büyük olan tepenin efsanede anlatılan saman yığını olduğuna inanılır.

Çeç Tepe beyaz topraklı olduğu için evlerin badanasında kullanılmış, bu nedenle günümüzde ortadan kalkmıştır. (Çıplak1995: 272)

Bu derlemeye ulaşmamızda yardımcı olan öğrencim Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'e teşekkür ederim.

3. HALK HİKÂYESİ

Bütün Türk dünyasında zengin bir dağarcıkla karşımıza çıkan halk hikâyelerimiz de bu motif açısından zenginlik göstermektedir. Masallarda gördüğümüz bu

motifin benzerlerini halk hikâyesi adını verdiğimiz nazım-nesir karışımı anlatmalarda da görüyoruz.

Bu motifin en güzel canlı örneklerinden biri de Âşık Garip Hikâyesi'nde görülür. Olayı şöyle özetleyebiliriz:

Gurbette sevdiğine bir mektup yazan Garip, bunu bir bezirgân olan Şah Veled vasıtasıyla Senem'e gönderir. Ancak Veled de, Senem'i sevmektedir ve onu alabilmek için başlık parası toplamak üzere gurbete çıkmıştır. Veled, mektubu merak edip açar ve mektubu okuyunca adamı olan Keloğlan ile Garip'in kendilerine emanet olarak verdiği gömleği kana bulayarak Garip'in annesine verirler ve ona oğlunun öldüğünü söylerler. Annesi ise bu acı haberi alınca ağlaya ağlaya gözleri kör olur. Bu arada Hazreti Hızır, Garip'e, atının ayağının altından toprak almasını ve annesinin gözüne sürmesini tavsiye eder. Böylelikle annesinin gözleri yeniden görecektir. Garip, Tiflis'e varınca çeşmenin başında karalara bürünmüş olan kız kardeşini görür. Ancak Güllü Han, ağabeyini tanıyamaz. Evlerine, bilmeden ağabeyini Tanrı misafiri olarak götürür. Garip, eve girer girmez duvarda asılı olan sazının teli kırılır. Bunun üzerine annesi ve kız kardeşi Garip'i tanırlar. Hasret giderdikten sonra Garip, Hazreti Hızır'ın atının ayağının altından aldığı toprağı annesinin gözlerine sürer ve o yeniden görmeye başlar. (Türkmen 1995: 227-234; Alptekin 2002: 216).

Bu motif bazen de toprak olarak değil de toz olarak görülür.

Kerem ile Aslı hikâyesinde, Ziyat Han'ın kör olan gözleri Hazreti Muhammet'in ayağının tozları iyileştirir (Duymaz 1992: 314)

4. DESTAN

Anlatmaya dayanan bütün türlerde gördüğümüz motifin az da olsa destanlarımızda da görülmesi kaçınılmazdır.

İsa Özkan'ın hazırladığı Uygur Türkleri'nin Yusuf Bey-Ahmet Bey (Bozoğlan) Destanı'nda, Laglı Han, kahramanın getirdiği toprağı Aşır Beg Serdar ve Eralı Han'ın gözlerine sürmesiyle gözleri açılır. (Özkan 1989: 137-138)

Sonuca ulaşmadan önce bu toprak motifinin inanmalarımıza yansımış küçük bir örneğini de hatırlatmak isteriz. Günümüzde Nasreddin Hoca'nın türbesinden alınan toprakla de ilgili inanışlar vardır. Mezarının toprağı göz ağrısına iyi gelmektedir. Sandukasının üstündeki bir delikten aldıkları toprağı, şifa niyetine gözlerine sürerlermiş (Sakaoğlu 2004: 140)

Bizzat tarafımızdan da denenen başka bir inanma da şöyledir: Özellikle parmakların üzerinde oluşan siğillerin giderilmesinde de toprağın rolünün olduğuna inanılır. Konya'da Mevlâna Türbesi'nin doğusunda bulunan Asmalı Mescit Camii'nin avlusundan alınacak bir miktar toprak, avludaki çeşmeden akan su ile karıştırılarak çamur oluşturulur. Bu çamurdan üç Cuma siğillerin üzerine sürülmeli ve kuruyuncaya kadar korunmalıdır.

SONUÇ

Çok zengin bir dağarcıktan birkaç örnek vermekle toprağa karşı olan borcumuzu ödemiş oluyoruz. Elbette toprak üzerinde çokça durulması gereken bir konudur. Özellikle halk edebiyatında ayrı bir toprak zenginliği vardır ve bizler onu değerlendirmeliyiz.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (2002), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Alptekin, Ali Berat (2009), “Türk Masal ve Halk Hikâyelerinde Görmeyen Gözün Tedavi Edilmesi Motifi” *Millî Folklor*, 2009, Yıl 21, Sayı 81, 18-26.

Alptekin, Ali Berat (2016), “Türk Halk Anlatılarında Toprak”, *Gelenekten Geleceğe Türk Edebiyatı / Elginkan Vakfı 2. Türk Dili ve Edebiyatı Bildirileri / 15-17 Nisan 2015*, İstanbul 183-200. Elginkan Vakfı Yayını.

Çıplak, Nilgün (1995), *İçel Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma / İnceleme-Metinler*, Çukurova Üniversitesi SBE yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

Danışman, Zuhuri (1970), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi III*, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.

Duymaz, Ali (1992), *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Elazığ: Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (HA-GEM) Yayınları.

Elçin, Şükrü (1988), *Halk Edebiyatı Araştırmaları II*, Ankara, Akçağ Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1983), *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, Enderun Kitabevi.

Özkan, İsa (1989), *Yusuf Bey-Ahmet Bey (Bozoğlan) Destanı*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sakaoğlu, Saim (1976), *101 Anadolu Efsanesi*, İstanbul, 41-42.

Sakaoğlu, Saim (1994). “Fetih Efsaneleri”, *İstanbul Ansiklopedi*. C. 9. İstanbul, 307.

Sakaoğlu, Saim (2004), “Türk Halk Kültürü ve Nasreddin Hoca”, *Türk Dili*, 88 (632), Ağustos 2004, 139-142.

Sakaoğlu, Saim (2008?), “Konya Halk Kültüründe Geleneksel Tıp Öğeleri”, *1. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi/10. Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı – 20-24 Mayıs 2008*, C. II, yy, 2008 ?)

Seyidoğlu, Bilge (1975), *Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar/Metinler ve Açıklamalar*, Ankara.

Şimşek, Esma (2001), *Yukarı Çukurova Masalları*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Thompson, Stith (1958-62, *Motif Index of Folk Literature*, Blomington/Amerika Birleşik Devletleri.

Türkmen, Fikret (1995), *Âşık Garip Hikâyesi*, Ankara.

**Atasözü Araştırmalarında Önemli Bir Adım:
AVRUPA'DA BASILMIŞ İLK TÜRKÇE ATASÖZLERİ
KİTABI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

**An Important Step About Proverb Studies:
AN ASSESSMENT ON THE FIRST TURKISH PROVERBS
BOOK PUBLISHED IN EUROPE**

**Важный Шаг В Исследовании Пословиц:
ОБЗОР ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ
КНИГИ ТУРЕЦКИХ ПОСЛОВИЦ В ЕВРОПЕ**

Nail TAN*

ÖZ

Bugünkü verilere göre Avrupa'da basılmış ilk Türkçe atasözleri kitabı; 1681-84 yılları arasında İstanbul'da Venedik Balyosu (Elçisi) olarak görev yapan Giovanni Battista Donado (1627-1699)'nun 1688 yılında Venedik'te yayımladığı *Raccolta Curiosissima d'Adaggi Turcheschi*'dir. İstanbul'dan derlenmiş sözlerden oluşmaktadır. İçinde 399 söz bulunmaktadır. Az sayıda deyim de yer almaktadır.

Kitap, Doç.Dr. Oğuzhan Durmuş tarafından incelemesiyle birlikte Türkiye Türkçesine kazandırılmış, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsünce 2020 yılı başında yayımlanmıştır.

Kitabın değerini, önemini kavramak açısından içindeki atasözlerinden iki liste hâlinde örneklere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Atasözü, Avrupa, Venedik, G.B. Donado, İstanbul, Oğuzhan Durmuş

ABSTRACT

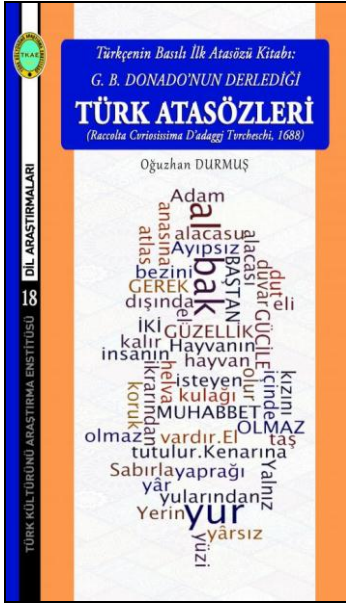
According to current data, the first book about Turkish Proverbs published in Europe is called *Raccolta Curiosissima d'Adaggi Turcheschi*, published by Giovanni Battista Donado (1627-1699) in Venice in 1688, who served as the Venetian Ambassador in Istanbul between 1681-84. It consists of words that compiled from Istanbul. It contains 399 words. Few idioms are also included.

* Kültür ve Turizm Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü
Em. Genel Müdürü. Halk Bilimci. Ankara/TÜRKİYE.
(hayrettinivgin@gmail.com)

The book was brought into the Turkey Turkish, thanks to the examination of Associate Professor Oguzhan Durmus and were published in early 2020 by Turkish Culture Research Institute.

In order to understand the value and importance of the book, there are two lists of proverbs in it.

Key Words: Proverb, Europe, Venice, G.B. Donado, Istanbul, Oğuzhan Durmuş.



2019 sonu ve 2020 yılı başında Türk atasözleri hakkında peşpeşe iki önemli yayın yapıldı. Önce Dr. Beytullah Bekar'ın eseriyle buluştuk (Bekar, 2019). Sonra bu kitap önümüze geldi. İkisini de kısaca *Türk Dili*'nde tanıttık (Tan, 2020). Bu yazımızda eseri daha geniş ele alacağız.

Türkiye'de ilk müstakil atasözleri kitaplarının 1846 ve 1858 yıllarında İstanbul'da yayımlandığını biliyoruz:

Hıfzî; *Manzume-i Durûb-ı Emsâl*, (Neşreden Mehmed Said), Tabhane-i Âmire, 1262/1846, 25 s.

Vâcid; *Durûb-ı Emsâl*, Âşir Efendi Mat., 1275/1858, 31 s.

Söz konusu iki kitaptan önce en eskisi 1480/81 tarihinde kaleme alınan *Kitâb-ı Atalar* (Sözi) olmak üzere yirmiye yakın yazma eser, kitaplıklara girmiştir. Atalar Sözü, durûb-ı emsâl, emsâl, darbimesel terimleriyle 1930'lu yıllara kadar atasözü, deyim karışık kalıplaşmış sözler ifade edilmiştir. Avrupa'da matbaa J. Gutenberg tarafından 1450 yılında geliştirilip hızlı kitap basımına geçildiğinden, İstanbul'dan önce bazı Türk atasözleri yayınlarının yapıldığı görülmüştür. Bunlar içinde sadece atasözleri (deyimle karışık) bulunanlar olduğu gibi dolaylı şekilde

bazı yayınlarda da Türk atasözleri yer almıştır. Söz gelimi; H. Megiser'in *Pareo-emilogia Polyglottos* (1605, 1606) sözlüğü ile *Institutionum Language Turcicae Libri Quator* (1612) adlı gramer kitabında görüldüğü gibi. Birinci kitapta, sözlükte 99, gramer kitabında ise 226 atasözü vardır. Bugünkü bilgilere göre, Avrupa'da müstakil ilk Türkçe atasözleri kitabı kabul edilen İtalyan (Venedikli) G.B. Donado'nun eseri (1688) bu yılın başında, incelemesiyle birlikte Ankara'da yayımlanmış bulunuyor:

Oğuzhan Durmuş, *Türkçe'nin Basılı İlk Atasözü Kitabı: G.B. Donado'nun Derlediği Türk Atasözleri/Raccolta Curiosissima d'Adaggi Turcheschi* Ankara 2020, 263 s., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları Dil Araştırmaları Dizisi:18.

Hâlen Almanya Erfurt Üniversitesi Öğretim Üyesi Doç.Dr. Oğuzhan Durmuş, *Ön Söz*'ünde (s.9-10), kitabı hazırlayış amacını ve incelemesinin çerçevesini şu satırlarla açıklıyor: “Bu çalışmaya konu olan eser, 1688 yılında basılmış *Raccolta Curiosissima d'Adaggi Turcheschi* adlı Osmanlı Türkçesi atasözü kitabıdır. İstanbul'da Büyükelçi (Venedik Balyosu) olarak görev yapan Giovanni Battista Donado (1627-1699) tarafından hazırlanan ve başlığını Türkçeye ‘Türk Atasözlerinin İlginç Derlemesi’ şeklinde çevirebileceğimiz bu eser, Türkiye Türkçesinin basılı ilk atasözü kitabı olma özelliğine sahiptir. Toplam 399 atasözünün yer aldığı bu kitapta atasözlerimiz Osmanlı-Arap harfleri ve Latin harfleriyle bir arada verilmiştir. Bu yönüyle eser, bir ‘transkripsiyon metni’ olarak da değerlendirilmelidir. Atasözlerinin ayrıca İtalyanca ve Latince tercümeleri de eserde yer almaktadır.

G.B. Donado, aslında Türkçenin ilk edebiyat tarihini yazan kişi olarak da bilinmektedir. 1688’de çıkardığı *Della Letteratura de' Turchi* adlı kitabı ilgililerce gayet iyi bilinmekteyse de bu kitabıyla aynı yıl çıkardığı atasözü kitabının literatürde gözden kaçtığını müşahade etmekteyiz.”

Kitap, *Giriş* başlıklı bir inceleme bölümü, metin (2.bölüm), dizin (3.bölüm), kaynakça ve tıpkıbasımdan oluşmaktadır. *Giriş* bölümünde (s.13-56); Türk Avrupa siyasi ve edebî ilişkileri kısaca değerlendirilmiş, İtalya ile ilişkilere ağırlık verilmiştir. Bölümde daha sonra *Türk Atasözü Yazıcılığının Tarihsel Gelişimi* başlığı altında modern dönem öncesinde Avrupa'da atasözü yazıcılığı, Avrupa'da Türk atasözlerine duyulan ilgi, Anadolu'ya kadar Türk atasözleri derlemeleri (yabancıların yaptıkları, Türklerin yaptıkları) hakkında, atasözü yayınlarında pek rastlamadığımız ölçüde geniş bilgi sunulmuştur. Bu bağlamda, 1605'ten itibaren yabancıların dokuz, Türklerin ise 1480-81'den itibaren on üç derleme eseri üzerinde durulmuştur. *Giriş* bölümünde *Osmanlı Venedik İlişkileri ve Bunun Kültürel Boyutu* adlı diğer başlık altında ise eseri yaratan kültürel, siyasi ortam irdelenmiş, Donado'nun hayatı ve eserleriyle ilgili temel bilgiler ortaya konulmuştur. 1627'de İtalya Bergamo'da doğup 16 Eylül 1699'da Venedik'te ölen Donado, iyi bir öğrenip görüp Venedik'te önemli görevlerde bulunduktan sonra 1681-84 yılları arasında İstanbul'da balyosluk, elçilik yapmıştır. Kendisinin hazırladığı Türkolojiyle ilgili yukarda sözünü ettiğimiz iki kitabının yanı sıra bazı Türkçe eserlerin İtalyan-

caya çevrilmesini sağlamış, Kâtip Çelebi'nin bir tarihini *Cronologia Historica* (1697) adıyla bizzat kendisi İtalyancaya kazandırmıştır.

Giriş bölümünde doğal olarak Donado'nun kitaba konu olan atasözleri hakkında daha geniş bilgi (s.44-56) verilmiştir. Kitap 87 sayfa olup 1688'de Venedik'te Andrea Poletti tarafından basılmıştır. İçindeki 399 atasözü (deyimler de var), İstanbul'daki balyosluğu sırasında oğlu Pietro tarafından derlenmiş, tercüman yetiştirmek amacıyla elçiliklerce İstanbul'da açılan Dil Oğlanları Okullarından Venedik'e ait okuldaki öğrencilerin de yardımıyla İtalyanca ve Latinceye çevrilmiştir.

Donado'nun kitabında bir ön söz veya giriş yazısı yoktur. İç kapağın ardından 399 atasözü; Osmanlı Türkçesiyle "Emsâller: Türkçe, İtalyanca ve Latince Tercümeyle" ifadesi altında alfabetik düzene uyulmaksızın sıralanmıştır. Donado, sözleri ekonomi, yergi, askerlik, gülünç, ahlak, dinî gibi konu başlıkları altında sunmayı tercih etmiştir. Bunu yaparken de çoğu zaman, sözlerin mecazi anlamlarına göre değil içinde geçen kelimelere, kavramlara bakarak hareket etmiştir. Türkçesinin el verdiği ölçüde tabii ki.

Donado'nun eserinden, ilk önce Türkiye'de Prof.Dr. Şükrü Elçin söz etmiş (Erciyes, S 48, 1982, s.5-6), 152 atasözünü yazısına eklemiştir. Doç.Dr. Oğuzhan Durmuş'un tanıttığımız kitabından iki ay kadar önce (Aralık 2019) Dr. Feyzullah Bekar'ın yayımladığı, bir sonraki yazımızda ele alacağımız şu yayında da Donado'nun derlediği sözlerin tamamı (397 söz olarak) yer almış, günümüzde yaşayan atasözleri ve deyimlerle de karşılaştırması yapılmıştır (Dr.Durmuş'un bu kitabı görmesi mümkün değildi):

Feyzullah Bekar; *Batı Kültüründe Türk Atasözleri (16-19. Yüzyıl)*, Ankara 2019, 835 s., Kömen Yayınları: 219.

Doç.Dr. Durmuş, genel bilgilerden sonra kitabın önemini, Türklük bilimi açısından değerini şu şekilde özetlemiştir (s.47-50):

a. Avrupa'da Türk atasözlerini münhasıran ele alan ilk kitaptır.

b. Avrupa'da basılmış ilk Türk atasözleri kitabıdır.

c. Latin harfli metinle Ormanlı-Arap harfli özgün metni paralel olarak veren ilk örneklerden biridir.

ç. Türk atasözlerinin Latince ve İtalyanca tercümeleriyle birlikte verildiği ilk eserdir.

d. Kendisinden önceki 19 derleme ve günümüz atasözleriyle karşılaştırıldığında [sadece Nurettin Albayrak'ın *Türkiye Türkçesinden Atasözleri* (2009) kitabıyla] 51 atasözünün sadece Donado'nun kitabında yer aldığı görülmüştür.

e. 27 atasözünün ise daha önceki derlemelerde yer almasına rağmen günümüz Türkiye Türkçesindeki atasözleri arasında bulunmadığı anlaşılmıştır. Böylece, Donado'un 78 atasözünün günümüz Türkiye Türkçesinde yaşamadığı, 331'nin ise yaşadığı belirlenmiştir.

f. Donado'nun derlediği sözler, Türk edebiyat tarihindeki 13 sözün eklenmesiyle 412'ye yükselmiştir.

İkinci bölümde *Metin* başlığı altında (s.57-182) kitaptaki 412 atasözü, önce orijinaliyle sonra da kendisinden önceki 19 derlemeyle karşılaştırılarak sıralanmıştır.

Üçüncü bölüm *Dizin* başlıklı bir sözlüktür. 412 atasözündeki kelimeleri ve kullanım sıklıklarını ihtiva etmektedir. Kelimelerin anlamları verilmediğinden dizin başlığı uygun düşmüştür.

Kitap kaynakça (s.209-216) ve tıpkıbasımla (s.217-263) sona ermektedir.

Bizce kitabın en zahmetli, yorucu yanı, Donado'nun İstanbul'dan derlediği, derlettiği 412 sözün kendisinden önceki 19 yazma ve basma kaynak ile Türkiye Türkçesindeki yaşayan atasözleriyle karşılaştırmasının yapılmış olmasıdır denilebilir. İncelemeci, zamandan tasarruf düşüncesiyle doğal olarak sadece Nurettin Albayrak'ın sözlüğüne itibar etmiştir (*Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, İstanbul 2009). Ancak bu sözlükte deyimlerin yer almadığını dolayısıyla Donado'nun kitabındaki deyim nitelikli sözlere rastlanmayacağını bilmeliydi. Bu sebeple, günümüzde yaşamadığını işaretlediği deyim nitelikli sözlere veya çok benzer olanlara bazı kaynaklarda rastladığımızı belirtmeliyiz. Sadece beş örnek vermekle yetiniyoruz:

62. *Eski şehre yeni âdet.*

“Eski köye yeni âdet” şeklinde birçok deyim sözlüğünde var.

64. *Tilki pazarda ne arar?*

“Tilkinin pazarda işi ne?” şekli daha yaygın. (Muhittin Bilgin-Ahmet Can Bilgin, *Tanıklarıyla Deyimler Sözlüğü*, 2014, V/2709).

66. *Damladan kaçır iken doluya uğradık.*

“Yağmurdan kaçarken doluya tutulmak” şeklinde hemen hemen bütün deyim sözlüklerinde var.

89. *Karda yürü, izini belirtme.*

“Karda yürüyüp izini belli etmemek” şeklinde çok sayıda deyim sözlüğünde yer almış.

109. *Deliye taş andırma.*

“Deliye taş andırmak, deliye taş anmak” şekilleriyle bazı deyim sözlüklerinde yer almıştır (Ahmet Turan Sinan, *Türkçenin Deyim Varlığı*, 2016, s.341; Bilginler, *Tanıklarıyla Deyimler Sözlüğü*, 2014, II/778).

Kitabın değerini önemini daha iyi kavrayabilmek için 1688 yılında, bazı atasözlerimizin durumuna dikkat çekmek amacıyla iki liste yayımlamayı uygun bulduk:

A. Türkiye Türkçesinde bugün yaygın bilinenler (kitaptaki sıraya göre):

Tuz ekmek bilmeyen itten kötüdür (s.61).

Ariyet ata binen tez iner (s.62).

Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır (s.63).

Tatlı ye, tatlı söyle (s.63).

Kuru yanında yaş da yanar (s.64).

Mızrak çuvala sığmaz (s.65).

Alet işler, el öğrenir (s.68).

Yalnız elin sedası çıkmaz (s.69).
Çok naz âşığı usandırır (s.70).
Yorganına göre ayağını uzat (s.71).
Düşmanın karınca ise merdane bak (s.72).
Canı acıyan eşek attan yüğrük olur (s.73).
Tez giden tez yorulur (s.75).
Deveden büyük fil var (s.75).
İvmek ile menzil alınmaz (s.77).
Vakitsiz kuş uçmaz (s.79).
Serçeden korkan darı ekmez (s.79).
Bin dosttan bir düşman çoktur (s.80).
Görünen köye kılavuz lazım değil (s.83).
Yalnız taş duvar olmaz (s.84).
Avcı avda, yolcu yolda gerek (s.85).
Deliye taşı andırma (s.89).
Zaman sana uymaz ise sen zamana uy (s.89).
İki reis bir gemi batırır (s.90).
Zor oyunu bozar (s.94).
Mürüvvete endaze olmaz (s.95).
Yatan arslandan gezen tilki yeğdir (s.97).
Su uyur düşman uyumaz (s.98).
Ev danası boğa olmaz (s.99).
Hamama giren terlemeyince olmaz (s.100).
Yemişini ye, ağacını sorma (s.102).
Damla damla göl olur (s.103).
Azı bilmeyen çoğu hiç bilmez (s.104).
Fayda zararın kardeşidir (s.107).
Akmaz ise damlar (s.111).
Dişi kuştur yuva yapan (s.111).
Bal tutan parmağını yalar (s.113).
At binenin kılıç kuşananın (s.114).
İki karpuz bir koltukta sığmaz (s.118).
Bir taşla iki kuş vurulmaz (s.119).
Çok bilen çok yanılır (s.120).
Kızım sana derim, gelinim sen işit (s.129).

B. Az bilinenler:

Çerağ dibinde karanlık olur (s.60).
Tez biter, tez yiter (s.61).
Sağır olan hayvan pek anırgan olur (s.73).
Çağlayan dereden geç, epsem duran dereden geçme (s.80).
Demir çiğnemeye çelikten diş gerek (s.81).
Yükseğe otur, alçağa nazar eyle (s.81).

Deryaya balık satılmaz (s.82).
Doğan etsiz olmaz (s.90).
Başmak balçıksız olmaz (s.91).
Edepsiz yüziün suyunu satın al (s.93).
Senden başını eğ, büyük olana (s.94).
İki kedi bir arslana yeter (s.96).
Senden büyük olanla sarımsak ekme (s.96).
İki deliye bir uslu koymuşlar (s.97).
Et kurdela ile satılır (s.99).
Gördün pilav olmadı, döndür lapaya (s.100).
Evde tuz, cümlesi düz gerek (s.101).
Yiğidin kemi olmaz, meğer fakir ola (s.105).
Ortaklık tavuktan, yalnız yumurta yeğdir (s.106).
Veresiye dua kabul olmaz (s.109).
Demircinin sermayesi kömürden gerek (s.110).
Kepeneğe gümüş düğme yakışmaz (s.111).
Bin fikir, bir borç ödemez (s.112).
Artık ekmek göz çıkarır (s.125).
Güneşin başı gökte ise yüzü yerde (s.127).
Her ziyan bir fend (s.132).
Çömlek yuvarlandı, kapağını buldu (s.134).
Doğru söyleyeni şehirden kovarlar (s.140).
Söz ayağı ile gelir (s.152).
Davulun avazı ıraktan kaba gelir (s.152).
Deniz suyu tükenir, söz tükenmez (s.160).
Sofra hazırdır, yemeyen namerddir (s.163).

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Doç.Dr. Oğuzhan Durmuş'un kitabı inceleme, karşılaştırmalı metin ve sözlük/dizin bölümleriyle çok önemli bir Türklük bilimi, dil bilimi ve halk bilimi çalışmasıdır. Birçok atasözü ve deyim 17. yüzyıldaki kullanım şeklinin 21. yüzyıla kadar geçirdiği değişiklikleri incelemek isteyen bilim insanlarına belge, bilgi sunması ayrı bir kazançtır.

KAYNAKÇA

- Bekar, Beytullah (2019), *Batı Kültüründe Türk Atasözleri*, Konya 2019, 835 s., Kömen Yayınları: 219
- Tan, Nail (2020), "Avrupa'da Basılmış İlk Türkçe Atasözleri Kitabı", *Türk Dili*, S 820, 4/2020, s. 98-100.
- Tan, Nail (2020), "Avrupa Türk Atasözleriyle Nasıl Tanıştı?", *Türk Dili*, S 821, 5/2020, s. 100-102.

**KARS ÇOBANOĞLU ÂŞIKLAR KAHVESİ'NDE
MEKÂN-İCRA ORTAMI-İCRA ANI-DİNLEYİCİ KİTLESİ
VE ÂŞIKLARIN GELİR KAYNAĞI**

**AT THE COFFEEHOUSE OF MINSTRELS OF ÇOBANOĞLU IN
KARS SPACE-EXECUTIVE ENVIRONMENT-EXECUTIVE
MOMENT-LISTENING THE MASS AND THE
MINSTRELS' SOURCE OF INCOME**

**МЕСТО ИСПОЛНЕНИЯ, СРЕДА ИСПОЛНЕНИЯ, СЛУШАТЕЛИ
ИСПОЛНЕНИЯ И ИСТОЧНИК ДОХОДА АШУГОВ В ЧАЙХАНЕ
АШУГОВ ЧОБАНОВЛЮ В КАРСЕ**

Hayrettin İVGİN*

ÖZ

Kars; âşıklık geleneğinin en sağlam ve uzun süreli olduğu, günümüze kadar devam ettirildiği ender yerlerdendir. Kars ve çevresi, âşıklık geleneğinin özellikle usta-çırak döneminde “âşık makamları” denilen ezgisel sanat yanının ön plana çıktığı bir bölgedir.

Âşıklık geleneği, 20. Yüzyılın başından itibaren yavaş yavaş dünyanın yeni yaşam tarzı ve sosyal hayattaki değişimler sebebiyle gerilemeye başlamış, sanatı da tartışılır hâle gelmiştir. Bu değişim ve gerilemenin farkına varan bazı yöre âşıkları, yeni arayışlar içinde olmuşlar, bazıları büyük kentlere göç etmiş, bazıları da yörede sanatını devam ettirebilme arayışları içinde bulunmuşlardır.

Âşık Murat Çobanoğlu (1940—2005) Kars'ta bu hızlı değişime ayak uydurabilmek için “Çobanoğlu Gazinosu” adıyla 1971 yılında bir otelin alt katını âşıklık sanatı için faaliyete geçirmiştir. Daha sonra burası “Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi” adını almıştır.

Bu yazıda Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi'nin 1970'li yıllarda ve sonrasında mekânın nasıl düzenlendiği, bu kahvede âşıklık sanatının nasıl icra edildiği, bu mekânın sanat ortamı, bu sanatı dinleyen ve izleyen kitlenin durumu, sanatın nasıl icra edildiği, geleneğin korunmasına çalışılması, âşıkların gelir kaynaklarının neler olduğu anlatılmaktadır.

* Dünya Söz Akademisi Başkanı. Halk Bilim Araştırmacısı. Ankara/TÜRKİYE.
(hayrettinivgin@gmail.com)

Yazıda, Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi'nin bir dönem âşıklık sanatının yaşaması ve gelişiminde önemli bir işlevinin olduğu, bu sanatın kaybolmasının kısa da olsa bir süreliğine önünün nasıl kesildiği anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kars, Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi, Âşık Murat Çobanoğlu, âşıklık geleneği.

ABSTRACT

Kars is one of the rare places where the tradition of minstrelsy was formed in the strongest and long-term and continued until today. Kars and its surroundings are a region where the melodic art side of the tradition of minstrelsy, called “minstrel maqams”, stands out especially during the master-apprentice period.

The tradition of minstrelsy started to decline gradually from the beginning of the 20th century due to the new life style of the world and changes in social life, and its art became debatable. Some of the local minstrels, who became to aware of this expression and decline were in search of new places and some of them were migrated to big cities, some of them were in search of continuing their art in the region.

Ashiq Murat Çobanoğlu (1940-2005) put into operation the ground floor of a hotel and called it as “Cassino of Çobanoğlu (Çobanoğlu Gazinosu)” for the art of minstrelsy in order to keep up with this rapid change in Kars. Later, this place was named as “The Coffeehouse of Minstrels of Çobanoğlu (Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi)”.

In this article, how “The Coffeehouse of Minstrels of Çobanoğlu (Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi)” was organized in the 1970s and after, how the art of minstrelsy is performed in this coffeehouse, the art scene of this place, the situation of the audience who listen and watch this art, how art is performed, trying to preserve tradition, the sources of income of the minstrels are explained.

In the article, it is explained that “The Coffeehouse of Minstrels of Çobanoğlu (Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi)” played an important role for the survival and development of the art of minstrelsy for a while, and how the disappearance of this art was prevented even for a short time.

Key Words: Kars, “The Coffeehouse of Minstrels of Çobanoğlu (Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi)”, Ashiq Murat Çobanoğlu, tradition of minstrelsy

Giriş

Kars ve çevresi, geçmişten bu yana, çok güçlü âşıklar yetiştirmiştir. Âşık Tüccarî, Âşık İkrâmî, Âşık Şenlik, Âşık Ceyhunî, Âşık Bahrî, Âşık Kahraman, Âşık İrfanî, Âşık Müdamî, Âşık Kasapoğlu, Âşık Kağızmanlı Hıfzî, Âşık Cemal Hoca, Âşık Nihanî, Âşık Karahanlı Murat, Âşık Şeref Taşlıova, Âşık Murat Çobanoğlu vb.

Kars; âşıklık geleneğinin en sağlam ve uzun süreli olduğu, günümüze kadar devam ettirildiği ender yerlerdendir. Âşıklık geleneğinin özellikle usta-çırak safhasında “âşık makamları” dediğimiz ezgisel sanat yanının ön plana çıktığı çok önemli bir bölgedir Kars ve çevresi.

Bu gelenek içinde yetişen ve âşıklık sanatını öğrenen çıraklar, kendileri de “usta âşık” kabul edildikten sonra yeni âşıkların yetişmelerine, dolayısıyla bu sanatın sürekliliğine neden olmuşlardır. Âşık çıraklarına geçmiş yüzyıllar içinde “yanşak” denilirdi. Bu yanşaklar (çıraklar) ustalaşınca öğrendiklerini ve geleneğe ekledikleri yeni sanatlarını kendi çıraklarına (yanşaklarına) aktarmışlardır.

Ancak, “Âşıklık Geleneği”nin kesintisiz ve birebir devam ettirilmesi bir olumsuzluğu da beraberinde getirmiştir. Bu gelenek değişmez olunca, statik (durağan) ve sanatın gelişmesine kapalı hâle gelmesine sebep olmuştur. Âşıklık sanatı; çağın ve teknolojinin gelişimine ayak uyduramayınca yada başka bir deyişle durağanlıktan ve gelişmeye engel kurallardan kolay kolay ayrılmak istememesinden kaynaklanan, bizzat bu sanatı icra edenlerin direnişlerinden dolayı 19. yüzyıl sonundan sonra inişe geçmeye başlamıştır.

Malûmdur ki teknoloji, yeni buluşlar, doğrudan sosyal hayatı etkiler ve değişime neden olur. Yeni yaşam tarzı ve sosyal hayat 20. yüzyılın başından itibaren, âşıklık geleneği ve sanatının niteliği tartışır olmuştur. Daha açık olarak söyleyelim ki 20. yüzyılın başlarından itibaren âşık sanatında eskiye göre kalite yönünden eksik ve zayıflama belirtmeye başlamıştır. Hele 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra bu gerileme ve değişim hızlanmıştır.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra yetişen âşıklar bu sürecin farkına varmışlardır. Ama, her “âşık muhiti”nin âşıkları bunun ayırtında olamamış, o muhitlerdeki “âşıklık geleneği” giderek kaybolmaya doğru yüz tutmuştur. Bu “âşık muhiti” kavramını bilerek ve özellikle kullanıyorum. Bu bir kavramdır. Aslında bu kavramı uzun uzun anlatmak gerekmektedir. Oysaki bu yazımızın konusunun dışındadır. Ama kısaca şuna değinmeden geçemeyeceğim: Âşıklık geleneği; her bölgeye, her sosyal kesime, her kültürel ortama göre değişiklik göstermiştir. Biz bu değişik çevrelere “âşık muhiti” diyoruz. Meselâ; “Çukurova Âşık Muhiti” ile “Kars ve Çevresi Âşık Muhiti” veya “İç Anadolu Âşık Muhiti” âşıklık sanatları birbirine benzemez, büyük farklılıklar gösterirler. Dediğim gibi bu “Âşık Muhiti” konusunu bir tarafa bırakarak sözü; Kars yöresi âşıklarına ve “Çobanoğlu Âşıklar Kahvesine” getirmek istiyorum.

Dediğim gibi; âşıklık geleneğinin giderek kan kaybetmesi, halkın bu sanata itibar etmemesi, yeni arayışlar ve değişimlere gerek duyulmasının özellikle Kars yöresi ve çevresi âşıkları farkına varmışlardır. Kendilerini mahallilikten kurtarıp yakın ve geniş coğrafyaların âşığı ve Türkiye’nin âşığı olmalarının zorunlu olduğunu, yoksa bu geleneğin giderek işlevini yitireceğini hissetmişlerdir. Ekonomik göç dalgası gibi, kültürel göç dalgası da âşıklarımızı sarmıştır. Diğer âşık muhitlerinden de yurtdışına ve büyük şehirlere devamlı göç olmuştur.

Âşık Gülistan’ın oğlu Âşık Murat Çobanoğlu (1940-2005) da; ya Kars’ta bu hızlı değişime ayak uydurarak sanat açısından ayakta kalacak, ya da İstanbul, An-

kara gibi büyük şehirlerde sanatını sürdürecektir. Veya iş değiştirecektir. Ama en iyi bildiği iş âşıklık olduğuna göre, âşıklık konusunda girişimlerde bulunacaktır. Ve öyle de yaptı. Kars'ta Kaleiçi Mahallesi'nde "Çobanoğlu Gazinosu"nu 1971 yılı içinde açtı. Daha sonra bu gazinonun adı "Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi" adını aldı.

Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi

Murat Çobanoğlu'na daha sonraları Âşık Şeref Taşlıova (1938-2014) da katılmıştır. Bu iki usta âşık bu kahvenin bir "Âşıklar Okulu" işlevine kavuşmasını ve devamlılık göstermesini istediler.

Özellikle âşık makamlarındaki kısırlığın ve âşıklar tarafından bilinmezliğin sıkıntıları baş göstermiştir. Çünkü âşıkların; tekdüze hep aynı makam, aynı ağız, aynı hava, aynı tel ile çalıp söylemeleri, âşıklık geleneğinin ve özellikle usta-çırak uygulamalarının ortadan kalkma noktasına geldiğini toplum görmeye başlamıştır. Dügünlerin olmazsa olmazı âşıkların buralara çağrılmaması, çağrılrsa bile başköşeye oturtulmaması, kahvelerde az dinlenilmesi, köy konaklarında uzun süre değil, kısa sürelerde ağırılanmaları, âşıklık sanatında olması gereken hak ettiği ücretlerin düşük hale gelmesi, sohbetlere çağrılmamaları, ustaların çırak bulamamaları, bulsa-lar bile geleneğin yeteri kadar uygulama zamanı, alanı, imkânı bulunmaması sonuçlarını doğurmuştur.

Artık âşık adayları; sazı, sözü, makamı, türkülü hikâyeleri, türküleri; yetenekleri ölçüsünde burada öğrenmeye başlamışlardır. Murat Çobanoğlu'nun âşıklık sanatına böyle önemli bir katkısı olmuştur.

Çobanoğlu Gazinosu, âşıkların kahvesi olarak adlandırılmaya başlamıştır. Çünkü gazino kelimesi, kavram olarak kadını ve içkiyi çağrıştırdığı için, âşıklar bu mekâna "âşıklar kahvesi"ni yakıştırmışlardır. Doğrusu da bu olmuştur.

Bu âşıklar kahvesine, Kars'a yolu düşen, yolunu Kars'a çeviren yüzlerce âşık gitmiştir. Bu mekânda birbirlerinden çok şey öğrenen âşıklar; öğrendiklerini uygulamaya çalışmışlardır. Âşık Murat Çobanoğlu'nun âşıklık sanatına ve geleneğine bu açıdan çok büyük katkıları olmuştur.

Âşıklar Kahvesinin Mekânı

Kars'ın Kaleiçi Mahallesi'ndeki Eski Garaja giden cadde (şimdi Çobanoğlu Caddesi) üzerindeki 57 numarada bulunan "Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi" kahve ile otelin bir arada altı-üstlü olmasıdır. Bu Doğu Anadolu illerinin özelliklerinden olan bir yapı halidir.

Kahveye girince ilk göze çarpan çay ocağıdır. Çay ocağının önü açıktır. Yerler tahta zemindir. Zaman zaman katranla bir çeşit boyanır. Katranın tahta zeminin hem sağlamlaştırılması, hem de tahtakurularının (tahtabiti) üremesini önlemesi açısından önemli bir işlevi vardır. Ortada bir büyük soba vardır. Masalar duvara yakın konumlandırılmıştır. Duvarlar sıra halinde elbise askılıklarıyla çevrelenmiştir.

Çay ocağının sorumlusu ocakçıdır. İçeriye kimse giremez. Çalışanlar bile işi düşünce ocağa girerler. Hele müşterilerin girmesi mümkün değildir.

Çay ocağı kısmında çay kazanı, demlikler, bardak-kaşık-tabak, bir iki sandalye veya oturak, demliklere uygun çay torbaları, diğer sıcak içecek ana maddeleri, bardak yıkama lavabosu, ocakçının malzemeleri, şeker torbaları, şeker kırma aletleri yer alır. Oturma kısmında bir veya duruma göre iki çaycı çırağı çalışır. Bu çaycı çırakları genellikle yaşları yirmiye gelmemiş erkeklerden oluşur. Çaycı çırakları, müşterilerin isteklerini ocağa bildirir, siparişler hazır olduğunda, her isteğin bilinen ve adına marka denilen pullarından ocakçıya teslim eder. Pullar çaycı çıraklarının beline bağladıkları önlükte yer alır ve hesap bu pullara göre gerçekleştirilir. Genellikle bu çaycı çıraklarına ve ocakçıya bahşiş ödenmez.

Kahvenin içinden otele giriş yapılır. Otel müşterileri üst kata kahvenin içinden ve merdivenle çıkarlar. Bu girişte müstecir (veya otelin sahibi, çalıştırıcı) bulunur. Ona ait bir masa bulunur, masada oturur. Kahvehanedeki çaylar demlikler halinde verilir. Çaylar kılama adı verilen tarzda içildiğinden istenmeden çay kaşığı verilmez. Şeker, küçük bir keser ile kırılmış küçük parçalar halindedir. Gündüz boş vakitlerde, müşterilerin seyrek olduğu zamanlarda çaycı çırakları kalıp haldeki şekerli bir keserle veya kırma aleti ile küçük parçalara böler.

Gündüzleri kahvehane görevi gören mekânda çeşitli oyunlar da oynanır. Bunlar değişik kart oyunları, domino, okey, satranç gibi oyunlardır. Gündüz vakitlerinde iş görüşmelerinin, pazarlıkların yapıldığı yer olarak da görev yapar. Duvardaki askılıklarda, özellikle ocak tarafında sazlar asılı olarak durur. Bu sazlar, kahveye gidip gelen aşıklara aittir.

Kahvenin duvarlarında, bazı âşıkların fotoğrafları, almış oldukları başarı belgeleri, afişler görülür.

Âşıklar Kahvesinde İcra Ortamı

Akşam saatlerinde, genellikle yatsı namazından sonra program başlar. Giriş için herhangi bir ücret ödenmez. Program açılışını mesleğe yeni başlamış, çırak konumundaki âşıklar yapar. Bunlar, kendi eserlerini değil, ya ustalarına ait eserleri veya kendilerinden önce yaşamış âşıklara ait parçaları seslendirirler. Genellikle tek başlarına çıkarlar. Bugün İstanbul'da yaşayan ve İstanbul'da sanatını devam ettiren Âşık Mürsel Sinan, uzun yıllar Çobanoğlu Âşıklar Kahvesinde program açılışını yapmıştır. Âşık Mürsel Sinan, Âşık Murat Çobanoğlu'nun çıraklarından.

Daha sonra sırasıyla meslekteki kıdemlerine ve sanat kabiliyetlerine göre âşıklar çıkar ve programlarını yaparlar. Artık kalfalık dönemindeki âşıklar teker teker çıkmaktan ziyade, anlaşabildikleri meslektaşları ile birlikte sahne alırlar. En son çıkan kişi ise hikâye anlatıcısıdır. Hikâye anlatıcısı en usta âşıktır.

Âşık Murat Çobanoğlu ve Âşık Şeref Taşlıova'nın ünleri sadece Türkiye değil, yurtdışına da taşmıştır. Bu ikilinin programı olduğu günlerde Âşıklar Kahvesinde oturacak yer bile bulunmazdı. Her ikisi de rahmetli olan bu iki âşığımız daha sonraları hem UNESCO Yaşayan İnsan Hazinesi olarak seçilmişlerdir, hem de Ankara Devlet Halk Müziği Korusunda sanatçı kadrosunda olmuşlardır.

Doğal olarak, bu iki âşığımızın Âşıklar Kahvesinden ayrılımlarıyla, kahve eski görkemli günlerini geride bırakmıştır.

Âşıklar Kahvesinde Dinleyici Kitleleri

Kars Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi dinleyici kitleleri genellikle orta ve düşük gelir seviyesinde olan köylü, hayvancı kesimindedir. Memur, yönetici ve entelektüel kesimden çok az kişi dinleyiciler arasında görülmüştür. Kahvehanenin üstü otel olarak kullanıldığından otel müşterileri de dinleyiciler arasında yer almıştır. Kahvede rastlanılan seyyar satıcılar ise, genellikle işleri icabı, kısa süreli uğrayan kişilerdir.

Merak saiki ile gelenlerin dışında, üniversite öğrencileri, memur ve zengin esnafların bu kahveye devamlı geldikleri görülmemiştir.

Âşıklar Kahvesinde İcra Anı

İcra sırasında âşıkların tamamı ayakta ve kahve içinde dolaşarak saz çalıp eserlerini icra ederler. Bu sırada masalarda oturanlar sohbet durumunda veya yüksek sesle konuşursa demlik çay cezası ile cezalandırılabilir. Âşık, gürültü yapan masaya, bir demlikten beş demliğe kadar ceza verebilmekte ve o demlik veya demlikleri de istedikleri masaya, içmeleri için ikram olarak havale edebilmektedir. Salon içerisinde gürültü arttığı zaman program yapan âşıklar uyarı niteliğinde bu cezayı hatırlatmaktadır.

Âşıklar program esnasında, seslerini korumak amacıyla, ılık ve tatlı şeyler içerler. Bunu zaman zaman garson veya ocakçıya seslenerek dile getirirler. Âşıklar meydana, sazları omuzlarına asılı şekilde sanatlarını icra ederler.

İkili çıkan âşıklar söze önce kısa bir konuşma ile başlar ve söylemden sonra bir divan açarlar. Divanların âşık karşılaşmalarında önemli bir yeri vardır. Bunun; sazın akardunun temini, âşığın kendini ve sesini hazırlaması, dinleyiciyi ortama sokması açısından önemi ve yararı vardır.

İlk başlayan âşık bir divanı baştan sona söylemez; bir divanın ilk dördlüğü söyledikten sonra ikinci âşık kendi okuyacağı divana başlar. Divanların genellikle iki dördlüğü, en fazla üç dördlüğü söylenir. Diğer zamanlardaki âşık karşılaşmalarında divaniden sonra tecnis, hoşdamak ve isteklerle devam eder.

İcra esnasında gerek karşılıklı, gerekse tek başına sahne alan âşıklar, saz ile seslendirdikleri eserleri, söz sırası yine kendilerine geldiğinde veya ilk söyledikleri kısmın peşinden gelen kısma geçmeden önce, şiir olarak tekrar ederler.

Dinleyici kitleleri tarafından en fazla itina gösterilen, dinlenen veya ilgisini çeken kısım atışma kısmıdır. İcranın da en heyecan verici kısımları arasında atışma başta gelir. Her programa çıkan âşık bunu hatırlatır, veya karşısındaki kişiye meydan okuyarak dinleyici kitlelerinin dikkatini, merakını bu noktaya çeker.

Atışmalar; meydana icrada bulunan âşığın dinleyiciler arasındaki gözüne kestirdiği âşığa bir dördlük söyleyerek, meydana bulunan ve birlikte program yapan âşıklardan birinin diğerini atışmaya davet etmesiyle, ya da dinleyicilerin istekleri üzerine yapılır.

Bu durumlarda âşıklar, dinleyici kitleden bir ayak vermelerini isterler. Ehli olan kişilerden birisi bir beyit veya dördlük veya bir mısra söyleyip ayak adı verilen

kafiyenin ne olduğunu ve ilk sözü kime verdiğini belirterek atışmalarını ister. Buradaki amaç; danişıklı, anlaşmalı atışma olmadığının ispatı içindir.

Atışma konusu uzun ve karmaşık bir konudur. Meselâ; bazı hallerde leb-değmez, dilteprenmez gibi sanat gerektiren atışma usülleri de kullanılır.

Bir âşığın kullanıldığı ayak (kafiye) kelimesini ikinci âşık kullanamaz. Bu durumda da âşık yenilmiş sayılır.

Âşıklar birinci dörtlükten sonra genellikle saldırganlaşır, son dörtlüklerinde ise karşındakini överek durumu tatlıya bağlar. Atışmalar gösteri nitelikli olup, Çobanoğlu Âşıklar Kahvesinde bir oyunun en güzel parçası olarak âşıklık geleneği içinde yerini almıştır.

İcra anının bitimi, programın kapanışı o anda programda olan âşıklar tarafından ya Koroğlu destanından bir parça ile veya bir oyun havasıyla bitirilmektedir. Bu bitiriliş parçası, solo değil koro halinde söylenmektedir. Bu parçaya, dinleyici kitlenin alkışlarla iştirak ettiği, bu yolla icraya katıldığı görülmüştür. Bitiriliş parçası dinleyici kitlesi üzerinde hoş bir ferahlama etkisi göstermektedir.

Geleneğin tam da gerileme döneminin içinde olduğu bu Âşıklar Kahvesinde âşık makamlarının da son örnekleri sergilenmiştir. Karaçi, Hoşdamak, Zarinçi, Atüstü, Guba Keremi, Yanık Kerem, Baş Sarıtel, Sarıtel gibi makamların örnekleri sergilenmiştir. Bugün âşıklarımız bu makamların adlarını dahi bilmemektedirler. Makam dediklerinin çoğu da makam değildir. Artık âşıklarımız makam değil; bir üslup, bir ağız, bir hava terennüm etmektedirler.

Âşıkların Gelir Kaynakları

Çobanoğlu Âşıklar Kahvesinin açıldığı yıllarda âşıkların gelir kaynakları şunlar oluyordu: Sözü burasında şunu söyleyebilirim ki geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi; sadece âşık sanatıyla geçinen âşığımız bu kahvenin kurulduğu yıllarda dahi yoktu.

Âşıklar, âşıklık mesleğini ek iş veya yan alan olarak sürdürmüşlerdir. Ancak asıl meslekleri bu olmamıştır. Sürekli ve düzenli bir kazanç sağlayan gelire sahip olamamışlardır. Bazılarının ticaret haneleri, bazılarının yürüttüğü bir meslekleri vardır. Bazı âşıklar emniyet mensubu, küçük rütbeli, hademe, memur idiler.

O yıllarda şu gelirlerle evlerini geçindiriyorlardı:

Sünnet-nişan-düğün gibi törenler, kaset gelirleri, plak gelirleri, konser gelirleri, dinleyiciler tarafından sazın baş tarafında bulunan ve sazın askıya asılmasını sağlayan yere takılan bahşişler, tarif adı verilen ve kişilere özel olarak söylenen övgüler için verilen bahşişler, özel arkadaş toplantılarında müzisyen olarak çağrılmaları karşılığında ödenen ücretler, çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından düzenlenen âşıklar festivallerinde verilen para ödülleri, ülkenin diğer şehirlerinde ve üniversitelerinde uygulamalı ders yapmak maksadıyla yapılan davetler için ödenen ücretler; gelir kaynağı olarak görülmektedir.

Âşıkların gelir kaynakları arasında saza takılan paranın önemli bir yeri vardır. Farklı etnik kimliklere ve farklı ideolojilere sahip kişiler, kendilerinden saydık-

ları âşıklardan duymak istedikleri parçaları dinlediklerinde aşığa bir miktar bahşış verilmekteydi.

SONUÇ

Çobanoğlu Âşıklar Kahvesinin bir dönem, âşıklık sanatının yaşaması ve gelişiminde önemli bir işlevi olmuştur. En azından bu geleneğin kaybolmasının kısa süreliğine önü kesilmiştir.

Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi, gelenek içinde program yapılmasına uygun olmakla birlikte sıradan; hiçbir olağanüstülüğü olmayan bir mekândı. Dinleyici kitlesi genellikle orta halli ve düşük gelirliilerden oluşuyordu. Murat Çobanoğlu ve Şeref Taşlıova'dan sonra kahvenin cazibesi giderek azalmıştır. Usta-çırak ilişkisinin son örneklerini ve çırpınışlarını âşıklar kahvesinde görmek mümkün olmuştur. Âşıklıkta önemli olan sazı kullanma, sazla oynama becerilerinin giderek azaldığını, usta-çırak ilişkisi olmadığı gerçeğinden hareket ederek âşıkların müzik ve makam bilgilerinin de giderek kaybolduğunu tür ve biçim bilgilerinin de artık bilinçli olarak olmadığını, usta malı repertuvarlarının eksildiğini, geleneksel âşık kıyafetleri içerisinde sanatlarını icra etmedikleri ortadadır.

En önemlisi ve üzücü tarafı, bu sanatın, dinleyici kitlesini toplumda kaybetmesidir. Bu nedenle âşıklık geleneğinin herhalde sonuna gelinmiştir.

Günümüzde var olan âşıklarımızın pek çoğunu gelenekten uzak, dönüştürülmüş bir sanatın mensupları olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

1. Altınkaynak, Erdoğan (2015), **Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi Derlemeleri-I** (09-17.01. 1997 Kars), Karadeniz Dergi Yayınları: 16, Ankara, S. XXVI+526.

Not: *Kitabın XI-XXV sayfaları arasında Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi ile ilgili bilgiler ve değerlendirmeler bulunuyor.*

2. İvgin, Hayrettin (2015), “**Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi**”, Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi Derlemeleri-I (Haz: Erdoğan Altınkaynak) Ankara, VII-VIII s.

3. Erdener, Yıldırım (2019), **Kars'ta Çobanoğlu Kahvesinde Âşık Karşılaşmaları**, Yapı Kredi Yayınları: 5304, İstanbul, S. 254.

4. Kafkasyalı, Yard. Doç. Dr. Ali (1998), **Âşık Murat Çobanoğlu**, Ankara 1998, S. 666

Not: *Kitabın 119-121 sayfaları arasında Çobanoğlu Âşıklar Kahvesinin kuruluşu anlatılmaktadır.*

KISASLI ÂŞIK SEFAÎ'NİN AKROSTİŞ HÜKÜMLÜ ŞİİRLERİ

THE ACROSTIC POEMS OF ASHIQ SEFAÎ FROM KISAS

АКРОСТИХ В ТВОРЧЕСТВЕ АШУГА КЫСАСЛЫ СЕФАИ

Dr. Öğr. Üyesi Doğan KAYA *

ÖZ

Türk şiir bilgisi içinde “akrostiş” adı verilen ve söz sanatları içinde düşünülen bir şiir düzenlemesi bulunmaktadır. Her dizenin ilk harfi, yukardan aşağıya doğru okununca bir ad veya anlamlı bir kelime çıkacak biçimde düzenlenmiş şiirlerle “akrostiş” denilir. Divan şiirinde buna “muvaşşah” veya “istihrac” denir. Bazen, bir veya iki kelimeden oluşan dize başlarındaki kelimelerin yukardan aşağıya doğru okunmasıyla bir hüküm cümlesi ortaya çıkar. Böylesi halk şiirinde her dörtlüğün dize başlarındaki ilgili cümlelerin okunmasıyla hüküm cümlesi ortaya çıkar ki, her dörtlük için ayrı ayrı akrostiş hüküm cümleleri elde edilir.

Bu biçimde yazılmış şiirler, kısmen “Satranç” şiir tarzına benzese de, onlardan farklı bir niteliktedir. Kaldı ki satrançlar aruz vezniyle yazılmış halk şiiri nazım biçimleridir.

Akrostiş hükümlü şiirlerin ilk örneğini Âşık Daimî’de görmekteyiz. Yaşayan halk şairi Ozan Bindebir de bu biçim şiirleri denemiş bir âşıktır.

Bu yazıda; asıl adı Mehmet Acet olup 1954 yılında Şanlıurfa Kısas köyünde doğmuş olan Âşık Sefaî’nin akrostiş hükümlü şiirlerinden söz etmekteyiz. Yaşayan İnsan Hazinesi olarak envanterlere 2015 yılında geçirilen Âşık Sefaî’nin; 2 dörtlük, 1 sekiz heceli koşma, 10 onbir heceli koşma, 1 yedekli dörtleme, 3 sicilleme olarak ortaya konmuş 17 adet akrostiş hükümlü şiirini yazıda söz konusu ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: akrostiş, Âşık Sefaî, akrostiş hükümlü şiir.

ABSTRACT

Within the knowledge of Turkish poetry, there is a poetry arrangement called “acrostic” which is considered the art of speech. Poems arranged in such a way

*Cumhuriyet Üniversitesi Em. Öğretim Üyesi. Sivas/TÜRKİYE.
(drdogankaya@gmail.com)

that a name or a meaningful word appear when the first letter of each line is read from top to bottom and it is called "acrostic". In Divan poetry, this is called "muwashshah (muvaşşah/acrostic)" or "inference (istihrac)". Sometimes a sentence of judgment emerges by reading the words at the beginning of a string of one or two words from top to bottom. In such folk poetry, by reading the relevant sentences at the beginning of the lines of each quatrain, the verdict sentence emerges, and separate acrostic sentences are obtained for each quatrain.

Poems written in this style are somewhat similar to the "Chess" poem style (the poem in the form of rhyme abab cccb dddb and musammat gazel with a certain pattern of aruz) but have a different quality from them. Besides, chess poems are forms of folk poetry written with "aruz/prosody" meter.

We see the first example of acrostic type poems in the pieces of Ashiq Daimî. Ozan (minstrel) Bindebir, the living folk poet, is also a minstrel who has tried such poems.

In this article we mention about the acrostic poems of Ashiq Sefaî, whose real name is Mehmet Acet and who was born in 1954 in the village of Kısas in Şanlıurfa. In the article, we talk about 17 acrostic poems presented as 2, quatrains, 1, eight-syllable running, 10, eleven syllable running, 1, redundant quartet, 3 registers of Ashiq Sefaî, who was included in the inventories in 2015 as the Living Human Treasure.

Key Words: acrostic, Ashiq Sefaî, acrostic poetry.

Âşık Şiirinde Tür ve Şekil” konusunda Cumhuriyetin ilk yıllarından beri yapılan tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Bütün bunların yanında gün geçmiyor ki âşıklarımız yeni arayışlar ve değişiklikler kaygısıyla yeni örnekler ortaya koymaktadırlar. İşte bunlardan birisi de “Akrostiş Hüküm” olarak adlandırabileceğimiz şekildir. Bu şiirler, kısmen “Satranç” şiir şekline benzerse de onlardan daha farklı ve daha özel hüviyettedirler.

Akrostiş hükümlü koşmanın ilk örneğini Daimî (İsmail Aydın, Erzincan-Çayırılı, 1932-17 Nisan 1983)’de görmekteyiz. Daimî’nin şiirinde asıl metin, dörtleme tarzındadır yani dörtlüğün her dizesi kendi aralarında kafiyelidir. Dize başındaki kelimelerle oluşturulan hüküm cümlesi, aynı zamanda yedekli dize yani 5. dize olarak tasarlanmış ve böylelikle yedekli şiir vücuda getirilmiştir.

Âşıklar

Elvanı yârine şan veren güzel

Terk eyler yadları yâr diye gezer

Terki zâr âşıklar canından bezer

Olur mecnun gibi sahrayı gezer
(Elvanı terk eyler terk-i zâr olur)

Saklamaz âşıklar sırrını yârdan
Aşkını alamaz bülbül de zârdan
Aşikâr eylerim manayı sırdan
Olur güle hayran bülbül bahardan
(Saklamaz aşkını aşikâr olur)

Güzelin kameti servi dal gibi
Âşığa sohbeti tatlı bal gibi
Zülfü yârim turnadaki tel gibi
Dâr olur sanmayın başka dâr gibi
(Güzelin âşıka zülfü dâr olur)

Gider nazlı yârim gözler kan ağlar
Onun hasretiyle tende can ağlar
Ömrü viran olur aşıkân ağlar
Tarümar olur da her zaman ağlar
(Gider onun ömrü tarümar olur)

DAİMÎ'nin hali yâre bilinse
Derdi hasretine derman bulunsa
Sed-hezar tabiple cerrah gelinse
Olur ya herkeste bir dert bulunsa
(Daimî'nin derdi sed-hezar olur)

Elimizdeki ikinci örnek Bindebir Mahlasını kullanan Yüksel Kılıç (Tokat-Artova, Doğumu: 12.05.1960)'a aittir. Bindebir'in şiiri koşma şeklindedir ve şiirde Daimî'nin tarzı kullanılmıştır.

Düşer

Sevenlerin yüreğinde yağ olmaz
Gönlü engin olur yüce dağ olmaz
Sevdadan saranr yeşil bağ olmaz
Geçer sevdasından figana düşer

Bazen gerçek görür bazen de hayal
Bazen Mecnun olur değişmez bu hâl
Hülyadan ayrılır yok olur cemal
Geçer hülyasından cihana düşer

*Gerçeği söylemek âşığa Haktır
Görmeyen gözlere Hak çok uzaktır
Rüyadan aymazsa büyük tuzaktır
Geçer rüyasından irfana düşer*

*Gerçek âşık belli olur hâlimden
Yürür Hak yolunda, dönmez yolundan
Deryadan bir damla düşse dilinden
Geçer deryaları ummana düşer*

*BİNDEBİR mazluma sadık yâr olur
Bakarsın bu yüzden tarumar olur
Dünyadan geçer belki dâr olur
Geçer dünyasından divana düşer*

***Sevenlerin gönlü sevdadan geçer
Bazen gerçek bazen hülyadan geçer
Gerçeği görmeyen rüyadan geçer
Gerçek âşık yürür deryadan geçer
BİNDEBİR bakarsın dünyadan geçer
Geçer/ dünyasından divana düşer¹***

Akrostiş hükümlü şiir vadisinde en çok şiir 16 şiir ile şair Kısaslı Sefâî'dir.

Sefâî'nin asıl adı Mehmet Acet olup 1954 yılında Şanlıurfa'nın Kısas köyünde doğmuş; Urfa Devlet Türk Halk Müziği ses sanatçısı iken 2019'da emekli olmuştur.

Yurt içinde ve yurtdışında pek çok etkinliğe katılan ve muhtelif kurum ve kuruluşlar tarafından pek çok ödül alan Sefâî'nin en önemli ödülü ve başarısı; 2015'te "Zakirlik ve Âşıklık" alanındaki çalışmaları dolayısıyla Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün (UNESCO) "Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi" kapsamında Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğüne hazırlanan "Yaşayan İnsan Hazineleleri Türkiye Ulusal Envanteri"ne kaydedilmiş olmasıdır. Bu ödül daha önce "Bozkırın Tezenesi" olarak bilinen Neşat Ertaş ile XX. yüzyılın önde gelen âşıklarından olan Şeref Taşlıova'ya verilmiştir.

Hem ses ve saz sanatçısı hem de âşık olan Sefâî, cemlerde zakirlik de yapmaktadır. 20 adet kendisine ait ve derlediği deyişleri TRT Repertuarına kaydettirmiştir. Âşıklık geleneğine hizmet etmesi için çocukları Haydar Acet, Barış Acet, yeğeni İbrahim Demirkol ve köyündeki pek çok gence ustalık yapmaktadır.

Sefâî hakkında 2011 yılında S. Sabri Kürkçüoğlu ve Abuzer Akbıyık'ın birlikte hazırladığı kitap yayımlanmıştır.² Kendisi de 2001 ve 2019 yılında iki kitap yayımlanmıştır.

¹ Doğan Kaya, *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, AKÇAĞ Yay., 4. Baskı, Ankara, 2020, s. 156-161.

² S. Sabri Kürkçüoğlu - Abuzer Akbıyık, *Şanlıurfalı Saz ve Söz Ustası Kısaslı Âşık Sefâî*, ŞURKAV Yayınları, Ankara, 2011, 384 s.

lamıştır.²³

Sefai'nin tarzı yukarıda örneğini verdiğimiz şiirlerin tarzından başkadır. Da-imî ve Binbebir, dize başlarındaki kelimeleri daha sonra bir araya getirip cümle yaparken, Sefai, aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere, tam tersini uygulamış, yani önce hükmü vermiş daha sonra hükümde geçen kelimeleri sırasıyla alttaki dizelerin başına getirmiştir. Aşağıda verdiğimiz örnekler edebiyatımıza kazandırdığı ve edebiyatımızda ilk olan örneklerdir.

Sefai'nin akrostiş hükümlü şiirleri birim yönünden çeşitlilik gösterir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Dörtlükler,
2. Sekiz Heceli Koşma Tarzında,
3. On Bir Heceli Koşma Tarzında,
4. Yedekli Dörtleme Tarzında,
5. Sicilleme Tarzında.

Sefai'nin 21 Mayıs 2020'de internet yolu ile şahsıma gönderdiği akrostiş hükümlü şiirleri şunlardır:

1. DÖRTLÜKLER

Elimizdeki iki şiirin ikisi 11 hecelidir. Kafiye düzenleri değişiktir. İlk örneğin kafiye düzeni *abcb*, ikincisi *aaab* şeklindedir

Kerbela çölünde uçan turnalar
Çölünde uçtuğun Şah'ı gördün mü
Uçan kanadına kurban olduğum
Turnalar Pir'ime yüzün sürdün mü

xxx

İlmi Ledün mektebinde okuyan
Ledün ile bülbül gibi şakıyan
Mektebinde türlü kumaş dokuyan
Okuyan can yorulur mu bu yolda

³ Halil Atılğan-Mehmet Acet (Aşık Sefai), *Harran'da Bir Türkmen Köyü Kısas*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, Yılı: 2001 / Mehmet Acet (Aşık Sefai), *Osmanlı'dan Günümüze Kısas*, Barış Kitapevi, Ankara, 2019.

2. SEKİZ HECELİ KOŞMA TARZINDA

Avaz Verir Pervaz Uçar
Avaz verir pervaz uçar
Verir canın serden geçer
Pervaz döner yollar aşar
Uçar arar pir yolunu

Şahtan gelir kanat açmış
Gelir nice yollar geçmiş
Kanadında renkler taşmış
Açmış bulur göl yolunu

Kendini şahinden sakın
Şahin kuşa olma yakın
Dengeli gecede akın
Sakınarak gör yolunu

Rengin seni etmiş düşman
Seni vuran avcı pişman
Etmiş ise her yıl göçmen
Düşman dolu sor yolunu

SEFAİ der bin zar neden
Der be der oldun dem be dem
Bin zâr ile coşup giden
Neden seçti zar yolunu

3. ON BİR HECELİ KOŞMA TARZINDA

Sefâî'nin bu tarzda yazdığı 10 şiiri bulunmaktadır. İlki yedi Ulu ozan (Nesimî, Hatayî, Fuzulî, Yemenî, Viranî, Pir Sultan, Kul Himmet)'ın söz konusu edildiği destan niteliğinde bir şiirdir.

Yedi Ulu Ozan

O SEYYİD NESİMÎ dara çekildi
Nesimî nin sözü zara çekildi
Darda vücudundan deri söküldü
Çekildi bir taraf seyir etti ona

Şah HATAYÎ Şah-ı Merdan evlâdı
Hatayi'nin Safevidir devleti
Şah-ı Merdan Ali'dendir hikmeti
Evlâdı Pir niyazım var sultana

FUZULÎ'nin ateş sönmez özünden
Ateş yanar Kerbelâ'nın közünden
Sönmez acı yaş dökülür gözünden
Özünden ah çekti hep yana yana

YEMİNÎ'nin dili Ali'yi söyler
Dili her dem Kur'an Şah'ı meth eyler
Ali'yi bilmeyen nebiyi n'eyler
Söyler Kelamullah sığmaz cihana

VİRANÎ'nin dili viran otağı
Dili bülbül mekanıdır dost bağı
Viran gönüllerde yanar چراغی
Otağı nda sabır eyler Süphan'a

PİR SULTAN'dır yedi ulu biridir
Yedisinin piri Bektaş-ı Veli'dir
Ulu divan vardır mahşer yeridir
Biridir gül attı zar etti cana

KUL HİMMET'in hikmet dolu sözleri
Hikmet'inden mahrum koyma bizleri
Dolu gönüllerde çoktur izleri
Sözleri Şah ile Şah-ı Merdan'a

Yedi Ulu Ozan yedi Yedullah
Ulu söz SEFAÎ Pir'e eyvallah
Ozan'ın sözünde var Kelamullah
Yedullah ayetin okur insana

xxx

Kervancıyım Bir Pazara Ulaştım

Kervancıyım bir pazara ulaştım
Bir çok yerde müşterisiz dolaştım
Pazara kumaşın tamını açtım
Ulaştım sonunda buldum müşteri

O dost dedi pazarlarda işin ne
Dedi hayalin ne başka düşün ne
Pazarlarda ekmeğin ne aşın ne
İşin ne boş yere gezme her yeri

Yükümün tamamın ben ona sattım
Tamamın eksiksiz mizanda tar ttım
Ben ona SEFAÎ göz gönül kattım
Sattım malım daha gezmem serseri

xxx

Ömür Dediğin de

Ömür dediğin de dört mevsim olur
Dört zamanda evvel bahar yaşamak
Mevsim gelir geçer son bahar olur
Olur sa kış ayı en son basamak

Baharı yaşarsın yazından önce
Yaşarsın o günü sevda düşünce
Yazından hesabın inceden ince
Önce ki varlığın o bir aşamak
(aşamak: geçmişte kalan)

SEFAÎ bunları her insan bilir
Bunları ömründe yaşayan görür
Her insan dünyada mutlaka ölür
Bilirse yarını ona taşımak

xxx

Aşıkların Sevda Vardır Özünde

Aşıkların sevda vardır özünde
Sevdası yürekte gönül gözünde
Vardır her aşığın sazı dizinde
Özündeki ateş yârin elinden

Bülbül bir gül için bekler baharı
Gül için zar eder çoktur efkârı
Bekler dokuz ayı bülbülün kârı
Baharı kararır hârın elinden

SEFAÎ yoluma ektiler diken
Yoluma varmadan yoruldum erken
Ektiler dikenini ben gül beklerken
Diken dolu yolum zarın elinden

xxx

Meğer Bu Terazi Yanlış Tartarmış

Meğer bu terazi yanlış tartarmış
Terazinin darasında hile varmış
Yanlış alıp gram eksik satarmış
Tartarmış kul hakkı onda fazla var

Sorulur kul hakkı mahşer yerinde
Hakkı alacağı varsa birinde
Mahşer suali var kendi dilinde
Yerinde görünür bakar gözde var

Ey SEFAÎ Hakk’a çıkar bu yokuş
Hakk’a gitmek elbet doğru bir çıkış
Çıkar bu dünyada olmuş bir satış
Yokuş yüksek dere de var düz de var

xxx

Hoşgöründen Bize Geldi Erenler

Hoşgöründen bize geldin erenler
Bize ışık tutup haber verenler
Geldi dost gönlüne postun serenler
Erenlerin yollarında sevgi var

Her talibe meyve veren dal oldu
Talibe aşk kattı ona yar oldu
Meyve veren mahsulünden var oldu
Dal oldular dillerinde sezgi var

SEFAÎ der nefes dolu sazları
Nefes leri muhabbetin tuzları
Dolu gönüllerde kaldı izleri
Sazları nda her makamdan ezgi var

xxx

Bazı Sarhoş Gezdim Bazı Avare

Bazı sarhoş gezdim bazı avare
Gezdim bu âlemde bulamadım çare
Bazen sevdalandım bir güzel yâre
Avare gezende bil ki hüznün var

Bir köşede vardır bir güzel bağım
Vardır o mekanda güzel durağım
Bir güzel sevmişim ona penahım
Bağımda çok çeşit çeşit üzüm var

SEFAÎ'yi sakın deli sanmayın
Sakın ola yanlış yola kanmayın
Deli isen akıllıyı anmayın
Sanmayın ki bir makamda gözüm var

xxx

Bilen Demez Diyen Bilmez

Bilen demez diyen bilmez nedendir
Demez çünkü hakka bağlı özü var
Diyen bilmez çünkü baş bir bedendir
Nedendir ki çok çığ kalmış sözü var

Ah çeker âşıklar ağlaşır her dem
Âşıklar maşuktan uzaktı madem
Ağlaşır gözyaşı döker dem be dem
Her dem ağlar yüreğinde sızı var

Âşıklardır kendi dokur kumaşı
Kendi söyler halkı döker gözyaşı
Dokur bedestanda pazardır işi
Kumaşında nakış desen yüzü var

SEFAÎ der neye döndü bu ahval
Neye geldi nere gitti o bahar
Döndü devran kalmadı bir sadık yâr
Bu ahval içinde yanar közü var

xxx
Yediullahlar

Ademi halk edip kendi yarattı
Halk edip Havva'yı onla donattı
Kendisi ruhundan ona ruh kattı
Yarattı Adem-i Safiyullah'tır

Nuh Nebi sözüne az oldu uyan
Sözüne inanıp kelamın duyan
Az oldu gemiye binene ayan
Uyanlar kurtuldu Naciyullah'tır

Musa Tur Dağı'nda oldu bir nişan
Tur Dağında çıkıp hakla konuşan
Oldu bir zamanlar Şuayb'a çoban
Nişandır asası Kelamullah'tır

Nemrut ateşinde yanmadı Halil
Ateşinde suyla balık bir delil
Yanmadı kurtuldu korudu Celil
Halil İbrahim'dir Halilullah'tır.

Meryem'dir annesi İsa peygamber
Annesi pedersiz doğurmuş meğer
İsa bir sır oldu göklerde enver
Peygamberdir nuru hem Ruhullah'tır

Muhammet Mirac'a çıktı Burak'la
Miraca ulaştı yedi durakla
Çıktı müntihaya konuştu Hak'la
Burak'la gitmiştir Resulullah'tır

Elinde Zülfikar Merdan'ım Ali
Zülfükar'la yıktı koca Hayber'i
Merdan'ım Mürteza yoktur benzeri
Ali'dir bir ismi Veliyullah'tır

SEFAÎ der ayrı geldi her biri
Ayrı zamanlarda verdi haberi
Geldi Adem Baba hepsinin piri
Her biri Hak ile hem Sırrullah'tır

xxx
Yarası Var

Bahar gelmiş bülbül niçin zar etmez
Bülbülün gül için har yarası var
Niçin bu sevdası serimden gitmez
Zar etmez sesinde dil yarası var

Bir kelam dinleyim güzel sesinden
Dinleyim sedanı pir nefesinden
Güzel güller açmış hem de hasından
Sesinden bellidir gül yarası var

Bahçıvan göç etmiş virandır bağlar
Göç etmiş bağışban ah çeker ağlar
Virandır SEFAÎ geçti o çağlar
Bağlarım çözülmez kul yarası var

4. YEDEKLİ DÖRTLEME

Bu şiirde ilk dört dize kendi arasında kafiyelidir. Böylelikle dörtleme yapılmıştır. Bunlara beşinci bir dize eklenerek bentler elde edilmiştir.

Elin Dilin Belin

Elin dilin belin yolun özüdür
Dilin belâların esas yüzüdür
Beline sahip ol nefsin gözüdür
Yolunda çalınan aşkın sazıdır
Özüdür Bektaş-i Velî'nin özü

Dört kapıda kırk makam var bilersen
Kapıda sen öz benliğin silersen
Kırkından sor birer birer görürsen
Makamında onar onar yürürsen
Var bilersen hakikattir son sözü

Dini dili rengi Hakk'ın ihsanı
Dili ile ayrı vermiş lisanı
Rengi ırkı hep Allah'ın nişanı
Hakk'ın yoktur ayıplama insanı
İhsanında SEFAÎ'nin var közü

5. SİCİLLEME

Bentlerden vücuda getirilen bu üç şiirde her dize kendi arasında kafiyelendirilerek sicillemeye yapılmıştır. Bütün şiirlerin her bendi 6'şar dizeden oluşmaktadır. Şiirler 3'er benttir.

Haz ile

Ötesinden haber yoktur sorayım bir söz ile
Haber çıkmaz kimse bilmez gören yoktur göz ile
Yoktur gelen giden çoktur suali var yüz ile
Sorayım ya kulu Allah bağlanmışım öz ile
Bir gün olur gider isem elimdeki saz ile
Söz ile hem kalbim şahit ikrarım var haz ile

Bu sevdıyla diyar gezdim ipliğimi bez ettim
Sevdayla hep gittim geldim ben bu yolu iz ettim
Diyarlarda tellal oldum öz malımdan söz ettim
Gezdim sattım sermayemi birden fazla yüz ettim
İpliğimi kumaş yaptım desenini düz ettim
Bez ettim de yorgun düştüm ben ömrümü güz ettim

Arı isen çiçek topla dillerini bal eyle
Çiçeklerden harman yapıp mahsulünle hal eyle
Topla doku kumaşını ipek ile şal eyle
Dillerini hafz edip kötü sözden lal eyle
Bal eyle ki yoğunlara gölge olsun dal olsun
Eyler isen ey SEFAİ bir nehirde sal eyle

xxx

Yok

Hacla zekat sende yoktur oruç namaz bende yok
Sende ara sende bul ki aradığın Çin'de yok
Yoktur malım zekat verem beş yüz de yok bin de yok
Oruç tutup kibirlenme kötü işler dinde yok
Namazınla hiç sadaka verdiğin bir gün de yok
Bende yoksa Allah şahit içerimde kin de yok

Bir ay oruç tuttum dersin on bir ayı salarsın
Oruç isen ya nedendir kul hakkını çalarsın
Tuttum dersin tutmayanı yolum yolum yolarsın

On bir ayın birisine sataşırırsın dalarsın
Ayın biter yıllar geçer sen de bir gün solarsın
Salarsın da ahirette vicdanınla dolarsın

Kamil ol ki insan yüce bir varlıktır göresin
İnsanlarda müşkül varsa hallerini sorasın
Yüce Allah demedi mi bozma kulun arasın
Bir fakirin hanesinde yandır sönmüş çırasın
Varlıktır Hak hem yücedir ona doğru varasın
Göresin bak SEFAÎ der gönlün ile sarasın

xxx

Olur

Aşıklarda sefa yoktur her günü bin zar olur
Sefa görmez ömrü geçer derdi ile var olur
Yoktur meğer soran olmaz dünyası hep dar olur
Her gününde zikir eyler Mevlâ'sından kâr olur
Bir ay bahar olsa eğer onb ir ayı kar olur
Zor olur çile çekmekten döner ise ar olur

Yollar uzak ben yorulдум atım neden koşmuyor
Ben bilmedim felek neden peşimizden düşmüyor
Yorulдум ya bu sevdadan kazan kaynar pişmiyor
Atım yoksa yorulmuş mu engelleri aşmıyor
Neden ise her günüm zar bir birinden şaşmıyor
Koşmuyorsa bir hikmet var acep niçin taşmıyor

Felek bize yara açtı çare tabip bulamaz mı
Yara ile yâre vardım yârim bakıp göremez mi
Açtı gitti bu yarayı felek geri salamaz mı
Çare olup kara bahtım bir gün olsun gülmez mi
Tabip deva bulmaz neden bu yarayı bilmez mi
Bulmaz mı SEFAÎ huzur felek ahım almaz mı

MİTLERDEN DİNÎ METİNLERE BUĞDAY VE HASAT METAFORUNA GENEL BİR BAKIŞ

AN OVERVIEW OF WHEAT AND HARVEST METAPHOR FROM MYTHS TO RELIGIOUS TEXTS

МЕТАФОРА ПШЕНИЦА И УРОЖАЙ: ПУТЬ ОТ МИФА ДО РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ

Doç. Dr. Reyhan Gökben SALUK*

ÖZ

Köken mitlerinde, kutsal metinlerde, inanç sistemlerinde; yaratılıştan ve erginlenmeden kozmogonik yeniden doğum süreçlerine, Tanrısal cezadan öte âlem fikrine kadar pek çok göstergenin temelinde buğday ve hasat önemli bir metafor olarak yer almaktadır. Bu makalede, buğday ve hasat merkezli sembolikler; “hayatın devamlılığı ve yaratılış sembolü olarak buğday” ile “öte dünya ve bir ceza sembolü olarak hasat” adları altında iki başlıkta ele alınmıştır. Yine bu çalışmada dünya mitlerinden, Apokrif metinlere kadar pek çok anlatıya metinler arası ve genel bir bakış açısı ile yaklaşılmıştır. Sonuç itibarıyla; buğday ve hasatın birbiriyle ilişik pek çok mitik unsura, ritüele ve külte temel teşkil ettiği ve bu semboliklerin yerleşik medeniyetlerde inanç sistemlerine dayanak oluşturduğu iddia edilebilir. Mısır mitleri üzerinden dinî metinlere bilhassa Apokrif metinlere uzanan insanın ve dünyanın yaratılış serüveni pek çok inanç sisteminde benzer bağlamlarda şekillenmiş görülmektedir. Her iki sembolün de yaratılışla, kozmosla olan bağları, kutsal ve mitik metinlerden örneklerle izah edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: mitoloji, dinî metinler, buğday, hasat, tufan

ABSTRACT

In origin myths, scriptures, belief systems; Wheat and harvest take place as an important metaphor at the basis of many signs, from creation and maturity to cosmogonic rebirth processes, to the idea of the world beyond divine punishment.

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE.

(reyhan.saluk@hbv.edu.tr)

ORCID ID: <http://ORCID.ORG/0000-0002-1498-6566>.

In this article, wheat and harvest centered symbolics; It is discussed in two titles: "wheat as the symbol of continuity of life and creation" and "the other world and harvest as a punishment symbol". Again, in this study, many texts from world myths to apocryphal texts are approached with an intertextual and general perspective. As a result; It can be argued that wheat and harvest form the basis of many interrelated mythical elements, rituals, and cultures, and that these symbolics underpin belief systems in established civilizations. It seems that religious texts through Egyptian myths, especially in America, and the creation adventure of the world, have been shaped in similar contexts in many belief systems. The connection of both symbols with creation and the cosmos has been tried to be explained with examples from sacred and mythical texts.

Key Words: mythology, religious texts, wheat, harvest, flood

Giriş

Sembol dilinde tohum; öze aidiyet, mikro kozmostan makro kozmosa geçişte köken mitlerine kaynaklık, ebedilik ve süreklilik gibi göstergelere işaret etmektedir. Mitik, mistik ve dinî metinlerde küçük olanın büyük olanı vücuda getirişi ve buna bağlı inanışlar çerçevesinde hikâye edilen bu sembolün; merkez, nokta, yumurta ve cenin gibi yaratılışa ve ilk sebebe atıfta bulunduğu görülmektedir. Kısacası tohum sembolü; yaratılıştan reenkarnasyona ve atalar ruhuna, erginlenmeden kozmogonik diriliş süreçlerine kadar geniş bir anlam alanını kucaklamaktadır.

İnsanlığın gelişiminde tezahürü sağlayan süreçlere dair izler taşıyan bu sembolün aynı zamanda bireyin potansiyel varlığına ve gizil gücüne işaret ettiği bilinmektedir. Çoğu mitik anlatıda tohum sembolüğü tahıl ile birlikte anılmaktadır. Mısır, Yunan, Hitit mitolojilerinde buğdayın, Çin, Afrika ve Dogon'da ise darı tohumlarının kullanıldığı görülmektedir (Salt 2006: 326). Anlatılarda buğdayın, mısırın veya darının aynı zamanda ruh ve canla ilişkilendirilmesi, Tibet'te darı tohumu anlamına gelen po kelimesinin bilge şamanların adı olması, yine bu kelimenin Polinezya'da yaratılış ve kaosla birlikte anılması gibi örnekler kelimenin semantik alanının da genişliğini ifade etmektedir (Salt 2006: 326).

Köken mitleri bağlamında; Tanrısal kelâm ile şeylerin yoktan var edilmesi, kainatın oluşumu ile buradan kesret âlemine nasıl devrettiği fikri *tohum*, *aslına dönüş* ve *ölümsüzlük* metaforu üzerinden izah edilmektedir. Mutlak güç tarafından yoktan var edilen aslî cevher aslında tüm yaratılmışların kaynağı durumundadır. Dahası bu sisteme göre; ruhanî âlem, maddî âlemin mihenk noktalarına tesir ederek evrensel oluşuma, tekâmüle sebep ve vesile olmaktadır.

Kozmik yumurta sembolü; -tohum metaforu gibi- kesret âlemini meydana getiren unsurları ya da özleri içeren bir varlık şeklinde görünür. Mitolojilerde

kozmozolojiye işaret eden unsurların yılan yumurtası, kaz yumurtası ya da yumurta şeklinde bir taşla sembolize edildiği bilinmektedir (Salt 2006: 384). Bir örnek olarak Hint mitolojisinde yaratılışın, Vişnu gibi yumurtadan çıkan Brahma'ya dayandırıldığı görülür. Burada yumurta androjen bir kavramdır, yani eril ve dişil unsurları bakımından henüz bir ayrılığa tâbi değildir, bütüncül, bir ve tektir.

Erginlenme törenlerinde ruh bir tohuma benzetilir. Her bir öz makro evrenin bir kopyasıdır. Tekamül ise bu özün, tohumun büyüüp gelişmesi ile ilgilidir. Bu makale; mitolojilerde buğday ve ona bağlı hasat sembolliğini bağlamlarıyla birlikte ele almayı ve incelemeyi hedeflemektedir. Sembolün yaratılışı, kozmosla olan bağları, kutsal metinlerdeki tezahürlerine ve farklı kültürlerin mitik metinlerinden örneklerle izah edilmiştir.

Buğday ve Hasat

Bilinen en eski çağlardan itibaren örneğin Hititlerde üzümün yanı sıra bir hasat sembolü olarak buğdayın oldukça önemli bir kült unsuru olduğu görülür. Hitit ilahlarının ellerinde üç buğday başağı ve bellerinde üzüm salkımları ile sembolize edildiği bilinmektedir. Kabartmalarda başı konik külahlı on iki ilah, ellerinde hasatta kullanılan orak ile birlikte tasvir edilmiştir. Orak sembolü, Antik Mısır'da İsis'in de sembollerinden biridir. Batı kültüründe orak ölümle birlikte anılmış ve kutsal metinlere de dünyanın sonu, ceza ve ölüm ötesi gibi kavramlarla ilişkilendirilmek suretiyle geçmiştir. Bu durumda buğday, orak ve bağlı sembollerin mitolojik olarak iki farklı koldan anlamlandırıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki; hayatın devamlılığı ve yaratılışa işaret etmekte, diğeri ise Tanrısal ceza ve öte dünya ile bağlantılı olmaktadır.

I. Hayatın Devamlılığı ve Yaratılış Sembolü Olarak Buğday

Toprağın yaratılışı, insanın yaratılışından bir adım daha önceki bir zamana denk gelir. Rivayete göre; toprak insan yaratılmadan çok daha önce buğday ile kaplıydı, Adem ise buğday otuz kez ekilip yeniden yetiştikten sonra yaratılmıştı (Boratav 2012: 93).

Mitlerde ve anlatılarda gerçek anne yani dişil unsur bitkilerdir. Yine bu bağlamda, antik dönemden beri var olan ve bugün bile primitif kabileler arasında muhafaza edilen hayatın devamlılığına işaret eden yenidoğanın kundağa sarıldıktan sonra çeşitli bitkilerle ovalanması âdetini görmekteyiz. Gücün ve hayatın devamlılığının somutlaşması yeni doğan çocuk açısından çok önemlidir. İlkel beşikler, yaş ağaçlardan veya buğday kabuklarından yapıldı. Eski Yunan'daki bütün çocuklar gibi, Dionysos da doğduktan hemen sonra, hasadın ilk meyvelerinin taşıdığı bir sepete (liknon) konulmuştur. Sümer ilahilerinde Temmuz'un doğumunda, tarlalardan toplanan tahıllar için kullanılan bir sepete konuluşu anlatılır. Finlandiya'da hasatta ekinin son kısmına bebeğin beşiği adı verilir, son başağı bağlayan kadının o yıl gebe kalacağına inanılır (Eliade 2005: 364, 365, 396).

Ögel'e göre; anaerkil aile düzeni ihtiva eden toplumlarda rastlanan bu hususlara bir örnek olarak Moğollarda da rastlanır. Bu misallerde, buğday ve

kadının gebe kalması arasında bir bağ kurulur. Bir efsaneye göre çok büyük bir savaştan kaçan bir kız başı boş dolaşırken yolu bir yurda düşmüş, kızı bir adamla evlendirmişler, kız eşinin evine varınca hamile olduğunu anlamış, daha önce evlenmediği hâlde nasıl böyle hamile kaldığını şu şekilde anlatmıştır: "*Savaştan sonra, annem ve babamdan ayrı düşmüş ve bozkırlarda yürümeğe başlamıştım. Her tarafı dolaşıp, yiyecek bir şey arıyordum. Ama hiç bir şey de bulamıyordum. İşte tam bu sırada gökten büyük bir yağmur boşandı ve her taraf su içinde kaldı. Bunu görünce, ben de kendimi korumak için hemen bir yere saklandım. Az sonra yağmur durmuştu. Tam bu sırada yerde bir buz parçası gördüm. Bu buz da, yağmur ile beraber yere düşmüştü. Buz yuvarlanıp da yanıma gelince, buzu aldım ve elimle kırdım. Baktım ki, içinde iki buğday tanesi var. Karnım da zaten iyice acıkmıştı. Bu buğday tanelerini ağızıma attım. Taneleri ağızıma atınca, karnımda birden tuhaf bir şeyler hissettim. Sanki karnımda iki çocuk var gibiydi.*" (Ögel I 2003: 56).

Birçok mitolog ve teologa göre Osiris'e ait dinsel düşünce ve mitleri geniş alanlara yayılmış ve değişik ırklar arasında benimsenmişti. Bunlardan en ilginç Plutarchos'a (de Iside) aittir. Plutarchos'un İsis, Osiris ve ona bağlı anlatıların evrensel misyonu hakkında vermiş olduğu bilgilerde gerçek bir tarihî hakikat bulunmaktadır (Squire, 1744'den anıltılayan Mackenzie). Anlatılara göre Osiris dünyanın geri kalanına seyahat etmiş ve insanları kendi ilkelerine boyun eğmeye ikna etmeye çalışmıştır. Yunanlılar, onun, Dionysos ya da Roma mitolojisindeki karşılığı Bacchus ile aynı insan olduğu sonucuna varmışlardır. Nitekim Osiris'in bir dünya Tanrısı olduğuna dair işaretler onunla ilgili anlatılarda da bahis konusudur: "*Yeryüzünde oluşturulan her şey Osiris'in sırtında yatar. Sen, insanların anası ve babası, onlar senin nefesinde yaşarlar, senin etinden beslenirler, 'ilk olan' senin adıdır.*" (Mackenzie 1996: 18, 221).

Dünya mitlerinde ve anlatılarda buğday sembolüğü şifacılık bağlamında yılan; kurban ritüeli bağlamında bakire kız metaforu ile birlikte ele alınmaktadır (Campbell 1995: 188, 189, 241). Campbell, "İkel Mitoloji" adlı eserinde Hades'in eşi, Hasat Tanrıçası Persefoni'nin büyük bir yılanın gelini olmasını, yine onun gibi annesi Demeter'in de doğaüstü yılan sembolüğü ile birlikte anılması örneklerini konuyla ilişkilendirerek değerlendirmektedir (Campbell 1995: 190, 191).

Antik Mısır mitlerinde de Osiris tohumla ilişkilendirilir. Osiris aynı zamanda ölüm ve ölüm ötesi kavramları ile alakalıdır. S. Hooke; Nil ile ilişkili mitosların, Ra kültüyle olduğu kadar ölüm ötesi geçiş ritüelleriyle ve Osiris kültü mitoslarıyla da yakın bağlantılar taşıdığını tespit etmiştir: "*Nil ırmağına, Hapi adı altında bir Tanrı olarak tapınıldı. Vatikan Müzesi'ndeki, Nil Tanrısı temsil eden ünlü heykelde bu Tanrı, yaslanmış, elinde buğday başakları ve bir cornucopia (bolluk boynuzu) tutarken ve her biri bir gez (bir kübit) boyunda on altı çocuk tarafından çevrilmiş olarak gösterilmektedir. Bu, Nil taşkınının yüksekliğinin on altı gezin altına düşerse, kıtlığın baş göstereceği gerçeğini simgelemektedir. Abydos'daki bir mezarın üzerinde, papirüs, lotus ve çeşitli yiyecekler ve içecekler getiren iki Nil'in resmi çizilmiş bulunmaktadır. İki Nil mitos, Firavun Akhen-Aton'un, Aton'a, yani Güneş Tanrısına sunduğu ilahi içinde bulunmaktadır. Bu ilahide,*

Aton'un yeraltı dünyasında bir Nil yarattığı ve Mısır halkını beslemek için onu yeryüzüne çıkardığı bildirilmektedir. Aton aynı zamanda, yabancı halklara yağmur yağdırmak için, gökte bir Nil yaratır. Ancak, Nil'e ilişkin mitlerin en önemli ve en anlamlı yanı bu değil, Osiris mitosu ile ilişkili olanıdır." (Hooke 1993: 78, 79).

Mircea Eliade'ye göre; insan hayatı yaratma potansiyelini ve anlamını bitirecekse ve bu vahşice bir ölüm sonucunda aniden kesintiye uğrarsa, mit ve masallarda kendini bitki, meyve, çiçek gibi formlara dönüştürür. Osiris'in bedeninden buğday ile maat bitkisi ve türlü türlü ot çıkması teması da Tanrıların ölümü, kendini kurban etmesi mevzuu gibi dünyanın yaratılışına has kozmogonik bir fiile telmih etmekte ve bu fiili tekrar canlandırmaktadır (Eliade 2005: 357, 358).

Osiris parçalanıp organlarına ayrılınca kardeşi ve eşi İsis onu bir araya getirmiştir. Hooke; "Osiris'in Nil'de boğuluşu da bulunuşu da, Mısır'ın mevsimlere ilişkin ritüellerinde önemli bir rol oynar." demiştir (Hooke 1993: 79). Nil taşkınları Osiris'in organlarına ayrılma metaforunda anlam kazanmış, mitolojiye ve ritüellere has bir sembolik anlamla yerleşik hayatın kozmogonik göstergelerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Wallis Budge "Coptic Apocrupha in the Dialect of Upper Egypt (Yukarı Mısır Diyalektinde Kıpti Apokrif)" adlı eserinde "Havari Aziz John'un ve Kutsal Bakirenin Gizemleri" bölümünde Adem ile Havva'nın Cennet'ten kovulduktan sonra dünyadaki hayatları ile ilgili bir anlatıya yer vermiştir. Hayatın devamlılığını ve Tanrısallığın kökenini toprağa veya buğdaya bağlaması bir yana, burada yer alan anlatının Antik Mısır mitolojisi ile bağlantısı bakımından özel bir anlam ihtiva ettiği görülmektedir. "Adem aç kalmıştır ve dünyada, Cennet'teyken tükettiklerine benzer yiyecekler bulamamaktadır. Acılar içinde Tanrıya yakarıp durmaktadır. Bunun üzerine Baba, oğula şefkatle yaklaşp şöyle seslenir: 'Ona kendi etinden ver, yesin. Çünkü onun koruyucusu sensin.' Sonra o sevgili oğul sağ tarafından, kendi kutsal bedeninden küçük bir kısım aldı ve onu parçalara böldü. Kutsal Baba'sına getirdi. Babası ona sordu: 'Bu nedir?' O da dedi ki: 'Bu benim bedenimdir. Benden istediğini yerine getirdim.' Baba cevap verdi: 'Bekle! Ben de kendi bedenimden biraz vereceğim. O ise görünmezdir.' Sonra baba kendi bedeninden bir parça aldı ve onu buğday tanesine çevirdi. Baba buğday tanesini ışıktan bir hüzme ile sardı ve oğula teslim etti. İsa, Mikail'i çağırdı. Ona; 'Bu taneyi al, Adem'e ver. Böylece o ve onun soyundan gelenler hayatlarını sürdürebilsinler.' dedi. Bunun üzerine Mikail Adem'in yanına vardı. Adem ise Ürdün civarındaydı ve bir şey yemeyişinin üzerinden sekiz gün geçmişti. Sudan çıktı ve kendini Mikail'in ayaklarına bıraktı. Mikail de ona taneyi uzattı. Tane ışıkla kaplıydı. Adem'e taneyi nasıl ekeceğini, biçeceğini o öğretti." (Budge 1913: 244-246; Burmester 1938: 356).

Budge; adı geçen eserinde bu anlatının Antik Mısır mitleri ile metinler arası ilişkiler bağlamında incelenebileceğini iddia etmektedir. Ona göre buğday, kadim Mısır Tanrısı Pautti'nin, Osiris'in veya Neptra-Osiris'in bedeninden yapılmıştır (Burmester 1938: 357). Gerçekten de Antik Mısır Tanrılarından Osiris'in buğday yetiştiriciliği ile bir ilgisi bulunmaktadır. Ayrıca büyük buğday bitkilerine "O-

siris'in bedeni" denildiği bilinmektedir. Dahası bu buğday filizlerini yiyen herkes kutsanmaktadır. Bir Mısır papirüsünde *"tüm yeryüzünün Rabbi"* şeklinde geçen Osiris'in, yaratılış ve tohumla ilişkilendirildiği atribülerinden, göstergelerinden birinin ise başak olduğu bilinmektedir (Salt 2006: 178). Evrendeki her şeyin ilk özünü, tohumunu içeren, Eski Mısır'da gözün yeri anlamına gelen, sembollerinden birinin sularla çevrili bir taht ve göz olduğu bilinen Osiris, sadece yaratılışla değil ölüm ötesi ve öte dünya ruhlarıyla da ilgilidir. Bu vasıfları ise Antik dönem Mısır yazıtlarında şu şekilde dile getirilmiştir: *"O, yer ve gökteki evrensel yaşam etkinliğidir. O, görünür bir ilah biçimine girerek, makamından ölümler âlemine onları diriltmek, canlandırmak üzere iner. Çünkü her ölü, kozmosun derinliklerinde bir yaşam oğulcuğudur. Tıpkı yerin rahmindeki bir buğday tanesi gibi..."* (Salt 2006: 179).

Yazıta göre; buğday mağara ve cenin sembollerine bağlanmakta tahtında asası ile oturmuş bir şekilde resmedilen Osiris'in evrensel düzenin işleyişi, canlılığın meydana getirilişi, düzenin sevk ve idaresi gibi bağlamına göre değişen anlamlarla sembolize edildiği bilinmektedir. Budge, Antik Mısır'da Osiris ve kadim toprak Tanrısının çok eski bir formu olan atribünün özdeşleştirilmesinin ise buğdayın menşei ile ilgili efsanelerin dinî ayinlere, metinlere Baba ve Oğul'un bedenlerinde kutsallaştırılarak kutsal metinlere evrildiğinin bir göstergesi olarak okunabileceğini düşünmektedir (Burmester 1938: 357). Yine başka bir Eski Ahit Apokrifinde; Adem ile Havva'nın Cennet'ten atıldıktan sonra dünyada yiyecek bir şeyler aramaları, Adem'in Ürdün suyunda kırk gün günah çıkarmak için bekleyişi, sonunda Tanrının baş melek Mikail aracılığı ile tohumlar göndermesi ve tüm insan neslinin besleneceği bir nesneye sahip oluşları dile getirilmektedir (Charles II 1913: 123'dan alıntılanan Burmester 1938: 357). Böylelikle köken mitleri bakımından buğday hayatın devamlılığı teması ile dinî metinlerde bir anlamda başkalaşıma uğramış görünmektedir.

Yaratılıшта buğdayın kutsal metinlerde baba tarafından Oğul'a insanların koruyuculuğunun üstlenilmesi görevinin verilmesi, Adem ve onun soyuna kendinden bir parçayı besin olarak vermesi, İsa'nın -gelenekteki gibi haça gerildiğinde yaralanan sağ yanından- bir parça bağışlaması, Komünyon ayininde buğdayın bizzat kendisinin ekmek olarak hazır bulunuşu, Baba'nın görünmez bedeninin mistik eklenişi, Tanrıya insan kurbanı gibi konulara referanslar vardır. Budge'ye göre bu, Eski Ahit Apokrif yazarlarının yeni dinî sisteme ezoterik ve mistik bağlantılar yakıştırmak endişesinin yanı sıra, baş melek Mikail'in buğday tanesini Âdem'e ve nesline vermesi görevi aynı zamanda insan nesline *"adak sunma"* geleneğinin doğuşuna da gönderme yapar görünmektedir (Burmester 1938: 358).

Bu anlatılara bağlı olarak; dinlerde bahsi geçen Habil ile Kain arasında gelişen ilk cinayet ve dünyadaki ilk günah konusu da anlam kazanmaktadır. Kutsal metinlerde geçtiği kadarıyla kıskançlık ve kadın faktörü etrafında teşekkül eden bu vaka Midraşik geleneğe göre farklı bir şekilde yorumlanır. Buna göre Habil, daha güzel olan Kain'in kız kardeşine taliptir. Kain buna razı olmayınca Âdem, bir kurban vasıtasıyla durumu Tanrıya havale etmiş, sonuçta *"Hangisinin takdimi Tanrı*

tarafından kabul edilirse Kain'in ikiz kız kardeşiyle o evlenecektir." hükmünü vermiştir: "Habil çobandı ve sürüsünden bir dişi kurban etti; Kain de ziraatçıydı, o da bir buğday demeti takdim etti. Tanrı, Habil'in kurbanını kabul etti, Kain'inkini de kabul etmedi." (Tekvin, 4/4,5).

Kain'in takdimini Tanrının niçin kabul etmediği çok açık olmamakla beraber Maimonide'e göre Tekvin'de kullanılan terimler dolayısıyla birtakım işaretler bulunmaktadır. Buna göre; Habil ile Kain'in takdimlerinde bazı farklar vardır. Metinde Kain, toprağın ürünlerinden Tanrıya takdim ettiğinden bahsedilmektedir. Yani en iyisini aramadan bulduğunu takdim etmiş, Habil ise sürüsünden ilk doğanlardan ve en yağlısından takdim etmiş, yani Habil, en iyiyi seçmek için uğraşmıştır. Kain liyakate nail olmak istememiş, dolayısıyla Tanrıya en iyisini takdime çalışmamıştır. Hatta bazı yorumlarda Kain'in Tanrıya yemeğinin artıklarını veya yün takdim ettiği de söylenmektedir (Sağlam 2010: 10, 11, 12).

Adem'in en büyük oğlu, aynı zamanda kız kardeşiyle birlikte ilk çocuklarıdır. İslamî kaynaklarda Kabil ismiyle, İbranice kaynaklarda Kayin, Tevrat'ın Türkçe çevirisinde ise Kain ismiyle anılmaktadır. Tevrat'ta Kain adı ile dünyaya getirmek anlamındaki "kana" kelimesinin türevi "kaniti" yan yana kullanılmıştır. Eğer Kain'in kökü kana ise Kain, dünyaya getirilmiş döl, çocuk demek olur; kyn ise maden işinde çalışan demirci anlamına gelir. Kana kelimesinin satın almak, iyeliğime geçirmek manasından yola çıkılarak yapılan başka bir etimolojik yorumda Havva "*Tanrı ile birlikte bir insan edindim.*" (Tekvin, 4/1) sözleriyle Tanrı bizi yarattı ama Kain'in doğuşuyla Tanrı ile bir tür ortaklığa girmiş olduk demektedir (Sağlam 2010: 10, 11, 12).

Yapılan yeni etimolojik araştırmalarda Kain kelimesi gyn kökü ile ilişkilendirilmiştir. Bu ise metal yani demir anlamına gelmektedir. Bu teori tarih içinde Kain'in ziraatle meşgul olması tasvirine bağlı bir teoridir. Adem'in üç oğlunun (Habil, Kain, Şit) üç ayrı sembolik yeteneği vardı. Kain, pratik sanat yeteneğini temsil etmektedir. Bu, vücudun korunması için gerekli olan şeyleri ihtiva eder. Onun uğraşlarından birisi ziraattır. Kain'in kendisine seçtiği iş, her ne kadar temel ve gerekli de olsa, doğaya tapınma ve başkalarını çalıştırmak üzere köleleştirmeye yol açabilecek toprak işidir. Yahudi geleneğinde Kain'in babasının Aden bahçesindeki yılan olduğu kabul edilmiştir. Kain'in yedi nesli, şeytanın nesli, asiler olarak takdim edilmiştir. Dindarlar Şit'in nesli iken kötüler, Kain'in nesli olarak düşünülmüştür. Kain'in kızları da insanların en güzeliydiler. (Tekvin, 6/1-4; Sağlam 2010: 10, 11, 12).

II. Öte Dünya ve Bir Ceza Sembolü Olarak Hasat

Ritüel mitosları bağlamında; Hasat şenlikleri Tesniye'de de (26:1-11) geçtiği şekliyle Haymeler Bayramı adı altında, "Mısır'dan Çıkış ve Kenan Ülkesine Giriş"i kutlamak üzere Babilonya mitleriyle birlikte şekillenmiştir. Hooke, kurtuluşa işaret eden bu rit ve sembolleri; "*İsrail'in uzak geçmişte başından geçenleri anlatan geleneğin yerel kült merkezlerinde korunup, ayin biçimine dönüştürülüp, İsrail*

oğullarının birbiri ardı sıra gelen kuşaklarına duyurulmuş olduğunu göstermektedir." iddiasında bulunmuştur (Hooke 1993: 168).

İncil'de tohum sembolü birkaç yerde hasat ile birlikte ölüm ve ötesi hatta dünyanın sonuna işaret edecek bağlamda geçmektedir. (Yuhanna 14/14-16; Matta 9/38). İnsan ruhları tarlaya ekilmiş tohumlara, ruhsal gelişmeleri, yetiştirilmeleri tohumların büyümesine, Dünya'nın Rabb'i de tarlasından verim almak isteyen insana benzetilir. Tarla yeryüzüdür. Tarlanın sahibi Rab ise zamanı gelince olgunlaşan bitkileri hasat edecek ve yabancı olanı diğerlerinden ayıklayacak olandır (Salt 2006: 150).

Evrenin başlangıcı mevsusunun tohumla ilişkilendirildiği kadar yaratılıştaki kaosu karanlıkla ve dünyanın oluşumuna ait izler taşıyan, aydınlanma ve ölüm ötesi hâllerle bağlantılı *su* ile birlikte okunması gerekmektedir. Hasat sembolü bağlamında kimi mitolojilerde su ve nehir metaforu; ölüm-ötesi aşaması olarak geçilmesi gereken büyük sınavlar ve ızdırapları ihtiva eden bir unsur olarak tanımlanmaktadır. Yine köprü de bu bağlamda vicdanî hesaplaşmayı ve ateş ırmağı gibi zorlu bir geçiş sürecin ana damarlarından birini işaret etmektedir.

Ateş ırmağı

Ateşten ırmak bahsi kutsal metinlerde "*tüketen, işkence eden*" ve "*kutsayıcı görüntüye ermeden önce içinden geçilmesi gereken*" bağlamlarda kullanılmaktadır. Öncelikle içine kötülerin atıldığı bir "*ateş nehri*", Yeni Ahit'in Cehennem tasvirlerinde ortaya çıkmaktadır. Yine Eski Ahit Apokrif'lerinden bir örnek olarak "*İsmail'in Vasiyeti*"nde "*ateşten ırmağın doğru yoldakilere zarar vermediği sadece günahkârları yaktığı*" gibi cümleler yer almaktadır. "*İsa'nın Dirilişi Kitabı*"nda da "*Siophnes'in ölümünden sonra, ruhu ateş ırmağına gider ve bu ırmak aynı sudan bir ırmak gibidir.*" şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Özellikle "*Hanok'un Kitabı*" ve "*Peter'in Kıyameti*" adlı metinlerde yer alan cehennem tasvirleri ve ateşten nehir semboliklerine has kullanımların Mısırlıların meşhur "*Book of the Dead (Ölümler Kitabı)*"ndaki ateşten göl veya ırmak göstergelerden esinlendiği iddia edilebilir. Ateş gölünün, kaynayan suyun, bu suyun kötü kokusunun tasvir edildiği bölümlerde kötülerin bu suyun içinden geçmeye veya ondan içmeye kalkınca derilerinin nasıl yüzüldüğü anlatılır. Buna karşın doğru yoldakiler ise zarar görmeden esenlikle geçebilir, istedikleri kadar bu sudan kana kana içebilir şekilde tasvir edilmektedir (Burmester 1938: 359, 360). Örneğin; "*Vaftizci Yahya*" metninde ateşten ırmağın üzerinden altın kayıkla geçme, yine diğer Apokrif metinlerde gördüğümüz Acherusian Gölü ve kutsal metinlerdeki ateş ırmağı * metaforları Araf betimlemeleri paralelinde okunması gerekmektedir (Burmester 1938: 361).

* Sadece Mısır mitolojisinde değil, Yunan Mitolojisi'nde de Hades'in suları Acheron'da birleşen Phlegethon ve Pyriphlegethon adlı iki ateş ırmağı bulunmaktadır. Her ne kadar yeraltı dünyası ile ilişkilendirilse de Yunan mitolojisinde Okeanos adlı yeryüzünü çepeçevre saran ırmak yer (gaia) ve gök (uranos) unsurlarının birleşmesi ile oluştuğu da göz ardı edilmemektedir. Böylelikle kavramın biri menfi diğeri müspet iki anlam alanı olduğu görülmektedir. Benzer bir durum ırmak metaforunda olduğu gibi göksel kayık ve kayıkçı metaforunda da bulunmaktadır.

Göksel Kayık ve Kayıkçı

Budge; ateşten ırmak bahsi ile ilgili olarak göksel şehre yolculuk ve kayıkçı sembolüğünün birebir örten olduğunu iddia etmektedir. "*Ölüler Kitabı*"nda ölülerin Osiris'in Adası'na gitmek için bir kayık aramaları gerektiği anlatılır. Ama konu ile ilgili asıl sembolikler, VI. Hanedana ait piramit yazıtlarında yani antik dönem bir Mısır efsanesinde yer almaktadır. Dört kürekçi betimlemesi ile üç sakallı Tanrı, mumya misali ellerinde zambak tutarak cenaze masasının önünde şarapla beklemektedir. Tanrılar kayığı dört koldan cennete çekecek kutsal mürettebatır: "*Gerçekten de Mısırlılar göksel bir kayıkçının varlığına inanmışlardır... Kayığı çekerken kafasını çevirip arkasına bakan kutsal mürettebat sembolüğü ve kadim zamanlarda Tanrılarca göklere taşınan kayık önemli bir semboldür. Ölülerin ruhları kayıkçı ile birlikte anılmaktadır. Ancak sadece doğru yoldaki ölüler cennete gitmeye hak kazanır. Ölüler kayığa binme ruhsatı almadan önce Osiris'in adaleti önünde hesap vermelidirler.*" (Burmester 1938: 361-363).

"*Elias'ın Kıyameti*" adlı Apokrif metinde; "*Beni elimden tutup o gemiye çıkardılar ve karşımda, binlerce, on binlerce melek şarkı söylemeye başladı.*" cümleleri "mutluluk denizi" tasvirleridir. Burmester'e göre; bu metin Mısır'da MS. 100 civarında ortaya çıktığından, belgenin kayık, kutsal mürettebat ve göksel şehir metaforları üzerinden etiyolojik efsanelere yakınsak bir anlatım içermesi doğaldır (Burmester 1938: 364). Bu bağlamda efsanelerde ve masalarda karşımıza çıkan ve kurtuluşu ifade eden sihirli gemi metaforu anlatı dünyasında metinler arası geçişe işaret olarak okunabilir.

Hasat zamanı ve sonrasını tufan adıyla bilinen bir dizi doğal afet beklemektedir. Sümerlilerin Gılgamış Destanı, meşhur Strabon'un Platon'dan aktardığı Kikloplar döneminde ortaya çıkan tufan, Hint mitolojisinde geçen İsi ve İsiwara Tufanı, Yunan mitolojisindeki Deukalion Tufanı, kutsal kitaplarda geçen Ad, Semud gibi kavimlerin yok oluşu, Türklerde başı zincirle bağlanmış ve Tanrı Ülgen'le ilişkilendirilmiş balığın başının yönünün değişmesi ile oluşan doğal afetler gibi pek çok örnek tufan sembolü ile ilgilidir.

Sümer mitolojisinde olduğu gibi Tevrat ve Kur'an'da Nuh'un Gemisi tufan adı verilen felaketten kurtulanları taşıyan bir araç olarak bilinmektedir. Eski Mısır'da her yıl Mart ayındaki kutlamaların kaynağı olan İsis'in kurtuluş gemisi de sonrasında Roma geleneklerine geçmiş görünmektedir (Salt 2006: 122). Bu bağlamda Roma, Antik Mısır ve Sümer mitolojileri arasındaki ilişkiler çok farklı boyutlardan ele alınmayı gerekmektedir. Sonuç itibarıyla; buğday ve hasatın birbiriyle ilişik pek çok mitik unsura, ritüele ve külte temel teşkil ettiği, bu semboliklerin bilhassa yerleşik medeniyetlerde inanç sistemlerine ve kutsal kitaplara dayanak oluşturduğu gerçeği yadsınmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Salt, Alpaslan, **Neospiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller**. İstanbul, Ruh-Madde Yayınları, 2006.
- Ögel, Bahaeddin, **Türk Mitolojisi I**. Ankara, TTK, 2003.
- Squire, S., **Plutarch's Treatise of Isis and Osiris**. Cambridge, 1744.
- Mackenzie, Donald A., **Çin ve Japon Mitolojisi**. (Çev.: Koray Akten). Ankara, İmge, 1996.
- Hallock, Frank H. “*The Coptic Old Testament*”, The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. 49. No. 4. Jul.1933. 325-335.
- Campbell, Joseph, **İlkel Mitoloji (Tanrının Maskeleri)**. (Çev.: Kudret Emiroğlu) Ankara, İmge, 1995.
- Eliade, Mircea, **Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)**. (Çev.: Mustafa Ünal). Konya, Serhat Kitabevi, 2005.
- Burmester, O. H. E., “*Mythology in the Coptic Apocrypha*”. Orientalia. Nova Series. Vol. 7. 1938. 355-367.
- Boratav, Pertev Naili, **Türk Mitolojisi**. Ankara, Bilgesu, 2012.
- Charles, R. H. **The Apocrupha and Pseudepigrapha of Old Testament in English**. Cilt II. Oxford, 1913.
- Hooke, Samuel Henri, **Ortadoğu Mitolojisi**. Ankara, İmge Yayınevi, 1993.
- Budge, Wallis, **Coptic Apocrupha in the Dialect of Upper Egypt**. Londra, 1913.
- Sağlam, Zeynep, **Kur’ân-ı Kerîm ve Tevrat’a Göre Habil ve Kabil Kıssası**, Selçuk Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi. Konya, 2010.

DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN ÂŞIK SİDKİ BABA DİVANI'NDA TAŞLAMALAR VE ÖĞÜTLEMELER*

IN TERMS OF VALUES EDUCATION THE EPIGRAMS AND ADVICE IN ASHIQ SIDKI BABA DİVAN

КРИТИКА И НАСТАВЛЕНИЯ В ДИВАНЕ АШУГА СЫДКЫ БАБА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ВОСПИТАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇİFTLİKÇİ**

ÖZ

Dede Kargın ocağına mensup Malatyalı bir ailenin çocuğu olarak Tarsus Yenice'de doğan, Anadolu'nun birçok ilini dolaşan, ömrünün son yıllarını Harız'da (Gümüştepe/Merzifon/Amasya) geçiren ve mezarı bu köyde bulunan Sıdkı Baba (1865-1928), XIX. yüzyıl sonlarında XX. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış bir Bektaşî şairidir. Asıl adı Zeynelabidin olan şair, eserlerinde **Sıdkı** veya **Pervane** mahlasını kullanmıştır.

Araştırmamızda Baki Yaşa Altınok'un hazırladığı *Sıdkı Baba Divanı* 'ndan seçtiğimiz beş taşlama ve beş öğütlemeden yola çıkarak aşığın eleştiri ve öğütleme anlayışı üzerinde durulacak ve seçilen metinler, şekil ve içerik açısından çözümlemecektir. Dönemin Karaman Kadısını taşıyan 45 kıtalık Kadı Destanı, daha önce Prof. Dr. Esmâ Şimşek tarafından değerlendirildiği için çalışmamızın dışında tutulmuştur.

Yazımızda, Divandan aldığımız öğütlemelerinin dışında **Nasihât-name** adlı bağımsız bir eseri de bulunan Sıdkı Baba'nın yaşadığı dönemde neleri ve kimleri eleştirdiği ve kendisinden sonraki kuşaklara neleri öğütlediği belirtilecektir. Seçilen taşlama ve öğütlemelerden bu alanda Sıdkı Baba'nın Emrah, Dertli, Seyranî, Ruh-satî, Sümmanî ve Çıldırî Aşık Şenlik... gibi aynı çağda yaşamış aşıklardan hiç de geri kalmadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Sıdkı Baba Divanı, Taşlamalar, Öğütlemeler, Alevî-Bektaşî Şiiri, Değerler Eğitimi.

*Mersin Büyükşehir Belediyesi, 2. Yenice Aşık Sıdkı Baba Mersin ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu (19-21 Ekim 2018)'nda sunulmuş bildirinin makale formatındaki metnidir.

** İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler eğitimi Bölümü Öğretim üyesi. Malatya/TÜRKİYE.

(ramazan.ciftlikci@inonu.edu.tr)

ABSTRACT

Sıdkı Baba (1865-1928), who was born in Tarsus Yenice and whose family was from Malatya and affiliated to Dede Kargın's Organisation, traveled to many cities of Anatolia, spent the last years of his life in Harız (Gümüštepe / Merzifon/Amasya) was a Bektashi poet who lived in late XIXth and first quarter of XXth century and his grave is in this village. His real name was Zeynelabidin and he used the pseudonym *Sıdkı* or *Pervane* in his works.

In our research, we will focus on the criticism and counseling understanding of the ashiq, based on the five epigrams and five advice that we have chosen from the Sıdkı Baba's Divan prepared by Baki Yaşa Altınok, and the selected texts will be analyzed in terms of form and content. The Kadı Epic of 45 verses, which satirizes the Karaman's Kadi of that period was excluded from our study because it was previously evaluated by Prof. Dr. Esmâ Şimşek.

In our article, it will be stated what and whom Sıdkı Baba, who also had an independent work called "Nasihat-name", criticized during his lifetime and what he advised the next generations. From the selected epigrams and advice, it is understood that in this field, Sıdkı Baba is not behind the minstrels who lived in the same age such as Emrah, Dertli, Seyranî, Ruhsatî, Sümmanî and Ashiq Şenlik from Çıldır (Çıldır Aşık Şenlik).

Key Words: Ashiq Sıdkı Baba's Divan, Epigrams, Advices, Alevi-Bektashi Poetry, Values Education.

1. GİRİŞ

Sıdkı Baba Divanı 'nda 400'den fazla hece ölçüsüyle kalanı aruzla yazılmış 672 metin bulunmaktadır. *Sıtkı Baba Divanı'nda Şekiller ve Türler* başlıklı bildirisinde bu metinleri şekil ve tür açısından değerlendiren Dr. Doğan Kaya, Sıdkı Babanın 26 şekil ve türü işlediğini belirlemiştir. Şairin divanındaki örnekleri ayrı ayrı gösteren ve kısa bilgiler vererek tanıtan Dr. Kaya, Sıdkı'nın Dini tasavvufi Halk Edebiyatı alanında çok yönlü bir şair olduğunu ve ilk hatırlanacak isimler arasında olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. (Kaya:2017, 103-125) Bunlar arasında edebiyat dünyasına yeni duyurulan türler de bulunmaktadır. Divanın dışında **Nasihatname** ve **Mevalid-i Aşk** adlı bağımsız eserleri de bulunan şairin daha önce divanında bulunan devriyeleri incelemiştik. Bu çalışmamızda ise, divandan seçtiğimiz taşlama ve öğütlemeleri ele alacağız.

Taşlama ve öğütleme edebiyatın her döneminde kullanılmış ve birçok örnekleri yazılmıştır. Yergi ve nasihat sadece halk şairlerinin değil, aydın ve klasik şairlerimiz de kullandığı türlerdir. **Aşık Şiirinde Taşlamalar** üzerinde yoğunlaşan

Prof. Dr. Nilgün Çıblak, aşık şiirinden seçtiği 153 örnek metin incelemiş ve bu taşlamaları, biçim, dil ve üslup, içerik, işlev bakımından değerlendirmiştir. (Çıblak:2008)

Prof. Dr. Esmâ Şimşek, “*Kadı*” İmgesinin Edebiyatımıza Yansımaları ve Sıdkı Babanın “*Kadı*” Destanı Örneği, başlıklı bildirisinde kadı imgesinin edebi türlerde –özellikle halk edebiyatı metinlerinde- ne şekilde yer aldığını değerlendirmiş ve şairin Karaman kadısına yazdığı 45 kıtalık taşlamasını geniş bir biçimde karşılaştırmalı olarak ele almıştır. (Şimşek:2017, 127-150)

Türkçe Manzum Nasihat-namelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme yapan Selim Emiroğlu ise, daha çok klasik edebiyat alanına giren 25 manzum nasihatnameyi, değerler eğitimi açısından araştırmıştır. (Emiroğlu:2010) Dr. Emiroğlu, hazırladığı doktora tezinde, Kutadgu Bilig’den (11.yüzyıl) başlayarak Nasihat-name-i Hüznî’ye (XX. Yüzyıl) kadar 25 manzum nasihatnameyi ayrı ayrı tanıtmış; daha sonra bu metinlerde telkin edilen değerleri, belirlemiş, sınıflandırmış ve değerlendirmiştir. Tezde Sıdkı’nın Nasihat-namesi alınmamıştır.

Şairin **Nasihatname**’si üzerinde Tuba Aydoğan (2011) ve Halil Sercan Koşık (2012;2015) gibi bilim adamları kaynakçada künyelerini verdiğimiz akademik çalışmalar hazırlamış ve eseri içeriğiyle birlikte geniş kitlelere tanıtmışlardır.

2. BULGULAR VE YORUM

Edebiyatta taşlama, belli kişilerin, belli bir zümre veya topluluğun olumsuz davranışlarını göstermek ya da şairin kendisini eleştirerek başkalarına ders vermek amacıyla yazılır. Bazen de aşık karşılaşmaları, atışmalar sırasında doğaçlama olarak söylenip daha sonra yazılı metin haline getirilir. Öğütlenme ise, “Konusu öğüt/nasihat olan aşık tarzı şiir şeklidir. Klasik şiirimizde bu tarzda yazılmış eserler; ‘pendname’, ‘nasihatname’ adlarıyla adlandırılmıştır. (...) Bilgili, tecrübeli ve yaşlı kimselerin başkalarına söyledikleri öğütler, daha çok din, ahlak, yaşantı, davranış konularında olur. İyi insan olmanın esasları ön planda tutulur.” (Kaya:2017, 118)

Sıdkı Baba Divanı’nda bulunan taşlama ve öğüt türünde yazılmış birçok metin bulunmaktadır. Şair, bunların bir bölümünde olumsuz davranışları yermiş; bir bölümünde ise, çeşitli öğütler vermiştir. Karaman kadısına yazdığı taşlama biçimindeki destan daha önce Şimşek tarafından incelendiği için üzerinde fazla durmuyoruz. Bu şiir, şaire haksızlık eden belli bir kişiyi ve zihniyeti yermektedir.

Bizim üzerinde duracağımız taşlamalardan ilkinde şair, nadan olarak nitelediği anlayışsız ve cahil insanları hedef almıştır:

*Söylerim sözümünden hisse almazsın
Nadan mısın bilemedim ben seni
Ehl-i Beyti, al-evladı bilmezsin
Süfyan mısın bilemedim ben seni*
(Altınok, SBD, 146-47)

İkinci taşlamada kötü davranışlı bazı insanları kelbe (köpeğe) benzeterek teşbih-i belîğ yapmış ve insanlarla benzer özellikler taşıyan köpekleri sınıflandırarak sıralamıştır:

*Gel tarif edeyim enva-i kelbi
Kıl tefekkür birer birer say iti
Bir cinsi vardır ki kalpların kalpı
Baş kaldırmaz taksim gözler pay iti*
(Altınok, SBD, 150-51)

Üçüncü metinde “yarım mollalar” diye nitelediği “zamane fakih” lerini taşlamıştır:

*Zamane fakisi yarım mollalar
Ayet bilmez yanlış fetvaya başlar
Bir ümmi görürse yazar imlalar
Ben alimi diye davaya başlar*
(Altınok, SBD, 270-71)

Şair, dördüncü taşlamada cahil insanları hedef almış, hak etmediği makamlara gelmiş kişilerin çevresindekileri küçümsediklerini ve yargıladıklarını vurgulamıştır:

*Ne acayip oldu mahlukun işi
Amel kazanmadan sevap istiyor
Hiçbir rumuzdan bilmeyen kişi
Arifin ağzından cevap istiyor*
(Altınok, SBD, 314-15)

Divandan seçtiğimiz son metinde ise, yine cahil ve söz dinlemeyen, öğüt almayan insanları eleştiren Sıdkı Baba, onların olumsuz davranışlarını savuşur döner ayağı ile sıralamıştır:

*Eğer sözün doğrusunu söylesem
Cahil bu meydandan kalkar savuşur
Evlad-ı Ali'ye biat et desem
Din ile imandan çıkar savuşur*
(Altınok, SBD, 325)

Dikkat edilirse divandan seçtiğimiz yukarıdaki taşlamalarda şair bilimi, bilgiyi ve bilen insanları yüceltmiş buna karşılık cahil ve anlayışsız insanları yermiştir.

Sıdkı Baba Divanı’nda bulunan öğütlemelerin ilkinde cahil ve yolunu şaşır-
mış (gümrah), anlayışsız ve kaba insanlardan sakınmamızı söylemektedir. Kimlere
güvenmememiz gerektiğini sıralayan şair, nadan, düşman, insan, hayvan, sibyan ve
nihayet şeytanı sayıyor:

*Cahil ü gümrahtan sırrını sakla
Nadana emniyet olmaz aman ha
Yaptır kapın gönül kal'asın bekle
Düşmana emniyet olmaz aman ha*
(Altınok, SBD, 32-33)

İkinci öğütlemelerde uğursuza gönül kaptırma, doğru yoldan saptırma, imanını şeytana çaldırma, gönlünü boşuna yordurma, Hacı Bektaş Veli'nin Buyruğunu inkar etme, cahile el verme (güvenme), mürşid-i kamilin izinde yürü ve kendini bir dağda yordurma sakın... diyerek bizlere muhtelif öğütler vermektedir. Bu şiirde öğütler, “sakın” döner ayağıyla sıralanmıştır:

*Gafil durma özün götür üstada
Uğursuza gönül kaptırma sakın
Vere gör biatın al ü evlada
Kendini bu yoldan saptırma sakın*
(Altınok, SBD, 231-32)

Sefil Sıdkı mahlasının kullanıldığı üçüncü metinde “baş indir” döner ayağı ile nelere uymamız ve itaat etmemiz gerektiği üzerinde duran aşık, bismillahın noktasına, eyvallaha, Yedullaha, illallaha, sırrullaha ve sonuçta ise, Nur yüzlü Feyzullah'a (mürşidi Feyzullah Çelebi'yi kast ediyor) baş eğmemizi tavsiye etmektedir. (Altınok, SBD, 310)

Seçtiğimiz dördüncü öğütlemelerde ise, neleri fark etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Şaire göre önce Kur'an'a uymalı, sonra da bir mürşide bağlanmalıyız, taş kalplilere sırlarımızı açmamalı, ağaca tapmamalı ve alemdeki yaratılmışların arasından insanı fark etmeliyiz :

*Gel ey aşık Hakkı bileyim dersen
İbtida Allame'l Kur'an'ı fark et
Didara müşerref olayım dersen
Eriş bir mürşide fermanı fark et*
(Altınok, SBD, 342-43)

“Gözet” döner ayaklı son iki metin, kamil insan olmak için neleri göz önünde bulundurmamız gerektiğini belirtiyor:

*Gel sofı kin kibir koyma özünde
Durup ol hak ile yeksanı gözet
Gaflet perdesi var kaldır gözünde
Cihanı halkeden Süphanı gözet*
(Altınok, SBD, 344-45)

Bir mahpusun bakışından yazılmış aynı ayaklı, seçtiğimiz son öğütlemeye ise, daima sabırlı olmamızı, kendi cürüm ve hatalarımızı düzeltmemizi, beş vakitte Allah'a yalvarmamızı söylemektedir:

*Taksirat bizdedir düştük zindana
Evkat-i hamsede yalvar Yezdana
Gel gönül kimseye kılma bahane
Kend'özünde cürm ü hatayı gözet*
(Altınok, SBD, 345)

Divandan seçtiğimiz şiirlerin tümü 11'li hece ölçüsüyle ve dörtlükler halinde yazılmıştır. Koşma yapısında düzenlenmiştir. 45 kıtadan oluşan Kadı destanı dışında kalanlar 5-7 dörtlükten oluşmaktadır. Seçilen metinlerin sadece birinde Kul

Pervane, geriye kalanlarda ise Sıdkı veya Sefil Sıdkı, Fakir Sıdkı mahlası kullanılmıştır.

Çalışmasında taşlamaların dil ve üslup özelliklerine ayrı bir bölüm ayıran Çıblak:

“Sosyal, dini ve ahlaki hayatla ilgili taşlamalarda aşıklar, zamanın kötüye gidişini, softa ve yobazları, cahil ve kendini bilmezleri, yalancıları, ahlaki değerlerini kaybedenleri, rüşvetin yaygınlaşmasını, kötü alışkanlıkları, yargıdaki usulsüzlükleri, devlet dairelerindeki hantallığı, bozulan eğitim sistemini, yoksulluğu, zengin ve fakir arasındaki uçurumu, kendi kültürümüze yabancılaşmayı, dış tehditleri vb. sorunları eleştiri konusu yapmıştır.” demektedir.

Çıblak, aşıkların içerik bakımından siyasi, ekonomik ve askeri hayattaki sorunları; feleği, kişileri, hayvanları ve doğayı konu aldıkları taşlamalarda konuya uygun bir dil ve üslup kullandıklarını belirtmiş ve bunları örneklendirmiştir. (Çıblak:2008, 49-67)

Sıdkı Baba, seçtiğimiz ve yukarıda kısaca tanıttığımız taşlama ve öğütlerinde genellikle halkın kolayca anlayabileceği sade bir dil ve üslup kullanmıştır. Ancak, şiirlerde zaman zaman dini ve tasavvufi terimlere, kavramlara, kelime ve tamlamalara yer vermiş, Alevi-Bektaşî kültürünün uluları saygıyla anılırken Ebu Süfyan, Mervan gibi ehl-i beyt karşıtları olumsuzlanmıştır. Ayrıca, bazı hayvanların benzetme sırasında adı anılmıştır.

Seçilen metinlerdeki kavram ve terimlere örnekler: Ehl-i Beyt, al-evlat, İblis, Şeytan, Kerbela, Mevla, evlad-ı Ali, evlad-ı resul, müşid-i kamil, sebbü'l mesani, Süphan, Yezdan, şaraben tahur, evlad-ı Mürsel... Kişi adlarına örnekler: Hz. Adem, Hz. Yusuf, Mehdi, Hacı Bektaş Veli, Feyzullah Çelebi, Cemalettin Çelebi... Anılan hayvanlara örnekler: Kelp, it, tilki, kedi, öküz (bakar)...

Taşlama ve öğütlemelerde doğrudan anlatım, nasihat ve hitap yoluyla anlatım biçimleri kullanılmış; bazen de karşılaştırmalı anlatıma başvurulmuştur. Anlatım kalıplarından tekrarlar, genellikle döner ayaklarda kullanılmıştır. Seçilen metinlerde ikilemelere, atasözleri ve deyimlere, kargışlara nadiren yer verilmiştir.

Benzetme, mecaz, tekrar, tenasüp, tezat vb. edebi sanatlardan belli ölçülerde yararlanılmıştır.

Çıblak, Aşık Şiirinde Taşlamalar adlı çalışmasının bir bölümünü de taşlamaların işlevlerine ayırmıştır. Çıblak, taşlamaların sosyal ve eğitici fonksiyonları hakkında şunları söylemektedir:

“Bilindiği üzere aşıklar, yüzyıllar boyu halkın gözü, kulağı ve sesi olmuş, toplumdaki her türlü gelişmeyi sadece yansıtmakla kalmamış, onu etkilemiş, değişimde öncülük de etmiştir. Aşık şiirinde bireyin diğer bireylerle ya da toplumla ilişkisini yoğun olarak gözler önüne seren taşlamalar da bu yönüyle aşıkların, halkın beklentileri doğrultusunda insanları eğitme fonksiyonlarını yerine getirmiştir. Ayrıca farklı dönemlere ait sosyal yapı hakkında aydınlatıcı bilgiler vermesi bakımından da büyük öneme sahiptir.” (Çıblak:2008, 136)

Sıdkı Babanın sadece divanından seçtiğimiz taşlama ve öğütlemelerde değil, genel olarak yazdığı bütün eserlerinde eğitici, öğretici (didaktik) bir tavır takındığı

ve eğitici değerlere büyük bir önem verdiği görülmektedir. Divanında yer alan şiirlerin yanı sıra bağımsız bir Nasihatname yazmış olması da onun bu yönünü güçlendirmektedir. Bir yandan içinde yaşadığı toplumun kültürel ve manevi değerlerini yeni kuşaklara aktarmış; diğer yandan da bunların kök değerler haline gelmesi için çaba harcamıştır. Aşık Sıdkı bu tavsiye ve öğütlere kendisi de uymuş, yaşamı boyunca çevresindeki insanlara çocukları ve torunlarına örnek bir kişilik olmaya çalışmıştır.

Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2018 Türkçe Dersi Öğretim Programında kök değerler şöyle sıralanmıştır:

1. Adalet, 2. Dostluk, 3. Dürüstlük, 4. Öz Denetim, 5. Sabır, 6. Saygı, 7. Sevgi, 8. Sorumluluk, 9. Vatanseverlik, 10. Yardımseverlik.

Sıdkı Baba, bu kök değerlere bağlı bir kişiliktir. Sadece eserlerinde değil gerçek yaşamında da adaletli, dost canlısı, dürüst, öz denetime önem veren, sabırlı, çevresindeki bitkilere, hayvanlara ve insanlara saygılı, onları seven ve koruyan, sorumluluk sahibi, vatansever ve yardımsever bir kişiliğe sahiptir. Vatanseverliği konusunda Cemalettin Çelebi ile birlikte Doğu Cephesinde Gönüllü Mücahidin Alayı içerisinde Yüzbaşı rütbesiyle yaptığı çalışmaları özellikle hatırlanabilir. Daha sonra Dergah vasıtasıyla tanıştığı Mustafa Kemal Atatürk ile birlikte Milli Mücadeleye hizmet etmiştir.

Sıdkı Baba'nın torunu Hamdullah Gül, dedesi üzerine daha önce düzenlenen ilk sempozyumda sunduğu bildiride şunları söylemiştir:

Sıdkı Baba hayatı boyunca çevresine ilim ve irfan yaymıştır. Onun bulunduğu toplumlarda mahkemelere müracaat etmek ayıp karşılanır olmuştur. Dergahta aldığı bütün ilimleri ve o üstün terbiyeyi her zaman hayatına uygulamış, postnişin halifelliği görevini bütün zorluklarına rağmen son nefesine kadar bırakmamıştır.” (Gül:2017, 4)

Kısacası, içinde yaşadığı topluma faydalı, verimli ve üretken bir insan olan Sıdkı Baba, 63 yıllık ömrünün çocukluk döneminden sonraki 50 yılı aşkın kısmını Hacı Bektaş Dergahına ve inandığı yola hizmet ederek tamamlamıştır.

Osmanlı Devletinin çözülme sürecini yaşayan Birinci ve İkinci Meşrutîye döneminde yaşamını sürdüren;1923'te ilan edilen Cumhuriyet döneminin ilk beş yılını idrak eden Sıdkı, bu esnada toplumun atlattığı Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşını görmüş, bunlarda etkin görevler almıştır. Şair, eserleriyle daima yaşadığı döneme tanıklık etmiştir. İkinci Meşrutîyeti konu alan Hürriyet ve Müsavat Destanı/ Destan-ı Hürriyet-i Osmani ve Kurtuluş Savaşımızı konu alan Sulh Destanı (Altınok:2013,SBD) uzun soluklu destanları arasında özellikle hatırlanabilir. Bir halk aşığının gözünden dönemi irdeleyen bu metinler birer sosyal tarih belgesidir. Cumhuriyeti konu alan bir destanın elimizde bulunmaması büyük bir eksikliktir.

3. SONUÇ ve ÖNERİLER

Sıdkı Baba Divanında Hz. Muhammed Sevgisini değerler eğitimi çerçevesinde inceleyen Kavruk-Oğuztürk, Schwartz'ın değer sınıflandırmasında yer alan güç değer, başarı, iyilikseverlik, güvenlik ve uyma gibi temel değerlerin divanda yer aldığını örneklerle göstermiştir. (Kavruk-Oğuztürk:2018, 297-325) Aynı bildiride yazarlar, Schwartz'ın değer sınıflandırmasında yer almayan değerleri de ele alıp incelemiştir. Bu değerleri ise, şöyle sıralayabiliriz: Lider Olma, Cömertlik, İnsanlığın Umudu Olma, İleri Görüşlülük, Güzellik, Rehber Olma, Saygı, Yaşatma, Haya Etme ve Sabırlı Olma.

Divandan hareketle ideal insan profilini belirlemeye çalışan yazarlar, bizim de katıldığımız şu görüşleri belirtmiştir:

“Sosyal olarak yetkin bir karaktere sahip, insanlar tarafından kabul gören, saygı duyulan, insanlara karşı cömert, yardımsever, güler yüzlü, merhametli, aynı zamanda temizliğe, bilgiye önem veren, cehaletten uzak, liderlik vasıflarına sahip, yaşamayı ve yaşatmayı gaye edinen ve bu yolda insanlara rehber olmaktan geri durmayan bir insan profili ile karşılaşırız.” (Kavruk-Oğuztürk:2018, 324)

Nail Tan, *Yeniceli Sıdkı Babanın Yeni Nesillere Bıraktığı Kültürel Miras* başlıklı bildirisinde aşığın kendinden sonraki nesillere ve günümüz insanına bıraktığı kültürel ve manevi mirası dört başlık altında ele almıştır: 1. Edebi miras, 2. Dini-tasavvufi miras, 3. Ahlaki miras, 4. Müzikal miras. Bunların detaylarını açıkladıktan sonra, bildirisinde Sıdkı Babanın dört eğitici-öğretici (didaktik) şiirine yer veren Tan, şairin Nasihatnamesi üzerinde de kısaca durmuş ve şu sonuca ulaşmıştır:

“Yeniceli Sıdkı Baba, yeni nesillere Bektaşî Edebiyatının en güzel örneklerinden 700’e yakın şiir bıraktığı gibi, ‘iyi insan, iyi vatandaş’ olma yollarını şahsında uygulayarak örnek olmuştur. Tütün, sigara içmenin zararlarını yüzyıl öncesinden görmüştür. Şiirleri ve Nasihatnamesinde dile getirdiği öğütlerinin, nasihatlarının pek çoğu bugünkü yaşantımız için de geçerlidir. İslamiyeti korkutucu bir din olmaktan çıkarıp sevdirci bir tutum içinde ele almıştır. Biz, bugün onu bu yönleri dolayısıyla saygıyla anıyoruz. Mekanı, eminim ki mutlaka cennet olacaktır.” (Tan:2017, 469-78)

Bu bildiride anılan ve divanda yer alan tütünün zararlarını anlatan şiir şöyle başlamaktadır:

Tütünün illetin söyleyim kardeş
Tez elden sakalı kıraldır imiş
Otlakçılık seni edermiş kalles
Hem dahi zihni köreldir imiş
(Altınok, SBD, 335-36)

Tan, **Nasihatname** hakkında da şu yorumları yapmaktadır:

“Sıdkı Baba’nın 1395 beyitten oluşan, 6 Eylül 1894 tarihinde tamamladığı Nasihatname-i Sıdkı adlı eseri, dini tasavvufi bir mesnevidir. Dolaylı bir ahlaki eserdir. Eserde Bektaşiliğe girenlere nasihatlerde bulunmaktadır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarıyla 40 makamda yapılması gereken ibadetler, davranışlar manzum nasihatler şeklinde açıklanmıştır. Bir bakıma, Hacı Bektaş Veli’nin Makalat eserinin manzum bir çeşitlemesidir denilebilir.” (Tan:2017, 477)

Sıdkı Baba, yaşadığı dönemde yazdığı taşlama ve öğütlemeler ile gördüğü aksaklıkları taşlamış ve insanların doğruluktan uzaklaştıkları konularda da öğütlerde bulunmuştur. Böylece geleneği yaşatmış ve sürdürmüştür. “Topluma öğüt vermek eski ozan-baksı töresidir. Eskiden aşıklar Allah’a yakın sayılmakta, sözlerinde keramet aranmaktaydı. Günümüzde halk, aşıklara böyle bakmıyor. Yine de nasihatleri yönlendirici oluyor.” (Artun:2008, 133) Sıdkı Baba da çevresindekileri ve toplumu aydınlatmıştır. Bu anlamda örnek bir **yaygın eğitimci**dir.

Kuşaklar arasında kültür aktarımını gerçekleştirmiştir. Bu aktarımı, hem sözel (edebi); hem ezgisel (Halk müziği, aşık müziği, tekke müziği); hem de gelenek ve görenek aktarımı biçiminde gerçekleştirmiştir. Aşıklığı, Alevi-Bektaşî çevrelerde yaşatmış, Hacı Bektaş Dergahı ile halk arasında bir köprü oluşturmuştur. Böylece **Bektaşî felsefesi**’ni de yaşatmıştır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi yüz yıl sonra önemini kavradığımız kök değerleri şiirlerinde başarıyla işlemiştir. Sıdkı, sadece çocuklara ve gençlere değil, dönemin devlet adamlarına ve yetişkinlere de öğüt vermiştir.

KAYNAKÇA

Ak. İ., Turan, S., Dikmen, M.K., *Nasihatname-i Sıdkı (İnceleme-Metin)*, Süleyman Demirel Ün. SBE TDE ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2012.

Akbulut, *Aşık Sıdkı Babanın Mevalid-i Aşk (Aşkın Doğuşları) Eseri*, Yeniceli Aşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu Bildirileri, Mersin 2017.

Altınok, B. Yaşa, *Son Dönemin Güçlü Ozanı Sıdkı Baba*, Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, S. 9, 2014, s. 127-154.

Altınok, B. Yaşa, *Sıdkı Baba Divanı*, Sistem Ofset Basımevi, Ankara 2013.

Artun, Erman, *Günümüz Adana Aşıklık Geleneğinde Mizah*, Aşık Edebiyatı Araştırmaları, Kitabevi, İstanbul 2008, s.31-61.

Artun, Erman, *Günümüz Adana Aşıklık Geleneğinde Nasihat (Öğütleme)*, Aşık Edebiyatı Araştırmaları, Kitabevi, İstanbul 2008, s.131-150.

Artun, Erman, *Ansiklopedik Halkbilimi Halk Edebiyatı Terimler Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana 2014.

Aydoğan, Tuğba, *Bektaşî Şairi Aşık Sıdkı Baba’nın Nasihatnamesi*, Celal Bayar Üniversitesi Dergisi, C. 9, S. 2, Yıl:2011, s. 290-312; türkoloji.cu.edu.tr.

Başgöz, İlhan, *Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)*, Folkloristik, Prof. Dr. Umay Günay Armağanı, Ankara 1996.

Başgöz, İlhan, *Türk Toplumunda Dervişin Sosyal Fonksiyonu*, 1. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalari Kongresi Bildirileri, Ervak Yay., Ankara 1998,s. 1-8.

Birdoğan, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul 1994.

Coşkun, Nilgün Cıblak, *Aşık Şiirinde Taşlamalar*, Ürün Yay., Ankara 2008.

Çiftlikçi, Ramazan, *Aşık Sıdkı Baba Divanı'nda Devriyeler*, Yenicali Aşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu Bildirileri, Mersin 2017.

Çiftlikçi, Ramazan, *Gelenek İçerisinde Halk Şairinin Fonksiyonu: Halk Şairi Arapgirli Fehmi Gür (1914-1982)*, İnönü Üniversitesi, Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu (2017)'nda sunulan bildiri. *Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu, Bildiriler, II. Cilt*, İnönü Üniversitesi Yay., Ankara 2018, s.11-24.

Emiroğlu, Selim, *Türkçe Manzum Nasihat-namelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme*, Selçuk Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış doktora tezi, Konya 2010.

Gül, Muhsin (Derleyen), *Şeyh Cemaleddin Efendi'nin Aşığı Halk Ozanı Sıdkı Baba, Hayatı ve Şiirleri (1865-1928)*, Kadioğlu Matbaası, Ankara 1984, 256 s.

Gül, Hamdullah, Yaşadığı Topraklarda Sıdkı Baba, Yenicali Aşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu Bildirileri, Mersin 2017.

Güzel, Abdurrahman, *Bektaşilik ve Bektaşî Şiiri*, Şükrü Elçin Armağanı, Hacettepe Üniv. Yay., Ankara 1983.

İvgin, Hayrettin, *Aşık Sıtkı (Pervane)*, Emel Matbaası, Ankara 1976.

İvgin, Hayrettin, *Aşık Sıtkı (Pervane) Bibliyografyası*, Türk Folkloru Araştırmaları 1987, MİFAD Yay., Ankara 1987, s. 143-157.

Kaplan, Mahmut, *Türk Edebiyatında Manzum Nasihat-nameler*, Türkler, C. 11, s.791-99, İstanbul 2012.

Karadeniz, Bekir-Akbulut, Ali Cem, *Alevi-Bektaşî Şairleri Antolojisi*, 8 cilt, Mavi Kara Yay. İstanbul 2016.

Karakuş, Gülbeyaz, *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı*, Revak Yay., İstanbul 2012.

Kavruk, Hasan-Oğuztürk, Oğuzhan, *Sıdkı Baba Divanı'nda Hz. Muhammed Sevgisi Çerçevesinde Değer Eğitimi*, Yenicali Aşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu Bildirileri, Mersin 2017.

Kaya, Doğan, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2007.

Kaya, Doğan, *Sıdkı Babanın Şiirlerinde Şekiller ve Türler*, Yenicali Aşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu Bildirileri, Mersin 2017.

Korkmaz, Esat, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2005.

Koşık, Halil Sercan, *Nasihatname-i Sıdkı*, Karadeniz Teknik Üniv. SBE TDE ABD, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2012.

Koşık, Halil Sercan, *Bir Bektaşî Nasihatnamesinde Sünnî İtikadî İzleri*, Litera Turca, C. 1, S. 2, İlkbahar 2015, s. 93-108.

Oğuz, M. Öcal (Editör), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2014.

Özmen, İsmail, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 5 cilt, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.

Pala, İskender, *Nasihat-name* mad., TDVİA, C.32, s.409, TDV Yay., İstanbul 2006.

Şahin, Hüseyin, *Fehmi Gür'ün Şiirlerinde Nasihat ve Yergi*, Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1996, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 184-201.

Şimşek, Esmâ, *“Kadı” İmgesinin Edebiyatımıza Yansımaları ve Sıdkı Babasının “Kadı” Destanı Örneği*, Yenicali Aşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu Bildirileri, s. 127-150, Mersin 2017.

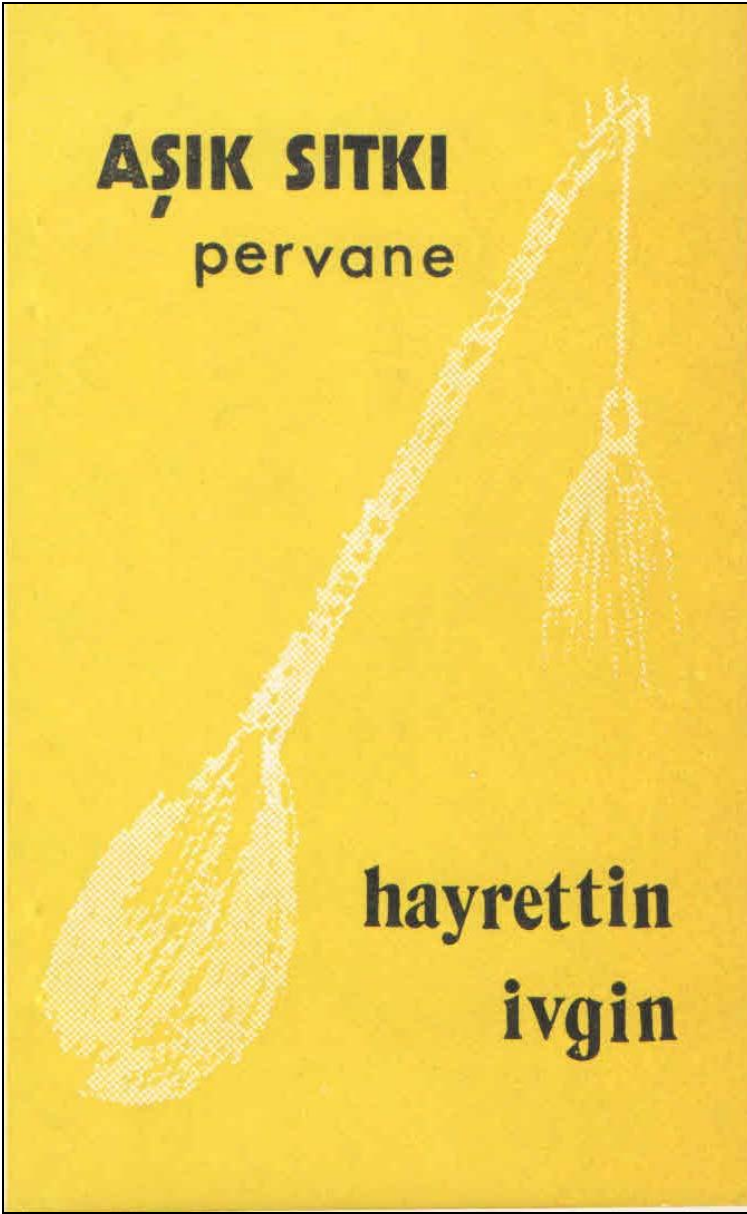
Tan, Nail, *Yenicali Sıdkı Babanın Yeni Nesillere Bıraktığı Kültürel Miras*, Yenicali Aşık Sıdkı Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu Bildirileri, Mersin 2017.

Üçüncü, Kemal, *Ahmet Edip Harabi Baba Divanı*, 2 cilt, Alevilik Araştırmaları, İstanbul 2012.

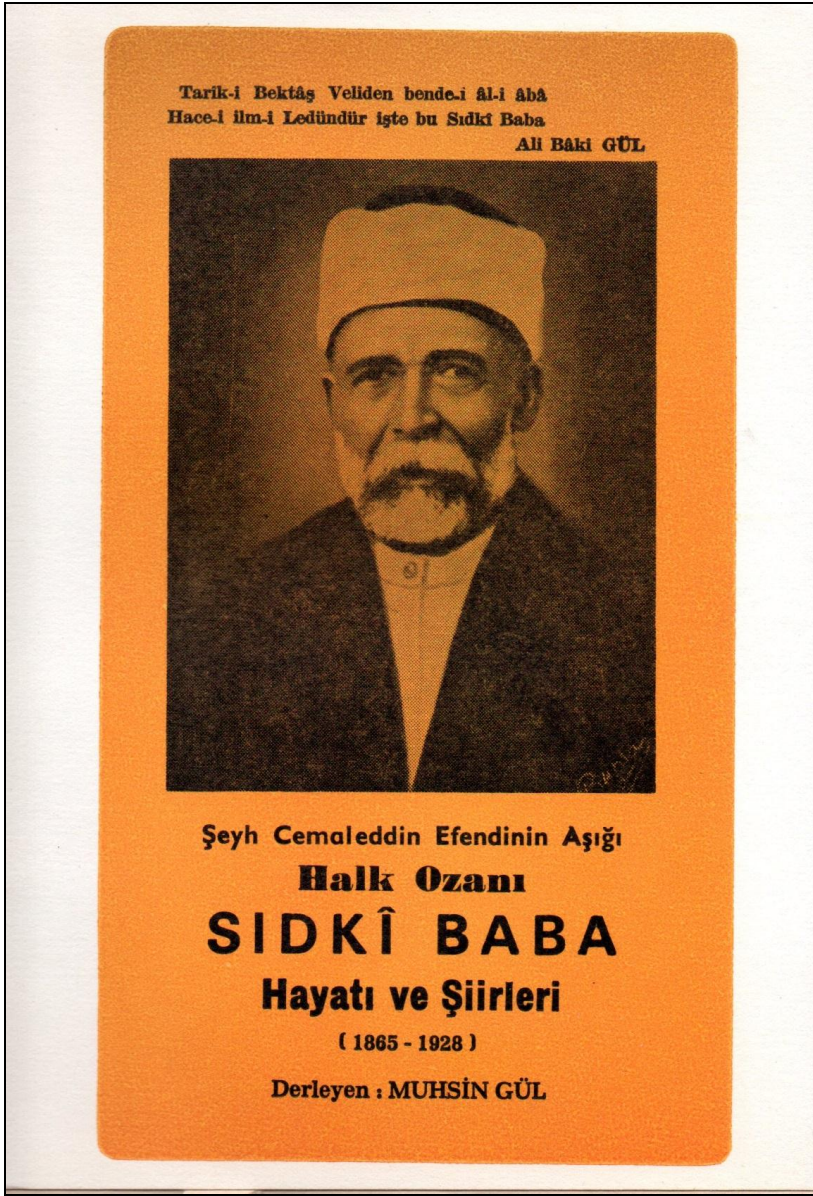
Ülkütaşır, M. Şakir, *Alevi Bektaşî Edebiyatında Türler*, TFAY-1974, Ankara 1976.

Yardımcı, Mehmet, *Aşık Sıtkı Pervane'nin Bilinmeyen Şiirleri*, Türk Folkloru, C.5. S. 52, Kasım 1983.

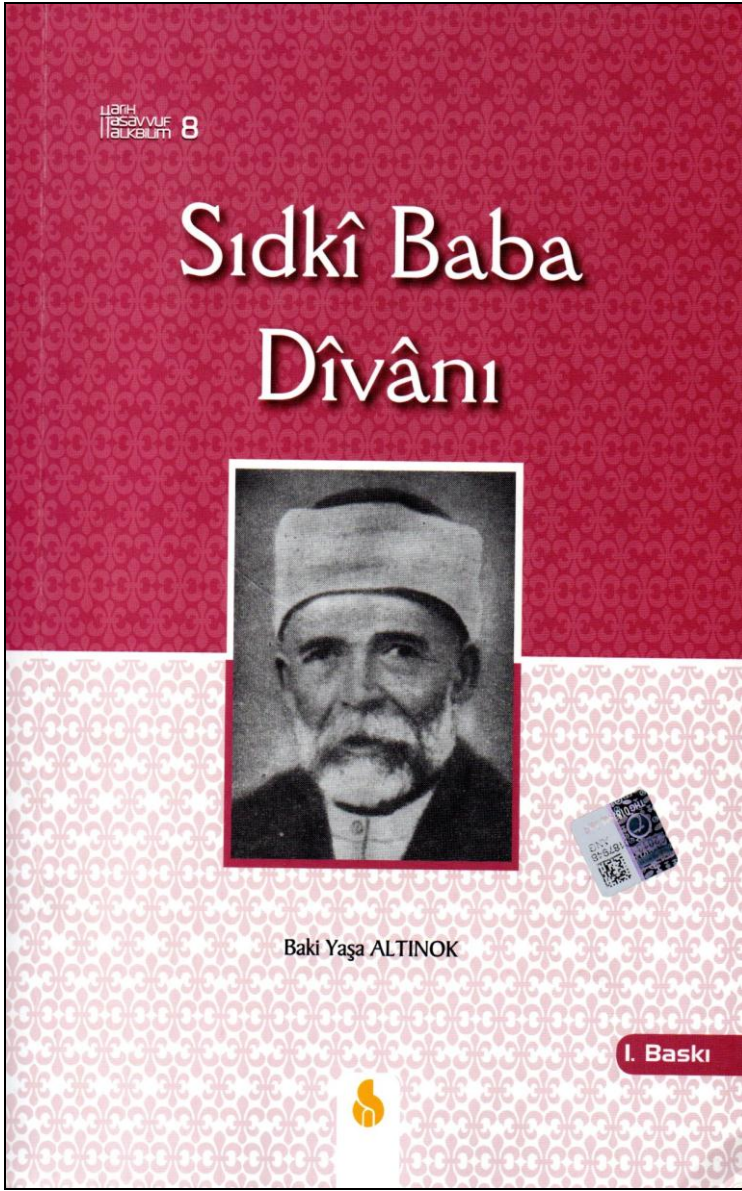
Yıldırım, Ali, *Başlangıcından Günümüze Alevi-Bektaşî Değişleri*, Ayyıldız Yay., 2 cilt, Ankara 1995.



Resim 1: *Âşık Sıtkı Pervane*’yi kitap olarak ilk defa 1976 yılında Hayrettin İvgin Ankara’da yayımlamıştır.



Resim 2: Âşık Sıtkı Baba'nın torunu ve Âşık Ali Bakî'nin oğlu Muhsin Gül, Sıtkı Baba'nın hayatını ve seçme şiirlerini Ankara'da 1984 yılında kitap olarak yayımlamıştır.



Resim 3: Âşık Sıtkı Baba'nın divanını tam olarak Baki Yaşa Altınok, Ankara'da 2013 yılında yayımlamıştır.

TÜRKİYE’DE KADIN İSTİHDAMI VE SENDİKALAŞMA ARASINDAKİ İLİŞKİ*

RELATIONSHIP BETWEEN WOMEN'S EMPLOYMENT AND UNIONIZATION IN TURKEY

СВЯЗЬ МЕЖДУ ЗАНЯТОСТЬЮ ЖЕНЩИН И ПРОФСОЮЗАМИ В ТУРЦИИ

Fatma Merve İNAN**

ÖZ

Türkiye’de kadın istihdamı ve istihdama bağlı olarak sendikal alanda önem taşıyan kadın üyelik oranları son zamanlarda en çok tartışılan konulardır. Bu soruna yönelik olarak da gerek istihdam alanında gerek sendikal alandakadın katılımını artırmaya yönelik çeşitli politikalar geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bu çalışma bu soruna yönelik olarak Türkiye’de kadın istihdamını ve sendika kadın üyelik oranlarını sayısal veriler doğrultusunda ele almaktadır. Kadın istihdamı her ne kadar son yıllarda bir artış eğilimi gösterse de oranlar Avrupa’nın ve erkek istihdam oranlarının gölgesinde kalmaktadır. Kadın istihdam oranları da bu noktada sektörel ve sayısal manada kadınların sendikalara katılımında önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Kadın, İstihdam, Sendikalaşma, Oran.

ABSTRACT

Women's employment and the female membership rates that emerge as a result of women's employment and considered important from the union perspective have been the most discussed issues recently. Regarding this problem, various policies are being tried to be developed to increase the participation of women both in the field of employment and trade union. This study deals with the employment of women and trade union female membership rates in Turkey in accordance with the numerical data. Although the female employment rate has shown an upward trend in recent years, it is still behind the European employment and the male employ-

* Bu makale, 2020 yılında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi’ne sunulmak üzere hazırlanan “Türkiye’de Kadınların Sendikal Örgütlenmedeki Yeri” başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Politika Anabilim Dalı. Ankara/TÜRKİYE.
(merveinann06@gmail.com)

mentrates. In this context, female employment rates are important in terms of sectoral and quantitative participation of women in trade unions.

Key Words: Turkey, Women, Employment, Syndication, Unionization, Rate

GİRİŞ

Türkiye’de sanayileşme süreci ile birlikte sektörel düzeyde hizmet sektörü başta olmak üzere belirli sektörlerin önemi artmaya başlamıştır. Köyden kente göçün artması ile birlikte erkekler tarım sektöründen sanayi sektörüne geçiş yapmaya başlamıştır. Kadınlar ise o dönemde kırdan ağırlıklı olarak tarım sektöründe ücretsiz aile işçisi olarak çalışmaya devam etmiş kentlerde ise yine bir çoğu ücretsiz aile işçisi olarak ev işlerini idame ettirmiş, çalışan çok az bir kesim ise kayıtsız işçi olarak hizmetler sektöründe yerini almıştır.

Son yıllarda çalışma hayatında eğitim seviyesinin yükselmesi ve değişen dünya düzeninde toplumsal bakış açısının da değişmeye başlamasına paralel olarak ötekileştirilen kadınların sayısı da artmaya başlamıştır. Bir ülkenin istihdam oranları kalkınmışlık açısından önem taşımaktadır. Bu doğrultuda kadınların oranı da istihdam içerisinde önem arz etmektedir. Kadın istihdam oranları göreceli olarak bir artış izlenimi gösterse de bu oran henüz yeterli seviyeye erişmemiş ve erkek oranlarının gerisinde seyretmektedir.

Bu çalışmada öncelikle olarak Türkiye’de kadın istihdamının mevcut durumu kamu sektörü ve özel sektör olmak üzere sayısal veriler ile ele alınacaktır. Daha sonra sendikaların geleceği açısından önem taşımaya başlayan kadın üyelik oranları istihdamla ilişkili olarak ele alınacaktır.

1. TÜRKİYE’DE KADIN İSTİHDAMI

Tarihi süreçte toplumda kadının yerinin evi ve ailesi olduğu görüşü hakim olmuştur. Bu doğrultuda kadınlar, bireysel olarak kazanç elde etme dışında, toplumsal algıdan kaynaklı sorumluluk gereği ev işleri de yapmak durumunda kalmıştır. Türkiye’de gerçek manada kadınlar 1950’lerden sonra kırdan kente gerçekleştirilen göç ile birlikte meydana gelen kentleşme sonucunda işgücü piyasasına dahil olmaya başlamıştır. Kadınların süreç içerisinde işgücü piyasasındaki durumları ve çalışma şekilleri de değişim geçirmiştir (Berber ve Yılmaz Eser, 2008:3). Türkiye’de kadınların durumu işgücüne katılım noktasında önemli bir sorun teşkil etmektedir. Kadının niteliksel gelişimine ve işgücü piyasasına girişine katkı sağlayacak güçlü bir mekanizmanın olması gerekmektedir. Kadın işgücünün çeşitli politikalarla ücret karşılığı çalışma hayatına dâhil edilmesi ülke kalkınmasında oldukça önem arz etmektedir. Bu kapsamda kadın işgücünün mevcut durumunun, aksayan yönlerinin ortaya konulması ülke kalkınmasında izlenecek politikalarla birlikte sendikal harekete de ışık tutacaktır (Karabıyık, 2012:232-233).

Türkiye’de kadın istihdamı, Avrupa ülkeleri ile kıyaslandığında, istihdam oranları çok düşük seviyede kalmaktadır. Çalışmayan ya da atıl kapasitedeki kadınların oranı da aynı şekilde düşük seviyelerde seyretmektedir. Kadın işgücüne yöne-

lik mevcut kültürel etmenler, kırdan kente göç ve ekonominin istihdam yaratma kapasitesinin zayıf olması, kadınların istihdam oranlarının düşük seyrine açıklama getirmek amacıyla kullanılan sebeplerden bazılarıdır. Durum bundan ibaretken, kadın emeği ve istihdamı konusu, çeşitli sosyal politikalar belirlenerek hükümetler tarafından kadın istihdam sorunları, kapsamlı, ciddi ve ulusal istihdamı artırıcı stratejilerle uygulanmalıdır (Dedeoğlu, 2009: 42).

Günsoy ve Özsoy (2012)'e göre, kadınların işgücüne katılımı toplumsal ve ekonomik yönden zincirleme etkilere neden olmaktadır. Kadınların işgücüne katılmasının makroekonomik ve sosyal etkileri tasarruf eğilimleri doğrultusunda harcamaya alışkanlıklarına, sürdürülebilir büyüme ve kalkınma yönüyle sağlık ve eğitim harcamalarında ayrılan paylara, doğurganlığa ve çocuk ölümleri gibi faktörlere doğrudan ve dolaylı olarak etki etmektedir.

Bahsetmiş olduğumuz çeşitli problemler ve kadın istihdamının toplumsal önemi doğrultusunda kadınların ekonomik yaşama fazlaca dahil olmaları ve toplum içerisindeki konumlarının iyileştirilmesi, kalkınma ve büyümeden daha fazla bir oranda pay almalarına imkan sağlayacaktır. Kadınların sosyal ve ekonomik kalkınmanın ana öznesi olduğu bilinciyle son yıllarda kadın istihdamı ve kadınların işgücüne katılım oranlarını yükseltmeye yönelik politikalar izlenerek bu doğrultuda çeşitli çalışmalar yürütülmektedir. (Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2015:3).

1.1. Kadın İşgücü ve İstihdam Verileri

Türkiye’de 1955 yılında kadın istihdam oranı %70 iken 1970’li yıllardan itibaren kadın istihdamında oransal olarak bir düşme gerçekleşmiştir. Bunun sebebi ise istihdamda belirleyici bir unsur olan tarım kesiminde yaşanan yapısal değişiktir. Tarım kesiminde yer alan işgücünün kentlere göç etmesi ile birlikte kadınlar kent işgücü piyasasında kendilerine yer bulamamışlardır. (Urhan, 2014:15-16). Haliyle bu durumda oranlarda ciddi bir düşüş yaşanmıştır.

Tablo 1: Kadın İşgücü ve İstihdam Verileri

	2014				2018				2019			
	Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)	
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
işgücü	0244	,989	1,7	1,1	21 958	0 700	3,0	4,8	1935	0805	1,9	4,6
istihdam	8 400	769	5,2	6,8	9 743	127	5,6	9,7	9377	966	5,6	8,7
işsiz	844	220	,1	3,6	215	573	0,1	4,7	557	839	1,7	7,0

Kaynak: TÜİK, İşgücü İstatistikleri

Türkiye’de kadın işgücü ve istihdam oranları her ne kadar dünya ölçeğinin gerisinde kalsa da son yıllarda artış göstermektedir.2002 yılında yaklaşık %25 seviyesinde olan kadın oranı (Karagöl,2017) 2019 yılı itibariyle %34,6 olmuştur.

TÜİK’den elde edilen veriler doğrultusunda son 5 yıldaki işgücü rakamlarına bakacak olursak; 2014 yılında işgücü sayısı erkekler de 20.244, oran olarak %71,7 iken kadınlarda işgücü sayısı 8.989, işgücü oranı ise %31,1’dir. 2018 yılında bu rakamlar erkeklerde işgücü sayısı 21.958, oran %73 olur iken kadınlarda işgücü sayısı 10.700, işgücü oranı %34,8 olmuştur.2019 yılına gelindiğinde işgücü sayısı erkeklerde 21.935, işgücü oranı bir önceki yıla göre gerileyerek %71,9 olmuştur. Aynı şekilde kadın işgücü sayısı bir önceki yıla göre artarak 10 805 olmuş fakat işgücü oranı bir önceki yıla göre gerileyerek %34,6 olmuştur.

Tabloda istihdam verilerine baktığımızda erkeklere ilişkin rakamların kadın rakamlarına göre 2 kattan fazla olduğu görülmektedir.2014 yılında kadın istihdam sayısı 7. 769, istihdam oranı %26,8’dir.2018 yılında kadın istihdam sayısı 9.127 olur iken, kadın istihdam oranı % 29,7 olmuştur.2019 verilerine baktığımızda ise kadın istihdam sayısı bir önceki yıla göre azalarak 8.966 olmuştur. Kadın istihdam oranı ise bir önceki yıla göre gerileyerek % 28,7 olmuştur. İşsizlik oranı ise 2014 yılında %13,6 iken 2019 yılında %17 olmuştur.

Bir gerçek olarak her ülkenin sosyoekonomik kodları farklıdır. Fakat Türkiye'nin hem ülke ekonomisi hem de toplumsal cinsiyet eşitliği bakımından kadın istihdam oranını artırması bir zorunluluktur (Karagöl,2017). Kadın işgücüne daha fazla katılım noktasında yaşanan sorunları ortadan kaldırmak amacıyla gerçekçi politikalar belirlenerek, 2023 yılında kadın işgücüne katılım oranı % 40 seviyelerine çıkarılmalıdır (BETAM,2010).

1.2. Sektörel Dağılıma Göre Kadın İstihdamı

Kadınların sendikalaşma sürecinde en önemli faktörler arasında hiç şüphesiz kadın istihdamında kadınların sektörel dağılımı da ne oranda yer aldığıdır. Bir ülkedeki istihdamın sektörel bazda dağılımı o ülkenin kalkınmışlık düzeyini yansıtmaktadır. Kalkınma doğrultusunda istihdam, tarım sektöründe azalış gösterirken tarım dışı sektörlerde artış göstermektedir. Kadın istihdamı açısından da bu durum söz konusudur. Gelişmekte olan ülkelerde kadın istihdamı ağırlıklı olarak tarım sektöründe yoğunlaşırken, gelişmiş ülkelerde ise kadınların yoğunluk oluşturduğu sektör hizmet sektörü olmaktadır. Bu kapsamda, gelişmiş ülkelerde ücretli kadın işgücü, ücretsiz aile işçiliğinin yerine geçmektedir (Berber ve Yılmaz Eser, 2008:3). Son yıllarda kadın istihdamının en çok arttığı alt sektörler ise memur sendikaları açısından da önemli bir yeri olan sağlık ve eğitim sektörü olmuştur (Özkaplan, 2015: 20).

Tablo 2:Sektörel Dağılıma Göre Kadın İstihdamı

Sektörler	2014				2018				2019			
	Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek			Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Tarım	954	671	6,1	4,4	959	387	5,0	6,2	824	252	4,6	5,1
Sanayi	078	229	2,2	5,8	350	346	2,0	4,7	327	339	2,3	4,9
İnşaat	887	7	0,3	,1	870	72	,5	,8	571	7	,1	,7
Hizmet	482	782	1,5	8,7	0563	322	3,5	8,3	0655	308	5,0	9,2

TÜİK verilerine göre, son 5 yıl içerisinde tarım sektöründe erkek ve kadın oranları düşüş göstermiştir. Kadın oranı 2014 yılında %34,4 iken 2018 yılında %26,2 ve 2019 yılında ise %25,1 seviyelerine inmiştir. Sanayi sektöründe erkek oranı %22 seviyelerinde seyrederken, kadın oranı 2014 yılında % 15,8 seviyesinden 2019 yılı itibariyle %14,9 seviyesine gerilemiştir. İnşaat sektörü kadın istihdam oranının en düşük sektörü olmakla birlikte hizmet sektörü tablodan da görüldüğü gibi kadının en fazla yer aldığı sektördür. Hizmet sektöründe erkek oranı 2014 yılında %51,5, 2018’de %53,5 olmuştur.2019 yılında %55 oranına çıkmıştır. Kadın oranına bakacak olduğumuzda 2014 yılında oran %48,7 olur iken 2018 yılında oran %58,3 seviyesine yükselmiştir.2019 yılına gelindiğinde ise hizmet sektöründe kadın istihdam oranı %59,2 olarak gerçekleşmiştir.

1.3. İşteki Duruma Göre Kadın İstihdamı

Kadının işteki durumuna ait veriler aşağıda Tablo 3’de verilmiştir. Kadın istihdamının son 5 yıl içerisinde işteki durumuna baktığımızda ücretli veya yevmiyeli çalışan oranları hem erkeklerde hem kadınlarda artış göstermiştir. Kadınlarda 2014 yılında ücretli veya yevmiyeli çalışan kadın oranı %59,8 düzeyindeyken, 2018 yılında %66,3 düzeyine yükselmiştir.2019 yılında da bu oran %67 olmuştur. Nitekim bu oranın 1990 yılında %21,6 (Karabıyık, 2012:246) olduğu göz önünde bulundurulursa ciddi bir artış gerçekleşmiştir. Ücretli veya yevmiyeli kadın oranı artış gösterirken kadınlar arasında ücretsiz aile işçisi oranı %30’dan %23,1’e düşmüştür. Kendi hesabına çalışan kadın oranı ise son 5 yıl içerisinde ortalama olarak %8,7 seviyesinde seyretnmiştir.

İşteki Durum	2014				2018				2019			
	Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)	
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Ücretli Veya yev- miyeli	2,649	649	8,7	9,8	3,730	6,048	69,5	66,3	13,561	6,004	0,0	7,0
İşveren	,091	109	,9	,4	,187	117	6,0	1,3	1,112	134	,7	,5
Kendi hesa- bına	,729	680	0,3	,8	977	809	21,0	,9	3,880	759	0,0	,5

Ücretsiz aile işçisi	931	331	,1	0,0	850	,153	4,3	3,6	824	,070	,3	3,1
----------------------	-----	-----	----	-----	-----	------	-----	-----	-----	------	----	-----

Kaynak: TÜİK, İşgücü İstatistikleri

1.4. Kadın İstihdamında Kayıt Dışılık

Kadınların çalışma hayatında karşılaştığı istihdam oranının düşüklüğü sorunu ile birlikte karşı karşıya kaldığı bir diğer önemli sorunu ise kayıt dışı çalıştırılmalarıdır. Kayıt dışılıkkadınlar için çalışma hayatında güvencesiz bir durum oluştururken sağlık, emeklilik gibi temel bir takım haklardan da mahrum kalmalarına neden olmaktadır (Genel-İş, 2018:6).

Kayıt dışı istihdamın en önemli sebeplerinden biri küçük ölçekli firmaların üretim faaliyetini gerçekleştiriyor olmasıdır. Kayıt dışılığı artırıcı bir diğer unsur olarak ise son zamanlarda çokça tartışılan, sendikalarında gündeminde olan esnekleşme kavramı görülmektedir. Kayıt dışı istihdam oranlarında kadınların sayısı erkeklerden fazladır. Kadınların, erkeklere nazaran daha fazla kayıt dışı çalıştırılmalarında toplumda hakim olan cinsiyet temelli işbölümünün varlığından söz edilebilir. Türkiye’de kayıt dışı çalışan kadınlara baktığımızda ücretsiz aile işçisi olarak ve kendi hesabına çalıştığı görülmektedir. Kadın işgücünde kayıt dışılığın en yoğun gözlemlendiği çalışma biçimi ise ev-eksenli çalışma sistemidir. Kayıt dışı istihdamla mücadele edilirken veya esnek çalışma sistemleri yaygınlaştırılmak istenirken toplumsal cinsiyet bakış açısı göz önünde bulundurulmalıdır (Metin, 2011: 66-68).

Tablo 4:Kadın İstihdamında Kayıt Dışılık

Kayıt Dışı İstihdam	2014				2018				2019			
	Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)		Sayı		Oran(%)	
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Tarım Dışı Faaliyetler	3,330	1,293	21,6	25,4	3,657	1,612	21,8	23,9	3 815	1,612	23,0	24,6
Toplam	5,490	3 854	29,8	49,6	5 936	3 792	0,1	1,5	080	3 821	31,4	42,6

Kaynak: TÜİK, İşgücü İstatistikleri

TÜİK’den alınan veriler doğrultusunda tabloda yer alan kayıt dışı istihdam oranlarını değerlendirdiğimizde; 2014 yılı içerisinde tarım dışı faaliyetlerde kayıt dışı oranı erkeklerde %21,6, kadınlarda %25,4’dür. 2018 yılında erkeklerde %21,8

olur iken kadınlarda düşüş gerçekleşerek %23,9 olmuştur.2019 yılında ise kayıt dışı istihdam oranı erkeklerde %23,0, kadınlarda %24,6 seviyesine çıkmıştır.

Toplam kayıt dışı oranlarını beş yıllık bir süreç içerisinde ele alacak olursak; 2014 yılı itibarıyla bu oran erkeklerde %29,8 kadınlarda %49,6'dır.2018 yılında bu oran erkeklerde %30,1, kadınlarda %41,5 olmuştur. 2019 yılına gelindiğinde ise toplam kayıt dışı istihdam oranı erkeklerde %31,4, kadınlarda %42,6 seviyesine çıkmıştır.

Ulusal İstihdam Stratejisine göre 2023 yılında, kadınların işgücüne katılım oranının % 41 seviyesine çıkarılması ve aynı zamanda kayıt dışı istihdam oranının da % 30 seviyesine düşürülmesi hedeflenmektedir (Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2015:7).

1.5. Kadın İstihdamında Eğitim Durumu

Ekonomik büyümenin en temel kaynakları hiç şüphesiz eğitim ve eğitim yatırımlarıdır. İşgücü verimliliğinde artış noktasında eğitim faktörü oldukça güçlü bir etmendir. Eğitilmiş işgücü; işgücü arz ve talep dengesini sağlayarak, işgücüne katılım oranlarında artışa neden olur. Bu sayede eğitimin kalkınmışlık seviyesi ve ekonomik büyümeye yansımaları olumlu olmaktadır (Günsoy ve Özsoy, 2012: 38).Eğitimin bu olumlu etkisi kadın istihdamında da kendini göstererek, eğitim seviyesi arttıkça işgücüne katılım oranlarının arttığı ve istihdamda cinsiyetler arasındaki eşitsizliği azalttığı gözlemlenmiştir (Kavlak,1997: 23).

Tablo 5:Kadın İstihdamında Eğitim Durumu

Eğitimdeki Durum	2014				2018				2019			
	İşgücüne katılma oranı (%)		İstihdam oranı(%)		İşgücüne katılma oranı (%)		İstihdam oranı(%)		İşgücüne katılma oranı (%)		İstihdam oranı(%)	
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Okur-yazarolmayanlar	2,7	6,5	7,9	6,1	3,3	6,5	0,0	5,9	9,5	4,9	4,9	4,2
Lise altı eğitimli-ler	9,6	26,5	3,1	3,8	9,6	28,7	2,3	5,5	7,9	8,5	9,8	4,5
Lise	0,9	64,3	1,4	5,4	2,3	3,2	5,4	5,9	0,8	31,8	5,4	4,5
Mesleki veya teknik lise	80,6	9,9	4,7	0,7	81,3	3,8	3,6	4,2	0,4	3,1	1,2	1,6
Yükseköğretim	4,8	2,3	7,3	8,3	6,2	2,8	7,8	9,5	6,0	1,1	7,3	7,5

Kaynak: TÜİK, İşgücü İstatistikler

TÜİK'ten alınan işgücü istatistiklerinde kadının eğitim durumuna göre, işgücüne ve istihdama katılım oranlarına bakacak olursak; okur-yazar olmayan kadın işgücüne katılım oranları, 2014 ve 2018 yıllarında %16,1 iken 2019 yılında bu oran % 14,9 olmuştur. İstihdam oranları 2014 yılında %16,1, 2015 yılında %15,9 ve 2019 yılında %14,9'a düşmüştür. Lise seviyesi işgücü katılım oranları 2014'de %64,3, 2018'de %72,3, 2019 yılında ise aynı oran %70,8'e düşmüştür. İstihdam oranları 2014,2018 ve 2019 yılları için sırasıyla %25,4, %25,9 ve %24,5 seviyelerinde gerçekleşmiştir.

Son olarak yükseköğretim oranlarını ele aldığımızda; işgücü katılım oranları 2014 yılında %72,3, 2018 yılında %72,8 ve 2019 yılı için %71,1 olmuştur. İstihdam oranları ise 2014'de %58,3, 2018'de %59,5 ve 2019 yılında %57,5 olarak istatistiklerde yerini almıştır.

Özetle ifade edecek olursak, öncelikle belirtmek gerekir ki; her dönem ve her eğitim seviyesi için kadın katılım oranları yine erkeklerin katılım oranlarının gerisinde kalmıştır. Bu veriler doğrultusunda da eğitim seviyesi arttıkça, kadınların işgücü ve istihdama katılım oranlarının arttığı görülmektedir.

1.6. Kamuda Kadın İstihdamı

Çalışma hayatının diğer alanlarında olduğu gibi kamu sektöründe de kadın sayıları erkek sayılarının gölgesinde kalmıştır. Kamu sektöründe kadın sayılarının artırılması ve kadınların çalışma hayatının kolaylaştırılması yönünde çalışmalar var olmakla birlikte bu çalışmalar henüz yeterli seviyeye ulaşamamıştır. Nitekim kamusal alanda en fazla kadın üye sayısına sahip Memur-Sen başta olmak üzere diğer memur ve işçi sendikalarının kamuda çalışan kadın sayısının artırılması noktasında beklentileri aynıdır.

Tablo 6: 2018 Yılı Cinsiyete Göre Kamu Personeli Dağılımı

Cinsiyet	Çalışan Sayısı	Çalışma Oranı(%)
Kadın	1.342.086	38,48
Erkek	2.145.310	61,52

Kaynak: Devlet Personel Başkanlığı, Kamu Personeli İstatistikleri

TSK askeri personel sayıları, MİT Başkanlığı kadro ve pozisyonları, Jandarma Hizmetleri Sınıfı, Sahil Güvenlik Hizmetleri Sınıfı bu tabloda yer alan sayılara dahil edilmemekle birlikte diğer istatistiklerde olduğu gibi kamuda da erkek oranları, kadın oranlarından öndedir. Devlet Personel Başkanlığının 2018 yılında yayınlamış olduğu verilerde, erkek çalışan sayısı 2.145.310 kişi, çalışma oranı

%61,52'dir. Kadın çalışan sayısı ise 1.342.086 kişi, çalışma oranı %38,48 olmuştur.

Tablo 7:2018 Yılı Cinsiyete Göre Kamuda İstihdam Şekilleri

İstihdam Şekli	Kadın		Erkek		Toplam
	Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)	
Memurlar	990.431	40,76	1.439.670	59,24	2.430.101
Hakim ve Savcılık	5.463	31,28	12.004	68,72	17.467
Öğretim Elemanları	56.137	42,80	75.034	57,20	131.171
Sözleşmeli Personel	83.833	39,32	129.392	60,68	213.225
Geçici Personel	3.527	17,78	16.311	82,22	19.838
Sürekli İşçi	18.321	8,05	209.208	91,95	227.529
Sürekli İşçi Kapsam Dışı	804	24,63	2.460	75,37	3.264
Geçici İşçi	3.076	12,56	21.406	87,44	24.482
Özel Hükümlere Tabi Personel	26.790	43,05	35.437	56,95	62.227
Toplam	1.188.382	37,98	1.940.922	62,02	3.129.304

Kaynak: Devlet Personel Başkanlığı ve Disk/Genel-İş Sendikası Araştırma Dairesi

Tabloda yer alan 2018 verilerine baktığımızda kamuda istihdam edilen memurların %40,76'sı kadın, %59,24'ü erkektir. Sözleşmeli personelin %39,32'si kadın, %60,68'i erkektir. Sürekli İşçilerin ise %8,05'i kadın, %91,95'i erkektir. Geçici işçilerin kadın oranı %12,56, erkek oranı %87,44 olmuştur. Genel toplamda kamuda %62,02 oranında erkek, %37,98 oranında da kadın istihdamı söz konusudur.

2. TÜRKİYE'DE KADIN İŞÇİLERİN VE KAMU GÖREVLİLERİNİN SENDİKALAŞMA ORANLARI

2012 yılında 6356 Sayılı Yasa ile birlikte sendikaların üye sayılarının hesaplama biçimi değiştirilmiş ve e-devlet üzerinden sendika üyeliği uygulaması başlatılmıştır. İşçi sayılarında da Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) verileri kullanılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda 6356 Sayılı Yasa ile 2821 Sayılı Yasa dönemine ait gerçeği yansıtmayan veriler büyük oranda ortadan kalkmış durumdadır (DİSK-AR,2017:2).

Tablo 8:Kadın İşçilerin Sendikalaşma Oranı(2013 Temmuz- 2018 Temmuz)

Dönem	Sendikalı Kadın Üye Sayısı	Sendikalı Erkek Üye Sayısı	Sendikalı Kadın İşçilerin Oranı
2013 –Temmuz	125.413	861.830	12,7
2014- Ocak	134.737	916.896	12,8
2014- Temmuz	153.214	979.733	13,5
2015- Ocak	185.656	1.051.822	15,0
2015-Temmuz	235.105	1.131.333	17,2
2016-Ocak	255.262	1.195.266	17,6
2016-Temmuz	254.221	1.182.375	17,7
2017- Ocak	269.161	1.214.567	18,1
2017 -Temmuz	294.049	1.267.774	18,8
2018- Ocak	317.837	1.336.401	19,2
2018- Temmuz	337.049	1.406.130	19,3

Kaynak: Aile, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, DİSK-AR

Aile, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığının yayınlamış olduğu veriler doğrultusunda 2013 Temmuz döneminde sendikalı kadın işçi üye sayısı 125.413, sendikalı erkek işçi üye sayısı 861.830 ve kadınların sendikalaşma oranı %12,7 olmuştur. 2018 yılının Temmuz döneminde yayınlanan son veriler kapsamında ise; sendikalı kadın işçi üye sayısı 337.049, sendikalı erkek işçi üye sayısı 1.406.130 ve kadınların sendikalaşma oranı %19,2 olarak gerçekleşmiştir. Yine görülmektedir ki istihdam alanında olduğu gibi sendikalaşma alanında da erkek sayısı kadınlardan bir hayli fazladır.

Tablo 9: 2018 Yılı Kamuda Hizmet Kollarına Göre Kadınların Sendikalaşma Oranları

Hizmet Kolu	Kadın		Erkek		Toplam
	Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)	
Büro, bankacılık ve sigortacılık hizmetleri	103.530	38,02	168.741	61,98	272.271
Eğitim, öğretim ve bilim hizmetleri	597.930	50,42	587.874	49,58	1.185.804
Sağlık ve sosyal hizmetler	315.310	57,74	230.756	42,26	546.066

Yerel Yönetim Hizmetleri	23.725	20,84	90.136	79,16	113.861
Basın, yayın ve iletişim hizmetleri	11.210	31,94	23.883	68,06	35.093
Kültür ve sanat hizmetleri	6.294	36,35	11.021	63,65	17.315
Bayındırlık, inşaat ve köy hizmetleri	11.876	27,76	30.905	72,24	42.781
Ulaştırma hizmetleri	3.524	12,34	25.022	87,66	28.546
Tarım ve Ormancılık Hizmetleri	18.217	23,88	58.075	76,12	76.292
Enerji, Sanayi ve Madencilik Hizmetleri	9.788	25,67	28.342	74,33	38.130
Diyanet ve vakıf hizmetleri	18.040	15,38	99.262	84,62	117.302

Kaynak: Aile, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Çalışma Hayatı İstatistikleri

Kamusal alanda hizmet kollarına göre kadınların sendikalaşma oranlarını ele aldığımızda; kadın sendikalaşma yoğunluğunun eğitim, sağlık ve büro, bankacılık hizmetlerinde yaşandığı görülmektedir. Sağlık ve sosyal hizmetlerde kadın sayısı 315.310, sendikalaşma oranı % 57,74 seviyesindedir. Eğitim, öğretim ve bilim hizmetlerinde kadın sayısı 597.930, sendikalaşma oranı % 50,42’dir. Büro, bankacılık ve sigortacılık hizmetlerinde kadın sayısı 103.530, sendikalaşma oranı % 38,02’dir. Ulaştırma hizmetleri ise 3.524 kadın sayısı ile kadınların sendikalaşma oranının en düşük olduğu sektör olarak oran %12,34 seviyesindedir. Toplam kadın sendikalı sayısı 1.119,444 kişidir.

Kamusal alanda erkek sendikalaşma oranlarına baktığımızda da erkek sendikalaşma oranı en fazla ulaştırma hizmetlerinde 25.022 kişi ile %87,66 oranında gerçekleşmiştir. En fazla sendikalaşmanın olduğu ikinci hizmet kolu diyanet ve vakıf hizmetleridir. 99.262 erkek sayısı ile %84,62 oranında bir sendikalaşma vardır. Erkeklerde en az sendikalaşmanın olduğu hizmet kolu ise 230.756 erkek sayısı ve % 42,26 oranıyla; kadınların en fazla sendikalaştığı sağlık ve sosyal hizmetlerde gerçekleşmektedir.

SONUÇ

Bir ülke kalkınma düzeyini artırmak istiyorsa, istihdamda kadın oranlarını artırma konusunda gereken hassasiyeti sağlamalıdır. Bu kapsamda kayıt dışı kadın istihdam oranları özellikle hizmetler sektöründe en aza indirilmeli, kadın istihdamının önündeki engelleri kaldırmaya yönelik politikalar belirlenmeli, kadın istihdam oranları artırılmalıdır.

Türkiye’de kadın istihdam oranı Avrupa ülkelerinin ve erkek istihdam oranlarının gerisinde kalmaktadır. Türkiye’de kadın istihdam oranı 2019 yılı itibarıyla %34,6’dır. Bu oranın 2023 yılına kadar %40 seviyesine çıkarılması hedeflenmek-

tedir. Kayıt dışı kadın istihdamı ise kadınlarda %42,6 seviyesine çıkmıştır. Bu oranın %30 seviyesine düşürülmesi hedeflenmektedir.

2018 verilerine göre işçikadınların sendikalaşma oranı %19,2 olarak gerçekleşmiştir. Kamusal alanda hizmet kollarına göre kadın sendikalaşma yoğunluğunun eğitim, sağlık ve büro, bankacılık hizmetlerinde yaşandığı görülmektedir. Sağlık ve sosyal hizmetlerde kadın sendikalaşma oranı % 57,74, eğitim, öğretim ve bilim hizmetlerinde kadın sendikalaşma oranı % 50,42'dir vebüro, bankacılık ve sigortacılık hizmetlerinde kadın sendikalaşma oranı % 38,02'dir.

Verilerden de anlaşılacağı üzere kadın istihdamı arttıkça kadınların sendikalaşma oranı da eskiye nazaran artış göstermektedir. Sendikalar kadın istihdamını kolaylaştırıcı politikalar ile hem kadın üye sayısını artırmalı hem de sürece destek olmalıdır.

KAYNAKÇA

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, (2015), Türkiye'de Kadınların İşgücüne Katılımı Ve İstihdamı, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.

Aile, Çalışma Ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Çalışma Genel Müdürlüğü (2018), Çalışma Hayatı İstatistikleri.

Berber, M., Yılmaz Eser, B. (2008), Türkiye'de Kadın İstihdamı: Ülke ve Bölge düzeyinde Sektörel analiz, 'İş Güç' Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynaklar Dergisi, 10(2), 1-16.

Betam, (2010), Türkiye'de Kadınlar Çalışma Yaşamına Uzak, Araştırma notu: 10/64, <https://betam.bahcesehir.edu.tr/wp-content/uploads/2010/03/ArastirmaNotu064.pdf>.

Dedeoğlu, S. (2009), Eşitlik mi Ayrımcılık mı? Türkiye'de sosyal devlet, cinsiyet eşitliği politikaları ve kadın istihdamı, Çalışma ve Toplum Dergisi, 0(2), s.41-54.

Devlet Personel Başkanlığı, Kamu personel istatistikleri, 2018.

DİSK/ GENEL-İŞ, (2018), Türkiye'de Kadınlar ve Kadın Emegi Raporu, Araştırma Dairesi.

DİSK/ GENEL-İŞ, (2019), Kamu İstihdam Raporu, Araştırma Dairesi.

DİSK-AR, (2017), Sendikalaşma ve Toplu İş Sözleşmesi Raporu (2013-2017).

Günsoy, G. ve Özsoy, C. (2012), Türkiye'de Kadın işgücü, Eğitim ve Büyüme İlişkinin var Analizi, Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar, 49(568), 21-34.

Karabıyık, İ. (2012), Türkiye'de Kadın Çalışma Hayatında Kadın İstihdamı, Marmara Üniversitesi, İ.İ.B.F, XXXII(1), s. 231-260.

Karagöl, E. (2017), Kadın İstihdam oranını arttırmak, ekonomik büyümeyi hızlandıracak, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/erdaltanaskaragol/kadin-istihdam-oranini-arttirmak-ekonomik-buyumeyi-hizlandiracak-2040667>.

Kavlak, Y. (1997), Eğitim, İstihdam ve İşsizlik İlişkileri, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 13, s. 21-26.

Metin, Ş. (2011), Kayıt Dışı İstihdam Ve Esnek Üretim Sürecinde Kadın Emeğine Durumu: Türkiye'de Ev-eksenli Çalışma, T.C Başbakanlık Kadının statüsü genel müdürlüğü, Uzmanlık tezi.

Özkaplan, N. (2015), Hizmet Sektöründe Duygusal Emek Ve Toplumsal Cinsiyet, Türk Tabipleri Birliği Mesleki Sağlık Ve Güvenlik Dergisi, Türk Tabipleri Birliği Adına Sahibi Ve Yazı İşleri Müdürü, 15-21.

TÜİK, İşgücü İstatistikleri,

http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1007 .

Urhan B. (2014), *Sendikasıız Kadınlar Kadınsız Sendikalar*, Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul.

XIX. VE XX. ASIRDA AFYONKARAHİSAR İLİNDEKİ PARA VAKIFLARI

MONEY FOUNDATIONS IN AFYONKARAHİSAR BETWEEN THE XIXth AND XXth CENTURY

ДЕНЕЖНЫЕ ФОНДЫ В АФЙОНКАРАХИСАРЕ В XIX-XX ВЕКАХ

Dr. Yakup ÖZSARAC*

ÖZ

Türkler Anadolu'ya geldiklerinden itibaren bu coğrafyada vakıf kurmuşlardır. Anadolu'da bir şehri incelemek bize o şehir tarihi hakkında bilgi verdiği kadar günümüze de aktaracak bilgiler sunmaktadır. Anadolu coğrafyasındaki birçok şehir vakıflar yoluyla ihya edilmiştir. Bu nedenle ticaretin ön planda olup geliştiğini düşündüğümüz bir şehri kurulan vakıflar ve para vakıfları bağlamında yapılacak araştırmaların önemli olduğu kanaatindeyiz. u çalışmada Anadolu coğrafyasının ortasında bulunan Afyonkarahisar şehri seçilmiştir. Afyonkarahisar şehrimiz dünde bugünde ticaret ve ulaşım yolların kesiştiği bir coğrafyada yer almaktadır. Bu şehirde kurulan vakıflar ve seçilen örneklem dâhilinde para vakıfları incelenecektir. Bu şehirdeki Osmanlı döneminde kurulmuş olan vakıfların vakfiye kayıtlarına Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Kültür Tescil Dairesi Başkanlığı Arşivi'nden ulaşılmıştır. Bu arşivdeki Afyonkarahisar ilinde kurulan vakıfları da kapsayan vakfiye belgeleri Anadolu Vakfiye Defterleri (578-619) olarak tasnif edilmiş defter serisinden seçilecektir. Bu defterlerde 11.697 adet vakfiye kaydı bulunmaktadır. Bunların 202 tanesi Afyon şehrine aittir. Bu vakfiyelerin tümünü incelemek ve özellikle para vakıflarını seçmek uzun bir zaman ve hayli zor bir çalışma gerektirmektedir. Bu nedenle XIX. ve XX. asırdan vakfiyelerin %10'luk bir bölümü rastgele seçilerek, bu vakfiyelerin içerisindeki para vakıfları incelenecek ve analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Anadolu Şehirleri, Afyonkarahisar, Vakıflar, Para Vakıfları.

*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, Ankara/TÜRKİYE

(yakupozsarac@gmail.com)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2249-231X>

ABSTRACT

Turks have established a waqf in this geography since they came to Anatolia. Studying a city in Anatolia gives us information about the history of that city as well as conveying it to our day. Many cities in the Anatolian geography were revived through waqfs. For this reason, we believe that it is important to research a city in the context of waqfs and cash waqfs established in a city where we think that trade is at the forefront. In this study, Afyonkarahisar city, located in the middle of Anatolian geography, was chosen. Our city of Afyonkarahisar is located in a geography where trade and transportation routes intersect today. The waqfs established in this city and the cash waqfs will be examined within the selected sample. The waqf records of the waqfs established in the Ottoman period in this city were obtained from the Archive of the Cultural Registration Department of the General Directorate of Waqfs. The waqf documents, including the waqfs established in the province of Afyonkarahisar in this archive, will be selected from the notebook series classified as Anatolian Waqf Books (578-619). There are 11,697 waqf records in these books. 202 of these belong to the city of Afyon. It takes a long time and quite hard work to examine all these waqfs and especially to choose cash waqfs. Therefore, XIX. and XX. 10% of the waqfs of the century are selected randomly, and the cash waqfs within these waqfs will be examined and analyzed.

Key Words: Anatolian Cities, Afyonkarahisar, Waqfs, Cash Waqfs.

Kavramsal Çerçeve ve Yöntem

Vakıf; “hapsetmek, alıkoymak, durdurmak” anlamlarına gelmektedir. Vakıf terimi ise “menfaati kullara olmak üzere bir malı kendi mülkünden çıkarıp Allah yolunda hapsetmek” ve hukukî olarak “bir şeyin faydalanma hakkının veya mülkiyetinin kamu yararına tahsis edilerek devamlı olarak başkalarının mülk edinmelerini engellemek; yani mülkiyetin, Allah’ın rızasını kazanmak ve insanlara faydalı olmak gayesiyle kamu yararına tahsisi” demektir. Arapça bir kelime olan “vakf” kelimesi Türkçede “vakıf” şeklinde telaffuz edilmiş ve “duruş, durma, hareketten kalma, alıkoyma, durdurma” gibi manaların yanında bir “mal ve mülkü satılmamak şartıyla bir hayra tahsis etme” anlamlarına gelmektedir.¹

¹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 1996), 1495-1496; Ba-haeddin Yediyıldız, *18. yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, (Ankara: TTK, 2003), 8; Nazif Öztürk, *Menşei ve Tarihî Gelişimi Açısından Vakıflar*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983), 27. Vakıf terim ve ıstılahları için bkz. Ömer Hilmi

Para vakıfları ise Osmanlı Devleti'nde ilk defa 15. asırda kurulmuş ve vakfın bir çeşidi olarak, kuruluş sermayesinin bir kısmı veya tamamı nakit paradan oluşan vakıftır diyebiliriz. Para vakıfları vakfiyesinde belirtilen şartları gerçekleştirmek için tasarrufu altındaki parayı, kendine has usullerle borç vererek suretiyle elde ettiği geliri, vakfiye şartlarına göre harcayan bir mikro finans kurumlarıdır.

Osmanlı Devleti ve daha önceki Türk-İslam devletleri olan ve Anadolu'da hüküm sürmüş Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devletlerinin de vakıfları hakkında bilgi edinebileceğimiz zengin bir arşive sahip olan Vakıflar Genel Müdürlüğü aynı zamanda bu vakıfları da yöneten bir kurumdur.² Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA) içerisinde günümüze ulaşmış vakfiyelerin, senetlerinin birçoğu tasnif edilerek defterlere kaydedilmiş ve bu kayıtlar dijital ortama aktarılmıştır.³

Bu arşiv, Vakıflar Genel Müdürlüğü logosunda yer aldığı üzere, 1048 yılından bu yana kayıtları tutulan vakfiye belgeleri ile, ülkemizdeki en eski sosyal bilim arşividir.⁴⁴ Bu nedenle vakıflar ve para vakıfları hususunda araştırma bu arşivden faydalanılarak birincil kaynak olan arşiv belgeleri ile yapılacaktır.

VGMA'daki vakfiye defterleri tasnifi; İstanbul, Mücedded Anadolu, Küçük Evkâf, Haremeyn Mukâta'a, Haremeyn, Rumeli ve Müstakil Vakfiye Defterleri şeklindedir.⁵ Bu çalışmada yukarıdaki defter serilerinden Mücedded Anadolu Vakfiye Defterleri Serisi (578-619) seçilmiştir. Bu defterlerde toplam

Efendi, *İthaf-ül-Ahlâf fi Ahkâm-il Evkaf*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1977), 13-17; Elmalı M. Hamdi Yazır, *Ahkâmul-Evkaf (Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar)*, Hazırlayan: Nazif Öztürk, (Ankara: TDV Yayınevi, 1995), 49-63; Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tâbirler*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966).

² Murat Çizakça, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993), 67.

³ VGMA arşivinde Osmanlı ve Selçuklu Döneminden günümüze intikal etmiş ancak yöneticisi kalmamış vakıf sayısı 52.000 adettir.

Bkz: <https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/tarihce/tarihte-vakiflar> (E.T. 20/06/2020)

⁴ Dijital ortama vakıf verilerini aktarma işi 2000'li yıllarda (2004 sonrası) Vakıf Arşiv Yönetim Sistemi (VAYS) olarak başlamış ve o günkü il ve devlet yapılarına göre arşiv programında tasnif edilmiştir. Türkiye'de en son il yapılan şehir 1999 yılında Düzce İlidir.

⁴ Türklerin Anadolu'ya gelişiyle H.440 / M.1048 yılında Erzurum Pasinler'de bulunan ilk vakıf (vakfiye) belgesi için bkz. Halil Divani bin Mehmed Cihangir (*Yağan Paşa, Yağan Baba Zâviyesi*) *Vakfiyesi*, VGMA 606/74, 102.; günümüzde bu tarif Vakıflar Genel Müdürlüğü logosu olarak da kullanılmaktadır. Ayr. Bkz. Hasan Yüksel, "Vakfiye", *DİA*, C. 42, İstanbul, 2012, 467-469.; Hamza Keleş, *Erzurum Vakıfları: H. 988 (M. 1580-1581) Tarihli Evkaf Defterine Göre*, (Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2006), 11-13.

⁵ Bu tasnifi önce M. Hamdi Yazır, *Vakıf Kayıtlar Rehberi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1939), 29.; ve en son tasnif eden: Mevlüt Çam, "*Vakıf Medeniyeti ve Vakıf Kayıtlar Arşivi*" *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı* (Ankara: Yayınevi, Yıl), 452. olmuştur.

11.697 adet vakfiye kaydı bulunmaktadır. Buna göre; 19. asır öncesi 3.945 adet vakfiye kaydı 19. ve 20. asra ait 7742 vakfiye kaydı bulunmaktadır.⁶

Anadolu Vakfiye Defterlerindeki Afyonkarahisar ili ve ilçelerine ait 19 ve 20. asra ait vakfiye belgeleri Vakıf Arşiv Yönetim Sisteminden (VAYS) çıkartılacak ve buradan bir örneklem belirlendikten sonra bu örneklemdeki vakfiyeler türü itibariyle para vakfı veya değil şeklinde ayrılacak sonrasında seçilen para vakıfları özetlenerek, incelenecektir. İnceleme vakfiyelerin içeriğine dayalı olarak gerçekleştirilecek ve elde edilen sonuçlar tablolarla özet şeklinde sunulacaktır. Araştırma ve sonuçları itibariyle birincil kaynak olan arşiv belgeleri kullanılacak olup, araştırmanın mikro ekonomik tarih araştırması olması hedeflenmektedir.

Afyonkarahisar Şehri ve Vakıfları ve Para Vakıfları

Afyonkarahisar şehrinin adı Afyon ve Karahisar kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş bir şehir adıdır. Afyon kelimesi; bölgede yetiştirilen Afyon (Opion) bitkisinden gelmektedir.⁷ Karahisar adı da burada bulunan kalenin adıdır.⁸

Afyonkarahisar şehri Osmanlı idaresinde; Karahisar-ı Sahib⁹ Sancağı adıyla 1428 yılında¹⁰ Anadolu eyaletine bağlı iken 1841-1867 yılları arasında Hudâvendigar (Bursa) eyaletine, 1867 yılından 1918'e kadar Hudâvendigar vilayetine bağlı bir sancak olarak Osmanlı Devleti idari yapısı içinde yer almıştır. 1924'te ise vilayet olarak Afyonkarahisar adıyla günümüze kadar gelmiştir.¹¹

⁶ Anadolu Vakfiye Defterleri ile ilgili çalışmalar için bkz: Yakup Özaraç, “Osmanlı Para Vakıflarından Türkiye Vakıflar Bankasına (1826-1954)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019.

⁷ Mehmet ÖNDER, “Anadolu’nun Fetih Destanları”, IV.Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (29-30 Eylül 1995), Afyon Belediyesi Yayınları:7, Afyon, 1.

⁸ Selahattin ÖZKAN, “1927 Yılında Afyon”, IV.Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (29-30 Eylül 1995), Afyon Belediyesi Yayınları:7, s.293,294

⁹ Bu ad; ortasında yükselen kayalığın rengi ve üstünde bulunan hisar ile Anadolu Selçuklularının son devirlerinde yaşayan ve Moğol istilası sırasında buraya sığınan Sahip Ata Fahreddin Ali Bey’in isminin birleştirilmesinden meydana gelmiştir. Bkz: Feridun Emecen, “Afyon”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul 1988, 443.

¹⁰ Afyon yakınlarındaki Altıgöz Köprüsü’nün kitabesi; bölgenin XIII. yüzyıl başlarında, muhtemelen 1210’dan önce Türklerin eline geçtiğini göstermektedir. Bir müddet Sâhiboğulları’nın hâkimiyeti altında kalan şehir, 1341’den sonra akrabalık münasebetiyle Germiyanogulları’nın idaresine geçmiştir. Germiyanogulu Hızır Paşa burada Mevlevîliğin yerleşmesinde önemli rol oynamıştır. II. Yakup Bey zamanında ise Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı ülkesine katılmıştır. Ankara Savaşı’ndan sonra Timur’un askerlerince tahrip edilen şehir tekrar Yakup Bey’in eline geçmiş ve 1428’e kadar onun elinde kalmıştır. Yakup Bey’in 1428’de ölümü üzerine, vasiyeti gereğince kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bkz. Emecen, age, 444.

¹¹ Emecen, aga, 446.; Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2017, 10.

VGMA kayıtlarına göre Afyonkarahisar’da 1900- 1923 yılları arası 202 adet vakıf kaydına ulaşılmaktadır.¹²

Tablo 1: XIX. ve XX. Asırda Afyonkarahisar’da Kurulan Vakıflar

SIRA	VAKIF	İLÇE	YIL
1	Hanife Hatun binti Derviş Mehmed Ağa Vakfı	Merkez	1818
2	Ataullah Efendi Vakfı	Merkez	1819
3	Beyhan Hatun binti Sadreddin Vakfı	Merkez	1837
4	Mehmed Dilaver Paşa Vakfı	Merkez	1839
5	Ahmed Ağa bin Süleyman Vakfı	Merkez	1840
6	Mustafa Ağa bin Ali Vakfı	Merkez	1847
7	Ali Bey bin Mustafa Bey Vakfı	Merkez	1854
8	Halil Ağa bin Mehmed Vakfı	Merkez	1863
9	Hasan Ağa bin Abdullah Vakfı	Sultandağı	1863
10	Mehmed Ağa bin Osman Efendi Vakfı	Sandıklı	1865
11	Hüseyin Ağa bin Hüseyin Vakfı	Merkez	1865
12	Hüseyin bin Hasan ve Rufekası Vakfı	Merkez	1867
13	Mustafa bin Receb Vakfı	Merkez	1871
14	Ömer Ağa bin Abdullah Vakfı	Merkez	1871
15	İbrahim Efendi bin İsa Vakfı	Merkez	1871
16	Ahmed bin İbrahim Vakfı	Merkez	1872
17	Mehmed Ağa bin Abdullah Vakfı	Merkez	1872
18	Ali Efendi bin Abdullah bin Ali Vakfı	Merkez	1872

¹² VGMA arşivinde bu şehirde bu dönemde ilk vakıf 1818 yılında kurulan Hanife Hatun Binti Derviş Mehmed Ağa Vakfıdır. Bkz: VGMA 581/313, 316.; Son vakıf ise 1919 yılında kurulan Mehmed Ağa bin Hüseyin Vakfıdır. Bkz: VGMA 609/133, 165.

19	Ahmed Ağa bin Halil bin Osman Vakfı	Merkez	1875
20	Veli bin Osman Vakfı	Sandıklı	1876
21	Mehmed bin Süleyman Vakfı	Emirdağ	1876
22	Osman Bey bin Hüseyin Bey Vakfı	Emirdağ	1877
23	Eyyub Ağa bin Mehmed Vakfı	Şuhut	1879
24	Cafer bin Ahmed Vakfı	Emirdağ	1882
25	Mahmud Ağa bin Abdullah Vakfı	Emirdağ	1882
26	Ömer Ağa bin Musa Vakfı	Bolvadin	1882
27	Ahmed Ağa bin Ali Vakfı	Bolvadin	1882
28	İbrahim Ağa bin Ebubekir Vakfı	Bolvadin	1882
29	Mehmed Efendi bin Ali Vakfı	Sandıklı	1882
30	İsmail Ağa bin İsmail Vakfı	Bolvadin	1883
31	Mustafa Ağa bin Mustafa Vakfı	Sandıklı	1883
32	İbrahim Ağa bin Mehmed Emin Vakfı	Sandıklı	1883
33	Battal Ağa bin Abdullah Vakfı	Emirdağ	1883
34	Mehmed Emin Ağa bin Emin Vakfı	Sandıklı	1883
35	Süleyman Ağa bin Hüseyin Vakfı	Sandıklı	1884
36	Kezban binti Ali Vakfı	Merkez	1884
37	Ahmed Ağa bin Mahmud Vakfı	Merkez	1885
38	İbrahim Ağa bin Veliyyüddin Vakfı	Emirdağ	1885
39	Mustafa Ağa bin Mahmud Vakfı	Şuhut	1886
40	Mustafa Ağa bin Mustafa Vakfı	Emirdağ	1887
41	Ali Ağa bin Ali Vakfı	Sandıklı	1888
42	İbrahim Ağa bin Mehmed Vakfı	Sandıklı	1888

43	Ali Ağa bin İbrahim Vakfı	Şuhut	1889
44	İsmail Hakkı Efendi bin Mehmed Cemal Efendi Vakfı	Merkez	1890
45	Halil bin Halil Vakfı	Sandıklı	1890
46	Ali Ağa bin Abdulkadir Vakfı	Emirdağ	1890
47	Abdil bin Ömer Vakfı	Emirdağ	1890
48	Fatma Hatun binti İsmail Ağa Vakfı	Emirdağ	1890
49	Yahya Ağa bin Hüsnü Vakfı	Sandıklı	1892
50	Mustafa Efendi bin Ömer Vakfı	Emirdağ	1892
51	İbrahim Edhem Efendi bin Hasan Ağa Vakfı	Merkez	1892
52	Hüseyin bin Halil Vakfı	Sandıklı	1892
53	Hüseyin Ağa bin Hasan Vakfı	Şuhut	1892
54	Osman bin Bayram Vakfı	Sandıklı	1893
55	Halil Efendi bin Osman Vakfı	Sandıklı	1893
56	Osman Bey Vakfı	Emirdağ	1893
57	Ömer bin Mehmed Vakfı	Merkez	1893
58	Hasan bin İsmail Vakfı	Merkez	1893
59	Yusuf bin İbrahim Vakfı	Merkez	1894
60	Mustafa bin Mehmed bin Abdullah Vakfı	Emirdağ	1894
61	Mehmed Nuri Paşa bin Ali Paşa Vakfı	Merkez	1894
62	İsmail bin Ahmed Vakfı	Sandıklı	1894
63	Osman Ağa bin Süleyman Vakfı	Sandıklı	1895
64	İbrahim bin İbrahim Vakfı	Sandıklı	1896
65	Ali Ağa bin Hüseyin Vakfı	Sincanlı	1896

66	Ayşe binti Emin ve Kızları Vakfı	Bolvadin	1897
67	Mahmud bin Musa Vakfı	Emirdağ	1897
68	Haşim Ağa bin Hüseyin Vakfı	Sandıklı	1898
69	Ömer bin Bektaş Vakfı	Emirdağ	1898
70	Hasan bin Hüseyin Vakfı	Sandıklı	1899
71	Hasan bin Hüseyin Vakfı	Sandıklı	1899
72	Ali bin Murad Vakfı	Emirdağ	1899
73	Ali Ağa bin Hüseyin Vakfı	Emirdağ	1899
74	Osman Bey bin Hasan Bey Vakfı	Merkez	1899
75	Osman Bey bin Hasan Bey Vakfı	Merkez	1899
76	Halil İbrahim Ağa bin Abdullah Vakfı	Bolvadin	1899
77	Mustafa bin Halil İbrahim Vakfı	Sandıklı	1899
78	Mustafa bin İbrahim Ağa Vakfı	Emirdağ	1900
79	Himmet Ağa bin Mehmed Vakfı	Merkez	1900
80	Salih Ağa bin Ahmed Vakfı	Merkez	1900
81	Mehmed Ağa bin İbrahim Vakfı	Merkez	1900
82	Ali Ağa bin Battal Vakfı	Emirdağ	1900
83	Ahmed bin Süleyman Vakfı	Dazkırı	1900
84	Muslihiddin bin Mehmed Vakfı	Sandıklı	1901
85	Ali bin Ahmed Vakfı	Merkez	1901
86	İzzet Efendi bin Osman Efendi Vakfı	Merkez	1901
87	Ahmed Ağa bin Ali Vakfı	Sandıklı	1901
88	Hasan bin Yusuf Vakfı	Sandıklı	1901
89	Yusuf Efendi bin Ahmed Ağa Vakfı	Sandıklı	1901

90	Musa Ağa bin Yusuf Vakfı	Emirdağ	1902
91	Osman Ağa bin İbrahim Vakfı	Bolvadin	1902
92	Ahmed bin Osman Vakfı	Sandıklı	1902
93	Osman bin Ali Vakfı	Merkez	1902
94	Hüseyin Efendi bin İzzet Vakfı	Merkez	1902
95	Hamza Paşa Vakfı	Şuhut	1903
96	Mehmed Ağa bin Mustafa Vakfı	Bolvadin	1903
97	Mustafa Efendi bin İsmail Vakfı	Merkez	1903
98	Mehmed Ağa bin Ali Vakfı	Merkez	1903
99	Osman Ağa bin Ali Vakfı	Merkez	1903
100	Hüseyin Ağa bin İbrahim Vakfı	Merkez	1903
101	Abdulkadir Efendi bin İbrahim Vakfı	Bolvadin	1903
102	Mehmed bin Halid Vakfı	Emirdağ	1903
103	Hasan bin Ahmed Vakfı	Merkez	1904
104	Battal Efendi bin Mehmed Vakfı	Sandıklı	1904
105	Hüseyin bin Mehmed Vakfı	Merkez	1904
106	Mehmed bin Yakub Vakfı	Sandıklı	1904
107	Mehmed bin İbrahim Vakfı	Merkez	1904
108	Ayşe Hatun binti Ahmed Vakfı	Sandıklı	1905
109	Osman bin İbrahim Vakfı	Merkez	1905
110	Coşkun Efendi bin Abdulkadir Vakfı	Merkez	1905
111	İsmail Ağa bin Mehmed Vakfı	Emirdağ	1905
112	Hüseyin Ağa bin Ali Vakfı	Merkez	1905
113	Mehmed bin Osman Ağa bin İbrahim Vakfı	Emirdağ	1905

114	Mustafa bin Osman Vakfı	Emirdağ	1905
115	Kadir bin İbrahim Vakfı	Sandıklı	1905
116	Emin Efendi bin Himmet Efendi Vakfı	Sandıklı	1905
117	Mahmud Efendi bin Abdulkadir Vakfı	Bolvadin	1906
118	Ahmed Ağa bin Abdullah Vakfı	Sandıklı	1906
119	Ali Ağa bin İsmail Vakfı	Merkez	1906
120	Hasan Ağa bin Mehmed Ağa Vakfı	Emirdağ	1906
121	Mehmed Ali Ağa bin Emin Ağa Vakfı	Sandıklı	1906
122	İbrahim bin İsmail Vakfı	Sandıklı	1907
123	Hüseyin Ağa bin Hüseyin Vakfı	Merkez	1907
124	Yusuf bin Mehmed Vakfı	Sandıklı	1907
125	Osman Ağa bin Ahmed Vakfı	Sandıklı	1907
126	Mehmed Ağa bin Durmuş Vakfı	Şuhut	1907
127	Ali Efendi bin Osman Efendi Vakfı	Bolvadin	1907
128	Yusuf Ağa bin Yusuf Vakfı	Merkez	1907
129	Ramazan bin Abdullah Vakfı	Sandıklı	1908
130	Mehmed Ağa bin Mustafa Vakfı	Emirdağ	1908
131	Mehmed Ağa bin Osman Vakfı	Bolvadin	1908
132	Kâmil Ağa bin Süleyman Vakfı	Merkez	1909
133	Ali bin Hüseyin Vakfı	Emirdağ	1909
134	İsmail Efendi bin Ebubekir Vakfı	Emirdağ	1909
135	Mehmed Arif Efendi bin Abdullah Vakfı	Emirdağ	1909
136	Ahmed Efendi bin Habib Vakfı	Emirdağ	1909
137	Adil bin Yusuf Vakfı	Merkez	1909

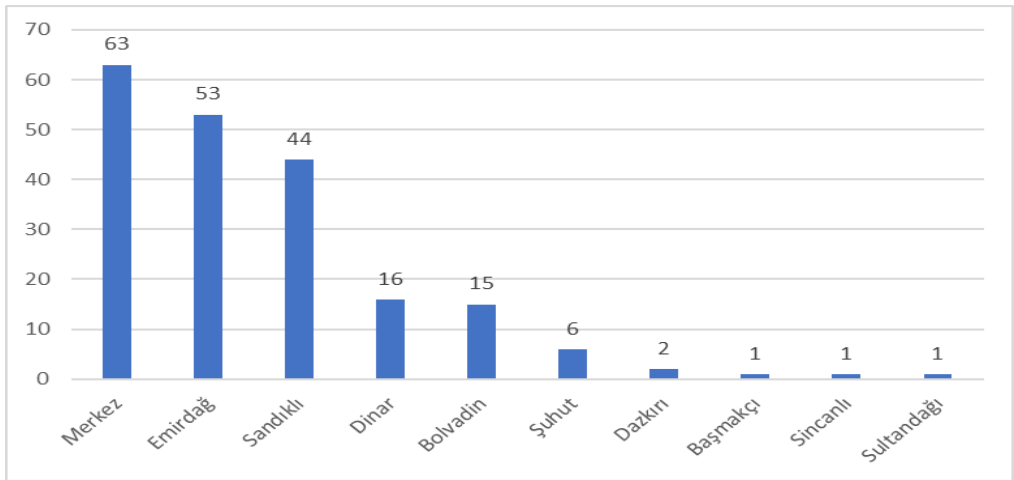
138	Hüseyin Ağa bin İsa Vakfı	Emirdağ	1909
139	Ümmühani binti Abdullah Vakfı	Sandıklı	1910
140	Fatma binti Ali, Fatma Hatun binti Ali Vakfı	Sandıklı	1910
141	İbrahim Efendi bin Mustafa Vakfı	Dinar	1910
142	Abdal Ağa bin Abdullah Vakfı	Emirdağ	1910
143	Bekir Ağa bin Mehmed Vakfı	Dinar	1910
144	Ahmed Efendi bin Musa Vakfı	Emirdağ	1910
145	Abdulkadir Efendi bin İbrahim Vakfı	Bolvadin	1910
146	Ahmed Ağa bin Hüseyin Vakfı	Merkez	1911
147	Bekir bin Osman Vakfı	Emirdağ	1911
148	Yunus bin Osman Vakfı	Emirdağ	1911
149	Hüseyin Ağa bin Ömer Ağa Vakfı	Emirdağ	1911
150	Hüseyin bin Himmet Vakfı	Merkez	1911
151	Ayşe Hatun binti Himmet Vakfı	Sandıklı	1911
152	Ahmed Ağa bin Salim Vakfı	Emirdağ	1911
153	Mehmed Ağa Vakfı	Dinar	1911
154	İsmail Ağa bin Mustafa Vakfı	Emirdağ	1911
155	Osman bin İbrahim Vakfı	Emirdağ	1911
156	Hüseyin bin Rahmet Vakfı	Emirdağ	1911
157	Ahmed Efendi bin Salih Ağa Vakfı	Merkez	1912
158	Ali bin Hüseyin Vakfı	Dinar	1912
159	Hüseyin bin Veli Vakfı	Dinar	1912
160	Hasan bin Ali Vakfı	Emirdağ	1912
161	Halil bin Mehmed Vakfı	Dinar	1912

162	İzzet Efendi bin Süleyman Ağa Vakfı	Emirdağ	1912
163	Hüseyin Ağa bin Ömer Vakfı	Sandıklı	1912
164	Mehmed Efendi bin Süleyman Vakfı	Bolvadin	1912
165	Ahmed bin Hüseyin Vakfı	Dinar	1912
166	Celil Ağa bin İbrahim Vakfı	Merkez	1912
167	Halil bin İbrahim Vakfı	Emirdağ	1912
168	Ali Efendi bin İsa Vakfı	Emirdağ	1912
169	Ömer bin Veli Vakfı	Emirdağ	1912
170	Receb Bey Camii Vakfı	Başmakçı	1912
171	Ömer bin Ali Vakfı	Dinar	1912
172	Mustafa bin İsmail Vakfı	Sandıklı	1913
173	Mehmed Efendi bin Halil Efendi Vakfı	Dinar	1913
174	Bekir Efendi bin İbrahim Efendi Vakfı	Merkez	1913
175	Hayrullah Çelebi bin Celaleddin bin Kemaleddin Çelebi Vakfı	Merkez	1913
176	İbrahim Efendi bin Mehmed Efendi Vakfı	Merkez	1913
177	Abdi Ağa bin Ali Ağa Vakfı	Merkez	1914
178	Ömer Ağa bin Süleyman Vakfı	Merkez	1914
179	Said bin Osman Vakfı	Dinar	1914
180	Salih Efendi bin İsa Vakfı	Dinar	1914
181	Mahmud Ağa bin Mehmed bin Abdullah Vakfı	Merkez	1914
182	Süleyman Efendi bin Mehmed Vakfı	Dazkırı	1914
183	Abdulkadir Efendi bin Musa Efendi Vakfı	Bolvadin	1914
184	İsmail Hakkı Efendi bin Nebi Ağa Vakfı	Dinar	1914

185	Ali bin Murtaza Vakfı	Emirdağ	1914
186	Ahmed Ağa bin Mustafa Vakfı	Sandıklı	1915
187	Mehmed bin Şakir Vakfı	Emirdağ	1915
188	Mustafa bin Osman Vakfı	Emirdağ	1915
189	Musa Efendi bin Abdullah bin Ahmed Vakfı	Merkez	1915
190	Hüseyin bin Murad Vakfı	Emirdağ	1915
191	İdris bin Ali Vakfı	Emirdağ	1915
192	Mustafa Ağa bin Mustafa Vakfı	Emirdağ	1915
193	Osman bin Ahmed Vakfı	Sandıklı	1916
194	Hüseyin bin İbrahim Vakfı	Dinar	1917
195	Hasan Basri Vakfı	Merkez	1917
196	Kerziban Hatun binti Musa Vakfı	Emirdağ	1917
197	İbrahim bin Osman Vakfı	Emirdağ	1917
198	Sultan Zaviyesi Vakfı	Merkez	1918
199	Mahmud bin Halil Vakfı	Dinar	1918
200	Mehmed bin Salih Vakfı	Dinar	1918
201	Ali bin Halil İbrahim Vakfı	Dinar	1918
202	Mehmed Ağa bin Hüseyin Vakfı	Merkez	1919

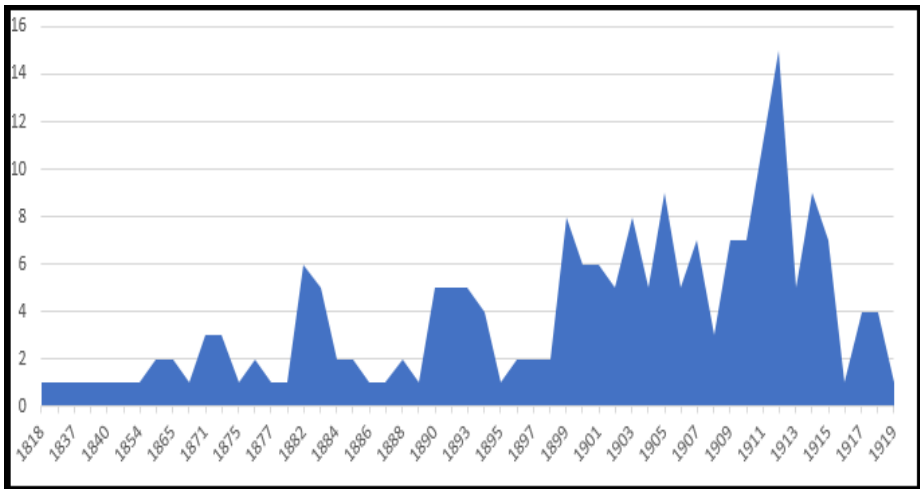
Bu vakıfların ilçelere göre dağılımı ekteki tablodaki gibidir.

Tablo 2: XIX. ve XX. Asırda Afyonkarahisar Vakıflarının Merkez/İlçelere Göre Dağılımı



Bu tabloya göre en çok vakıf il merkezi olan Afyonkarahisar şehrinde kurulmuştur. Sonrasında ise sırayla Emirdağ, Sandıklı, Dinar, Bolvadin, Şuhut, Dazkırı, Başmakçı, Sincanlı ve Sultandağı ilçeleri gelmektedir. Burada kurulan vakıfların zaman çizelgesi ise aşağıdaki tablodaki gibidir.

Tablo 3: XIX. ve XX. Asırda Afyonkarahisar’da Kurulan Vakıfların Zaman Çizelgesi



19. ve 20. asırdaki Afyonkarahisar Şehri ve bugünkü ilçelerinde kurulan vakıfları izlediğimiz yukarıdaki tabloya göre; bu dönemde 19. asırda ilk vakıf 1818 yılında kurulmuş olup, 1863’e kadar toplam 7 vakıf kurulmuştur. 1876-77

Osmanlı- Rus savaşı sonrası vakıf kurulumunda bir sıçrama olmuştur. Ancak en çok vakıf kurulma dönemi 1911-12 dönemi olmuştur.¹³

Afyonkarahisar şehrinde kurulan 202 vakıftan burayı temsil edebilecek %10'luk yani 20 vakıf (vakfiye) seçilip bu vakıfların vakfiyeleri önce para vakfı olup olmadığına göre seçilerek, vakfiyelerin özetleri çıkarılmıştır.¹⁴

Tablo 4: XIX. ve XX. Asırda Afyonkarahisar İlinde İncelenen Vakfiyeler ve Kuruluş Yeri ve Yılları

SIRA	VAKIF/ İLÇE /YIL	Şuhut	Sandık- lı	Merkez	Dinar	Bolvadin
1	Mehmed Dilaver Paşa			1839		
2	Abdullah bin Ali Vakfı					1872
3	Adil Bin Yusuf Vakfı			1909		
4	Ali bin Halil İbrahim Vakfı				1909	
5	Ali Oğlu Ahmed Ağa Vakfı					1882
6	Cafer bin Ahmed Vakfı			1882		
7	Hacı Ömer Ağa bin Abdullah Vakfı	1871				
8	Hacıveli ibn Osman Vakfı		1876			
9	Hüseyin Ağa ibni Hüseyin Vakfı	1907				
10	Hüseyin İbn Murad Vakfı			1915		
11	İbrahim Efendi bin Hacı Mehmed Efendi Vakfı			1913		
12	İsmail Ağa bin İsmail Vakfı					1883
13	Mahmud Ağa bin Abdullah Vakfı			1882		
14	Mehmed Oğlu Eyyüb Ağa	1879				

¹³ 1911 yılında 11 ve 1912 yılında 15 vakıf kurulmuştur.

¹⁴ Vakfiye Özetleri Yakup Özşaraç'ın Doktora tezi çalışmalarından alınmıştır.

	Vakfı					
15	Murtazaoglu Hacı Ali bin Murtaza Vakfı			1914		
16	Mustafa Ağa bin Mahmud Vakfı	1886				
17	Mustafa Ağa bin Mustafa Vakfı		1883			
18	Osman Bin Ahmed Vakfı		1916			
19	Ömer bin Ali Vakfı				1912	
20	Receb bin Hüseyin Vakfı	1871				

İncelenen bu vakıflardan 1 tanesinin¹⁵ para dışı bir akar (dükkân kirası) olup geri kalan 19 vakfın akarı ise para olup bu para vakıflarının özetleri şu şekildedir.

1. Abdullah bin Ali Vakfı

1289/1872 tarihli vakfiyeye¹⁶ göre Afyonkarahisar'ın Bolvadin bağlı İshaklı Kazasının Üçkapı köyü sakinlerinden Macarlı Ali Efendi ibni Abdullah bin Ali, 1500 kuruşu mütevellî Hafız İbrahim Efendi ibni Süleyman'ın ikrarı ve takririyle vakfetmiştir. Bu meblağın %15 oranı ile istirbah olunacağı ve elde edilen gelirin 100 kuruşu Üçkapı köyü Cami Hatibine, 125 kuruşu Caminin tamirine sarf edilmesi istenmiştir.

2. Adil Bin Yusuf Vakfı

1327/1909 tarihli vakfiyeye¹⁷ göre Afyonkarahisar'a bağlı Aziziye Kazasından Hacı Adil İbn Hacı Yusuf, 2000 kuruşu, mütevellî Hacı Emin oğlu Hüseyin'in ikrar ve tasdiğiyle vakfetmiştir. Bu 2000 kuruş; %9 ile istirbah olunarak; 120 kuruşu Aziziye kazasına bağlı İnamiye köyündeki mescitteki hatip için ve 80 kuruşu ise caminin tamirine ve mum ile kandil gibi ihtiyaçları için kullanılacaktır.

¹⁵ Mehmet Dilaver Paşa Vakfiyesi, VGMA, 581/29, 28.

¹⁶ Abdullah bin Ali Vakfiyesi, VGMA, 587/300, 246.

¹⁷ Adil bin Yusuf Vakfiyesi, VGMA, 597/100, s.127.

3. Ali bin Halil İbrahim Vakfı

1327 /191 tarihli vakfiyeye¹⁸ göre Afyonkarahisar’a bağlı Dinar Kazası’nın Ocaklı köyünden Kara Yusuf oğlu Şeyh Ali bin Halil İbrahim, 1000 kuruşu mütevellî Ali Ağa’ya teslim ikrar ve tasdikiyle vakfetmiştir. Bu 1000 kuruş, %15’le istirbah olunarak, elde edilen gelir ile köyündeki caminin imam ve hatibine verilmesi şart koşulmuştur.

4. Ali Oğlu Ahmed Ağa Vakfı

1299/1882 tarihli vakfiyeye¹⁹ göre Afyonkarahisar’ın Bolvadin Kazasının Ağa ibni Ali, 2000 kuruşu Karabağdere Köyü sakinlerinden Ahmed mütevellî Mustafa Efendi ibni İbrahim’in ikrarıyla 2000 kuruş vakfetmiştir. Vakfedilen meblağ %15 oranı ile istirbah olunarak elde edilen gelirin 100 kuruşu Karabağdere Köyü Cami Hatibine, 100 kuruşu Caminin İmamına ve 50 Kuruşu Müezzine sarf edilmesi, kalan gelir ise “*asl-i mali mevkufa zamlı*” kullanılması şart koşulmuştur.

5. Cafer bin Ahmed Vakfı

1299/1882 tarihli vakfiyeye²⁰ göre Afyonkarahisar’a bağlı Aziziye (Barçınlı) İlçesindeki Kırkpınar Köyü sakinlerinden Cafer bin Hacı Ahmed, 600 kuruşu malından ifraz ederek Kırkpınar köyü Cami mütevellî Seyfi Oğlu Süleyman bin Recep’in ikrar ve takriiriyle vakfetmiştir. Vakfedilen meblağ %15 oranı ile istirbah olunarak elde edilen gelirin Kırkpınar köyü Cami Hatibine verilmesi şart koşulmuştur.

6. Hacı Ömer Ağa bin Abdullah Vakfı

1288/1871 tarihli vakfiyeye²¹ göre Afyonkarahisar’ın Şuhut Kazasına bağlı Arap köyü ahalisinden Hacı Ömer Ağa bin Abdullah, 1000 kuruşu mütevellî Ahmed Efendi ibn Hacı İbrahim’in ikrarı ve takriiriyle vakfetmiştir. Bu 1000 kuruşun %15 oran ile istirbah olunacağı ve elde edilen gelirin Arap köyü Cami Hatibine verileceği istenmektedir.

7. Hacıveli ibn Osman Vakfı

1293/1876 tarihli vakfiyeye²² göre Afyonkarahisar’ın Sandıklı Kazasına bağlı Aşağıkocaviran köyü (Cuma Mahallesi) sakinlerinden Hacıveli ibni Osman, 1000 kuruşu mütevellî Kadioğlu Ahmet bin Ömer’in ikrarı ve takriiriyle vakfetmiştir. Bu 1000 kuruşun %15 oranı ile i’mal ve istirbah olunacağı ve elde

¹⁸ Ali Bin Halil İbrahim Vakfiyesi, VGMA, 609/16, s.12.

¹⁹ Ali oğlu Ahmed Ağa Vakfiyesi, VGMA, 589/344, 208-209.

²⁰ Cafer bin Ahmed Vakfiyesi, VGMA, 586/169, 181-182.

²¹ Hacı Ömer Ağa bin Abdullah Vakfiyesi, VGMA, 585/131, 138-139.

²² Hacı Veli ibn Osman Vakfiyesi, VGMA, 587/3-1/194, 159-160.

edilen gelirin Aşağıkocaviran köyündeki caminin hatibine verilmesi şart koşulmuştur.

8. Hüseyin Ağa ibni Hüseyin Vakfı

1325/1907 tarihli vakfiyeye²³ göre Afyonkarahisar'ın Şuhut Kazasının Kulak Köyü sakinlerinden Hüseyin Ağa bin Hüseyin, 2000 kuruşu mütevellî Ömer Ağa Bin Yusuf'un ikrarıyla vakfetmiştir. Bu 2000 kuruşun %15 oranı ile istirbah ve istiğlal olunup elde edilen gelir Kulak köyü Cami Hatibine, Caminin tamiri için sarf edilmesi şart koşulmuştur.

9. Hüseyin İbn Murad Vakfı

1333/1915 tarihli vakfiyeye²⁴ göre Afyonkarahisar'a bağlı Aziziye Kazasının Hisar köyünden Muradoğlu Hüseyin ibni Murad, 500 kuruşu İncili Mahallesi sakinlerinden mütevellî Mahmud Efendizâde Eyub Efendi ibni Mahmud Efendi'ye Hisar köyünün Cami inşaatı için vakfetmiştir. Bu 500 kuruş, %9'u idane olunup 45 kuruşu Hisar köyündeki Caminin Hatibine Vakıf mallarına bakması ve vâkıfın vefatından sonra evlat ve akrabalarının selameti için kullanılacaktır.

10. İbrahim Efendi bin Hacı Mehmed Efendi Vakfı

1331/1913 tarihli vakfiyeye²⁵ göre Afyonkarahisar merkezinde bulunan Arap Mescidi Mahallesi ahalisinden Helvacı Hacı Caferzâde İbrahim Efendi ibni Hacı Mehmed Efendi, “*yirmi lirayı Osmanî yani lira yüz kuruş hesabıyla iki bin kuruşu*” ifadesiyle 2000 kuruşu mütevellî Helvacı Hacı Caferzâde Mustafa bin Hacı Ahmed'in ikrar ve takririyle vakfetmiştir. Bu 2000 kuruşun tamamı istirbah olunarak Buyuncak köyü Cami Hatibine teslim edilmiştir.

11. İsmail Ağa bin İsmail Vakfı

1300/1883 tarihli vakfiyeye²⁶ göre Afyonkarahisar'ın Bolvadin Kazasına bağlı Karamuk köyü civarında Deve Deresi denilen yerde mukim olan İsmail Ağa ibn İsmail, 2000 kuruşu, mütevellî Daveroğlu Ömer Ağa ibn Osman'ın ikrarıyla vakfetmiştir. Bu 2000 kuruş %15 oran ile istirbah olunarak elde edilen gelirin 100 kuruşu Deve Deresi köyüne bağlı Bulanık Mahallesi Camii Hatibine, 100 kuruşu İmamına ve 50 kuruşu Müezzine verilmesi şart koşulmuştur.

12. Mahmud Ağa bin Abdullah Vakfı

1299/1882 tarihli vakfiyeye²⁷ göre Afyonkarahisar'ın Aziziye (Perçinli) Kazasına bağlı Sarıkavak köyü sakinlerinden İsmail Bey oğlu Mahmud Ağa bin Abdullâh, 1000 kuruşu, oğlu ve vakfın mütevellisi olan İsmail bin Mahmut'un

²³ Hüseyin Ağa bin Hüseyin Vakfı, VGMA, 597/79, 106.

²⁴ Hüseyin ibn Murad Vakfı, VGMA, 607/255, 164.

²⁵ İbrahim Efendi bin Hacı Mehmed Efendi Vakfı, VGMA, 605/40, 28.

²⁶ İsmail Ağa bin İsmail Vakfı, VGMA, 586/18, 12-13.

²⁷ Mahmud Ağa bin Abdullah Vakfı, VGMA, 586/48, 68-69.

ikrarıyla vakfetmiştir. Bu 1000 kuruş %15 oran ile istirbah olunarak elde edilen gelirin oğlu İsmail Efendi'ye, mütevellî ve Cami Hatibi olması şartıyla teslim edilmiştir.

13. Mehmed Oğlu Eyyüb Ağa Vakfı

1296/1879 tarihli vakfiyeye²⁸ göre Afyonkarahisar'a bağlı Şuhut Kazası'na bağlı Artigan Köyü sakinlerinden Eyyüb Ağa ibni Mehmed, 1000 kuruşu, mütevellî Hasan Ağa Ali bin Hüseyin'in ikrar ve tasdikiyle vakfetmiştir. Bu 1000 kuruş; %15 oran ile istirbah olunarak, Artigan Köyü hatibine teslim edilmesi istenmiştir.

14. Murtazaoglu Hacı Ali bin Murtaza Vakfı

1332/1914 tarihli vakfiyeye²⁹ göre Afyonkarahisar'a bağlı Aziziye Kazası'na bağlı Hanbarcin nahiyesinin Akhisar köyü sakinlerinden Hacı Murtaza oğlu Hacı Ali bin Murtaza, 1000 kuruşu, mütevellî Murtaza Efendi ibni Mahoş'un ikrarıyla vakfetmiştir. Bu 1000 kuruşun %9'u idane olunarak elde edilen gelirin 45 kuruşu Akhisar köyündeki Cami inşaatı için Caminin Hatibine, 45 kuruşu ise Camide kullanılacak yağ ve mum ihtiyaçlarına kullanılacaktır.

15. Mustafa Ağa bin Mahmud Vakfı

1303/1886 tarihli vakfiyeye³⁰ göre Afyonkarahisar'a bağlı Şuhut Kazası'ndan İçekli Köyü sakinlerinden Hatunlu oğlu Mustafa Ağa ibni Mahmud, 2000 kuruşu malından ifraz ederek, Kayalar Mahallesi ahâlisinden mütevellî Alî Ağa ibni Hacı Mehmed'in ikrar ve takriiriyle vakfetmiştir. Bu 2000 kuruş %15 oran ile istirbah ve istiğlal olunarak elde edilen gelirin İçekli Camii Hatibine verilmesi şart koşulmuştur.

16. Mustafa Ağa bin Mustafa Vakfı

1300/1883 tarihli vakfiyeye³¹ göre Afyonkarahisar'a bağlı Sandıklı Kazası'na bağlı Belkavak köyü sakinlerinden Mustafa Ağa ibni Mustafa, 2000 kuruşu mütevellî Veliyüddin ibni Mustafa'nın ikrarı ve takriiriyle vakfetmiştir. Bu 2000 kuruşun %10 oranı ile istirbah olunacağı ve elde edilen gelirin 300 kuruşu Belkavak köyü Cami Hatibine verilmesi ve gelirden fazla kaldığı takdirde Caminin tamiri için sarf edilmesi istenmiştir.

²⁸ Mehmed Oğlu Eyub Ağa Vakfiyesi, VGMA, 586/201, s.208.

²⁹ Murtazaoglu Hacı Ali bin Murtaza Vakfiyesi, VGMA, 604/379, 268.

³⁰ Mustafa Ağa bin Mahmud Vakfiyesi, VGMA, 586/30, 39-40.

³¹ Mustafa Ağa bin Mustafa Vakfiyesi, VGMA, 589/243, 136.

17. Osman Bin Ahmed Vakfı

1334/1916 tarihli vakfiyeye³² göre Afyonkarahisar'a bağlı Sandıklı Kazasına bağlı Yayman köyü sakinlerinden Tokmak oğlu Osman bin Ahmed, 2000 kuruşu müteveli Nebioğlu Osman bin Ahmed'in ikrarı ve takriiriyle vakfetmiştir. Bu 2000 kuruşun %10 oranı ile istirbah olunacağı ve elde edilen gelirin 150 kuruşu Yayman köyü Cami Hatibi, gelirden fazla kaldığı takdirde caminin tamiri için sarf edilmesi istenmiştir.

18. Ömer bin Ali Vakfı

1330/1912 tarihli vakfiyeye³³ göre Afyonkarahisar'a bağlı Dinar İlçesindeki Darıcılar Köyü sakinlerinden Köse Veli Oğlu Ömer Bin Ali, 1000 kuruşu malından ifraz ederek Darıcılar köyü Cami müteveli ve hatibi olan Gani oğlu Veli bin Mustafa'nın ikrarı ve takriiriyle vakfetmiştir. Vakfedilen meblağ %12 oran ile istirbah olunarak elde edilen gelirin 120 kuruşu Darıcılar köyü Cami Hatibine verilmesi şart koşulmuştur.

19. Receb bin Hüseyin Vakfı

1288/1871 tarihli vakfiyeye³⁴ göre Afyonkarahisar'ın Şuhut Kazasına bağlı Arzlı köyü sakinlerinden Mustafa bin Receb bin Hüseyin, 1000 kuruşu, müteveli Kayaoğlu Ali bin İbrahim'in ikrar ve takriiriyle vakfetmiştir. Bu 1000 kuruş %10 oranla istirbah olunarak elde edilen gelirin 100 kuruşu Arzlı köyündeki Caminin Hatibine, 50 kuruşu ise Caminin tamine kullanılması şart koşulmuştur.

SONUÇ

Afyonkarahisar Para Vakıflarının Analizi

Vakfedilen paralar Muamele-i şer'iyye³⁵ yöntemleri olarak bilinen bazı yöntemlerle işletilir.³⁶ Afyonkarahisar'daki para vakıfları vakfiyelerinde İstirbah³⁷ istiğlal ve i'mal³⁸ idane³⁹ gibi yöntemlerle işletilmesini şart koşulmuştur.

³² Osman bin Ahmed Vakfiyesi, VGMA, 608/259, 238.

³³ Ömer bin Ali Vakfiyesi, VGMA, 602/427, 246.

³⁴ Receb bin Hüseyin Vakfiyesi, VGMA, 585/114, 106-107.

³⁵ Muamele-i şer'iyye dinî esaslara uygun işlem demektir. Bu işlemde amaç, finansman açığı bulunana istediği finansmanı sağlamak ve finansmanı sağlayan kimsenin de doğrudan faiz alması yerine bazı meşru işlemleri vasıta kılarak dolaylı yoldan kâr elde etmesini temin etmektir. Şöyle ki, ihtiyacı olan birine, vadesi belirlenmiş miktarda bir para karz-ı hasen (karşılıksız borç) olarak verilir. Bu akidde hiçbir faiz şartı bulunmamaktadır. Bu anlaşmaya ilaveten herhangi bir mal karz-ı hasenin vadesiyle aynı vadeye sahip bir satış sözleşmesiyle borçluya vadeli olarak satılır. Daha sonra satılan bu mal, satıcıya tekrar verilen bir borçludan kâr görüntüsü karz, vadeli satış ve hibe akidleri birleştirilerek neticede karz verilen bir borçludan kâr görüntüsü altında bir fazlalık alınmaktadır. Osmanlı döneminde para vakıfları tarafından yaygın olarak bu usul uygulanmıştır. Bkz. İshak Emin Aktepe, *İslam Hukûku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*, Erkam Matbaası, İstanbul 2012, 64.

Tablo 4: Afyonkarahisar Para Vakıflarında Geçen Paranın İşletilmesi ile İlgili İfadeler

İlçe / Yönetim	İmal	İstirbah	İstirbah ve istiğlal	İdane	Genel Toplam
Bolvadin		3			3
Dinar		2			2
Merkez		4		2	6
Sandıklı	1	2			3
Şuhut		3	2		5
Toplam	1	14	2	2	19

Para vakıfları vakfiyelerinde bizim çıkartabileceğimiz ve oran şeklinde günümüze uyarlayabileceğimiz ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadeler “*onu onbir buçuk hesabı*” günümüz ifadesiyle “%15”, “*onu onbir*” ifadesi %10 gibi yorumlayabiliriz. Bazı ifadelerde “*beher yüz kuruşu oniki kuruş hesabı*”⁴⁰ diyerek %12 yi ifade edebildiği gibi Afyonkarahisar’daki vakfiyede olduğu gibi⁴¹ 1000 kuruş vakfedip oradan 120 kuruş gelir elde edilmeyi hedefleyerek bize %12’lik bir oranda kör amacını gösterebilir. %9 oranı ile ilgili olarak da aynı şekilde 500 kuruşluk bir paranın 45 kuruş gelir hedefleyerek bize $45/500 = \%9$ ifadesini elde etmemizi sağlayabilir.⁴²

³⁶ Para vakıflarında genel itibariyle istirbah, irbah ribh gibi terimler kullanılmakta ve kâr, kazanç ve artırılma anlamlarına gelmektedir. Para vakıflarında yöntemlerle ilgili olarak bkz: Aydın Kudat, “Para Vakıflarının Para İşletme Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme” Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, 7 (2), 2017. 257-269.

³⁷ İstirbah’ın tanımını şu şekilde yapabiliriz. Vakfedenin şartlarına ve şer’i kurallara uymak kaydıyla zamanın örf ve uygulamalarına göre kâr elde etmek için vakfedilen paranın çalıştırmasıdır. Bu işlemler fikhî açıdan içinde bey’ü’l-ine ve bey’ü’l-vefâ denilen yöntemlerinin de bulunduğu birçok versiyonu olan murabaha işlemleridir. Bu yöntem uygulanırken iyi bir kefil ve/veya rehin olarak güvence alınması istenilmektedir. Yoksa mütevellinin sorumluluğunda borcun teminatının sağlanması istenilmektedir. Bkz. İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbi-kat*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 105.

³⁸ İmal kavramı istirbah kavramıyla aynı anlamdadır.

³⁹ İdane kavramı kâr şartı ister koşulsun ister koşulmasın vakıf paralarının borç verilme işlemine “*idane*” tabir edilmektedir. Kurt, age, 77.

⁴⁰ Bu ifade Manisa’da kurulan bir vakfiyeden alınmıştır. Bkz: VGMA, 600/167, 139. Ayrıca vakfiyelerdeki oranlar için Bkz: Özaraç, agt, 300.

⁴¹ Bkz: Ömer bin Ali Vakfiyesi, VGMA, 602/427, 246.

⁴² Murtazaoğlu Hacı Ali bin Murtaza Vakfiyesi, VGMA, 604/379, 268.

Tablo 5: Afyonkarahisar Para Vakıflarında Geçen Paranın İşletilmesi ile İlgili Oluşan Oranlar

İlçe / Oran	9%	10%	12%	15%	Toplam
Bolvadin				3	3
Dinar			1	1	2
Merkez	3	1		2	6
Sandıklı		2		1	3
Şuhut		1		4	5
Toplam	3	4	1	11	19

Bu şehirde sadaka-i cariyeye olarak vakfedilen paralara baktığımızda 500 kuruştan 2000 kuruş arasında para vakfedildiği ama en çok sekiz adet 1000 kuruş yedi adet 2000 kuruş vakfedildiği görülmüştür.

Tablo 6: Afyonkarahisar Para Vakıflarında Kuruş Cinsinden Para Miktarları

İlçe / Kuruş	500	600	1000	1500	2000	Toplam
Bolvadin				2	1	3
Dinar			2			2
Merkez	1	1	2		2	6
Sandıklı			1		2	3
Şuhut			3		2	5
Toplam	1	1	8	2	7	19

Mikro ekonomik tarih çalışması olan ve Afyonkarahisar il merkezi ve bugünkü ilçelerinde VGMA arşiv kayıtlarına göre yapılan araştırma sonucu; 19. ve 20. asırda 202 adet vakıf kurulduğu tespit edilmiştir. Bu vakıflar arasından seçilen yirmi adeti incelenmiş ve bunların on dokuzunun para vakfı olduğu görülmüştür. Vakfiyelerin içeriğine baktığımızda vakfedenler (vâkıf) sadaka-i cariyeye olarak vakfettikleri paralarının; bilinen yöntemlerle (istirbah, istiğlal ve

i'mal) gibi işletilmesi ve buradan %9 ila %15 oranında bir gelir elde edilerek bu gelirin bir camide görev yapan hatip, imam, müezzin için ve camilerin tamirat ve aydınlatma işleri harcanmasını talep etmişlerdir.

Bu sonuçlarla göre finans alanında Osmanlı Devleti'nde finans kurumu olarak benimsenmiş para vakıflarını, Afyonkarahisar il merkezi ve ilçelerinde benimsendikleri ve yoğun bir şekilde kullanıldıkları anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Aktepe İshak Emin, *İslam Hukûku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*, Erkam Matbaası, İstanbul 2012.

Berki Ali Himmet, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tâbirler*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966).

Çam Mevlüt, “Vakıf Medeniyeti ve Vakıf Kayıtlar Arşivi” Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı.

Çizakça Murat, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993)

Elmalı M. Hamdi Yazır, *Ahkâmul-Evkaf* (Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar), Hazırlayan: Nazif Öztürk, (Ankara: TDV Yayınevi, 1995), Emecen Feridun, “Afyonkarahisar”, DİA, C. 1, İstanbul, 2010.

İncelemesi, (Ankara: TTK, 2003)

Keleş Hamza, *Erzurum Vakıfları: H. 988 (M. 1580-1581) Tarihli Evkaf Defterine Göre*, (Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2006)

Kudat Aydın, “Para Vakıflarının Para İşletme Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme” Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, 7 (2), 2017.

Ömer Hilmi Efendi, *İthaf-ül-Ahlâf fî Ahkâm-il Evkaf*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1977)

Önder Mehmet, “Anadolu’nun Fetih Destanları”, IV.Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (29-30 Eylül 1995), Afyon Belediyesi Yayınları:7, Afyon.

Özkan Selahattin, “1927 Yılında Afyon”, IV.Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (29-30 Eylül 1995), Afyon Belediyesi Yayınları:7,

Özsaraç Yakup, “Osmanlı Para Vakıflarından Türkiye Vakıflar Bankası-na (1826-1954)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019.

Öztürk, Nazif *Menşei ve Tarihî Gelişimi Açısından Vakıflar*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983)

Sezen Tahir, *Osmanlı Yer Adları*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2017,

Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 1996)
Yediyıldız Bahaeddin, *18. yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih*

Yüksel Hasan, “Vakfiye”, *DİA*, C. 42, İstanbul, 2012.

Arşiv Belgeleri

Abdullah bin Ali Vakfiyesi, *VGMA*, 587/300, s. 246.

Adil bin Yusuf Vakfiyesi, *VGMA*, 597/100, s.127.

Ali Bin Halil İbrahim Vakfiyesi, *VGMA*, 609/16, s.12.

Ali oğlu Ahmed Ağa Vakfiyesi, *VGMA*, 589/344, s. 208-209.

Cafer bin Ahmed Vakfiyesi, *VGMA*, 586/169, s. 181-182.

Hacı Ömer Ağa bin Abdullah Vakfiyesi, *VGMA*, 585/131, s. 138-139.

Hacı Veli ibn Osman Vakfiyesi, *VGMA*, 587/3-1/194, s. 159-160.

Halil Divani bin Mehmed Cihangir (Yağan Paşa, Yağan Baba Zâviyesi) Vakfiyesi, GMA 606/74, s. 102.

Hüseyin Ağa bin Hüseyin Vakfiyesi, *VGMA*, 597/79, s. 106.

Hüseyin ibn Murad Vakfiyesi, *VGMA*, 607/255, s. 164.

İbrahim Ateş, Abdülkerim Erdoğan, *İl İl Vakıflar ’86*, Renk Ofset, Ankara 1986, s. 46.

İbrahim Efendi bin Hacı Mehmed Efendi Vakfiyesi, *VGMA*, 605/40, s. 28.

İsmail Ağa bin İsmail Vakfiyesi, *VGMA*, 586/18, s. 12-13.

Mahmud Ağa bin Abdullah Vakfiyesi, *VGMA*, 586/48, s. 68-69.

Mehmed Oğlu Eyub Ağa Vakfiyesi, *VGMA*, 586/201, s.208.

Murtazaoglu Hacı Ali bin Murtaza Vakfiyesi, *VGMA*, 604/379, s. 268.

Mustafa Ağa bin Mahmud Vakfiyesi, *VGMA*, 586/30, s. 39-40.

Mustafa Ağa bin Mustafa Vakfiyesi, *VGMA*, 589/243, s. 136.

Osman bin Ahmed Vakfiyesi, *VGMA*, 608/259, s. 238.

Ömer bin Ali Vakfiyesi, *VGMA*, 602/427, s. 246.

Receb bin Hüseyin Vakfiyesi, *VGMA*, 585/114, s. 106-107.

**HALKBİLİMİ ALAN ARAŞTIRMALARINA
ETNOMÜZİKOLJİK KATKILAR
-AHMET ADNAN SAYGUN ÖRNEĞİ-**

**ETHNOMUSICOLOGICAL CONTRIBUTIONS
TO FOLKLORE FIELD RESEARCH EXAMPLE
OF AHMET ADNAN SAYGUN**

**ИЗУЧЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ МУЗЫКИ КАК ВКЛАД В
ИССЛЕДОВАНИЕ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ:
НА ПРИМЕРЕ АХМЕТА АДНАНА САЙГУНА**

Songül ÇAKMAK*

ÖZ

Cumhuriyet dönemi bestekârlarından olan Ahmet Adnan Saygun'un müzik bilimine getirdiği çağdaşlaşma ve yenilik fikirleri, bu alandaki çalışmaların hız kazanmasında ve sistemli sunulmasında çok önemli bir adımdır. Dönemin koşullarında yaşanan siyasi durumun verdiği etkiden ötürü Batı müziği eğilimi ve "Halka Yönelme" politikaları Saygun'u bu inceleme alanına yöneltmiş ve halk müziğini çağdaş medeniyetler seviyesine getirebilmek maksadıyla kendisi için bilimsel anlamda bir ilk olan halk kültürü araştırmacılığı vazifesini layıkıyla yerine getirmiştir. Bu makalede Ahmet Adnan Saygun'un Türk halkbilimi kapsamında daha önce yeterince değinilmeyen halk kültürü araştırmacılığı yönüne değinilmiştir. Avrupa'nın farklı ülkelerinde özellikle Paris, Londra, İsviçre gibi ülkelerde yapılan kongrelerde Türk Halk Müziği Alan Araştırmaları Kriterleri ve Pentatonism hakkında önerdiği önemli görüşlerin olduğu bilinmektedir. Halk kültürü araştırmalarında; halk müziği ve halk dansı hakkında yaptığı derleme çalışmaları ve edindiği bilgiler doğrultusunda gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında gerçekleştirilen kongrelerde yeni yönelimleri raporlar halinde sunarak Türk kültürünü yaşatmaya ve yaymaya çalışmıştır. Folklor gönüllüsü olan kültür elçimizin Türk Halkbilimine katkısı yadsınamayacak kadar büyük ve önemlidir. Hazırlanan bu çalışmada Ahmet Adnan Saygun'un kimliği, derleme gezileri, Halk Müziği alan araştırması raporları ve Türk Halkbilimi alanına kat-

* Öğretim Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı.
Van/TÜRKİYE
(songulcakmak21@gmail.com)

kıları hakkında bilgi verilmiş, derleme gezilerinden oluşturduğu raporlar çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda yapmış olduğu çalışmaları bütün olarak sunabilmek için yurtdışındaki yayınlarının İngilizce ve Fransızca çevirilerini yapmış olan İlhami Gökçen arşivinden faydalanılmıştır. Ayrıca Türkiye’de Saygun ile ilgili yazılmış kitap, tez, makale, bildiri yazıları incelenerek halk kültürü araştırmacılığı yönüne değinen bütün kaynaklar taranmış olup betimsel bir tarama yöntemi izlenerek makale oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Adnan Saygun, Türk Halk Kültürü, Alan Çalışmaları, Türk Halk Müziği Derlemeciliği, Türk Halk Müziğine Çağdaş Yönelim, Etnomüzikoloji

ABSTRACT

The ideas of modernization and innovation brought to music science by Ahmet Adnan Saygun, who is one of the composers of the Republican era, is a very important step in the acceleration and systematic presentation of the works in this field. Due to the political situation in the conditions of the period, Western music tendency and “orientation to public” policies led Saygun to study in this area and In order to bring the folk music to the level of the musi of the contemporary civilizations by benefiting from Western music education, it has turned to folk culture research with a scientific approach. In accordance with the folk culture research; folk music and folk dance compilation and acquired information, by presenting new orientations in reports in the congresses held both at home and abroad, he tried to sustain and spread the Turkish culture with the ideology of nationalism. In this article, the aspect of Ahmet Adnan Saygun 's folk culture research which has not been mentioned before in Turkish folklore is mentioned. It is known that in the congresses held in different countries of Europe, especially in Paris, London and Switzerland, there are important opinions on Turkish Folk Music Field Research Criteria and Pentatonism. In folk culture research; In line with his compilation studies on folk music and folk dance and the information he gained, he tried to keep the Turkish culture alive and spread by presenting new orientations in reports both at home and abroad congresses. The contribution of our culture ambassador, who is a folklore volunteer, to Turkish Folklore is undeniably large and important. In this study, the identity of Ahmet Adnan Saygun, compilation trips, folk music field research reports and their contributions to Turkish Folklore field were given information and the reports of compilation trips were evaluated from various perspectives. In order to present his works as a whole, İlhami Gökçen archive, which has translated English and French translations of his publications abroad, was used. Saygun also books written about in Turkey, thesis, article, report writing is examining the folk culture research director direction until all resources are scanned article was created following a descriptive survey method.

Key Words: Ahmet Adnan Saygun, Turkish Folk Culture, Field Studies, Turkish Folk Music Compilation, Contemporary Orientation to Turkish Folk Music, Ethnomusicology.

GİRİŞ

Her devirde ve her yerde sanat, hamle hızını daima halk kaynağından almıştır. Sanat eseri, kökü toprakta olan bir ağacın meyvesidir. [...] Mahallî renk, ferdiyetçi duyuşun tabî neticelerinden biridir. Ferdiyetten mahallî renge; mahallî renkten milliyet şuuruna.... Ahmet Adnan Saygun Türk müziğinin Batı müziği ile etkileşimi çok eskilere dayanmaktadır. Geleneksel tek sesli müzik anlayışını yüzyıllar boyu sürdürmüş olan Türk toplumu, ilk adımları III.Selim devrinde atılmış olan ve 1826 yılında padişah II.Mahmud'un (1808-1839) reformlarıyla fiilen başlayan 'batılılaşma hareketi' sürecinde müzik anlayışında da bir yenileşmeye gidilmiştir. Müzikte bu şekilde başlayan Batılılaşma hareketi II.Mahmud'un vefatı sonrası başa geçen oğlu Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) hükümdarlığı döneminde de sürmüş, yeni müzik eğitim kurumları, orkestralar, bandolar kurulmuş, konser salonları açılmış, Liszt gibi meşhur besteciler Osmanlı Sarayı'nda konserler vermişlerdir. 1866 yılında genel olarak doğuya ve eski geleneklere bağlı olan Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışıyla, Batı müziğinin Osmanlı'daki gelişimi duraklama hatta gerileme yaşamış olsa da, 1876 yılında Batı müziği formlarında en çok eser veren padişah olan V.Murad ve onun hemen ardından yine 1876 yılında II.Abdülhamid'in tahta çıkışıyla ilgi tekrar canlanmış ve bu alandaki ilerleme hız kazanmıştır. Saygun, II. Abdülhamid'in padişahlığının son demlerinde ve II. Meşrutiyet'in ise ilan edilmesine üç aydan daha az bir zaman kala 7 Eylül 1907 yılında dünyaya gelmiştir (Özalp, 2000, Çakmak 2018: 21-27). Türkiye'nin tarihi geçmişine bakıldığında dönemin ve gelen iktidarın müzik anlayış ve zevkine göre şekillenen Türk müziği, daha sonraki süreçte de benzer durumları yaşamıştır. Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün desteğiyle Türkiye'de çok sesli müzik icra ve üretimi bir devlet politikası oluncaya kadar geçen sürecin başlangıcı olan XIX.yüzyılda, Batı müziğinin bugünkü durumunun temelleri atılmıştır (Baydar 2010: xiv, Stavridis 2017: 20-22).

Saygun, Osmanlı'nın son dönemlerinde doğup, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundaki yenilik hareketlerinin içinde yaşamış ve doğrudan bu çağdaşlaşma ve yenilik hareketine katkıda bulunmuş önemli bestekârlardan biridir. Eğitimi ve etnomüzikolog bir kimliğe sahiptir. Saygun hayatındaki olaylardan, aldığı eğitimlerden, ileriki yıllarda tanışacağı Atatürk'ten ve dönemin siyasi ideolojisinden de etkilenecek kendi ideolojisini oluşturmuş, tüm çalışmalarını da bu doğrultuda yürütmüştür. O'nun ulusalcı bir temele dayanan ideolojisi, geçmişin inkâr edilmeden geleceğe gidilmesine, yapılan her çalışmada geçmişten yararlanılmasına, çoksesli müzikte ise öz kaynak olan halk kültürü ve müziğin-

den yararlanılmasına ve yapılan her işin samimiyetle içselleştirilmesine dayanır. Bu bağlamda, O'nun ideolojisinin yansımaları şöyle ortaya çıkar: 'Saygun'un sanatsal kariyeri ile düşünsel [ideolojik] etkinliği uluslaşma, modernleşme, Atatürkçülük, resmî ideoloji, devletin kültür politikaları vb. toplumsal güç ve/veya fikrîsel itkilerden bağımsız düşünülemez. Nitekim, Saygun'un Türk geleneksel kültürünün unsurlarından da faydalanan bestecilik üslûbu, bu geleneğin yoğun bir çaba sonucunda yakından tanınmasını da zorunlu kılar. Benzer bir şekilde erken Cumhuriyet Türkiye'sindeki [1923-1950] birçok düşünsel hareket de, modernleşme ve kalkınma yanında, Türk kimliğinin araştırılıp tanınmasına ayrıcalıklı bir konum olmuştur" (Aydın 2004: 21). 1930'lar Türkiye'sinde kültür işlerine yön verenlerin başlıca uğraşlarından biri o yıllarda ortaya sürülen tarih anlayışı doğrultusunda Osmanlılığı Türklükten ayırma çabalarında kendisini göstermiştir. Bu çabaların altındaki anlayışa göre gerçek Türklüğün kaynakları halk kültüründe, yani folklor olarak saklıydı. Böylece Cumhuriyet dönemi, folkloru, ulusal kültür olarak öne sürmüştür. Bu tutumun başta gelen kurumsal temsilcisi de "Halkevi" olmuştur. Bu tavrın musikideki ifadesi ise geleneksel sanat musikisi ile Türk halk musikisini kökenleri farklı da olsa Türk musiki kültürünün iki ayrı zenginliği olarak değerlendirmek yerine onları birbirinden koparmak, birbirine yabancılaştırmaktır. Türk halk musikisinin pentatonik bir temele dayandığı tezi de iki musikiyi birbirinden bütün bütüne koparma çabaları için teknik bir gerekçe sağlıyordur. Nitekim, halkevi çizgisindeki folklorcu musiki çevrelerinin beklentilerinden biri de Türk halk musikisinin pentatonik temele dayandığı kanısının Bela Bartok gibi yetkili bir ağızdan onaylanması doğrultusundadır. 1936 yılında Saygun'un hazırlayıp Mustafa Kemal'e sunduğu rapor, Türk Halk Musikisinde Pentatonizm başlığı ile yayınlanmıştır. Söz konusu anlayışın ve yaklaşımın o dönemdeki politik düşüncelerden ve bilhassa geliştirilmekte olan Güneş-Dil Teorisi ve Türk tarih tezi yaklaşımlarından fazlasıyla etkilendiği anlaşılmaktadır. Musikideki en keskin, en aşırı ifadesini görebilmek için o raporda ileri sürülen görüşlerin bir özetini buraya almakta yarar vardır. 1- Pentatonizm, beşeriyetin musiki yürüyüşünde her ırkta müşterek bir yol değildir, tamamıyla ırki bir hususiyeti vardır. 2- Pentatonizm: Türk'ün musikideki damgasıdır. 3- Pentatonizm nerede varsa, a. Orada oturanlar Türk'türler b. Türkler eski çağlarda, o yerlerde bir medeniyet kurarak yerlileri tesirleri altında bırakmışlardır. 4- Pentatonizmin ana yurdu Türklerin ana yurdu olan Orta Asya'dır. 5- Yayılış istikametleri Türklerin yayılış istikametleridir. 6- Muhtelif pentatonik karakterler arasında yapılacak mukayeseler bize tarih bakımından çok mühim neticeler verecektir. 7- Bu karşılaştırmalar anayurttan çok uzaklarda bulunan Türklerin menşelerini ortaya koymak imkânlarını bize verecektir.

Bu düşünceler Saygun'da gün geçtikçe daha çok kökleşmiş ve bu doğrultuda hareket edildiğinde risalesine ilave ettiği pentatonizm yayılış haritası ile Tarih Kurumu'nun çıkarmış olduğu kitaptaki

Türklerin yayılış haritasının karşılaştırılması durumunda aradaki aynılığa şaşılması gerektiğini belirtmiştir (Refiğ 1991: 67-75, Aracı 2007: 86-88).

Yukarıdaki düşünceler Türk Tarih Tezi Göç Yolları Haritası ve Güneş - Dil Teorisi çerçevesinde şekillenen ırk merkezli resmi görüşün musikiye uyarlanması gibidir. Pentatonism tezinin o yıllardaki en ısrarlı savunucusu Mahmut Ragıp Gazimihal'dir.

Yukarıdaki görüşler Cumhuriyet döneminin etkili müzikoloğu Gazimihal tarafından da desteklenmiştir. Fakat Gazimihal sonraki yıllarda sanat konularında daha esnek davranılması gerektiğini, musiki sistemleriyle ırklar arasında herhangi bir bağ kurulamayacağını, bu tür görüşlerin geçen yüzyıldan kalma Belçikalı musiki tarihçisi Fetis'ten kaynaklanan, yüzyılımızda artık çürütülmüş varsayımlara dayalı olduğunu ve yukarıda bahsedilen görüşten uzaklaştığını bir seminer broşürünün önsözünde belirtmektedir (1936: 5-11).

Sonuç olarak ulusal kültürümüzün hakim karakterinin Orta Asya'da arandığı bir dönemde musikicilerin de gözünde pentatonism Türklüğün bir simgesi idi. Bu yüzden sorun nesnel-bilimsel bir tutumla ele alınamamış, tarihi bir döneme özgü ideolojik/siyasi temelli varsayımlardan hareket edilmiştir. Mahmut Ragıp Gazimihal'in bir söyleşi sırasında Türkiye'deki musiki araştırmalarının bilimsel bir temele dayanmadığını açıklaması (bkz.sonsöz) bu çerçevede çok önemlidir (Gazimihal 1936: 5-11). Söz konusu dönemde bilimsel manada halk kültürü araştırmalarının halk müziğinde aranması gerektiği düşüncesi batılı araştırmacılar tarafından da uzun süredir tartışılan konular arasında olduğunu belirtmiştir. Saygun'un halk kültürüne yakınlığının çocukluk ve ilk gençlik yıllarına uzandığı, 'halk kültürünün üzerine bina edilecek bir ulusal kültür ve bunun evrensel açılımı' fikrinin, onu dâimâ heyecanlandığı, okuduğu okulun (İttihat Terakkî Mektebi) ve aile çevresinin bu fikirlerin gelişmesinde etkin rol oynadığı, aynı zamanda halk kültürü ürünlerine ve bilhassa halk müziğine ilgi duyması, dönemin düşünce ortamında da kabul gören bir eğilim olması dolayısıyla bu düşünce doğrultusunda hareket etmiş olduğu düşünülebilir. 1928 yılında Paris'e gittiğinde hocalarının da bu yönde düşünen insanlar olduğunu gören Saygun, artık çağdaş dünyada da benimsenen bu fikirleri iyice içselleştirerek, yurda döndüğünde (1931) bu alandaki görüşlerini çeşitli biçimlerde dile getirmiştir (Aracı 2007: 38-40). Bu görüşlerin bilimsel temelini ise, 'her ulusun kendi değerlerine sahip çıkması' fikrinden hareket eden 'Folklor' disiplinine bağlayacaktır.

Bu görüş, O'nun her zamanki ideolojisini yansıtan ulusal kültür öğelerinin birleşiminden oluşan bir modern sentez yaklaşımıdır. Avrupa'da Holst'un¹ da benzer çalışmalar yaptığı ve Saygun'un da Avrupa halk müziği çalışmalarını yakından takip ettiği bilindiğine göre Holst'un İngiliz halk şarkıları üzerinde gerçekleştirdiği modern yaklaşımların da etkisinde kaldığı olasıdır. Bu örnekler, Saygun'un Anadolu halkıyla ve onun yarattığı müzikle bütünleştiğini gösterir. Nitekim besteci, Ergican Saydam'ın Ankara Filarmoni Dergisi (1973, Sayı 86) için kendisiyle yaptığı bir konuşmada, halkın ruhunu anlamak

¹ Gustav Holst, Songs of the West and the English Folk Song Movement/Martin Graebe, Folk Music Journal, Vol. 10, No. 1 (2011), pp. 5-41

ve onu yansıtmak amacıyla, Anadolu'yu sürekli dolaştığını, köylerde yaşadığını, halk müziğini ayrıntılarıyla incelediğini söyler; 'Halkın ruhuna nüfuz edebilmek için, onun psikolojisini anlamak için ve dolayısıyla kendisini anlayabilmek için, kendi problemlerini anlayabilmek için, insanı, köylüyü, Anadolu'yu anlamak lazım geldiği kanaatine varmış ve devamlı kırsal alanda dolaşmış, oralarda o ruhu anlayabilmek için yaşadığını belirtmiştir. Türk müzik kültürünün statik olmadığını ve her icrada farklılaştığını gözlemlemiştir.

Bu yaklaşım Saygun'u modal çalışmaya götürmüş ve onun yazılarının temelinde de [...] inşa unsuru modal yönde cereyan etmiştir (Kütahyalı 2004: 100). Ahmet Adnan Saygun'un kültürel müzik anlayışı Karşılaştırmalı müzikolojinin görevi, yeryüzündeki çeşitli halkların, ülkelerin, bölgelerin (territories) tonal ürünlerini, özellikle de halk şarkılarını, etnografik amaçlarla karşılaştırmak ve karakteristiklerindeki değişikliklere (farklılıklara) göre gruplandırmak ve sınıflandırmaktır (Stone 1885: 14'den aktaran: Mugglestone, 1981: 13). 'Karşılaştırmalı müzikoloji' terimi, Kunst'un 1950'li yıllarda 'karşılaştırmalı' sözcüğünü atıp yerine 'etnoloji' sözcüğünü koyarak, 'etno-müzikoloji' teriminin yerleşmesini önermesine dek kullanılmıştır. Terim o dönemde hem Batı'nın müziksel kavramları ile batı-dışı müziksel dünyanın açıklanmaya çalışıldığı, hem de farklı müzik sistemlerinin karşılaştırılarak aralarındaki ortaklık ve farklılıkların ele alındığı bir alanı temsil etmekteydi. İncelenen müziklerin kültürel bağlamları göz önüne alınmadan, ağırlıklı olarak ritim (rhythm), perde, aşit ve ezgi gibi sistemsel özelliklerin Batı notasyonuna dayalı yapısal analizi ortak bir çalışma modeliydi. Böylece, yapılan çalışmaların temel veri kaynağını derlenen müziksel gereçlere dayalı olarak kurulan arşivler oluşturuyordu. Kültürel bağlamı gözötmeyen ve derleme çalışmaları yapmak dışında alana çıkmanın çok da gerekli görülmediği bu çalışma biçimi, aynı zamanda karşılaştırmalı müzikoloji alanında uzun süre izlenen yolu da tanımlar. Karşılaştırmalı müzikolojinin en temel özelliği 'evrimci' (evolutionist) ve/veya 'yayılımcı' (diffusionist) yaklaşımlardan hareket etmesidir. Bu nedenle hem Batılı karşılaştırmalı müzikologlar, hem de onların Batı-dışı müziklerini incelemek için geliştirdiği yöntem ve teknikleri kullanan Batılı olmayan karşılaştırmalı müzikologlar uzun bir dönem aynı yaklaşımları paylaştılar (Stone 2007: 24). Bu görüş doğrultusunda 22 Eylül 1947'de Londra'da kurulan ve Saygun'un yönetim kurulu üyesi olarak görev aldığı IFMC'yi, 1955'de Society for Ethnomusicology (SEM) ve 1982'de International Council for Traditional Music (ICTM) izledi. SEM'in kurucularından David McAllester, Boston'daki kuruluş toplantısında yeni alanın incelenen müzik ile değil yeni yönelim ve yöntemlerle tanımlandığını vurguladı. Derneğin asıl içeriği uzun uzadıya tartışıldı. Ortaya çıkan genel uzlaşma, 'etno-müzikoloji'nin artık sözde "ilkel müzik" ile sınırlandırılmayacağı ve söylemin katı sınırlarından çok öğrencinin yönelimi ile tanımlandığıdır. 'etno-müzikoloji' terimi, bu disiplin ve onun araştırma alanı için eski 'karşılaştırmalı müzikoloji' terimine göre daha doğru ve tanımlayıcıdır (Myers 1992: 7). Etno-

müzikolojinin bir disiplin olarak tartışıldığı ve sınırlarının çizilmeye çalışıldığı yıllar Saygun'un bilimsel çalışmalardan uzaklaştırıldığı döneme denk gelir. 1951 yılına dek karşılaştırmalı müzikoloji anlayışı içindeki bilimsel yaklaşımlara bağlı kalan Saygun, etnomüzikoloji terimini ilk kez 1960'da yayınlanan *Ethnomusicologie Turque* başlıklı yazısında kullanır (Saygun, 1960). Oldukça kısa olan bu yazının özü, Türkiye'de yapılan etnomüzikolojik çalışmaları anlatmak gibi görünse de, Saygun daha çok arşivcilik üzerinde durmaktadır. Yazısında kendisinin, M. Ragıp Gazimihal'in ve Metin And'ın çalışmalarını Türkiye'deki etnomüzikolojik örnekler olarak gösterir (Saygun 1960: 68, 2004: 112). Ayrıca, Saygun'un terimi hem müzik folkloru hem de karşılaştırmalı müzikoloji alanlarında çalışanları kapsayacak biçimde kullanması da dikkat çekicidir. 1957'de aradaki tireyi (etno-müzikoloji) düşürerek etnomüzikolojiyi karşılaştırmalı müzikolojiden ayrı bir alan olarak tanımlayan SEM'den ve bu kuruluş etrafında toplanan etnomüzikologların çalışmalarından uzak kalan Saygun'un aslında aradaki 'tire'yi düşürmediği söylenebilir. Dolayısıyla etnomüzikolojiyi en başından beri müzikolojinin çalışma alanı içinde görmüştür.

1950'lerin sonunda Amerikalı etnomüzikologlar iki kampa ayrıldılar: Alan Merriam'ın başını çektiği antropolojik eğitilmişler ve Mantle Hood'un başını çektiği müzikolojik geçmişi olanlar. Merriam 1960'da etnomüzikolojiyi konu bakımından değil yöntem bakımından 'müziğin kültür içinde incelenmesi' olarak tanımlar. 1973'de bu tanımlı 'müziğin kültür olarak incelenmesi' diye değiştirir ve 1975'de ise 'müzik kültürdür, müzisyenlerin yaptıkları ise toplumdur' diyerek kültürel ve toplumsal etkenlere büyük bir vurgu yapar. Merriam, bireysel alan çalışmasını tüm etnomüzikolojik incelemelerin temel parçası olarak dikkate alır ve müzik kültürlerinin incelenmesi -müzik hakkındaki kavramların, müziksel davranışın ve müziksel tınının araştırılması- için bir model önerir (Myers 1992: 8). Merriam'dan bu yana etnomüzikoloji, kuramları, yaklaşımları ve modelleri bakımından sürekli sorgulanarak gelişme gösterse de bugün tüm etnomüzikologların paylaştığı en önemli ilke müziğin ait olduğu kültür içinde ondan koparılmadan incelenmesidir. İncelenen müzik ve ait olduğu kültürel bağlam ile ilgili etnografik verilerin toplanmasında uygulanan stratejik yöntem olarak 'alan çalışması' (fieldwork) ise hala başköşededir. Saygun'un çalışmalarında model aldığı Merriam ve öne sürdüğü Müziğin kültürel ortamda incelenmesi gerektiği düşüncesidir.

Halk müziği alan araştırması raporları Saygun'un 'Yeni Yönelimler' diye tabir ettiği müzikal gelişmeler İlk kez 25 Mayıs 1946 yılında seslendirilen Yunus Emre Oratoryosu'nda kazandığı başarı sayesinde yeniden Ankara Hükümeti'nin ilgisini kazanmasıyla cereyan eder. Böylece on iki yıl aradan sonra Ankara Devlet Konservatuarı'na kompozisyon öğretmeni olarak atanır (Aydın 2004: 49). Saygun'un bu dönemden başlayarak uluslararası etkinliklerde yer alması, hem bilimsel yaklaşımlarında ve fikirlerinde etkili olacak bir dönüşümü hem de müziksel üretimine yön verecek yeni bir süreci başlatır. Bu sürecin başlangıç noktası, etnomüzikoloji tarihinde önemli bir yeri olan ve bugünkü Uluslararası

Geleneksel Müzik Konseyi’ in (International Council for Traditional Music, ICTM) temelini oluşturan Uluslararası Halk Müziği Konseyi’nin (International Folk Music Council, IFMC) kurulmasıdır. UNESCO tarafından düzenlenen ve yirmisekiz ülkeden temsilcilerin katılımı ile Eylül 1947’ de Londra’ da gerçekleştirilen kuruluş toplantısında, Saygun da vardır. Konseyin kuruluşunda hedeflenen amaçlar şöyledir: (a) Tüm ülkelerin halk müziğinin korunmasına, dağıtımına ve uygulanmasına yardım etmek, (b) Halk müziğinin karşılaştırmalı incelenmesini geliştirmek, (c) Halk müziğine olan ortak ilgi sayesinde uluslararasıdaki anlayışın sağlanmasına ve dostluğa katkıda bulunmaktır. İkinci madde, konseyin bilimsel incelemelerin merkezine karşılaştırmalı müzikolojiyi yerleştirdiğini gösterir. Toplantıya “Le Divers Aspects de la Musique Turque” başlıklı konuşması ile katılan Saygun’ dan, ertesi yıl yapılacak ilk kongre için halk müziğinin derlenmesi ve notaya alınmasına yönelik bir bildiri hazırlaması istenir (Saygun 1949b: 3). Saygun, yönetim kurulu üyesi seçildiği konseyle ilişkilerini 1950 yılına dek sürdürür ve konuşmacı olarak katıldığı ilk üç kongrede sunduğu bildiriler, kuruluşun resmi yayın organı olan Journal of the International Folk Music Council’ in ilk üç sayısında (1949a, 1950a, 1951a) yayınlanır. a. İlk kongre: derleme ve çeviriyazım için bir model önerisi Saygun, konseyin İsviçre’ nin Basel kentinde gerçekleştirilen (13-18 Eylül 1948) ilk kongresine “Le Recueil et la Notation de la Musique Folklorique” başlıklı bildiri (1949a, 1949b, 1950b) ile katılır.

Etnomüzikolojinin isim babası Jaap Kunts’ la birlikte Walter Wiora, Samuel Baud-Bovy ve Marcel Dubois gibi tanınmış müzik bilim insanlarının da yer aldığı bu kongrede, Saygun’ un bildirisindeki öneriler oldukça dikkat çekici bulunur. Saygun bu bildirisinde, ilk bilimsel çalışmalarından başlayarak geliştirdiği iki nokta üzerinde durur. Birincisi, ortak bir derleme yönteminin belirlenmesidir. Saygun’ un bu konudaki önerisi toplanan müziksel gerecin hüviyet kağıdını çıkarmaktır. Kimlik kartının çıkarılmasında müziksel gereçle ilgili bilgilerin (derlendiği yer, tarih, icracının adı vb.) yanı sıra, konuşulan dil, halkın kökeni, derleme yapılan müzisyenin profesyonel ya da amatör olmasına göre öğrenme sürecinin saptanması, müziğin ritüel ile ilişkili olup olmadığı gibi, tamamlayıcı kültürel özellikleri de göz önüne alan ayrıntılı bir soru listesi sunar. Saygun’ un yirmi maddelik soru listesi daha önceki çalışmalarında ortaya koyduğu (1936) ve uyguladığı (1938) listeden birkaç yönüyle farklıdır. Bu farklılığın temelinde ise -açıkça vurgulanmasa da- derlenen müziksel gerecin kültürel çevre ile bağlantılarının saptanması vardır. Derlemenin yapıldığı yerde yaşayan topluluğun ve çevresindeki yerleşimcilerin kökenleri ve inanç özellikleri; konuşulan dil ve lehçe; türkünün derleme yerinde yaşayanların tümü tarafından bilinip bilinmediği, bilinmiyorsa nedeni; seslendirenin profesyonel müzisyen olup olmaması; seslendirenin mimik ve hareketleri vb. sorular derlenen gerecin kültürel aidiyetini sorgulamaya yöneliktir. Saygun’ un bildirisinde üzerinde durduğu ikinci nokta, alan çalışmasından elde edilen müziksel gerecin doğru biçimde saptanmasına yönelik bir nota yazısı geliştirmek ve bunun uluslararası

kullanılabilecek ortak bir çeviriyazım modeline zemin oluşturmasıdır. Tampere olmayan sistemlerle yaratılmış müziklerin notaya alınmasında Batı notasyonunun yeterli olmadığına farkına varan Saygun, bu güçlüğü aşmak için Suphi Ezgi'nin geleneksel Türk sanat müziği için geliştirdiği nota yazım simlerini çok az değiştirerek kullanır. Nihayetinde kongre sonunda yapılan tartışmalar ışığında Samuel Baud-Bovy'nin önerisi üzerine, Saygun ile başka ülkelerdeki araştırmacıların bir araya gelip ortak bir çeviriyazım modeli oluşturmaları için bir komite kurulması ve UNESCO tarafından desteklenmesi önerisi kabul edilir (Saygun, 1949a, s.33, 1949b, s. 3, 1974, s.11). b. İkinci kongre: ritüeller ve evrimci yaklaşım Saygun ertesi yıl (7-11 Eylül 1949) Venedik'de gerçekleştirilen ikinci kongreye “Des Danses D'anatolie et de Leur Caractère Rituel” başlıklı bildirisi ile katılan Saygun, bu bildirisinde halk danslarının kökeninde ritüellerin bulunduğunu öne sürer ve Anadolu'da oynanan birkaç dans örneğini [sin-sin, bengi, horon, Timur ağa (Erzurum dansı), bar (Turna barı, Tavuk barı)] ele alarak bu danslardaki kimi figürleri çeşitli mitlerle ilişkilendirir (1950a, s.10-14, 1975b, s. 23-27). Ritüeli ilkel ve gelişmiş toplumlar ekseninde incelemesi nedeni ile Saygun, o dönemde hala evrimci yaklaşımı savunduğu yönünde değerlendirilebilir. Dionisos şenlikleri ile Anadolu'daki bağbozumu şenlikleri arasında ilişki kurar ve Alevilerin cem törenlerini “ilkel insanın dayancasız inancının gereklerine göre düzenlenmiş olan bir tören, başka inanışlarda devam etmektedir” diye yorumlar. Ele aldığı örneklerin ritüel özelliğini dönemindeki toplumsal/kültürel gerçeklik yerine, güncel bağlamdan uzak “eski zamanlar” gibi belirsiz ve evrimselliği savunan bir geçmişle ilişkilendirerek genelleştirmesi etkileyici olmakla birlikte sanıdan öteye gitmez. Çünkü aksini ispat etmek de doğrulamak da güçtür. c. Üçüncü kongre: bir yaklaşım biçimi olarak otantiklik Saygun, International Folk Music Council'in (IFMC) 1950'de 17-21 Temmuz tarihinde Indiana Üniversitesi'nde toplanan üçüncü kongreye “Authenticity in Folk Music” başlıklı bildiri ile katılır. Bildirisinde önce bestecinin öznelliği ile araştırmacının nesnelliğinden hareketle ‘otantiklik’ kavramının önemi üzerinde duran Saygun, daha sonra halk müziğinin ‘otantik’ olarak nitelendirdiği karakteristiklerine, yani özüne nasıl ulaşılması gerektiğini tartışır. Saygun’a göre işi yalnızca sanatçılık olan bir besteci, konuya kişisel ve öznel bir bakış açısından yaklaşır. Araştırmacıyı ilgilendiren nesnel ve bilimsel yönler kendisini kaygılandırmaz ve ödünç aldığı halk ezgilerini istediği gibi kullanabilir. Ancak araştırmacının daha fazla nesnellığe ve daha az hatalı sonuçlara ulaşmak için ‘otantik’ belgelerle çalışması gereklidir. Dolayısıyla, bilimsel bir inceleme sorunu olan ‘otantiklik’, gerçeğe ve ‘asıl’, ‘öz’ ya da ‘sahici’ kabul edilen müziğe ulaşmanın önündeki en önemli engeldir. Bu nedenle, “yerel ezgiler üzerine bölgesel, bölgelerarası ve uluslararası alanlarda yapılacak çalışmaların temel metodolojisi ‘karşılaştırmalı’ olmak zorundadır” diyerek çözümün karşılaştırmalı incelemede yattığını vurgular (1951a, s. 7, 2005b, s. 63).



Resim 1: 20. Yüzyıl Ortası Folklor Konferansı, Indiana, Temmuz 1950

Saygun’a göre, halk müziğinin incelenmesi bilimin çeşitli dalları ile ilişkili üç evreden oluşmaktadır: Birincisi “halk müziğini insanoğlunun spontane (kendiliğinden gelişen) bir dili olarak inceleme”, yani dilbilimsel evredir; ikincisi “halk müziğini bilinçaltı inançları dışarı vurma aracı olarak inceleme”, yani toplumbilimsel evredir; üçüncüsü ise “halk müziğini tarihsel bir belge olarak inceleme”, yani arkeolojik evredir. Bu kadar çok evresi olan bir incelemenin büyük bir özenle yapılması gerektiği için, müziğin belge olarak otantikliği büyük bir önem taşır (1951a, s. 7, 2005b, s. 64). Halk kültürü araştırmacılığına bilimsel yaklaşımı Bilimsel çalışmalarında ağırlıklı olarak üçüncü evreye, yani “halk müziğini tarihsel bir belge olarak inceleme” ye odaklanan Saygun’un otantik olana ulaşmak yönünde izlediği ve önerdiği yol, incelenen müzikteki heterojen öğelerin karşılaştırmalı inceleme yoluyla saptanarak elenmesiydi. Saygun’a göre, otantiklik sorununun giderilmesi ise yine karşılaştırmalı olarak yapılacak yatay ve dikey analizlerle mümkündür: Yatay analizde, önce tek bir bölgeden, sonra o ülkenin değişik bölgelerinden ve en sonunda değişik ülkelerden ezgiler karşılaştırmalı olarak incelenir.

Dikey analiz ise tarihsel verilerden yararlanarak derinlik bakımından yürütülür ve ‘folklorcu’nun bir arkeolog gibi çalışmasına olanak verir. Alan Lo-

max'ın çalışmalarından da haberdar olduğu yukarıda öne sürdüğü görüş ve önerilerden anlaşılabilir. Saygun, “her bakımdan çökmüş uygarlıkların malzeme kırıntılarını gizleyen höyüklerle” benzettiği folklor gereçlerinin, kazıların gün ışığına çıkardığı arkeolojik gereçlerden çok az farklı olduğunu düşünür. Arkeolojik bir kazı gibi derinlemesine yapılan araştırma ve üst üste gelen tabakaların yakından incelenişi, her uygarlığın nasıl katkıda bulunduğunu ve en sonunda her birinin asıl kaynaklarını anlama fırsatını verebilir. Böylece, Anadolu Türkleri, Asya Çeremisleri ve Avrupa Macarları arasındaki bağların otantiklik çabası ile ortaya çıkabileceğine inanan Saygun’a (1951a, s. 8, 2005b, s.65) göre, “otantiklik, tarihçinin ve bu halkların muhacereti sorununu yeni bir ışık altında incelemesini” de mümkün kılacağını belirtmiştir. Saygun, yazılarında ve konuşmalarında ‘gelenek, milliyet ve müzik’ gibi [...] kavramlara öncelik verir, çağdaş ve bilimsel bir düşünceyle bu kavramlara nasıl yaklaşılmaması gerektiği konusuna önemle eğilirdi” (Çalgan 1991: 20). Müziğine yansıttığı Anadolu, Türk halk kültürü ve müziği ile ilgili etnomüzikolojik çalışmalarına da yine 1930’lu yıllardan itibaren başladığı görülür. Dolayısıyla Saygun bu halk verilerini, besteciliğin yanında, ‘insanı ve toplumu tanımak’ için de kullanmak gerektiğini, yani bugünkü çağdaş etnomüzikolojinin geldiği noktayı daha o yıllarda (1930’lu yıllar) işaret etmişti (Duygulu 2004: 73). Saygun’un otantiklik yaklaşımı, halk müziğinin önsel (a priori) olarak otantik olması gerektiği ilkesinden hareketle belirli bir kültürel pratiğin ya da değerın zaman içinde yabancı unsurlarla değişikliğe uğraması ve bozulması tehlikesine karşı direnci de içinde barındırır. Bu yaklaşımda değişikliğe direnmiş ve korunmuş olan otantik iken, değişmiş ve korunamamış olanın inotantik olduğu varsayılır. Bu nedenle otantikliğin bir yaklaşım biçimi olarak aslında daha en başından itibaren Saygun’un müzik araştırmacılığının merkezinde yer aldığını söylemek mümkündür. Saygun, otantik olanı bilimsel inceleme verisi olarak kabul ederken otantik olmayanı kabul etmeyerek dışladığı yönünde eleştirilebilir. Ancak bu eleştirinin yönü doğrudan Saygun değil, bağlı olduğu iki disiplin -folklor ve karşılaştırmalı müzikoloji- olmalıdır. Çünkü otantiklik her ikisinde de çoğunlukla geçmişe ait olan ve asıl/sahici kabul edilen “şey”le -ya da şeylerle- ilişkili bir söylem üzerine inşa ediliyordu. Folklor derleme ve sınıflandırma çalışmaları sırasında saf, bozulmamış olan bir otantiği gözetirken, karşılaştırmalı müzikoloji adını aldığı yöneme dayalı yapısal analizlerle otantik olanı ortaya çıkartmayı hedefliyordu. “Halk Müziğinde Özgünlük” adlı makalesinde yer alan aşağıdaki sözler, halkbilimci olarak onun bilimsel önceliğini vurgulamaktadır: Halkbilimci, daha nesnel ve daha az hatalı sonuçlara ulaşmak için otantik belgeler üzerinde çalışmalıdır. Doğal olarak, her folklorcu, kendi ülkesinin müziğini, kendine özgü özelliklerini bilmesi gereken bir uzman olmalıdır” (Saygun, 1951b, s. 5-7). Müzik folklorcusu olarak halk müziğinin derlenmesi ve notaya alınması çalışmalarına ağırlık veren Saygun’un elde edilen müziksel gerecin analizi yoluyla bilgi üretmek için bağlandığı alan ise etnomüzikolojiye öncü çalışmaların yapıldığı ‘karşılaştırmalı müzikoloji’ olur. Tarihsel müzikoloji gibi akademik bir araştırma

alanı olan karşılaştırmalı müzikolojinin, Viyanalı akademisyen Adler'in dönüm noktası yayını (1885) ile başlayan bir geçmişi vardır. Adler çalışmasında, müzik kuramı, estetik ve müzik psikolojisi ile birlikte sistematik müzikolojinin bir bölümü olarak, Batılı olmayan müziklerin karşılaştırmalı olarak incelenmesini de dizgeleştirdi ve tanımladı (Bilgen, 1991).

Saygun, "Yurdun İstanbul dışındaki geniş topluluğuna yabancı olan tek-sesli geleneksel müzik yerine çoksesli çağdaş bir Türk müziğinin, bütün millete benimsetilebilmesi için önce halk şarkılarımızdaki yapısal karakterin saptanması gerektiği düşüncesiyle Anadolu'da halk müziği araştırmaları ve derlemeleri yapmıştır. Saygun'un en büyük isteği, "[...] çoksesli Türk müziğinin, tıpkı Çek, İtalyan, Alman, Fransız, İsveç ve Norveç gibi millî müzikleri gibi yaratılıp topluma benimsetilmesi idi. [...] İşte çoksesli müziği halka tanıtmak anlayışı genellikle paylaşıldığı içindir ki, Saygun da çağdaş bir Türk bestecisi olarak yapıtlarında Türk halk [müziği] temalarına, onların ritmik özelliklerine geniş yer vermiştir (Bilgen 1991: 40-41). Saygun'un Paris'ten dönüşünden sonra Yunus Emre Ortoryosunun icrasına kadar geçen zaman zarfında bestelediği eserlere genel anlamda bakıldığında dikkati çeken en önemli unsur, bestecinin etrafında gelişmekte olan politik olaylardan fazlasıyla etkilenmiş olduğudur. Saygun, döneminin siyasi ideolojisinden etkilendiğini, ayrıca Özsoy ve Taşbebek operalarının konularının ve bu dönemde yazdığı eğitim amaçlı kitaplarının ve çok seslendirdiği türkülerin de dönemin rejimiyle ilgili olduğunu ve devlet tarafından yönlendirildiğini vurgulamıştır. Saygun'un, 1939'da Halkevleri müfettişliği ve Cumhuriyet Halk Partisi müzik danışmanlığı, 1955'te Ankara'da kurulan Folklor Araştırmaları Kurumu'nun kurucu üyeliği, 1960-1965 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu üyeliği ve 1972-1978 yılları arasında TRT Yönetim Kurulu üyeliği yapmış olması, besteciliğindeki gelişmelere rağmen O'nun resmî ideoloji çerçevesinde ulusalcılık düşüncelerinin folklor çalışmalarını bilimsel olmayan yaklaşımlarla sürdürmesinde etkili olmuş olabilir. Bela Bartok eşliğinde Türk halk müziği derleme çalışmaları "Folklor derlemeleri ancak ilmi yollardan yapıldığı takdirde bir vesika kıymetine haizdir" (Refiğ 1991: 29) görüşünü her fırsatta yineleyen Saygun, folklor çalışmalarının özellikle teknik tarafına odaklanır. Halkevi çizgisindeki folklorcu müzik çevrelerinin beklentilerinden biri olarak Türk halk müziğinin pentatonik temele dayandığı kanısının Béla Bartók gibi yetkili bir ağızdan onaylanması umudu da Bartók'un Türkiye'den ayrıldıktan sonra kaleme aldığı yazısı ile boşa çıkar. Kasım 1936'da İstanbul'a gelen Bartók'un ilk gittiği yer İstanbul Konservatuvarı olur ve arşivdeki kayıtları dinlemeye başladıkları andan itibaren yaptığı uyarılar ile Saygun'a yol göstericiliği başlar (Saygun, 1951b, 1976b, s. 411, 2005a). Bela Bartok ile 'Alan Deneyimi' Saygun ve Gazimihal'in pentatonizm üzerine çalışmaları sırasında, Macar müzikolog Szabolsci'nin aynı olguyu ele aldığı yazısını Gazimihal'e göndermesinin ardından aralarında geçen akademik tartışma, folklor ve karşılaştırmalı müzikolojinin en önemli isimlerinden biri olan Béla Bartók'un Türkiye'ye gelmesi ile sonuçlanacak önemli bir süreci başlattı.

Szabolcsi, ilk önce pentatonizmin Asya'dan Avrupa'ya yayılışını gösterdiği haritada Anadolu yarımadasını Arap ve İran bölgesi ile aynı renk içinde gösterir ve söz konusu müziksel alanı 'Arap ve İran makamları mıntıkası' olarak tanımlar (Saygun 1936: 9). Ancak, Gazimihal'in ve Saygun'un Türkiye'deki pentatonikleri gösteren yanıtları ile bu görüşünden vazgeçer ve Türk meslektaşlarının Macar halk müziği hakkındaki düşüncelerini Bartók'a da aktarır. Eski Macar ezgilerinin temel özelliğinin 'inici pentatonik sistemde' olduğunu saptamış olan Bartók, aynı sistemin Türkiye'de de olduğuna ilişkin bu bilgilerden oldukça etkilenir ve Ankara Üniversitesi Hungaroloji kürsüsü profesörü László Rásonyi'nin de aracılığıyla öteden beri merak ettiği Türkiye'ye gelme fırsatını elde eder. Rásonyi, Gazimihal ve Saygun'un girişimleri sayesinde Ankara

Halkevi'nin davetiyle Türkiye'ye gelen Bartók'un, davet edilmesinin en önemli nedeni, 'tecrübeli bir halk müziği derleyicisinden uzman danışman olarak yararlanmaktır', Bartók, yalnız Macar kültürü ve folkloru bakımından değil, araştırma ve incelemelerini değişik ulusların halk müzikleriyle ilgili özellikleri doğrultusunda değerlendirmede de başarılı oluyordu; nitekim Bartók, Balkan ülkeleri ile Kuzey Afrika'da aynı konuda yaptığı araştırmalardan çok şey öğrenmiş ve eserlerine Balkan folklorunu konu yapmada hayli başarılı olmuştur. Saygun, memleketimizin zengin folklorunu Bartók'a yakından tanıtmaya özen gösterirdi ve Bartók'un 1936 yılında incelemeler yapmak ve üç konferans vermek üzere Ankara'ya gelmesinde Saygun'un büyük rolü olmuştur. İşte büyük bestecinin yurdumuzu ziyaretinde Saygun, zamanın ünlü halk ozanı Tamberacı Osman Pehlivan'ı Bartók'la tanıştırmış ve onunla birlikte yurdumuzun çeşitli yörelerinde halk müzikleri derlemelerine çıkmıştır. Bu çalışmalar bizim için de çok yararlı sonuçlar vermiş ve Bartók'un Anadolu'muzun folklorunu çok yakından tanımasına imkân sağlamıştır. Bartók'un bilimsel yaklaşımlarının, hem derleme yöntemleri hem de alan çalışmaları sonucunda elde edilen müziksel verilerin işlenmesi bakımından halk müziği üzerine çalışan birçok araştırmacı için model olması amaçlanır. Bu nedenle Bartók'un Türkiye'yi kısa ziyareti ve alan araştırmasına dayalı 'model çalışma', Reinhard'a göre "Türk müzik folklorunun gelişiminde önemi yadsınamayacak bir kilometre taşıdır" (Refiğ 1991: 220). Bununla birlikte, Halkevi tarafından görevlendirilen Saygun'un alan çalışmaları sırasında Bartók'a eşlik etmesinin ve sonrasında verilerin analizi ile ilgili yazışmalarının, kendisine diğer müzik folklorcularından farklı olarak karşılaştırmalı müzikolojiyle ilişkili daha analitik bir perspektif kazandırdığı söylenilebilir. Birlikte çıktıkları alan çalışmasında Yörüklerin çokça rastlandığı Adana ovasının seçilmesi; kadınların türkü söylemeye özendirilmesi ve daha pek çok yöntemsel özelliği olan bu model çalışma en fazla Saygun için yararlı olur. Kısa bir süreye (18-25 Kasım 1936) sığdırılan alan çalışmasında Bartók ve Saygun'un yanı sıra, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından görevlendirilen Necil Kazım Akses ve Ulvi Cemal Erkin gözlemci olarak bulunmuşlardır. Saygun'un alandaki görevi, türkülerin kimlik bilgilerini not almak ve

sözlerini fonetik olarak yazmak; ayrıca kalan zamanda Bartók'unkiler ile karşılaştırmak için ezgilerin çeviriyazımını (transcription) yapmaktır.



*Resim 2: Bartók, Kumarlı Aşireti, Toprakkale yakını, 24 Kasım 1936
(Bonis 1972, resim no.281)*

Bu alan çalışmasına ilişkin 'kültürel bağlam'a yönelik ayrıntıların ve etnografik betimlemenin görece zayıflığından -zorunlu zaman darlığı nedeni ile- söz etmek mümkün olsa da, Yörük aşiretleri ile sınırlandırılan alan çalışmasından elde edilen verilerin analizi, dönemin yaklaşım biçimlerine ve karşılaştırmalı müzikolojinin çalışma modeline uygunluğu bakımından oldukça başarılıdır.

Bartók, Ankara'da verdiği üçüncü konferansta bunu destekleyici gibi görünen ancak belki de beklentileri karşılamak üzere yalnızca ihtimallerden söz ettiği 'Türk pentatonisi' söylemini (Bartók 1991: 280-289) alan çalışmasının sonuçlarını değerlendirdikten sonra değiştirmiştir. Nitekim Saygun da, Bartók'la gerçekleştirdiği çalışmanın ardından ve özellikle de uluslararası etkinliklerdeki deneyimleri ile edindiği bilimsel perspektifin kendisine kazandırdığı yeni bilgiler ışığında bu görüşünden vazgeçecektir. Saygun, Bartók'un Türkiye gezisini ve birlikte yaşadığı alan deneyiminin kimi ayrıntılarını 1951'de yayımlanan makalesinde anlatır (1951b, s. 5-9, 2005a, s. 277-281). Daha ayrıntılı ve etnografik bakımdan doyurucu bilgiler Bartók 1937'de (Türkçesi 1976) ve 1976'da (Türkçesi 1991) görülebilir. Adana ve çevresinde (Adana, Mersin, Osmaniye, Çardak ve Toprakkale) kurulan 'deneysel' denilebilecek bu çalışma yalnızca sekiz gün (18-25 Kasım 1936) sürmesine ve teknik yönden yetersiz, kartuşları 2 dakika ile sınırlı Edison fonografinin kullanılmasına karşın, Kurt

Reinhard, çalışma sonunda tanımlanan ezgi tipolojisinin ‘hayranlık verici’ olduğunun söyler (Sipos 2000: 20, Aksoy 2017: 8). Alan çalışmasından elde edilen müziksel verilerin (93 ezgi) değerlendirilmesi aşamasında Bartók ve Saygun’un yazışmaları ve analize yönelik bulgularını paylaşmaları geç de olsa basılan iki kitap ile ortaya çıkmıştır (Bartók, 1976, Saygun, 1976b). Ayrıca, Bartók’un Türk folkloru ile ilgili araştırmalarını da kapsayan Macarca yazdığı bir kitabın Macaristan’da basılmış olduğu da Bartók’a göstermiş olduğu vefa borcunun bir karşılığı olarak düşünülebilir. “Karadeniz Müziği Üzerine İki Çalışma”, Saygun’un Bartók’la gerçekleştirdiği, alan çalışmasının hemen ardından ‘Karadeniz yerel müzikleri üzerine gerçekleştirdiği iki çalışma’ Bartók’tan edindiği deneyimleri yansıtır. 1937 tarihli çalışma, Rize, Artvin ve Kars yörelerinde gerçekleştirdiği alan çalışmasından elde ettiği verilere dayanır. Bu üç yöre arasındaki tını ve davranış farklılıkları üzerinde duran Saygun, ayrıntılı olmamakla birlikte kimi etnografik betimlemelere de yer verir. Alan çalışmasının kısıtlı zamanda ve olasılıkla yalnızca halkevleri merkezli olarak yapılmasına karşın, ayrıntılı çalgı ve perde betimlemelerinin yanı sıra, toplu söyleme geleneği, genç ve yaşlı kuşaklar arasındaki müziksel davranış farklılığı üzerinde durması sosyal ve kültürel bağlamı dikkate aldığını gösterir.



Resim 3: Adana civarındaki bir derleme gezisinde Belá Bártok ile Ahmet Adnan Saygun

Kars yöresine ait uzun hava örneklerinde (Çukurova ve Garip) olduğu gibi, türkülerin notaya alınmasında çalgısal ve vokal kesitleri müziksel dokuyu yansıtacak biçimde ayrı dizelerde göstermesi, türkülerin sözlerinin çeviriyazımında yerel ağız özelliklerini yansıtan ek simler kullanması oldukça etkileyicidir. Saygun 1938 tarihli ikinci çalışmasını İstanbul Konservatuarı tarafından görevlendirilmesi sonucu kaleme almıştır. Kurum tarafından halk müziği alanında gerçekleştirilen derleme çalışmaları 1924-1931 yılları arasında yayınlanan

14 defterde toplanmıştır. Aradan geçen 7 yıllık bir boşluğun ardından ortaya çıkan defter, konservatuvar arşivinde yer alan ve aynı müzisyenin (Kemençeci Rizeli Sadık) ‘Sahibinin Sesi’ stüdyolarında kaydedilmiş dört plağının çeviriyazımlarını içermiştir. Saygun bu çalışmasında öncelikle, konservatuvar tarafından o döneme dek gerçekleştirilen halk müziği derlemelerinin nasıl yapıldığı üzerinde durur ve derleme çalışmalarındaki sorunları ele alır. 1938’e dek yapılan derlemelerin iki aşamada ortaya çıktığı görülür: Birinci aşamada Türkiye’nin çeşitli yerlerine yazılan mektuplarla türkülerin notaya alınarak gönderilmesi istenir ve gelenler elden geçirilerek yayınlanır. İkinci aşamada ise bu çalışma tarzındaki yanlışlığın farkına varılır ve bir heyet ile derleme gezilerine çıkılarak türküler bizzat yerinde notaya alınır. Bu saptama aşamasında bir bölümü fonografa kaydedilirken, bir bölümü de yerinde notaya alınarak derlenir. 1926-1929 yılları arasında gerçekleştirilen 4 derleme gezisinin ardından halk müziğinin toplanmasında izlenen bir diğer yol ise tanınmış yerel müzisyenlerin İstanbul’a getirtilerek ‘Sahibinin Sesi ve Columbia’ gibi plak firmalarının stüdyolarında kaydedilmesidir. Saygun’un hazırladığı 15’inci defter de bu yolla toplanmış halk müziğinin çeviriyazımı üzerinedir. Bununla birlikte, en doğru yöntemin fonografla yerinde kaydetme olduğunu vurgulayan Saygun, her türkü hakkında bir ‘kimlik belgesi’ düzenlenmesi gerektiğinin de altını çizer (1938, vi). Ayrıca türkülerin metinlerinde Karadeniz ağzının telaffuzu için çeşitli simlerden yararlanılır (1938: viii-ix). Saygun, türkülerin notaya alınmasında kullandığı dizgeyi daha sonra uluslararası bir çeviriyazım sistemi olarak da önerecektir. Halkevlerinde Mûsikî (1940), Yalan (1945) ve Karacaoğlan (1952), konuşmalarını dikte ettirdikten sonra (halkevlerinde müfettişlik görevine başlamanın hemen ardından) Saygun’dan ‘halkevlerindeki müzik çalışmalarına yol gösterecek bir klavuz’ hazırlaması istenir. Bunun üzerine kaleme aldığı Halkevlerinde Mûsikî (1940) başlıklı on bölümden oluşan kitap nasıl bir müzik eğitimi verilmesi gerektiği yönündeki tavsiyelerini içermektedir. Gazete ve dergilerde yayınlanan kimi yazılarını “Yalan: Sanat Konuşmaları” (1945) kitabında bir araya toplayan Saygun, “Ferdîyetçilik ve Mahallî Renk”, “Folklor ve Sanat” başlıklı yazılarında ‘yerellik’ olgusunun sanatsal yaratımdaki gücünü tartışır. Saygun’un bu dönemdeki üçüncü çalışması, 1945’de tamamlamasına karşın Ses ve Tel Birliği tarafından 1952’de yayımlanan Karacaoğlan: Yeni Bilgiler, Bir Rivayet, Melodiler, başlıklı kitabıdır. Bu kitapta temelde metin incelemesi yapılarak Karacaoğlan’ın yaşamı, yeni bir varyanttan hareketle ele alınır. Saygun, ayrıca onbir ‘hava’dan oluşan ezgi örneklerinden yola çıkarak söz-ezgi ilişkisi üzerinde durur. İncelenen ezgilerden üçünün, inceden kalına doğru do-la-sol-mi-re sesleri üzeri kurulu olması delilinden hareketle “la’da karar veren iniçi pentatonik dizi”nin Türkiye’deki yerel müziklerin belirgin bir özelliği olmasının altını çizer (1952, XXXV). Bartok’un Türkiye’ye geliş amacının bu karşılaştırmayı yapmak istemesinden kaynaklandığı ve Saygun’un bu karşılaştırma sonucunda Türkiye-Macaristan müzik kimliğinde ortak bir noktaya değinmesi ve açıklaması bu bağların güçlenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Halk müziği alan çalışması kriterleri Alan çalışmasını veri toplama yöntemi olarak kabul etmekle birlikte etnografiye ve kültürel bağlama odaklanan bir etnomüzikoloji yerine, daha çok folklor ve karşılaştırmalı müzikolojinin yöntem ve yaklaşımlarını sürdüren bir etnomüzikoloji algısı içinde kaldığı görülür. İnceleme Nesnesindeki Değişim: Töresel Müzik, Saygun'un 1957'de yazdığı Op.35 İkinci Yaylı Çalgılar Dördülü ile başlayan makamsal müziğe yönelme süreci (Aydın 2004: 51), sonrasındaki bilimsel çalışmalarında da aynı müziksel yapıyı inceleme nesnesi olarak seçtiği görülür. Böylece, Saygun'un bilimsel çalışmalarının (1962, 1964a, 1964b) merkezine çektiği kavramlardan biri de 'töresel müzik' olur. Önceki çalışmalarında kırdaki 'folk'a ait "halk müziği"ne odaklanan Saygun, kentteki 'folk'a ait "sanat müziği"ni de -geleneksel Türk sanat müziği- inceleme konusu edinir. Üzerinde durduğu ve öncekilerden pek farklı olmayan sorunlar ise, müziğin başlangıcı, yapısal köken(ler)i ve evrimleşmedir. On yıllık bir aradan sonra 1961'de (6-12 Nisan) Tahran'da düzenlenen Uluslararası Müzikoloji Kongresi'ne Basic Principles of Musical Expression as They are to be Found in the Modal Music of the Middle East (1964a, 1975a) başlıklı çalışması ile katılır. Saygun bu çalışmasında, geleneksel Türk sanat müziğinin de aralarında bulunduğu Ortadoğu'nun makamsal müziklerinin aynı kurama dayanmakla birlikte yaratıcılığın duygusal ve içsel öğelerine ilişkin yönleriyle birbirinden farklı olduklarını vurgular. 'Töresel müzik' kavramını tüm modal müzikleri kapsayacak biçimde kullanan Saygun, makamsal müziğin özünde bulunan ve tüm Ortadoğu kültürlerinde ortak olarak anlamlandırılan kuramsal yapıyı ele alır. Ayrıca Batı terminolojisindeki mode teriminin, kendisinin 'töre' olarak adlandırdığı modal yapıyı ifade etmekte yetersiz olduğunun, çünkü 'doğulu' müzik kültürlerindeki 'seyir' olgusunun, aynı modun kullanılmasına karşın, farklı makamları ortaya çıkardığının altını çizerek (1964a, 1975a, s. 4-5). Saygun yine aynı yıl (1961) Budapeşte'de düzenlenen İkinci Uluslararası Müzikoloji Konferansı'na "Quelques réflexions sur certaines affinités des musiques folkloriques Turque et Hongroise" başlıklı bildiri ile katılır. Bildirisinde, Türk ve Macar ezgilerini perde, tartım ve biçim bakımından karşılaştırarak kültürel bağlantıları üzerinde durur (1963, s. 515-524). 1962'de yayımlanan "La Genèse de la Mélodie" başlıklı makalesinde Saygun, yirmi altı yıl (1936) aradan sonra yeniden 'Pentatonizm' problemini ele alır. Ancak bu sefer hem yaklaşımı farklıdır hem de yöntem bakımından izlediği yolu yeniden tanımlar. En azından 'yayılmacı' yaklaşımdan uzaklaşmış, tek bir 'pentatonik' köken olmadığı varsayımını ortaya atan ve bu varsayımı farklı kültürlerden müziksel örnekleri analiz ederek sorgulayan bir Saygun karşımıza çıkar. Başlangıçta savunduğu "Pentatonizm, Türk'ün musikideki damgasıdır" ve "Pentatonizm nerede varsa orada oturanlar Türk'türler" tezinden (Saygun, 1936, Refiğ, 1991: 69) vazgeçmiş olduğunu ilk kez açıkça ortaya koyar ve geçmişte savunduğu bu tezi eleştirmekten de geri kalmaz. Saygun bu çalışmasında yine karşılaştırmalı yöntemden yararlanmakla birlikte 'karşılaştırma', kültürel bağlantıları doğrulamada değil, farklılıkları vurgulamada kullanılan analitik bir yöntemdir artık. Tek sestten başlayıp

dünyanın farklı bölgelerinden (Kuzey Amerika, Macaristan, Sibirya, Finlandiya, Sırbistan, Makedonya vb.) beş sesli şarkı ve ezgi örneklerini analiz eden Saygun, pentatonizmin yaygınlığını bir kez daha ortaya koymakla birlikte evrimci yaklaşımın savunduğu polygenesis (çoklu başlangıç) varsayımından hareketle tek bir pentatonik kökenin olmadığını vurgular (1962, s. 300, 1976a, s. 22). Uluslararası Modal Müzik Merkezi Projesi 1964’de “The Classification of Pre-modal Melodies” (1964b) başlıklı makalesi yayımlanan Saygun, bu tarihten sonra incelemelerine uzun bir süre ara vermekle birlikte bilimsel alandan uzaklaşmaz. En önemli hedefi ise, Uluslararası Halk Müziği Konseyi (IFMC) ve Etnomüzikoloji Derneği (SEM) benzeri bir oluşumu Türkiye’de gerçekleştirmektir. Ortadoğu ve Akdeniz ülkeleriyle kültürel işbirliği çerçevesinde, ortak bilimsel etkinlikler yapılması önerisinin dışişleri bakanlığı tarafından önemsenmesi sonucu 1966’da Ankara’da düzenlenen “Ortadoğu-Akdeniz Ülkeleri Musikî Kolokyumu”, bu alandaki bütün ülkelerden uzmanların ilgisini çeker (1975b, s. 9-10). Bu toplantıda alınan kararlardan biri de merkezi Türkiye olan “Uluslararası Modal Müzik Merkezi” kurulmasıdır. Ancak bu karar uygulamaya geçirilemez. 1972 yılında Ankara Devlet Konservatuvarı’ndaki görevinden emekli olarak İstanbul’a yerleşen ve kısa süre sonra İstanbul Konservatuvarı’nda göreve başlayan Saygun, bu kararı uygulamaya geçirmek üzere 1974’de yeniden harekete geçer. Başlangıçtan itibaren yerel müziklerin bir toplumun kültürel dinamiklerini yansıttığını ve bu noktada ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğini vurgulayan Saygun, hayalini kurduğu ve kurulması için çaba harcadığı Modal Müzik Merkezi’nin, müzik incelemesi yapan tüm bilim insanları için bir çekim merkezi olacağını biliyordu. Saygun’un çabalarıyla o yıl gerçekleştirilen 2. İstanbul Festivali kapsamında “Uluslararası Modal Müzik Kongresi” düzenlenir. Ankara’da yapılan ilk toplantının devamı olarak gerçekleştirilen kongrenin ilk amacı “folklorcu ve etnomüzikologlara modal müziğin çeşitli yönlerinin incelenmesi sırasında ortaya çıkan sorunlara eğilme fırsatı vermek” olarak tanımlanır. Kongre’de alınan kararlardan biri de 1966’daki toplantıda alınan Modal Müzik Merkezi kurulması konusundaki kararı hükümete yeniden hatırlatmak olur. Saygun’un birleştirici kişiliği sayesinde toplanan araştırmacıların ısrarlı baskıları sonucunda hükümet, merkezin kurulması için gerekli sorumluluğu üzerine almayı ve finanse etmeyi kabul eder. Ancak bu etkinliğin ardından verilen sözler unutulur ve hem 1966 kararları, hem Modal Müzik Merkezi projesi hem de Saygun bir kenara itilir (Folklorla Doğru 1975b, s. 9-11). Saygun’un bu isteği yönetimin başında kapatılmasına kadar hizmet ettiği Halkevlerinin kurucusu olan CHP olmasına karşın bir türlü gerçekleşmez. Kapatı: Béla Bartók’s Folk Music Research in Turkey Saygun’un bilimsel formasyonunda önemli rolü olan ve “ustam” dediği Béla Bartók ile gerçekleştirdikleri alan çalışmasında elde edilen verilere dayanan son kapsamlı bilimsel incelemesi, tarihsel olarak geç kalmış olsa da anlamlı bir kapatı (Coda) özelliği taşır. Bu çalışma, elde edilen verilerin kırk yıl sonra günışığına çıkan “Béla Bartók’s Folk Music Research in Turkey”dir. Benjamin Suchoff’un yayıma hazırladığı

Turkish Folk Music from Asia Minor” başlığını taşıyan ve Bartók’un yayımlama fırsatı bulamadığı incelemelerine dayanan çalışma ile aynı tarihte (1976) yayımlanması dikkat çekicidir. Saygun’un katkıda bulunduğu ve László Vikár’ın yayıma hazırladığı çalışma iki bölümlüdür. Birinci bölüm Bartók’un Amerika’ya giderken Budapeşte’de bıraktığı el yazmalarının tıpkıbasımıdır; ikinci bölümü ise Saygun’un Bartók’un araştırmasına ilişkin düşünce ve eleştirilerini içeren uzun incelemesi oluşturur. Béla Bartók’un çalışmasının eleştirisi, Kurt Reinhard (Reinhard, 1976, s. 217-228) tarafından yapılırken, Saygun’un katkıları Yetkin Özer (Yetkin 1987: 34-36) tarafından ele alınır. Bartok ile yürüttükleri çalışmada ortaya çıkan eksiklikleri tamamlamak için yeniden alana (Çukurova) giden Saygun’un yanında kompozisyon öğrencisi Ahmet Yürür yer alır.

Yalçın Yüreğir kılavuzluğunda gerçekleştirilen alan çalışmasında, bu sefer Saygun bilimsel deneyimlerini aktaran bir ‘usta’, Ahmet Yürür ise ‘folk’a yönelen bir etnomüzikoloji adayıdır (Saygun, s. 1976b, s.191). İstanbul Konservatuvarı’nda göreve başladıktan sonraki dönemde Saygun’un yurt dışında basılmış çalışmalarının bir bölümü Türkçeye çevrilerek (1974, 1975a, 1975b, 1976a) yayımlanır. Çeviri ya da yeniden basım olmayan son bilimsel çalışması ise 1982’de Budapeşte’de sunulan ve Türkçesi 1986’da Orkestra dergisinde yayımlanan “Tetrakordal Yapı ve Mese’nin İşlevi”dir (Sutstructure Tetracordale et la Fonction de la Mësse). Çalışma, aslında daha önce ele aldığı (1962, 1964a, 1964b) bir bilimsel sorunu içerir. Bununla birlikte Saygun, makamsal müziklerin kökeninde tetratonizmin yattığını, bu nedenle pentakordal değil tetrakordal kuruluşlarla açıklanması gerektiğini öne sürerek 1936’da savunduğu “her iki müziksel sistemin temelinde de pentatonizm vardır” düşüncesinin artık çok ötesinde olmakla birlikte karşılaştırmalı müzikolojinin yöntem ve yaklaşımlarına bağlılığını sürdürür. Öte yandan, Saygun’un etnomüzikoloji disiplini üzerine yaptığı katkıları açıklamak için yapılan çalışmalarda, Yükseltin’in (2011) makalesini inceleyen makalenin, ağırlıklı olarak etnomüzikolojik ve milliyetçi merkezli folklor çalışmalarına odaklandığını belirtmek gerekir. Müziğin kültürel ve antropolojik yönlerinin etnografik incelemesinden ziyade halk müziği materyallerinin toplanması, sınıflandırılması ve belgelenmesine dayanır. Saygun, ölümünden birkaç ay önce, 10 Kasım 1990 Atatürk’ü anma töreninde kendi dönemindeki müzikle ilgili gidişatı eleştirip, kendi müzik anlayışını yansıtarak şöyle demiştir: Kültürün millî oluşunu sağlayan unsurlar nelerdir? Gelenekler, örnekler, âdetlerimiz mi? Güzel sanatlarda ortaya konan eserlerimiz mi? Türküler, ağıtlar, deyişler, destanlarımız mı? Elbette bütün bunlar ve daha başkaları. Ve asıl bütün bunların meydana getirdiği sentezdir, demektedir (Tanç, Cengiz, 1991: 50). “Doğu-Batı sentezinin en güçlü örneklerini vererek evrenselleşen Saygun, bu üretkenliğini Ege Üniversitesi’nce 7-8 Aralık 1987 tarihinde düzenlenen Ahmed Adnan Saygun Semineri’nde de şöyle dile getiriyordu”: Ben sadece çalıştım, başka bir şey yapmadım. Her çalışan gibi, ben de çalıştığım nispette başarılı oldum. Daha çok çalışsaydım belki daha çok başarılı olurum,

bilmiyorum. Bu kadar yapabildim. Üstelik, bomboş bir sahaydı memleketimiz, her şey Atatürk yolunda olsun, ilim yolunda olsun istedim. Bir kişi bir yere kadar yapabilir. Ama benden sonraki kuşakların, genç kuşakların yapacakları çok işler var. Onlar, bizlerden bu işi daha ileriye götürecekler, her sahada daha ileriye gidecekler (Aktaran: Çalgan, 1991: 32) demiştir. Sonuç Bu makale, Saygun'un sadece Anadolu'nun müziğine değil, aynı zamanda etnomüzikoloji disiplinine ve halkbilimine de büyük katkıları olduğunu göstermiştir. Makalenin ilk bölümünde de belirtildiği gibi, Cumhuriyet devriminin etkisi Saygun'un sanatsal ve akademik çabaları üzerinde her zaman güçlü bir teşvik (motivasyon) olarak kalmaya devam etse de, 1936'dan sonra ortaya çıkan bilimsel yeterliliği, evrensel ölçütlere ulaştığını kanıtlamaktadır. Folklorik araştırmalara verdiği yanıtlar uluslararası manada büyük kazanımlar elde etmemizi sağlamıştır. Ülkemiz için önemli halk kültürü çalışmalarını aktif yürüten Saygun'un sadece batı müziği araştırmacıları tarafından incelenmesi ve çalışılması halkbiliminin gelişimi alanına yaptığı katkılarının göz ardı edildiğini veya çok önemsenmediği sonucunu çıkarmıştır. 2010-2019 tarihleri arasında sunulan başlıca tezler şunlardır. 2010 yılında Dr tezi olarak sunulan Çokselsli Müzikte/ Türk Çokselsli Müziğinde Ulusalcılık Görüş ve Önerilerinin Değerlendirilmesi, 2015 yılında YL tezi olarak sunulan Köroğlu Operasındaki Karakterlerin Türk Edebiyatı ve Türk Mitolojisi Açısından Karşılaştırmalı Analizi ve Müzikal

Çözümlemesi, 2016 yılında yine YL olarak sunulan Özsoy Operasının Yayılmacı Teoriler Bağlamında Ele Alınması, 2016 yılındaki diğer bir çalışma doktora tezi olarak hazırlanmış olan A.Adnan Saygun'un Gılgamış Adlı Epik Dramının Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Gılgamış Destanı Karşılaştırılması ve Müzikal Analizi, 2018 yılında YL olarak hazırlanan A.Adnan Saygun'un Türk Operasının Ulusal Kimliği ve Özsoy Operası adıyla bazı tezler hazırlanmıştır. YÖK açık erişimli YL ve Dr tezleri incelendiğinde halk kültürü ve halk müziği araştırmacılığı yönüne kısmen değinen ve genel olarak müzikoloji bölümlerinde hazırlanan üç yüksek lisans tezi ve iki doktora tezine ulaşılmıştır. Halkbilimi çalışmaları yürütüldüğünden bu yana Türkiye'de halk müziği alanında yapılan çalışmaların hemen hepsinde aktif yer almaya çalışan ve bu konuda söz sahibi olup hükümete tavsiye niteliğinde raporlar sunan Saygun'un halkbilimine katkıları doğrultusunda hazırlanan bu çalışmada 2010-2019 yılları arasında Türk halkbilimi araştırmaları kapsamında hazırlanmış DR/YL herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Türk Halkbilimi alanında müzik folkloru kapsamında çalışmaların yapılması, araştırmacılar tarafından da daha detaylı çalışmalara yol açması bu çalışmanın amaçlarındandır.

KAYNAKÇA

Aksoy, Bülent (2014). Küçük Asyadan Türk halk musikisi, Adana Derlemesi: 18 Kasım 1936 (Çev. Bülent Aksoy), Pan yayıncılık, İstanbul.

Aracı, Emre (2007). Ahmet Adnan Saygun, doğu-batı arası müzik köprüsü, YKY, İstanbul. Aydın, Yiğit (2004). Ahmed Adnan Saygun'un yaşamöyküsü ile besteci ve müzikolog kimlikleri, Biyografya 5. Bağlam Yay. 21-23: İstanbul.

Baydar, Evren Kutluay (2010). Osmanlı'nın Avrupalı müzisyenleri, Kapı yayınları, İstanbul. Bilgen Ahmed (1990). Çağdaş türk kültürünün sönmeyen simgesi, Altın Onur Ödülü Madalyası Sahibi A. Adnan Saygun'a Armağan (1. Baskı), Sevda-Cenap And Müzik Vakfı Yayınları 49-53, Ankara. Bilgen,

Ahmed Samim (1991). Büyük Saygun'un Ardından idealist bir özlemin öyküsü, 1990- Altın Onur Ödülü Madalyası Sahibi A. Adnan Saygun'a Armağan. (1. Baskı), Sevda-Cenap And Müzik Vakfı Yayınları, 35-47, Ankara.

Çakmak, Songül (2018). Türk müziği tarihi I-II, yayınlanmamış ders notları, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı Öğrt. Gör. Van.

Çalgan, Koral (1991). Saygun aynı zamanda bir bilim adamıydı, 1990- Altın Onur Ödülü Madalyası Sahibi A. Adnan Saygun'a Armağan. (1. Baskı), Sevda- Cenap And Müzik Vakfı Yayınları, 19-34, Ankara

<http://fbe.emu.edu.tr/journal/doc/9-10/12.pdf>, Erişim Tarihi: 27.11.2018.

Çancı, Haldun (2008). Kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde milliyetçiliğin niteliksel sabitelerine genel bir bakış. Review of Social, Economic 87 & Business Studies, 9/10, 233-246. <http://fbe.emu.edu.tr/journal/doc/9-10/12.pdf>, Erişim Tarihi: 27.11.2018.

Duygulu, Melih (2004). Ahmed Adnan Saygun'un folklor ve etnomüzikoloji çalışmaları üzerine, Ahmed Adnan Saygun, Biyografya 5, Bağlam Yay. 69-83: İstanbul.

Gazimihal, M. Ragıp (1936). Türk halk musikisinin kökeni meselesi, Türk tarihinin ana hatları adlı eserin müsveddeleri, seri 3, no.8 Akşam Matbaası, basım yılı yok (yazılışı 1935, basılışı 1936), s. 5-11 (Önsöz'de), İstanbul.

Kütahyalı, Önder (1991). Saygun'u anlamak, Orkestra, (211), 2-6. Memencioğlu, Muazzez. (01 Ocak 1960). Adnan Saygun Anlatıyor. Varlık, (517), 7, İstanbul.

Kütahyalı, Önder (2007). Adnan Saygun'un besteciliğini güçlü kılan etmenler. doğumunun 100. yıldönümünde Ahmed Adnan Saygun, IV. Müzikoloji Sempozyumu, Nilüfer/Bursa. Myers, Helen (1992). Ethnomusicology". ethnomusicology and introduction, Ed. Helen Myers, W.W. Norton & Company. 3-18: New York.

Özalp, Nazmi (2000). Türk mûsikisi Tarihi I-II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul. Özer, Yetkin (1987). Bartok'un Türk halk ezgileri araştır-

masına Saygun'un katkıları, Ahmed Adnan Saygun semineri bildirileri. (Yay. Haz. M. Tuğrul Göğüş). 7-8 Ocak, Filarmoni Derneği Yayınları, 34-36, İzmir:

Refiğ, Gülper (1991), A.Adnan Saygun ve geçmişten geleceğe Türk mûsikîsi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Reinhard, Kurt (1976). Béla Bartók, Turkish folk music from asia minor, ed. Benjamin Suchoff, Princeton: Princeton University Press, Pp. 288.

Saygun , A. Adnan (1936). Türk halk musikisinde pentatonism, Numune Matbaası, İstanbul. _____ (1951a). Authenticity in Folk Music, Journal of the International Folk Music Council 3: 710.

Saygun, A. Adnan (January 1951). Bartok in Turkey, The Musical Quarterly, 37 (1), 5-9. _____ (1975b). “Anadolu Dansları ve Bunların Ayinsel Niteliği Üstüne”. Çev.Vedat Aydınoglu. Folkloru Doğru 39: 9-11, 23-27. Saygun aynı zamanda bir bilim adamıydı. 1990- Altın Onur Ödülü Madalyası Sahibi A. Adnan Saygun’a Armağan. (1. Baskı). Ankara: Sevdâ-Cenap And Müzik Vakfı Yayınları, 19-34. <http://fbe.emu.edu.tr/journal/doc/9-10/12.pdf>, Erişim Tarihi: 27.11.2018.

Stone, Ruth M. (2007). Theory for Ethnomusicology, Pearson Prentice Hall: New Jersey.

Resimler:

https://www.google.nl/search?q=Ahmet+adnan+saygun+etnom%C3%BCzikoloji+derleme+%C3%A7al%C4%B1%C5%9Fmalar%C4%B1&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwi0o6XEmuXeAhUShqYKHZedD_QQ_AUIDigB&biw=1600&bih=799#imgrc=F7KRznwRzO83gM:

**ANMA YAZISI / COMMENTARY LETTER/
КОММЕНТАРИЙНОЕ ПИСЬМО**



**DÜZCELİ BİLİM ADAMI PROF. DR. OSMAN
NEDİM TUNA VE HALK BİLİMİNE KAZANDIRDIKLARI**

**SCIENTIST FROM DÜZCE PROF. DR. OSMAN NEDİM TUNA
AND HIS INVESTMENTS TO FOLK SCIENCE**

**ПРОФ. ДР. ОСМАН НЕДИМ ТУНА И ЕГО ВКЛАД В
ИССЛЕДОВАНИЕ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI*

ÖZ

01.01.1923'te Düzce'de doğan, 1961'de Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün kurucuları arasında yer alan Osman Nedim Tuna, aynı yıl Amerika'ya gidip 1968 yılında Türkoloji, Altayistik, Lengüistik alanlarında doktora-sını tamamlamıştır.

1982'de Türkiye'ye dönüp Malatya İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü'nü kurmuş, 1983 yılında Türk Dil Kurumu'nun asli üyeliğine ve Türk Dil Kurumu Türkoloji Uygulama Kolu Başkanlığı'na seçilmiştir.

*Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Em. Öğretim Üyesi.
İzmit/TÜRKİYE
(zileli.yardimci@gmail.com)

29 Aralık 1989'da profesör unvanını alan Osman Nedim Tuna, 31 Aralık 1989'da emekli olmuş, 17 Temmuz 2001'de de vefat etmiştir.

'Altay Dilleri Teorisi' ve 'Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi' adlı Türk dili açısından çok önemli iki kitabı bulunmaktadır.

Osman Nadim Tuna, dil dışında Türk kültürü ile de yakından ilgilenmiştir. Bunlardan en önemlisi akrabalık derecesinde Kızılderili-Türk yakınlığı üzerinedir.

Kızılderili ve Türk kilimlerinde ortaklığı belirleyen Osman Nedim Tuna; yıldız, akrep, bereket, eli belinde, koç ve hayat ağacı motifleri üzerinde durmuş, Türk kadınının, evine bağlılığını, sadakatini, yuvasının korunmasını ve ailede kendinin önemli bir varlık olduğunu anlatan motifleri önemseydiğini işaret etmiştir.

Kültürümüzün Kızılderili kültürüne etkisini dile getirişi, dildeki benzerlikleri işareti ile bazı dil ve halkbilimcilerin dikkatlerini Kızılderili dil ve kültürüne çevirmelerine vesile olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osman Nedim Tuna, halk bilimi, Türk kültürü, Kızılderililer.

ABSTRACT

Osman Nedim Tuna, who was born in Düzce on 01.01.1923 and was one of the founders of the Turkish Culture Research Institute in 1961, went to America in the same year and completed his doctorate in Turcology, Altaicistics and Linguistics in 1968.

In 1982 he was get back to Turkey and founded Malatya Inonu University Faculty of Education in Turkish Language and Literature Education Department. In 1983 he was selected to full membership of the Turkish Language and Turkish Language Institution Turcology Application Arm Presidency.

Osman Nedim Tuna, who received the title of professor on December 29, 1989, retired on December 31, 1989 and passed away on July 17, 2001.

He has two books which are very important in terms of Turkish language, "Altay Dilleri Teorisi (The Theory of Altaic Languages)" and "Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi" (The History of Sumerian and Turkish Languages and the Issue of the Age of the Turkish Language)".

Osman Nedim Tuna was closely interested in Turkish culture besides language. The most important of these is on the affinity between American Indian and Turkish at kinship level.

Osman Nedim Tuna, who determines the partnership in American Indian and Turkish rugs; he emphasized the motifs of the star, scorpion, abundance, hand on the waist, ram and the tree of life and pointed out that the Turkish

woman cares about her devotion to her home, loyalty, protection of her home and the motifs that tell her that she is an important asset in the family.

Expressing the impact of our culture on the American Indian culture, some language and folklorists turned their attention to the American Indian language and culture, with the sign of their similarities in language.

Key Words: Osman Nedim Tuna, folklore, Turkish culture, American Indian.

01.01.1923'te Düzce'de doğan Osman Nedim Tuna'nın Babası Yusuf Ziyaeddin, annesi Raziye Emine'dir. Babasının memuriyeti nedeniyle Adana'da Cumhuriyet İlkokulu'nda başladığı ilkokul eğitimini 1935'te İzmit'te tamamlamıştır. Ortaokulu da İzmit'te tamamlayıp Babasının tayini dolayısıyla gittikleri İstanbul'da Kabataş Erkek Lisesi fen kolundan 1941 yılında mezun olmuştur. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Mühendisliği bölümüne kayıt olmuş, üç yıl okuduğu bu bölümü bir gün dersini girdiği Ord. Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat'ın anlattıkları kendisine çok ilginç gelince bölüm değiştirip 1944-1945 ders yılında aynı üniversitenin Türkoloji Bölümü'ne kaydolmuştur.

İstanbul Üniversitesi Türkoloji Bölümü'ne kaydolan Osman Nedim Tuna, bu bölümden 28.02.1950 tarihinde Ord. Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat'ın danışmanlığında hazırladığı "Orhon Yazıtlarının İmla Kaideleri ve Fonolojisi" adlı lisans tezini yaparak mezun olmuştur.

Askerlikten sonra, Adana'da 1952-1954 arası Bayındırlık Bakanlığı Devlet Su İşlerinde topoğraf ve Etüt Plan Şefi, Bayındırlık Bakanlığı'nda kurulan Harita Dairesi uzmanı olarak çalışan Tuna, 1959-1961'de Türk Dil Kurumu'nda Eski Türkçe Uzmanlığı yapmıştır.

1961'de Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün kurucuları arasında yer alan Osman Nedim Tuna, 1961 yılında Fulbrigt bursu ile Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş, University of Washington (Seattle)'da Nicholas N. Poppe'nin asistanı olmuştur. Doktora çalışmalarını yürütürken aynı üniversitenin Türkoloji programının derslerini de yürütmüştür. 1968 yılında Prof. Dr. Nicholas N. Poppe'nin idaresinde Türkoloji, Altayistik, Lengüistik alanlarında doktorasını tamamlamış ve "Studies on Nahju'l-Faradis: A Method for Turkic Historical Dialectology, 3+V+444)" adlı doktor ünvanını almıştır.

Prof. Dr. Osman Nedim Tuna, 1969 yılından 1976 yılına kadar University of Pennsylvania (Philadelphia) Department of Oriental Studies'de lisans ve lisansüstü derslerini yürütmüş ve bu bölümde iki de Türkoloji doktoru yetiştirmiştir.

1982 yılında Türkiye'ye dönüp Malatya'daki İnönü Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev almış ve Eğitim Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü'nü kurmuştur.

1983 yılında Türk Dil Kurumu'nun asli üyeliğine seçilmiş, 15 Kasım 1984'te doçent olmuştur. 1987 yılında da Türk Dil Kurumu Türkoloji Uygulama Kolu Başkanlığı'na seçilmiş, 29 Aralık 1989'da profesör unvanını almıştır.



Prof. Dr. Osman Nedim Tuna, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden Profesör olduktan iki gün sonra 31 Aralık 1989'da emekli olmuştur. Aynı bölümde 1991 eğitim öğretim yılının sonuna kadar “ücretli öğretim üyesi” olarak çalışmalarını sürdürmüş, başlı bulunan yüksek lisans ve doktora tezlerini tamamlamış, 1992 Kasım'ında ABD.'deki ailesinin yanına dönmüştür.

Yeni kurulan üniversitelerde emeklilik yaşının 72'ye çıkartılmasından faydalanarak Sakarya Üniversitesi'nde görev alan Prof. Dr. Osman Nedim Tuna, 06.10.1993 ile 01.01.1995 yılları arasında kurucusu olduğu Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Bölüm Başkanlığı'nı yürütmüştür. Ocak 1995'te tekrar emekli olan Prof. Dr. Osman Nedim Tuna, 1997 yılının Haziran ayına kadar aynı üniversitede Ücretli Öğretim Üyesi olarak çalışmış, Kısmi felç geçirmesi nedeniyle 22 Temmuz 1997'de ailesinin yanına ABD.'ye gitmiştir.

17 Temmuz 2001'de vefat eden Osman Nedim Tuna, ABD.'de toprağa verilmiş, 1953 yılında Selma Hanım'la evlenen Prof. Dr. Osman Nedim Tuna'nın Yeşim, Burçak ve Alkım adlarında üç kızı vardır. Eşi de kendisinden kısa bir süre sonra vefat etmiştir.

Vefatından sonra bütün kitapları, taş ve deniz kabuğu koleksiyonu ailesi tarafından İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'ne bağışlanmıştır.

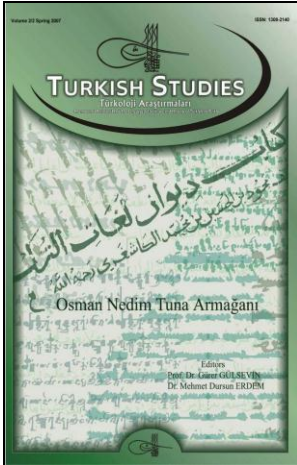
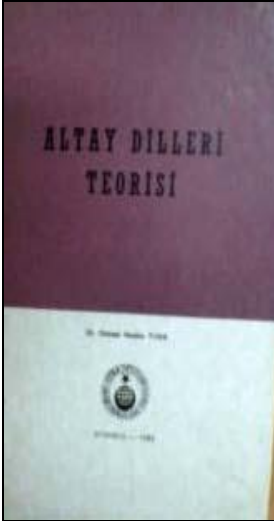
Türk dili açısından çok önemli iki kitabı bulunmaktadır.

Bunlar:

1. Altay Dilleri Teorisi, Türk Dünyası Araştırmaları Yayını: 6, İstanbul 1983, 76 s.

2. Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi İle Türk Dilinin Yaşı Me-selesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1990, 57 s. adlarını taşımaktadır. Ayrıca çoğu uluslararası 27 makale ve 11 bildiri sunmuştur.

Biri tarafımızca olmak üzere, iki de Armağan Kitap yayımlanmıştır.



Prof. Dr. Osman Nedim Tuna'nın çalışmaları daha çok Türk dilinin eski ve orta dönemleri, Türk dilinin kaynağı ve Türk dilinin diğer dillerle ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlardan "Altay Dilleri Teorisi" adlı eseri, Altay dilleri hakkında Türkiye'de en geniş bilgiyi veren bir yayındır. Kitapta, "Altay Dilleri Teorisi", Türk, Moğol, Tunguz (Mançu dahil), Kore ve Japon dillerinin Altay Dili adı verilen, ortak bir kaynaktan geldiği görüşünü savunan bir teori olarak açıklanır.¹ Geniş olarak Altay dillerinin sesbilgisinin, daha dar olarak şekilbilgisi ve söz diziminin anlatıldığı hacimce küçük bu eser, alanla ilgili geniş kaynakçası ile dikkati çekmekte ve halen üniversitelerimizde el kitabı olarak kullanılmaktadır.

"Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi İle Türk Dili'nin Yaşı Meselesi" adlı kitabında Osman Nedim Tuna, Sümerce ile Türkçe arasında 16 ses denkliği ve 168 ortak kelime tespit etmiş ve bunlara göre "Bugün, yaşayan Dünya dilleri arasında, en eski yazılı belgelere sahip olan dil, Türk Dili'dir. Bunlar, çivi yazılı Sümerce tabletlerdeki alıntı kelimelerdir." sonucuna varmıştır.

Böylece Osman Nedim Tuna, Türkçenin yaşını çok gerilere götüren bilimsel bir keşifte bulunmuştur.²

Üçüncü Uluslararası Türk Dili Kurultayı'nda "Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi İle Türk Dili'nin Yaşı Meselesi" adlı kitabı için kendisine "Türk Dili'ne Üstün Hizmet Ödülü ve Onurluk" u verilmiştir.

Kitaplarının yanı sıra 28 makalesi; 4'ü basılmış 12 bildirisi; 11 sınırlı sayıda yayımı; 5 adet teksir halinde ders notları bulunan Prof. Dr. Osman Nedim Tuna'nın başka eserlere de katkıları vardır.

Örneğin Türk Dil Kurumu'nca yayınlanan Derleme Sözlüğü'nde derlenmesi ve tarifleri Osman Nedim Tuna tarafından yapılan 9450 madde başı yer almaktadır. Ferit Devellioğlu'nun Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugatı'ndeki katkısı, Osmanlıcada kullanılan coğrafya, astronomi, matematik terimleri ile eczacılıkta kullanılan bitki adları ve bunların madde başı tarifleridir. Eğitim alanına katkıyı ise yüzlerce lisans öğrencisi; Amerika Birleşik Devletleri'nde 2 Türkoloji doktoru, Türkiye'de ise 4 Türkoloji doktoru ve 16 Türk dili uzmanı yetiştirerek yapmıştır.

Osman Nadim Tuna, Dil dışında Türk kültürü ile de yakından ilgilenmiştir. Malatya İnönü Üniversitesinde çalıştığı yıllar her yaz döneminde iki ay yolluksuz- yevmiyesiz araştırma izni alarak Amerika'ya gider hem aile özlemi- ni giderir hem de araştırmalar yapardı.

¹ Dr. Osman Nedim Tuna, Altay Dilleri Teorisi, Türk Dünyası Araştırmaları Yayını, İstanbul 1983, s.6-7.

² Prof. Dr. Osman Nedim Tuna, Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi İle Türk Dili'nin Yaşı Meselesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1990, s.48.

Hem bölüm başkanımız hem de lojmanda kapı komşusu olmamız nedeniyle iş dışında özel sohbetlerimiz ve halk bilimi işle ilgili karşılıklı bilgi alış verişimiz çok olmuştur.

Eşi ve çocukları Amerika'da yaşadığından yalnız kalan Tuna ile bazı akşamlar uzun uzun sohbet ederdik. O, bir yandan dünyanın çeşitli denizlerinden topladığı taşlardan kolye yapmağa çalışırken halk bilimi ile ilgili anılarını da anlatırdı.

Bunlardan en önemlisi akrabalık derecesinde Kızılderili-Türk yakınlığı üzerine olurdu.

İnönü Üniversitesi Rektörlüğü adına 1987'de Türkiye genelinde Efsane Derleme Yarışması yapmıştık. Katılımın çok olması için yarışma duyurusunu Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi ile Ulusal gazetelerde ilan etmiştik. O sırada Amerika'da İndiana yöresinde bulunan bir şahıstan bozuk bir Türkçe ile yazılmış bir mektup geldi. O mektubu kendisine verdiğimde dikkatlice okuyup yazılanlar doğru. Bu konuyu ben de araştırıyorum dedi.

Mektupta, *"Benim büyük dedem ve büyük babaannem Türk, büyük an-nem Kızılderili'dir. Amerika İndiana yöresinde Kızılderili-Amerikalı mücadele-leri sırasında Amerika Hükümeti, kıtanın çöl bölgesinde taşıma işinde ve çöl savaşında kullanılmak üzere Osmanlıdan deve (camel) ister. 1855 yılında Osmanlı Sultanı Abdülmecit 30 dişi deve yanında bir çift de erkek deve hediye eder. Bu develerle birlikte geçici olarak hem deve bakımını öğretmek, hem de çöl bölgesindeki Kızılderili-Amerika savaşında Amerikalılara yardım etmek için de bir miktar asker gönderir. O bölgede savaş bitince Osmanlı'dan gelen aske-rin isteyenlerine bu bölgede yerleşme, ailelerini getirme ve arazi verme teklifi yapılır. Askerlerin büyük bir bölümü kalır, kalmak istemeyen askerleri Osman-lı'ya götüren gemi kalan askerlerin eşlerini, çocuklarını, yakın akrabalarını Amerika'ya götürür. Ben İndiana'da kalan bir Türk askerinin torunuyum. Hatta burada şehit edilmiş bir de Türk komutan anıt mezarı bulunmaktadır. Osmanlı Amerika ile, 1830 da ilk "seyrisefain" ve ticaret antlaşması yapılırca ilişkiler de artmıştır. Türk büyük babaannemin dokuduğu bir kilim de evimizde mevcut-tur."* ifadesi yer almakta idi.

Mektubu Osman Nedim Tuna'ya verdiğimde doğru söylüyor. Kızılderili-Türk ilişkilerini, onlarla akrabalıklarımızı ve dil ilişkimizi yıllardır araştırıyo-rum. Türk motifleri, özellikle güney Anadolu, yörük kilimlerinin motifleri, ka-dınlarımızın yazmalarındaki iğne oyları orada da aynen mevcuttur deyip bazı Kızılderili kilim motiflerini göstererek motiflerin dilinden söz etti.

Anadolu'dan gelen kadın, Anadolu'da yünü eğirip ip yapmayı, otu ve kır çiçeğini kaynatıp rengarenk kök boya yapmayı bildiğinden yerleştiği yeni ülkesinde de geleneklerini yaşatıp bildiğini işlemiş, evde iki ağacı çatıp tezgah kurarak dokuduğu kilimlere duygularını aktarmak için de bildiği motifleri iş-lemiştir deyip bazı motiflerin ne anlama geldiğini anlatmıştır.



(Hayat Ağacı motifi)



(Eli Belinde ve Koç Boynuzu motifi)

İlgi ve çalışma alanım olduğu için Osman Nedim Tuna'dan not ettiğim motiflerle ilgili bilgileri araştırdığımda Hoca'nın tespitlerinin çok yerinde olduğunu gördüm.

Bir renk cümbüşü olan kilimler, doğadan doğal yollarla elde edilmiş ve yıllar geçtikçe solacaklarına, parlaklıkları daha da arttıran yüzlerce renk, gözlerimizde bir ebemkuşağı gibi kıvılcımlanır.

Kilimlerde motifler yazıda sözcükler gibidir. Motiflerin dilinden anlayanlar, bu dokumaların işaret dilini okur ve ne demek istendiğini anlar.

Hoca, Kızılderili ve Türk kilimlerinde ortaklığı En çok görülen; yıldız, akrep, bereket, eli belinde, koç ve hayat ağacı motifleri üzerine konuşmuş, Türk kadınının, evine bağlılığını, sadakatini, yuvasının korunmasını ve ailede

kendinin önemli bir varlık olduğunu anlatan motifleri önemseydiğini işaret etmişti.

Dört örnek koyduğum Kızılderili ve Türk kilimlerinde alttaki kilim desenleri yıldız desenidir. Yıldız motifi, Türk halılarında üretkenliği temsil eder. Yıldız motifini dokuyan kadın, üretkenim, çocuklarım var. Güçlü ve gururluyum demektir.

Kızılderili ve Türk kilimlerinde çokça kullanılan "elibeline" ve "koç boynuzu" motifleri bir erkek ve bir kadını belirtir. Bereket deseni, dişiye gösteren iki adet "elibeline" motifi ve erkeği gösteren iki adet "koç boynuzu" motifinden oluşur. Kompozisyonun ortasındaki göz motifi, aileyi kem gözlere karşı koruması için kullanılmıştır.

Eli belinde motifi Dişiliğin simgesidir. Sadece analık ve doğurganlığı değil, aynı zamanda uğur, bereket, kısmet, mutluluk ve neşeyi de sembolize eder. Bu nedenle en çok kullanılan ve önemsenen bir motiftir.



Zapotek kilimi, Meksika



Türk kilimi

Hayat ağacı ve dallarına konan kuşlar



Kızılderili kilimi.

Türk kilimlerinde yaygın olarak kullanılan Hayat Ağacı motifinin Kızılderililerde olduğu gibi Meksika'da da dokunduğu görülmüştür.

Hayat ağacı motifi, sonsuzluğun sembolüdür. Bu motif, ölümsüzlüğü araştırmanın ve ölümden sonra yaşam olduğu umudunun bir nişanıdır. Ağaç, Türkler arasında kutsal sayılan bitkilerdendir. Hayat ağacı, güç, kuvvetine inanılan aslan, kartal hayvanlar tarafından korunurken tasvir edilir.

İnaniş'a göre, Hayat Ağacı sürekli gelişen, cennete yükselen hayatın dikey sembolizmini oluşturur. Geniş anlamda sürekli gelişim ve değişim gösteren evreni sembolize eder. Evrenin üç elementini: toprağın derinliğine inen kökleriyle yeraltını, alt dalları ve gövdesiyle gökyüzünü, ışığa yükselen üst dallarıyla cenneti birleştirir. Yeryüzü ve cennet arasındaki iletişimi sağlar.

Nazarlık motifi, Belli özelliklere sahip kimselerde bulunduğu inanılan; insanlara, hayvanlara, eve zarar veren bakışlardan ve nazardan korunması için dokunur.

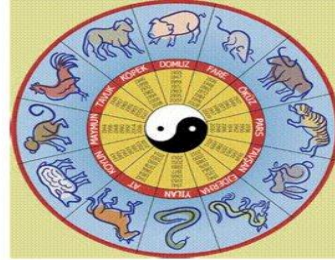
Mektubu okuyan Osman Nedim Tuna, bu madalyonun sadece bir yüzü, bu olaydan çok önce Türklerle Kızılderililer ve Amerikalıların ilişkisi bulunmakta idi. Ben bu ilişkinin dil ve akrabalığa dayanan uzantısı ile uğraşıyorum demiş ve önceki ilişkilerden söz açmıştı.

Türkçe *otağ* sözünün kızılderililerce *utağ*, Türkçe *kayık* sözcüğünün *kayak*, Türkçe *it* (*köpek*) sözcüğünün *it*, *yeşil* sözcüğünün *yaşıl*, *tanrı* sözcüğünün de *tangıra* biçiminde kullanıldığını belirtmiş, *ev* sözü yerine *yat-kı*, *tepe* yerine *tepek*, *dede* yerine *tetek* su yerine *yu*, *göç* yerine *köç* dendığını işaret ederek kültür bağımızla ilgili yakınlık derecesinin ileri boyutlarda olduğunu vurgulamış fakat çok temkinli davranmış Kızılderililerle akrabayız dememişti.

Çok sık yaptığımız evindeki akşam sohbetlerimizde Asya uygarlığını yaratan Türkler ile Amerika kıtasındaki Maya ve Aztek uygarlıkları arasında sembollerle başlayan benzerliğin de önemini vurgulayan Osman Nedim Tuna'nın, **bütün Altay Türkleri gibi Kızılderililerin birbirlerine *amca, baba, teyze, hala, ağabey* diye hitap etmelerini şaşırtıcı buluşu**, semboller, dil ve gelenekler açısından çok ciddi benzerlikler olduğuna dikkat çekişi, Türkler tarafından icat edildiği biline 12 hayvanlı Türk takviminin Mayalarca da kullanılmış olması eskilere dayanan bir kültür bağının işaretidir demesi de oldukça önem arz etmektedir.



12 HAYVANLI MAYA-AZTEK TAKVİMİ



12 HAYVANLI TÜRK TAKVİMİ

12 HAYVANLI TAKVİMİN TÜRKLER TARAFINDAN İCAT EDİLDİĞİ İLE İLGİLİ KAYNAKLAR

1. Prof.Dr. Osman TURAN'ın 12. Baskı "Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi" kitabı sayfa 19.
2. Ord. Prof Dr. Reha Oğuz TÜRKKAN'ın 4. Baskı " Kızılderililer ve Türkler" kitabı, 130. sayfa.
3. William H. Prescott'un " History of Concuest of Mexico" adlı kitabının 3. cildi sayfa 319-321

Düğünde Kına yakma geleneğinin bütün Kızılderili kabilelerinde, Anadolu ve diğer Türk yurtlarında olduğu gibi uygulanmakta olduğunu söy-

leyişi, Beşik kertmesi töresinin de yaygın bir uygulama olduğunu anlatması şaşkınlığımı bir kat daha arttırmıştı.

Bu konuşmamızın ardından (Halk Edebiyatından Yüksek Lisans yapmış fakat Üniversitemizde Halk Edebiyatı öğretim üyesi olmadığından doktora programına beş yıl başlayamamıştım.) *"Bir halkbilimciye dilden doktora yaptırmayı çok istemiştin. Sana teklif ettiğimde 'Kelime başı j'leriyle uğraşmam, ben doktoramı da Halk Edebiyatından yapacağım' demiş ve istememiştin. Sen kabul etse idin bu konuda çalıştıracaktım"* demişti. Zaten bu sohbetleri yaparken benim doktora tezim de bitmek üzere idi.

Osman Nedim Tuna, Kızılderililerin, bugünkü Sibiry'a'dan Kuzey Amerika'ya geçen iki göçmen grubunun çocukları olduğu yolundaki görüşlere de yer vermiş, buraya gerek Sibiry'a'dan, gerek Güney Anadolu'dan gelen kabilelerin buradaki yerli halkla evlilikleri sonucu doğan yakınlık, bir nevi akrabalıktır. Bu akrabalık ırki bir akrabalık değildir. Tıpkı Almanya'ya giden işçilerimizin Alman kızlarla evlenip kurdukları aile bütünlüğü gibidir. görüşüne sahipti. Kızılderili dilinde kullanılan Türkçe sözcükler, bazı Türk gelenek ve göreneklerin benimsenilip kullanılmış olması da Kültür emperyalizmine dayanmaktadır.

İnsanoğlunun yüzyıllardan beridir her fırsatta kendinden bir iz bırakma isteği olduğunu, bunu kimi zaman mağara duvarına, kimi zaman taş, kimi zaman da kilime aktarmış olduğunu vurgulayan Tuna, Kültürümüzün Kızılderili kültürüne etkisini dile getirişi, dildeki benzerlikleri işareti ile bazı dil ve halkbilimcilerin dikkatlerini Kızılderili dil ve kültürüne çevirmelerine vesile olarak önemli bir kazanım sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Osman Nedim Tuna Armağanı (2007) Turkish Studies, Editör: GÜLSEVİN, G., ERDEM, Mehmet D., Volume 2/2, Spring, s.1-800.

Prof.Dr. Osman Nedim Tuna Armağanı (1989), Yayına Hazırlayanlar: GÜLSEVİN, G., KAYMAZ, Z., BOZKAPLAN, Ş.A., YARDIMCI, M.,Malatya.

Prof. Osman Nedim Tuna Hatıra Sayısı (2002),Hazırlayanlar: ATAŞ, H.,Kırbaç, S.,Türk Dünyası Araştırmaları,Sayı 139, Temmuz-Ağustos, s.1-320.

SERTKAYA, Osman Fikri (2001),Yitirdiklerimiz, Türk Dil Kurumu Asli Üyesi Prof.Dr. Osman Nedim Tuna Vefat Etti, Türk Dili, C. 2001/II, Sayı 597, Eylül, s.296-298.

Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 25 yıl (1961-1986) (1986), Ayyıldız Matbaası, Ankara.



BİLİMSEL EKSEN DERGİSİ

ISSN: 1309-5811

Yayın İlkeleri

- 1) Bilimsel Eksen Dergisi yılda dört kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
- 2) Bilimsel Eksen Dergisinde *[iletişim, arkeoloji, sosyoloji, felsefe, tarih, antropoloji, etnoloji, psikoloji, onomastik (ad bilimi), sanat tarihi, hukuk]* alanında makalelerin yanı sıra bu konularda; söyleşi (sohbet, röportaj), eleştiri, tanıtım ve haberler yer alabilmektedir.
- 3) Bilimsel Eksen Dergisinde yayımlanacak yazılar, daha önce herhangi bir yayın organında, sosyal medyada (internette) yayımlanmamış olacaktır.
- 4) Bilimsel Eksen Dergisinin dili; Türkiye Türkçesi, Türk dilinin diğer lehçeleri (Azeri Türkçesi, Kazak Türkçesi, Özbek Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Türkmen Türkçesi, Kırım Türkçesi vb.), İngilizce ve Rusça'dır.
- 5) Bilimsel Eksen Dergisinde, 4. maddede belirtilen dil ve lehçelerde yayımlanacak yazı ve makaleler; Lâtin, Kril ve Arap elifbası ile kaleme alınabilir. Ancak, makalede (yazıda); Türkçe öz ve anahtar kelimeler, İngilizce öz (abstract) ve anahtar kelimeler (Keywords) ile genel kaynakça Lâtin harfleri ile yer alır.
- 6) Türkiye Türkçesiyle kaleme alınan yazılara, Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler ile İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 7) Türkiye Türkçesi dışında; Türk dilinin diğer lehçelerinde kaleme alınmış yazılara, Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler, İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler ile o lehçeyle öz ve o lehçeyle anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 8) İngilizce kaleme alınmış yazılara, İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 9) Rusça kaleme alınmış yazılara, Rusça öz ve Rusça anahtar kelimeler, İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 10) Özler, hangi dilde ve hangi lehçede olursa olsun; 100-250 kelime arası ve tek paragraf olmalıdır. Tek cümlelik özler kesinlikle kabul edilmeyecektir. 100 kelimenin altında veya 250 kelimenin üstündeki özler de kabul edilmeyecektir.
- 11) Özler; hangi dil ve hangi lehçede olursa olsun, makaledeki bilginin kısaca bir tanımıdır. Makalenin ana kısımlarının (giriş, bulgular ve yöntem, sonuçlar, tartışma ve öneriler) her birinin kısa bir özünü içermelidir. Okuyucunun makalenin içeriğini; kısa zamanda ve hassasiyetle belirlemesine, kendi ilgi alanlarıyla ilişkisini saptamasına ve böylece makaleyi bütünüyle okumaya ihtiyaç duymayacağına karar vermesine imkân vermelidir.
- 12) Özlerde; araştırmayı yapılmaya değer kılan neden ve çözülmeye çalışılan problem belirtilir. Araştırma sürecinde kullanılan yöntem, kapsam, zaman, yer ve verilen özellikler belirtilir. Kapsama alınan ve kapsam dışı bırakılan değişkenler açıklanır. Elde edilen en önemli sonuçlar sunulur. Bulgular rakamsal olarak ortaya konulur. “Çok, az, büyük, biraz” vb. gibi belirsiz ifadeler kullanılmaz. Elde edilen sonuçların önemi ve araştırma alanına kattığı bilginin önemi belirtilir. Sonuçların potansiyel olarak genellenebilir olup olmadığı ya

da belirli bir duruma bağlı olarak ortaya konulup konulmayacağı belirtilir. Bilgiler genellikle birer cümle olarak verilir, bulgu ve sonuç kısmı birkaç cümleden oluşabilir. Uygun bağlaçlar kullanılarak bütünlük sağlayacak şekilde düzenlenir. Cümleler açık ve anlaşılır olmalıdır. Cümlelerde geçmiş zaman kipi kullanılır. Özte; tablo, şekil, atıf ve referans kullanılmaz.

13) Anahtar kelimeler (Keywords), yayının elektronik ortamda taranmasına, dizinlenmesine yardımcı olduğu gibi yayına hazırlama süreçlerinde hakem ve editörlere katkı sağlamaktadır. Anahtar kelimeler, ilişkili terimler dizini (gömü=thesaurus), dizin (index) vb. araçlardan seçilmeli, rastgele verilmemelidir. Bilgiye erişimde anlamlı olabilecek darlık ya da genişlikte seçilmelidir. Terimlerin ve kavramların seçimi mümkün olduğunca erişimi anlamlı kılacak biçimde yapılmalıdır. Anahtar kelime sayısı makalenin erişimine imkân verecek alanları içerecek sayıda (en fazla 5) olmalıdır. Özellikle edebiyat alanında makalede incelenen yazar ve eser adlarının erişim ögesi olduğu unutulmamalıdır.

14) Yazıların (makalelerin) başlıkları 12 kelimeyi aşmamalıdır. Başlık, makaleyi betimleyici olmalı, makalenin temel kavramlarını, tartışmalarını ve savını (tezini, iddiasını) yansıtmalıdır.

15) Bir makale hangi dilde ve lehçede kaleme alınmış olursa olsun; Türkçe başlık, İngilizce başlık, Rusça başlık mutlaka olmalıdır.

16) Makalelerin (yazıların) yazım sırası şöyle olmalıdır:

a)Yazının Başlığı

-Türkçe başlık

-İngilizce başlık

-Rusça başlık

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o başlık önce yazılmalıdır.

b) Özler

-Türkçe öz ve anahtar kelimeler

-İngilizce öz (abstract) ve anahtar kelimeler (Keywords)

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o dildeki öz ve anahtar kelimeler önce yazılmalıdır.

a) Makale Metni

b) Kaynakça

c) Ekler (varsa)

d) Geniş öz (summary) (isteniyorsa)

17) Yazılar, (Microsoft Word) programıyla gönderilecektir. Yazı, Türkçe veya İngilizce ise, Times New Roman; Azeri lehçesinde ise, Times Roman Azlat (veya benzeri); Rusça ise Times Cyr (veya benzeri) olmalıdır. Gönderilen yazının yanında, yazının fontları mutlaka olmalıdır. Yazının içinde resim, nota vb. var ise baskıya uygun yüksek çözünürlükte gönderilmelidir.

18) Yazılar (makaleler), başlıklar, özler, metin, dipnotlar, kaynakça vb. dahil minimum 2000 kelimeden az olmamalıdır. Yani, Bilimsel Eksen dergisinin sayfa standardına göre 5 sayfadan daha az olmamalıdır.

19) Makale metninin içindeki alıntılar ve göndermeler; yazar soyadı, yayın yılı, sayfa numarası biçiminde parantez içeride belirtilecektir. Mesela; (Boratav 1987:9)

20) Dipnotlar yalnızca açıklamalar için kullanılacak ve aynı yazı karakteriyle daha küçük punto ile yazılacaktır.

21) Metin içinde belirtilen alıntılar ve göndermelerin yeri; “KAYNAKÇA” başlığı altında soyadı başta olmak üzere alfabetik sıraya göre sıralanacaktır. “KAYNAKÇA” yazının (makalenin) en sonunda ve eklerden önce verilecektir.

a) Kitaplar için;

[KÖPRÜLÜ,M.Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,s.209-210.]

b) Makale ve bildiriler için;

[ASAN, Veli: (1995).”Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Yazılar dergiye ait olan e-posta (e-mail) ile dergiye ulaştırılacaktır. Yazılar; derginin **www.bilimseleksen.com** sitesinde “makale gönder” tıklanarak mevcut “Makale Gönder Formu” doldurulacak bu formla birlikte iletilecektir. İleti e-posta (e-mail) olarak mutlaka **(bilimseleksendergisi@gmail.com)** aracılığıyla gönderilecektir.

23) Dergi Temsilcileri aracılığıyla gönderilen makaleler, yine mutlaka **(bilimseleksendergisi@gmail.com)** e-postası kanalıyla iletilecektir.

24) Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar; hakem heyeti içinde yer alan konuyla ilgili en az iki uzmana gönderilecek ve yazılar gelecek raporlara göre yayımlanacak veya yayımlanmayacaktır. Düzeltmeler varsa yazı sahiplerine düzeltmelerin yapılması amacıyla geri gönderilecektir. İncelenmek üzere yazı gönderilen uzmanların (hakemlerin) adları yazarlara, yazarların adları, uzmanlara (hakemlere) kesinlikle bildirilmeyecek, gizli tutulacaktır. Çift taraflı körleme ilkesi (double blind referee) bozulmayacaktır. Hakemlerin yazı ile ilgili verdiği karar Yayın Kurulu’nda değerlendirilecektir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı veya değişikliklerin neler olması gerektiği Yayın Kurulu tarafından kararlaştırılacaktır.

SCIENTIFIC AXIS JOURNAL

ISSN: 1309-5811

Publication Principles

1) *Scientific Axis* published three times a year is an international peer reviewed journal.

2) *Scientific Axis* journal includes scientific articles about folklore, linguistics, music, literature, Turcology and mythology. In addition, interview (chatting, conversations), critique, book-review and news are available for publishing in this journal.

3) Previously unpublished articles should be submitted to the *Scientific Axis* journal: at the any printed, net and magnetic facilities.

4) The languages of the *Scientific Axis* journal are Turkey Turkish, the other dialects of Turkish (dialects of Azerbaijani, Kazakh, Uzbek, Kyrgyz, Crimean Tatars etc.), English and Russian.

5) Writings and articles which will be published (with 4th article will be mentioned in the specified languages and dialects) is to be written in Latin, Cyrillic and Arabic alphabet. The article (writting) should be include abstract, and Keywords Turkish and English and also general bibliography in Latin letters.

6) The article in Turkey Turkish should be include Turkish and English abstract and Keywords.

7) The article in other dialects of Turkic language should be include abstract and Keywords in Turkish, English and language of main text abstract and Keywords.

8) The article in English should be include English and Turkish abstract and Keywords.

9) The article in Russian should be include Russian, English and Turkish abstract and Keywords.

10) Abstract should include at least 100 upmost 250 words and in form of one paragraph in any language. Abstracts as only one sentence not be accepted. Abstract, the top of less than 100 words or 250 words will not be accepted.

11) Abstract, no matter in which language and dialect; is a brief description of knowledge in the article. Abstracts should also include a brief abstract of each main part in the article (introduction, findings and methods, results, discussion and proposals). Therefore abstracts should be comprehensible enough for the readers to have an idea about the article with precision in a short time and to determine the relationship between their own interests. So that, the abstract should enable the readers to decide about the necessity to read the entire text.

12) In abstracts; reason that is worth investigating and the problem to be solved are indicated. In the research process; method, scope, time, place and the specified properties are also indicated. Included and excluded variables are explained. The most significant results are presented. Results can be demonstrated numerically. Non-specific statements such as "So, little, big, little" etc. are not used. The importance of the results and their contribution to the research area are indicated. There are also indications about whether these results can be generalizable or potentially generalizable or whether to be put forward due to a

particular situation. Information is usually given in one sentence. Some of the findings and conclusions may consist of a few sentences. Sentences are arranged so as to ensure integrity using appropriate connectors. Sentences should be clear and understandable. Past tense is used in sentences. In abstract; tables, figures, cited and references are not used.

13) Keywords also make contributions to the referees and editors in publication process as well as to the publications scanned in electronic media and indexing process. Keywords should be chosen from associated terms index (burial = thesaurus), index and so on but not chosen randomly. For accessing to information they should also be selected having significantly stenosis or sizes. The choice of the term and concept of access as possible should be done in a way that makes sense. The number of Keywords that will allow the article to include access to a number of areas (up to 5) should be. Especially in the field of literature, the names of authors and works analyzed in the article should be noted as an item for the access to the work.

14) The titles of articles (writings) should not exceed 12 words. The title should be descriptive for the article and should reflect the article's basic concepts, discussions and arguments (thesis, the claim).

15) Regardless in which language and dialect the article is written; there must be Turkish, English and Russian title located.

16) Title of article must be in order as follow:

a) Writings the title

- Turkish title
- English title
- Russian title

Note: The text should be written in which language and dialect is written before that title.

b) Abstracts

- Turkish abstracts and Keywords
- English abstracts (summary) and Keywords

Note: The text must be written in languages and dialects, which was written in the abstract and Keywords in that language before.

c) Article Text

d) Bibliography

e) Appendices (if applicable)

f) Large abstract (summary) (if required)

17) Articles will be sent to the MS Word program. Text, in Turkish or English should be in Times New Roman; In the Azerbaijani dialect, in Times Roman Azlat (or similar); in Russian in Times Cyr (or similar). Besides the type sent, type of fonts should also be included. In the article if there are pictures, musical notes etc. they should be submitted with high resolution in accordance with printing.

18) Writtings (articles), titles, abstracts, text, footnotes, bibliography etc. including not less than a minimum of 2000 words. So, according to the standards of *Scientific Axis* journal, writtings (articles) should not be less than 5 pages.

19) Citations and references in the article text; author's name, year of publication, page number format will be indicated in parentheses. For example; (Boratav 1987: 9)

20) Footnotes will be used for illustration only and will be written with the same font and smaller font size.

21) Location of quotations is specified in the text under the title of **“Bibliography”**. Those are listed in alphabetical order in that the surname of the auther mainly located. **“Bibliography”** will be given at the end of the text (article), before appendices.

a) For the books;

In the bibliography: [KÖPRÜLÜ, M. Fuat: (2009).. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,vs. 209-210.]

b) For the articles and proceedings;

In the bibliography: [ASAN, Veli: (1995). “Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılarda Musa-hiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Articles will be delivered to the e-mail of journal through the journal's website of www.bilimseleksen.com by clicking "article Send" in which "Submission Form" is available to be filled. So the articles attached with this form will be sent to the journal through e-mail (bilimseleksendergisi@gmail.com) to the absolute way.

23) However articles submitted to the Journal of Representatives, will also be sent to the current e-mail channel.(bilimseleksendergisi@gmail.com.)

24) Articles submitted for publication to the Journal will be delivered by at least two referee experts related to the subject penned in the texts thus according to the reports of these experts articles will be published or not. In case of corrections articles will be returned to the owners in order to make those corrections. The name of experts and the name of authors will not be divulged each other and will be kept confidential. Double-sided blanking principle (double-blind referee) will be kept. Decisions of the arbitrators over the articles shall be assessed on the Editorial Board. The Editorial Board will decide whether these articles will be published or what changes should be made.

25) Writtings (articles) sent to our journal, will not be paid any royalties when published.

ЖУРНАЛ “НАУЧНЫЙ МЕРИДИАН”

ISSN: 1308-5811

Требования к авторам

1) Журнал “Научный Меридиан” является реферируемым журналом и издаётся три раза в год.

2) В журнале “Научный Меридиан” наряду со статьями в области социальных наук [Археология, Социология, Философия, История, Антропология, Этнология, Этнография, Ономастика, Искусствоведение, Юриспуденция] печатаются и литературно-критические статьи, очерки, эссе, информации о презентации книг, репортажи.

3) Предъявляемые в журнал “Научный Меридиан” статьи не должны быть изданы в других органах печати и социальной сети (интернет).

4) Статьи могут быть написаны на турецком языке и на разных диалектах тюркского языка (Азербайджанский, Казахский, Узбекский, Киргизский и т.п), а также на английском и русском языках.

5) Статьи могут быть написаны латинским и арабским шрифтами или кириллицей. Однако, аннотации (abstract), ключевые слова (keywords) и источники должны быть написаны латинскими буквами.

6) Статьи, издаваемые на турецком языке, обязательно должны иметь аннотацию и ключевые слова как на турецком, так и на английском языке.

7) Статьи, издаваемые на диалектах тюркского языка, должны иметь аннотацию и ключевые слова на турецком, английском языках и на указанных диалектах.

8) Статьи, издаваемые на английском языке, вместе с аннотациями и ключевыми словами на английском языке, должны иметь аннотации и ключевые слова и на турецком языке.

9) Статьи, издаваемые на русском языке, вместе с аннотациями и ключевыми словами на русском языке, должны иметь аннотации и ключевые слова на турецком и английском языках.

10) Все аннотации должны состоять из 100-250 слов без абзаца. Аннотации, состоящие из одного предложения и менее, чем из 100 или более 250 слов категорически приниматься не будут.

11) Все аннотации должны содержать краткий смысл статьи. В нём должны быть выделены основные черты введения, новизны, методов исследования, диспута, предложений и результатов. По аннотации читатель должен определить связана ли она с его специальностью и нужно ли ему читать всю статью.

12) В аннотации должна быть чётко поставлена проблема и указан путь её решения. А также должны быть определены методы, сфера, время, место и данные исследования, уточнена разница между выдвинутой проблемой и похожими на неё проблемами, указаны самые важные итоги и их вклад в науку. Открытия должны быть определены в цифрах, неопределённые выражения, подобные “много, мало, большой, немножко” не принимаются. Информация

должна быть уложена в одно предложение, а новинка и итог можно сформулировать в нескольких предложениях. Предложения должны быть чёткими и ясными. В аннотациях нельзя использовать рисунки, ссылки и рекомендации.

13) Ключевые слова помогают членам редколлегии и научному совету в процессе издания, в поисках по интернету и индексации. Ключевые слова должны быть определены строго из применённых терминов (thesaurus), (index) и т. п. Принципом их отбора должно быть упрочение доступности главного смысла статьи. Количество ключевых слов должно быть не более пяти.

14) Заглавие статьи не должно превышать 12 слов. Оно должно включать в себя основные понятия, идею и положения статьи.

15) Все статьи, без исключения, должны иметь заглавия на турецком, английском и русском языках.

16) Правила написания статьи:

а) Заглавие статьи

-Заглавие на турецком языке

-Заглавие на английском языке

-Заглавие на русском языке

Примечание: сначала пишется заглавие на том языке, на котором написана статья.

б) Аннотации

-Аннотация на турецком языке и ключевые слова

-Аннотация на английском языке и ключевые слова

Примечание: сначала пишутся аннотация и ключевые слова на том языке, на котором написана статья.

с) Текст статьи

д) Источники

е) Приложения (если имеются)

ф) Обширная аннотация (по требованию)

17) Статья должна высылаться по программе (Microsoft Word). Статьи на турецком и английском – по программе Times New Roman, на азербайджанском диалекте - Times Roman Azlat (или т.п.), на русском - Times Cyr (или т.п.). Вместе со статьёй должны высылаться фонты.

18) Статья, включая заглавие, аннотацию, текст, сноски, источники и т.п. должна состоять не менее из 2000 слов, т.е. по стандартам журнала “Научный Меридиан” не менее 5 страниц.

19) Заимствования в тексте пишутся в скобках следующим образом (фамилия автора, год издания, номер страницы. К примеру (Boratav 1987:9)

20) Сноски должны приниматься только для разъяснений. Они пишутся малым шрифтом, а основной текст крупным шрифтом.

21) Место сносок в тексте; В “источниках” сначала указывается фамилия автора и список определяется по алфавиту. “Источники” пишутся в конце статьи, перед примечаниями.

а) для монографий

[KÖPRÜLÜ, M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,s.209-210.]

б) Для статей и докладов

[ASAN, Veli: (1995).”Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Статьи должны отправляться по **e-posta (e-mail)**. На электронной странице **www.bilimselksen.com** кликая над “makale gönder” надписью и заполняя форму “Makale Gönder Formu”. Готовая статья, вместе с заполненной формой исключительно должны отправляться по адресу (**bilimselksendergisi@gmail.com**)

23) Представителям журнала статьи должны отправляться тоже исключительно по адресу (**bilimselksendergisi@gmail.com**)

24) Каждая статья, принятая для публикации, будет отправлена двум специалистам, членам совета редколлегий для рассмотрения и она будет напечатана на основе заключения указанных специалистов. В случае отрицательного заключения статья не будет опубликована. Для исправления ошибок статьи будут отсылаться к авторам. Члены совета редколлегий не будут осведомлены об авторах статей, информация будет конфиденциальной. Принцип двусторонней конфиденциальности (double blind referee) будет сохранён. Заключение специалистов будут переданы членам редколлегий. Окончательное решение о публикации статьи будет приниматься редколлекцией.

25) Язык статей, написанных на турецком языке, должен соответствовать правилам TDK.

26) Авторы статей не будут вознаграждаться.