AltayBitig

Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

Journal of Comparative Folklore of the Turkic World

Uluslararası Hakemli Dergi

Cilt/Volume: 01 Sayı/Issue: 01

Haziran / June

AltayBitig

Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi
Journal of Comparative Folklore of the Turkic World
YAYINCI: Türk Dünyası Kültür ve Araştırma Derneği

e- ISSN: 3149-9384

Cilt: 1 Sayı: 1
July 2026 Volume: 1 Issue: 1

PERİYOT (Period)

Haziran/July Aralık/December

YAYIN DİLİ (Language of Publication)

Türkçe-English-Rusça-Çağdaş Türk Lehçeleri

İMTİYAZ SAHİBİ (Owner)

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU
Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü, ozkul@hacettepe.edu.tr

BAŞ EDİTÖR (Editor-in-Chief)

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS
Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü, abdulselamarvas@hacettepe.edu.tr

EDİTÖR YARDIMCILARI (Associate Editors)

Prof. Dr. Metin EREN
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, metineren@yyu.edu.tr
Dr. Sacide ÇOBANOĞLU
Bağımsız Araştırmacı, sacidecobanogluo1@gmail.com

Bilimsel Yayın Koordinatörü
Arş. Gör. Dr. **ARSLAN, Ahmet Serdar**
Çankırı Karatekin Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, asarslan@karatekin.edu.tr

Yazım Editörü
Doç. Dr. **BALCI, Fatih**
Arş. Gör. **BİLGE, Doğan B.**

E-Dergi ve Mizanpaj Editörü
Dr. **OĞUR, Ümit**

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

Alan Editörleri
Field Editors

Prof. Dr. **ARIK, Durmuş** (Dinler Tarihi-Türkiye)
Prof. Dr. **GÖHER BALÇIN, Feyzan** (Müzik-Türkiye)
Prof. Dr. **KARA, Gülnar** (Tarih-Türkiye)
Prof. Dr. **SABIROVA, Nasiba** (Halkbilimi-Özbekistan)
Prof. Dr. **TANRIKULU, Murat** (Coğrafya-Türkiye)
Doç. Dr. **ARÇIN, Salih Mehmet** (Çağdaş Türk Lehçeleri-Türkiye)
Doç. Dr. **DJUMANIYAZOVA, Feruza** (Tarih-Özbekistan)
Doç. Dr. **IBRAHIMOVA, Aynur** (Halkbilimi-Azerbaycan)
Doç. Dr. **KADERLİ, Zehra** (Halkbilimi-Türkiye)
Doç. Dr. **KULALİYEVA, Kaliya** (Çağdaş Türk Lehçeleri-Kırgızistan)
Doç. Dr. **MAYNOGAŞEVA, Nina** (Dil-Rusya)
Dr. Öğr. Üyesi **YILDIZ, Çetin** (Halkbilimi- Türkiye)
Dr. **CUMABAYEVNA, Anar** (Etnoloji-Kazakistan)
Dr. **GÜMÜŞ, Ezgi Oya** (Gösteri Sanatları-Türkiye)

Dil Editörleri
Language Editor

Doç. Dr. **ÇETİN, Halil** (Kazakça)
Dr. **ABULKASIMOVA**, **Tamara** (Kırgızca)
Dr. **AKIN, Erdem** (Türkçe)
Dr. **KOİBAKOVA**, **Aizhan** (Rusça)
Arş. Gör. **ATEŞGÜL, Yiğit** (İngilizce)

Uluslararası Yayın Kurulu
International Editorial Board

Prof. Dr. **ARSLAN, Mustafa** (Pamukkale Üniversitesi) - Türkiye
Prof. Dr. **BAYATLI, Necdet Yaşar** (Bağdat Üniversitesi) - Irak
Prof. Dr. **ESHONKULOV, Joppor** (Özbekistan Milli İlimler Akademisi)-Özbekistan
Prof. Dr. **GLASSİE, Henry** (İndiana Üniversitesi) - Amerika
Prof. Dr. **IBRAYEV, Şakir** (Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi) - Kazakistan
Prof. Dr. **İMER, Zahide** (Gazi Üniversitesi) - Türkiye
Prof. Dr. **KAYIPOV, Sulayman** (Kırgızistan Milli İlimler Akademisi) - Kırgızistan
Prof. Dr. **KOUZAS, George** (Atina Üniversitesi) - Yunanistan
Prof. Dr. **MALTA-MUHAXHERİ, Nuran** (Priştina Üniversitesi) – Kosova
Prof. Dr. **QULİYEV, Hikmət** (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi) - Azerbaycan
Prof. Dr. **ŞAMMAYEVA, Narbibish** (Seyitnazar Seydi Türkmen Devlet Öğretmen Enstitüsü)-Türkmenistan
Prof. Dr. **VOLK, Ülo** (Tartu Üniversitesi) - Estonya
Doç. Dr. **BASİC, Mirza** (Zenica Üniversitesi) - Bosna Hersek
Doç. Dr. **ÇİMPOEŞ, Liubovi** (Komrat Devlet Üniversitesi) - Moldova

Takdim
Foreword

Yayın hayatına 30 Haziran 2026 tarihli ilk sayısıyla başlayan *AltayBitig Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi*, adından da anlaşılacağı üzere Türk dünyası halkbilimine mukayeseli olarak yönelen uluslararası, bilimsel, hakemli ve elektronik bir dergidir. Dergi kurullarını oluşturan isimlerin çeşitliliği, derginin hedeflediği yayın içeriği *AltayBitig*'e uluslararası özellik kazandırmaktadır. Dahası, farklı dergilerde münferit bazı karşılaştırmalı çalışmalar olmakla beraber, Türk dünyası halkbilimini mukayeseli inceleyen bilimsel bir dergi bugüne kadar maalesef yayımlanmamıştır. İşte *AltayBitig*, mezkûr alanda karşılaştırmalı yayınlar yapmak suretiyle bu boşluğu doldurmak için kurulmuştur. *AltayBitig*, bağlayıcı unsuru "Türk dünyası" ve "halkbilimi" olmak kaydıyla dil, edebiyat, kültür, tarih, sanat, ekonomi, inanç, inanış vb. gibi sosyal bilim alanlarına giren konular hakkında hazırlanmış bilimsel çalışmaları değerlendirmeyi ve iki hakemin olumlu görüşü neticesinde bunları yayımlamayı ilke edinmektedir.

Derginin yayın dili Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Rusça ve Çağdaş Türk dillerinde yazılan çalışmalar da dergiye kabul edilmektedir. Derginin kuruluş aşamasında şeffaflık ve etik ilkeler temel prensiplerimiz olmuştur. Bu doğrultuda derginin editör ve yayın kurulları oluşturulurken ilgili üyelerle görüşülüp izin alınmıştır. Bu aşamada bizlere destek verip kurullarımızda bulunmayı kabul eden kıymetli akademisyenlere teşekkür ederiz. Bu kapsamda, derginin ilk sayısında (Haziran 2026) dört telif makale ve iki kitap tanıtımı olmak üzere altı yazı bulunmaktadır.

AltayBitig'in bu sayısında yer alan araştırma makalelerinden ilki Ahmet Öntürk'ün kaleme aldığı "Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde Albastı/Alkarısı İnancı" başlıklı yazıdır. Yazar, makalede Türk dünyasında yaygın bir inanış olan albastı ve ona dair uygulamalardan bahsetmektedir. Yazar, alkarısı olarak da bilinen bu görünmez varlığın kadın ve çocuklara zarar verdiği inanışından hareketle kırk gün boyunca onların evin diğer üyeleri tarafından yalnız bırakılmadığını dile getirmektedir. A. Öntürk, Türk dünyasından çeşitli örnekler verdikten sonra makalenin asıl konusu olan Küresünni Türkmenlerindeki bu inanışı ele almaktadır. Öntürk, yüzyılı aşkın bir süre önce Güney Azerbaycan'dan göçüp Van'a yerleşen bu Türkmenler arasında alan araştırması yapmış ve albastıdan korunmayla ilgili malzemeyi değerlendirmiştir. Bu arada yazarın, ilgili uygulamaları mukayeseli biçimde değerlendirmesi önemli bir husus olarak dikkati çekmektedir.

İkinci makale Mustafa Hasanveli tarafından kaleme alınmış olup, "Dede Korkut Hikâyelerinde Sosyo-Kültürel Bütünleşme Epizotlarının İşlevleri Üzerine Bir Değerlendirme" başlığını taşımaktadır. Bu makalede yazar, öncelikle Oğuzların halk

hayatını yansıtan Dede Korkut kitabından kısaca bahsetmekte, sonra toplumsal bütünleşmeyi sağlayan unsurları ele almaktadır. Bu manada M. Hasanveli, kaleme aldığı makalede Dede Korkut hikâyelerinde sıkça karşılaştığımız toy, savaş, düğün, şölen, kutlama, ad verme, avcılık gibi törenleri incelemiştir. Böylelikle yazar, mezkûr etkinlik ve ritüellerin, Oğuzlarda bütünleşme, siyasal birliğin sağlaması ve liderliğin pekişmesi ile ortak toplumsal kimliğin kazanılması işlevleri üzerinde durmuştur. Türk dünyasının başat eserlerinden biri olan "Kitab-ı Dedem Korkut"un farklı bir açıdan değerlendirmesi kıymet arz etmektedir.

İlk sayıda okurun karşısına çıkan üçüncü makale Mustafa Metin tarafından yazılan "Aşk-ı Memnu'da Eğlence Mekânları" başlıklı araştırmadır. Yazar, bu çalışmada kültür ve roman ilişkisine değindikten sonra Türk edebiyatında müstesna bir yere sahip olan Halit Ziya Uşaklıgil'in "Aşk-ı Memnu" romanında okuyucuya sunulan eğlence mekânlarını incelemektedir. M. Metin, inceleme kapsamında, Tanzimat ile başlayıp Servet-i Fünun döneminde zirveye ulaşan alafranga yaşam tarzının bir sonucu olarak Kâğıthane, Göksu ve Büyükdere gibi geleneksel mesire alanlarının yanı sıra Beyoğlu eksenli gelişen Concordia Gazinosu, kafe ve tiyatro gibi Batılı eğlence mekânlarının romandaki tasvirleri üzerinde durmuştur. Yazar, Halit Ziya'nın eğlence mekânlarını kurgularken dönemin gerçek mekânlarından hareket ettiğini ve bu alanları karakterlerin iç dünyalarını, sosyal statülerini ve psikolojik çatışmalarını yansıtmak amacıyla yapısal bir unsur olarak kullandığını saptamıştır.

Fatma Gül Gürbüz tarafından kaleme alınan dördüncü makalede Türk folklorunda yakın zamanlarda irdelenmeye başlayan etnopedagoji konusuna yönelmiştir. Yazar, "Pedagojinin Sınırları ve Bir Gereklilik Olarak Etnopedagoji" başlıklı makalesinde bir taraftan modern pedagojinin yapısına değinmekte öte taraftan sistemli bilginin dışında bırakılan ve halk hayatında sözlü kültür, tören, oyun içerisinde gelişen eğitim kaynaklarının ihmal edilişini sorgulamaktadır. Etnopedagoji, bir halkın çocuk yetiştirme tecrübesini, ahlakî ölçülerini, kültürel hafızasını ve kuşaklar arası aktarım biçimlerini pedagojik düşüncenin merkezine taşıyan bilgi alanıdır. Bu manada F. G. Gürbüz, etnopedagojiye duyulan ihtiyacın yalnızca pedagojik sınırlarla açıklanamayacağını, bunun epistemolojik, kültürel ve tarihsel bir nitelik taşıdığını belirtmektedir. Yazar, araştırmasında küreselleşme, kentleşme, kültür değişmesi, bağlam kaybı ve akışkan modernite tartışmaların bu ihtiyacı derinleştiren süreçler olduğunu ileri sürmektedir. Gürbüz'ün çalışmadaki temel iddiasının, millî kültürü eğitim yoluyla korumak, yeniden üretmek ve çağdaş eğitim programlarına aktarmak şeklinde olduğu ifade edilebilir.

Bu telif makalelerin yanı sıra iki kitap tanıtım yazısı da kabul görmüştür. Bu tanıtımlardan ilki Ezgi Oya Gümüş tarafından kaleme alınan Viktor Ya. Butanayev'in "Geleneksel Hongoray Şamanlığı" adlı eseri üzerinedir. Yazarın Rusça kaleme aldığı bu eser, 2019 yılında Türkçeye tercüme edilmiş ve Türk Dil Kurumu Yayınları arasında

okuyucu karşısına çıkmıştır. E. O. Gümüş, bu kitap hakkında dört sayfalık bir tanıtım yazısı kaleme almıştır. Aygül Özer ise Abdulkadir İnan'ın yeni baskıları yapılmaya devam eden "Tarihte ve Bugün Şamanizm" adlı kitabının son baskısını esas almış ve bu eser üzerine dört sayfalık bir tanıtım yazısı hazırlamıştır.

Dergicilik faaliyetleri son yıllarda yeni teknoloji ve iletişim olanaklarıyla hızlıca değişmekte ve çeşitlenmektedir. Bu şartlar çerçevesinde elektronik dergicilik bilimsel alanda birçok boşluğu doldurmaktadır. Buna karşın Türk dünyası folklorunu mukayeseli ve özel olarak inceleyen bir derginin bulunmayışı *AltayBitig*'in ortaya çıkışını bir zorunluluk hâline getirmiştir. Böylelikle dergimiz, ilk sayısıyla siz kıymetli okuyucunun karşısına büyük bir arzu ve heyecanla çıkmıştır. *AltayBitig*'de yayımlanan yazılar, Türk dünyası ile akademik düzeyde ilgilenen tüm kesimlere hitap edecektir. Dergimizin ilk sayısına katkıda bulunan yazarlara, makale değerlendirmelerini yapan hakemlere, editör ile yayın kurulunun tüm üyelerine şükranlarımızı iletiyoruz. Dergimizin Türk dünyası halkbilimi araştırmalarına yeni bir soluk getirmesini temenni eder, Türk dünyası ile ilgilenen araştırmacıların incelemelerini dergimizde görmekten mutluluk duyacağımızı belirtmek isteriz.

Editör Kurulu

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

İÇİNDEKİLER
Contents

Araştırma Makalesi 1-12

Dr. Ahmet ÖNTÜRK
KÜRESÜNNİ/KÜRESİNLİ TÜRKMENLERİNDE ALBASTI/ALKARISI İNANCI
The Belief in Albasti/Alkarisi Among the Kuresunni/Kuresinli Turkmen

Araştırma Makalesi 13-22

Dr. Mustafa HASANVELİ
DEDE KORKUT HİKÂYELERİ' NDE SOSYO-KÜLTÜREL
BÜTÜNLEŞME EPİZOTLARININ İŞLEVLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
An Assessment of the Functions of Socio-Cultural Integration Episodes in the Dede Korkut Tales

Araştırma Makalesi 23-35

Dr. Mustafa METİN
AŞK-I MEMNU'DA EĞLENCE MEKÂNLARI
Entartainment Places In The Aşk-ı Memnu

Araştırma Makalesi 36-52

Fatma Gül GÜRBÜZ
PEDAGOJİNİN SINIRLARI VE BİR GEREKLİLİK OLARAK ETNOPEDAGOJİ
The Limits of Pedagogy and Ethnopedagogy as a Necessity

Kitap Tanıtımı 53-57

Dr. Ezgi Oya GÜMÜŞ
GELENEKSEL HONGORAY ŞAMANLIĞI
Traditional Hongoray Shamanism / Traditsionnıy Şamanizm Hongoraya

Kitap Tanıtımı 58-62

Aygül ÖZER
TARİHTE VE BUGÜN ŞAMANİZM-MATERYALLER VE ARAŞTIRMALAR-KİTAP İNCELEMESİ
Shamanism In History And Today - Materials And Research - Book Review

AltayBitig- Araştırma Makalesi
2026, Volume 01, Issue 1, Pages 01–12
Geliş Tarihi: 09.04.2026
Kabul Tarihi: 21.06.2026

Atıf: Öntürk, A. (2026). Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde Albastı/Alkarısı İnancı. *AltayBitig*, (01), 01: 01-12
Cite this article: Öntürk, A. (2026). The Belief in Albasti/Alkarisi Among the Kuresunni/Kuresinli Turkmen. *AltayBitig*, (01), 01: 01-12

KÜRESÜNNİ/KÜRESİNLİ TÜRKMENLERİNDE ALBASTI/ALKARISI İNANCI**
The Belief in Albasti/Alkarisi Among the Kuresunni/Kuresinli Turkmen

Ahmet ÖNTÜRK*/***

*Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye, ahmetonturk5585@gmail.com, ORCID: 0009-0001-3249-9876
** Bu makale 2024 yılında sunulmuş olan "Küresünnilerde Göç ve Küresünni Halk Kültürü" adlı doktora tezinden üretilmiştir.
***Bilgi ve birikimiyle çalışmalarımda bana yardımcı olan danışman hocam Sayın Prof. Dr. Metin Eren'e teşekkür ederim.

Öz

Albastı/alkarısı Türk halk kültüründe ve inanışında önemli bir yere sahiptir. Al, doğum yapmış kadınlara musallat olduğuna inanılan kötü bir varlık olarak görülmektedir. Türk dünyasının birçok yerinde bu varlığın olduğuna inanılmaktadır. Al inancı yeni doğum yapmış kadının ve bebeğinin korunması amacıyla ortaya çıkan ritüellere göre şekillenmiştir. Bu varlık kadın şeklinde tasvir edilmektedir. Saçları dağınık, kıyafetleri düzensiz, metruk yerlerde yaşayan ürkütücü betimlemeler yapılmaktadır.

Albastı/alkarısı Türk kültüründe kötü etkileri olan bir zararlı bir varlık olarak görülür. Albastının/alkarısının anneye, çocuğa vermiş olduğu kötü etkiler ile alakalı alarak Türk dünyasının pek çok yerinde çeşitli anlatılar vardır. Çocuk ve annesi için en büyük tehlikelerden birisi Albastı/alkarısıdır. Bu varlık anneye, çocuğa zarar vermeye çalışan, olağanüstü özellikleri olan mitolojik bir yaratıktır. Bu dönemde aile yakınları çocukla anneyi koruma altına alırlar, kırk gün boyunca geleneksel olarak belirli uygulamalar yapılır. Albastı/alkarısı, özellikle annenin ilk doğum anında gelir ve onun ciğerini alıp götürmek ister. Geleneksel olarak bu varlığın olumsuz etkileri olduğuna inanılır ve bu olumsuz etkilerden korunmak için çeşitli önlemler alınır.

Albastı/alkarısının kötücül etkilerinden korunmak için doğum yapmış kadın ve bebeği belirli bir süre gözetim altında tutulmakta ve bu bağlamda çeşitli ritüeller yapılmaktadır. Bu uygulamalar arasında anne ve bebeğin üzerinde kırmızı tül veya yazma olması, demir, iğne vb. metal eşyaların bulundurulması, doğum yapan kadının odasında Kur'an-ı Kerim bulundurulması anne ve bebeğin belirli bir süre yalnız bırakılmaması vb. vardır.

Yapılan uygulamalar Türk toplumlarının neredeyse hepsinde büyük oranda benzerlik göstermektedir. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde de bu varlıktan korunmak için çeşitli ritüeller yapılmaktadır. Van ilinde yaşayan Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde de Albastı/alkarısı inancının olduğu görülmektedir. Yapılan çalışmanın amacı albastı/alkarısı inancının Küresünni/Küresinli Türkmenlerinin geleneklerindeki yerini belirlemektir. Konuya ilişkin veriler sahada derleme yöntemi ile elde edilmiş ve bu vesile ile elde edilen veriler kullanılmıştır. Bu çalışmada Van ilinde yaşayan Küresünni/Küresinli Türkmenlerindeki albastı/alkarısı inancı ve bu varlıktan korunma uygulamaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası, Küresünni/Küresinli, Alkarısı/Albastı, inanç, ritüel.

Abstract

The Albastı/Alkarısı holds an important place in Turkish folk culture and beliefs. Al is regarded as an evil entity believed to haunt women who have recently given birth. It is believed that this entity exists in many parts of the Turkic world. The Al faith has taken shape in accordance with rituals that emerged to protect women who have recently given birth and their babies. This entity is depicted as a woman. She is described as having dishevelled hair and untidy clothes, and as living in derelict places.

In Turkish culture, the Albastı/Alkarısı is regarded as a malevolent entity with harmful effects. There are tales in many parts of the Turkish World concerning the harmful effects the Albastı/Alkarısı has on mothers and children. One of the greatest dangers for child and the mother is the Albastı/Alkarısı. This creature is a mythological being with supernatural powers that seeks to harm mother and child. During this period, close family members take the child and mother under their protection and certain traditional practices are carried out for forty days. Albastı/Alkarısı typically arrives at the moment of the mother's first childbirth and seeks to take her lungs away. Traditionally, it is believed that this entity has negative effects and various measures are taken to protect against these negative effects.

To protect against the malevolent effects of Albastı/Alkarısı, a woman who has given birth and her baby are kept under observation for a certain period of time, and various rituals are performed in this context. These customs include draping the mother and baby in red tulle or a shawl, keeping metal objects such as iron or needles nearby, keeping a copy of the Holy Quran in the mother's room, and ensuring that the mother and baby are not left alone for a certain period of time, amongst others.

The practices observed show a high degree of similarity across almost all Turkish communities. In various parts of Anatolia, too, various rituals are performed to ward off this entity. It appears that the Küresünni/Küresinli Turkmen living in Van Province also hold the belief in Albastı/Alkarısı. Aim of this study is to determine the place of Albastı/Alkarısı belief within the traditions of the Küresünni/Küresinli Turkmen. Data relating to the subject were collected using fieldwork methods and the data obtained in this way have been utilised. This study examines the belief in Albastı/Alkarısı among the Küresünni/Küresinli Turkmen living in Van province, as well as the practices for protection against this entity.

Keywords: Turkic World, Küresünni/Küresinli, Alkarısı/Albastı, belief, ritual.

GİRİŞ

Albastı, alkarısı, al-anası, al-kızı veya kısaca al da denilen bu varlık Türk anlatılarında doğaüstü bir kadın yaratık olarak tasvir edilir. Yeni doğum yapmış kadınlara musallat olarak onların hastalanmalarına ve ölmelerine neden olur. Bu hâle "albastı" denir. Bu varlık sadece yeni doğum yapan kadınlara musallat olmaz, atlara da musallat olabilir. Al, atlara binerek şafak atana kadar onları alır. At sahipleri, atların yorulmuş olmalarından ve at yelelerinin örülmüş olmasından bu durumu anlarlar. Alkarısından korunma amacıyla bulunulan ortamda erkeklerin olması, kiler gibi yerlerde demir eşyaların bulundurulması, kırmızı renkte olan içeceklerin doğum yapmış kadına içirilmesi bu varlığın kötülüğünden korunmak için alınan önlemlerden bazılarıdır. Ayrıca, bu varlığı ürkütmek için tüfek atışı yapılabilir, bu durumda alkarısının korkup kaçacağına inanılır. Alkarısı hakkındaki inanışlarla ilgili çeşitli anlatılara Anadolu'nun pek çok bölgesiyle beraber, Kafkasya, İran ve Türkçe konuşan Orta Asya devletlerinde rastlanmaktadır (Boratav, 2012: 32-33). Alkarısının yeni doğum yapmış kadının ciğerini söküp yemesi eski bir Türk inanışıdır. Günümüzde de pek çok yerde varlığını koruyan bu inançta alkarısından korunmak için doğum yapan kadına al renkli giysiler giydirme, nazarlık takma ve tütsüler yakma gibi uygulamalar da bulunmaktadır (Hançerlioğlu, 2000: 32).

Albastı, bazı bölgelerde "cadı kadın" diye adlandırılır. Yeni doğmuş bebekleri boğarak öldürdüğü bazen de onları kaçırdığına inanılır. Bu olumsuz durumlardan dolayı yeni doğum yapmış anne ve bebeği kırk gün boyunca korunmakta ve yalnız bırakılmamaktadır (Şişman, 2002: 51). Halk anlatı ve inanışlarında anneye, atlara musallat olan alkarısı korkunç bir görümümle de betimlenmektedir. Fiziksel açıdan çok büyük, boyu uzun, uzun parmaklara ve uzun tırnaklara sahip olan alkarısı, çok

çirkin ve iğrenç bir görünümü olan siyah saçlı ve saçları darmadağınık şekilde, dişleri at dişlerini andıran ayakları ise ters olan bir yaratıktır. Bu varlığın kırmızı renk giydiğine inanılır ve dere kenarları gibi kuytu olan yerlerde yaşar. Altay Türklerinin anlatılarında ise kötü ruhlardan olan "albıs/almış" adıyla da bilinir. Altay anlatılarında ormanlarda yaşadığı, tırnaklarının bakırdan olduğu ve bazı anlatılarda ise kara elbise giyerek ata bindiği inancı vardır (Şimşek, 2017: 101).

Türk dünyasının her yerinde anlatısı bulunan bu mitolojik varlığın al renk ile veya ateş rengiyle bir ilişkisi olduğu görülmektedir (Çoruhlu, 2002: 187). Ayrıca bu varlık ile ateş arasında bir bağlantı olduğu da söylenmektedir (Ögel, 1995: 515). Tuvaların şaman efsanelerine göre albıslardan süt emmek önem taşımaktadır. Bu vesile ile sırra erme ritüelinde süt içme motifi şamanın ruhlar âlemiyle irtibatını sağlamaktadır. Şamana süt veren "albıs" ya da "albastı" (Yakut mitolojisinde abaası) yani mitolojik "ana albıs" varlığında kodlaşır. Sırra erme ritüelinde şaman adayını, şaman hastalığından sonra yeraltı dünyasının kötü ruhlarından olan albıslar emzirir ve bu şekilde çeşitli merasimlerden geçen şaman adayı ruhsal bağlantılar kurarak ölümcül hastalıkları iyileştirebilir (Bayat, 2006: 55). "Alkarısı" olarak adlandırılan bu kötü varlığın üç türü vardır. "Kara albastı" ciddi ve ağır başlı, "kırmızı albastı" insanların anası olduğuna inanılan ruh, "sarı albastı" sarışın bir kadın şeklindedir, bazen keçi ya da koyun şekline de girebilir (Şimşek, 2017: 100). Albastı kadim Türk inanışlarının yansımasıdır. Albastı ile alakalı pratikler ise arkaik unsurlar ve dini inançlar ile iç içe geçmiş durumdadır. Uygulanan ritüellerdeki temel amaç, anne ve bebeğin sağlığını bu kötü varlıktan korumaktır.

Albastı/alkarısı inancı, doğum dönemi inanışlarındandır. Bu dönemde, doğum yapan kadının, doğum sonrası birtakım olumsuzluklardan etkilenmemesi için çeşitli kültürel ritüeller uygulamaktadır. Bu süreçte, doğum yapmış kadın her türlü dış etkiye maruz kalabileceğinden dolayı bu dönemdeki kaçınmalar anne için önemlidir. Anne, bu dönemde her türlü hastalığa yakalanma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bir kadın doğum yaptıktan sonra onun dinlenip kendini toparlaması gerekir. Bu toparlanma süreci yöreden yöreye, kültürden kültüre göre farklılıklar gösterir. Doğum zor olursa bu süre uzayabilir. Doğum yapmış bayanın yakınları bu süre zarfında onun yanında olarak ona yardımcı olurlar. Kadının ailesi ve çevresi ona saygı duyar ve dinlenmesi için yardımlarını sunarlar (Artun, 2015: 180). Doğum yapan kadın fiziksel olarak bir sarsıntı geçirir bu yüzden doğumdan sonraki süreç dinlenme açısından önemlidir. Bu dinlenme döneminde yapılan uygulamalar kırsal bölgelerde ve kent merkezlerinde farklılıklar gösterebilir (Örnek, 2018: 199-200). Doğum sonrası, anne ile bebeği için yeni bir süreçtir. Bu süreçte, anne ve bebeğinin korunaksız ve hassas olmaları dolayısıyla varlığına inanılan birtakım kötücül güçlerden korunmaları amaçlanır. Türk halk kültüründe bu süre, genel olarak, "kırk günü" kapsar. Annenin ve yeni doğmuş bebeğin huyunun, akıl sağlığının, fiziksel durumlarının iyi olması için bu dönemde birtakım kaçınma ve uygulamalar vardır. Burada amaç anneyi ve yeni doğan bebeği korumaktır (Tanyıldızı, 2015: 1077). Bu uygulamalar ve çeşitli geleneksel ritüeller aracılığıyla anne ile bebek güvene almaya çalışılmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Albastı/alkarısı inancı, Türklerin yaşadığı yerlerde varlığını uzun yıllar boyunca sürdürmüştür. Bu inanış, Türk sözlü kültürünün önemli öğelerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Albastı/alkarısı geleneği, Türklerin eski inanç sisteminden beslenmiş, zamanla İslami öğelerle birleşerek varlığını sürdürmüştür. Türk dünyasının birçok yerinde bu varlık ile alakalı çalışmalar yapılmıştır. Van ilinde yaşayan Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde albastı/alkarısı inancının nasıl olduğunun ortaya çıkarılması, bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde albastı/alkarısı inanışı ile alakalı olarak sahada derleme çalışması yapılmıştır. Kaynak kişilere ulaşılarak konu ile ilgili görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme esnasında ses kayıt cihazı, not defteri vb. aletler kullanılmıştır. Elde edilen veriler makalede kullanılmıştır.

1. Türk Dünyasında Albastıdan/Alkarısından Korunma Yöntemleri

Albastı/alkarısı inancı, Türk dünyasında yaygın bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu varlıktan korunmak amacıyla, çeşitli Türk coğrafyalarında farklı uygulamaların ve ritüellerin yapıldığı görülmektedir. Uygulamalardaki temel amaç; anne ve bebeğin sağlıklı olmalarını sağlamak, onları albastıdan/alkarısından korumaktır. Anne ve bebeği, bu amaçla, aile yakınları tarafından kırk gün süreyle gözetim altına alınırlar. Türk dünyasının neredeyse her bölgesinde bu inanışın olduğu görülmektedir.

Kırgız-Kazak Türklerinde "kara albastı" ve "sarı albastı" olarak iki ruh bulunmaktadır. Bu ruhlar ocaklı insanlardan çekinirler. Alkarısı genelde bütün Türklerde görülen doğaüstü bir varlıktır. Gagavuz Türkleri bu varlığı bir dev şeklinde tasvir ederler (Duvarcı, 2005: 128).

Özbek kültüründe alkarısı İslamiyet'ten önceki halk inanışlarının canlı bir örneğidir. Bu inanışa göre, alkarısı, yeni doğum yapmış anne ve bebeği için en tehlikeli unsurdur. Bu inanca göre, alkarısı, yeni doğum yapmış kadının ciğerini alıp kendi çocuklarına götürür ve onlara yedirir. Bu varlıktan korunmak için al renkli bir yazma bebeğin beşiğine asılır (Solmaz, 2018: 134).

Rodos Türklerinde "albastı" ile ilgili inanışlar yaygındır. Bu varlığa karşı alınan önlemler İslam gelenekleri ve İslam öncesi kültür ile iç içedir. Doğum yapan kadın yalnız kalacaksa yanına Kur'an-ı Kerim ve kırmızı renkli eşyalar bırakılır. Kırmızı koruyucu bir renk olarak algılanır. Bu bağlamda, doğum yapan kadının başına bağlanan kırmızı renkte taçlar vardır (Kılıçaslan, 2019: 77).

Kıbrıs Türklerinde, alkarısının kötülüğünden korunmak amacıyla bebeğin üzerine kırmızı bir ince örtü örtülür. Bebeğin bulunduğu yere Kur'an-ı Kerim, ayna, çuvaldız bırakılır. Belirli bir süre anneye gelen ziyaretçiler kabul edilmezler, ayrıca anne ve bebeği eşikte yatırılmaz (Yeniasır vd., 2020: 307).

Uygur Türklerinde, hamileliğin ilk dönemlerinde kadın yalnız bırakılmaz, hamile kadın yalnız kaldığında ona cin-şeytan ve albastı zarar verebilir. Bu nedenle hamile kadının yatağının altında daima bıçak bulundurulur çünkü kara basmasının sebebi kötü ruhlardır; dolayısıyla kesici bir alet yanında bulunduğunda kara basmayacağı düşünülmektedir (Öger, 2012: 1683).

Kosova ve Prizren çevresinde, yeni doğum yapmış kadında "albasması"nın kötü tesirlerinden korunmak için doğum yapan kadın kırk gün evden çıkarılmaz, anne ve bebeği yalnız bırakılmaz. Onları korumak için metal eşyalar, erkek kıyafetleri, soğan, sarımsak gibi maddeler bulundurulur (Eroğlu, 2008: 113).

Irak Türkmenlerinde, anne ve çocuğu albasmasından korumak için annenin yastığının altına bıçak, iğne, makas vb. eşyalar bırakılır. Alkarısının kırmızı renkten korktuğuna inanıldığı için annenin boynuna kırmızı boncuk takılır (Hamamchı ve Nameer, 2019: 45).

Gagauz Türkleri, alkarısına "rusali" derler. Gagauzlarda özel olarak "rusali" günleri yapılmaktadır. Bu ritüele yalnızca kadınlar katılmaktadır. Kırklanmış kadına kırkı içerisinde bu tören yapılmışsa bu "rusali" günü anneyi korumuş olur (Kalafat, 2007: 279-280).

Nogay Türklerinde, doğum yapmış kadına "albastı"nın zarar vermemesi için kadın yalnız bırakılmaz. Albastı yaşlı bir kadın kılığına girip gelebilir, bu varlığın bebeği çatlatabileceği de düşünülür. Nogay Türklerinin inanışına göre albastı yaşlı kimselerden korkmaktadır. Ayrıca, pamuk ile yapılmış kemerden de ürkmektedir (Ergönenç ve Benli, 2011: 95).

Yukarıda verilen örneklerden anlaşılmaktadır ki Türk dünyasında albastıdan/alkarısından korunmak için yapılan uygulamalarda al renkli bir yazma giyme veya bebeğin beşiğine al renkli yazma bağlama, odada Kur'an-ı Kerim bulundurma, bebek ve anneyi yalnız bırakmama, anne ve bebeğin yatağının yanına veya altına iğne, demir vb. metal eşyalar bırakma; bunun yanı sıra ayna, kırmızı boncuk vb. nesneler bulundurma gibi ritüellerin olduğu görülmektedir. Yapılan uygulamalarda arkaik dönem Türk inanışları ile İslam inancı birliktedir.

2. Türkiye'de Albastıdan/Alkarısından Korunma Yöntemleri

Anadolu Türklerinin inanışlarına göre bu varlık kayalık dağlarda, dere yakınlarında, ıssız yerlerde ve ahır benzeri alanlarda yaşamaktadır. Türk halk kültüründe bu varlık, "al, alkarısı, alkızı, albas, albız, almaş, hal anası, hal karısı" gibi isimlerle anılmaktadır. Yeni doğan bebek ve doğum yapmış bayan için çok tehlikeli olan alkarısının, onlara musallat olduğuna inanılır. Değişken tabiatlı olan ve yakalanır ise yakalandığı eve bağlanan alkarısı, ona söylenen şeylerin tersini yapar (Demren, 2018: 2-3). Anadolu'da doğum yapmış kadını ve yeni doğmuş bebeğini alkarısıdan korumak için yalnız kalmamalarına dikkat edilir. Doğum yapan kadın, kırk gün süresince tek başına karanlık yerlerde dolaşmaz ve başına ekmek, Kur'an-ı Kerim'den ayetler, metal bazı eşyalar bırakılır. Bu şekilde anne ve bebeğinin sağlığı korunmak istenir (Çevik ve Alan, 2020: 16). Yeni doğum yapmış bir kadın ve bebeği, doğumdan sonraki dönemlerde

fiziksel olarak güçsüzdür. Geleneksel olarak, aileye yeni katılmış olan bireyin ve annenin sağlığı büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, diğer aile bireyleri, geçmişi arkaik dönemlere kadar uzanan birtakım ritüeller yaparlar. Anne ve bebeğinin bu hassas dönemde kötücül varlıklardan uzak tutulması için bu uygulamalar yapılmaktadır.

İnsan-hayvan karışımı bir görünüme sahip olan alkarısını yakalamak veya etkisiz hâle getirmek için çeşitli yollara başvurulur. Bu uygulamalar arasında alkarısının vücuduna iğne veya çuvaldız batırmak en yaygın olanıdır. Alkarısını yakalamayı başaran kişi ocaklı olur. İnsanlar; ağıl, samanlık, viranelik, su kenarları, metruk yerler vb. mekânlara yaklaştıklarında ya da girdiklerinde besmele çekerler veya destur derler. Anne ve bebeği alkarısından korumak için onların bulundukları yere Kur'an-ı Kerim, dua yazılı kâğıtlar ile soğan ve sarımsak bırakılır. Anne ile bebeğin yastığına veya yatağına metal eşyaların da bırakıldığı bilinir. Bu ve benzeri uygulamalarla hem anne hem de bebek alkarısından korunur (Örnek, 2018: 201-202). Türk dünyasının pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de albastıdan/alkarısından korunma yöntemlerinin olduğu görülmektedir. Diğer Türk toplumlarında olduğu gibi Türkiye'de yapılan uygulamalardaki temel amaç anne ve bebeğini korumaktır. Bu vesile ile kırk gün gibi bir süre boyunca anne ve bebeği gözetim altında tutulmakta ve onların sağlığı için çeşitli ritüeller yapılmaktadır. Türkiye'nin birçok yerinde bunlara benzer uygulamaların olduğu görülmektedir.

Edirne Pomak Türklerinde doğum yapmış anne gündüz vakitlerinde dahi yalnız bırakılmaz, yanında mutlaka bir kişi olur. Bu ve benzeri uygulamalar "al"dan korunmak için yapılmaktadır (Pelin, 2021: 761).

Mersin halk inanışında albasması olunca anneye korkunç varlıklar görünür, üzerine ağırlık çöker. Bu durumlarda konuşamama veya duymama olabilir. Doğum yapan kadın ve bebeği albasmaması için kırk gün yalnız bırakılmaz, yanlarına bir elek içerisinde soğan, ayna, çuvaldız vb. bırakılır, ayrıca Kur'an okunur. Albasmasından bayılan kadına kırmızı bir tül yakılıp burnunda tüttürülür, soğan koklatılır (Çıblak, 2011: 7).

Sivas'ta albasması uygulamalarında ilk kırk gün çok önemlidir. Doğum yapmış kadının başına bir al örtü örtülür, başucuna Kur'an-ı Kerim bırakılır. Doğum yapmış kadının yatağının yanına iğne, ekmek, soğan vb. bırakılarak anne ve bebeği korunmaya çalışılır (Demren, 2018: 7-8).

Kars'ta alkarısının en belirgin işaretlerinden birisi atların yelelerini örmesidir. Alkarısından korunmak için doğum yapmış kadının yanına sarımsak, soğan, yaşlı ninelerden getirilen boncuk, iğne vb. bırakılır. Kırk gün boyunca anne ve bebeği yalnız bırakılmaz (Güven, 2021: 49).

Eskişehir'de albasması anında doğum yapmış kadının ocaklı kişilerin adını zikretmesi istenir, bu şekilde alkarısının bebeği bırakıp kaçacağına inanılır. Alkarısı elinde bebekle veya atın üzerinde koşar iken kesici bir aletin atılmasıyla yakalanacağı anlatılır (Büyükokutan Töret ve Özdemir, 2022: 682).

Osmaniye/Hasanbeyli'de anne ve bebek albasmasından korunmak için yalnız bırakılmaz; annenin yanına, bıçak, süpürge, ayna vb. eşyalar bırakılır. Annenin başucunda Kur'an-ı Kerim bulundurulur. Anne ve bebeğin üzerine kırmızı veya sarı renkte bir örtü örtülür (Dinç, 2021: 37).

Samsun'un Kavak ilçesinde alkarısından korunmak için yeni doğan bebeğin beşiğinin baş kısmına süpürge, yastığının altına bıçak veya ekmek bırakılır. Ayrıca anne ve çocuk yalnız bırakılmaz (Boz, 2020: 41-42).

Albastı ile alakalı yapılan pratiklerde demir ön plana çıkmaktadır. Bu durum, demirin koruyuculuğu ile ilgilidir. Bunun yanı sıra al renkli yazma veya kıyafetlerde kullanılan al desenli kumaşlar da yine önem taşımaktadır. Düğünlerde gelin başına örtülen kırmızı örtü ve beline bağlanan kırmızı kuşak da onu kötülüklerden korumak içindir (Şimşek, 2017: 106). Anadolu'da anne ve bebek yalnız bırakılmaz, onların yanına metal eşyalar bırakılır. Ayrıca, anne ve bebeğinin yanında soğan, boncuk, sarımsak, süpürge, ayna vb. eşyalar bulundurulması da koruma amacıyladır. Yeni doğum yapmış kadının odasına Kur'an-ı Kerim bırakılması İslami inancın yansımasıdır. Anadolu'daki uygulamalar ile Türk dünyasındaki uygulamalar arasında büyük oranda benzerlik vardır. Yapılan uygulamalar, önemli olarak görülen ilk kırk günde, anne ve bebeğin çok dikkatli bir şekilde gözetimi ve onları albastının zararlarından koruma amacıyladır.

Alkarısı inancının Türk halk inançları ve sözlü kültüründe oldukça derin geçmişinin olduğu görülmektedir. Türklerin yayılmış oldukları çok geniş coğrafyalarda görülen alkarısı inancı özellikle doğum dönemi süreçleriyle ilişkilendirilmektedir. Özellikle doğum ve bu süreçte yapılan pratikleri kapsaması, toplumun anne ve yeni doğmuş bebeğine gösterdiği önemi yansıtmaktadır. Geleneksel olarak bakıldığında, bu inanışın doğum anı ve sonrasındaki bazı davranışları belirlediği görülmektedir. Örneğin, duaların okunması, anne ve bebeğin yanına çeşitli eşyaların bırakılması gibi davranışların onları koruma amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.

3. Küresünni /Küresinli Türkmenlerinde Albastı/Alkarısı İnancı

Alkarısı inancı diğer Türk toplumlarında olduğu gibi Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde de görülmektedir. Küresünni/Küresinli Türkmenleri bu varlığa "al, alkarısı, alavradı, elke" demektedirler. Alkarısı, doğumdan sonra ve anne bebeğine zarar vermeye çalışan kötü bir varlık olarak bilinmektedir. Toplumun eski inançlarında bu varlığının olumsuz etkilerinden korunmak için çeşitli yollara başvurduğu görülür. Eğer bu önlemler alınmaz ise alkarısının anne ve bebeğine zarar vereceği ifade edilmektedir (Öntürk, 2024: 99-100). Anlatılarda alkarısı, saçları dağınık, büyük bir vücuda sahip, yavruları olan, dağlarda, ormanlarda, sisli karanlık yerlerde yaşayan, yeni doğan kadınların ciğerlerini alıp evine götüren ve evindeki büyük kazanda bu ciğeri pişirip yavrularına yediren bir yaratık olarak tasvir edilmektedir (K.1-K.3-K.5).

Alkarısı, yeni doğum yapmış kadınlara ve bebeğine musallat olmanın yanı sıra atlara da musallat olmaktadır. Halk anlatılarında, alkarısının atlara bindiği, atların yelelerini ördüğü şeklinde ifadeler vardır. Alkarısının yakalanması için yakasına bir filketen (çengelli iğne) takılması gerekmektedir. Yakalanan alkarısı onu yakalayanlara hizmet

eder ve yakasındaki iğne sökülmeden bir yere gidemez. Küresünni/Küresinli Türkmenlerinin, alkarısının atlara binmesi ve yakalanması ile alakalı örnek bir anlatı şu şekildedir:

> "Eski dönemlerde bir ailenin atı çok koşuyormuş, çok terliyormuş, bir de atın yeleleri bazen örgülü oluyormuş. Eski insanlar zekiymişler. Atın sahipleri atın sırtına bir "kır" (yapışkan madde) sürüp çobanlarına bunu çöle (eski dönemde köyün dışındaki sulak olamayan, hayvanların otlatıldığı yerler) götür demişler. Hayvanlar dönünce bakıyorlar al tutkala yapışmış atın üzerinde geliyor, onun tılsımı kırılıyor. Geldiğinde hemen Alkarısının yakasına bir filketen (çengelli iğne) takıyorlar. Alkarısı artık kıpırdayamıyor. Alkarısı demire yaklaşamaz, yakalanan Alkarısı artık o eve hizmet eder. Dört beş yıl aileye hizmet ediyor. Onların işlerini yapıyor. Alkarısı söylenen işlerin tersini yaparmış az su getir dersen çok su getirirmiş, bir işin tersini yaparmış. Yıllar sonra Alkarısı onu tutanlara yalvarmış, demiş ki ne olur bu demiri açın benim üzerimden benim çocuklarım var, onlara gideyim. Onu yakalayanlar acıyorlar durumuna üzerindeki iğneyi çözüyorlar bu şekilde Alkarısı serbest kalıyor. Giderken oradakilere şöyle diyor "yazık yazık siz bana genç ölümünün ilacını sormadınız, bir de sarımsak neye ilaçtır onu sormadınız" bu şekilde gözden kayboluyor" (K.3).

Alkarısı anlatılarda düşman ve zarar veren bir varlık olarak görülür. Alkarısı anne ve bebeğin en savunmasız anını seçer ve onlara zarar vermeye çalışır. Bu durumda, onu engellemeye yönelik uygulamalar yapılır. Bu uygulamalarda demir madeninin kullanımı görülür. Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde doğumdan sonra evde yalnız kalan bir anne ondan kurtulmak için elindeki demiri ona doğru fırlatmış ve kurtulmuştur. Ancak alkarısının nesiller boyunca o aileye düşman olduğu söylenmiştir: "Eski zamanlarda doğum yapan kadın evde yalnızken Alkarısı gelmiş, kadın Alkarısından kurtulmak için elindeki şişi ona doğru fırlatmış, şiş Alkarısının kolyelerine (şeve) değmiş. Kolyeler dökülmüş bu yüzden Alkarısı yemin etmiş ve yedi nesil boyunca onlara düşman olmuş" (K.2).

Bu olaydan sonra, o kadının kızının bulunduğu bir başka köye giderek onu öldürdüğü anlatılır. Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde alkarısının yakalanıp öldürülmesi ile alakalı anlatılar da mevcuttur:

> "Bir gün çoban gitmiş kıra, koyunları otlatıyormuş. Bakmış böyle bir dere çukur gibi bir yerde Alkarısı çocuklarıyla birlikte ciğer pişiriyormuş. Çoban da eğilmiş onları dinlemiş Alkarısının çocukları annesine sormuş; demişler ki anne sen bu ciğerleri nereden getirip pişiriyorsun bize bu kazanda. Alkarısı da demiş, ben yeni doğum esnasında kıl olurum, yumurta veya su ile kadının boğazına girerim. Onun ciğerini elimle çekip getiririm size pişiririm. Alkarısının çocukları sormuş, anne yarın bize ne getireceksin diye; Alkarısı da demiş bir çoban var, onun yarın çocuğu olacak. Onun karısı doğum yapınca ben onun karısının ciğerini alıp size getireceğim. Çoban bunları duyar ve eve koşar. Evde hanımının doğumunu bekler ve dışarı çıkmaz. Yanına bir dağarcık alıp bekler. Anne doğum yaptıktan sonra ilk lokmayı yiyecekken çoban o lokmayı alıp dağarcığa koyup bağlar ve bir müddet sonra dağarcık şişmeye başlar. Çoban dağarcığı taşlara vurur ve Alkarısını öldürür. Daha sonra orada bulunanlara ben bu yüzden bekledim der" (K.3-K.5).

4. Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde Albastıdan/Alkarısından Korunma Yöntemleri

Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde alkarısından korunmanın birçok yolu anlatılagelmiştir. Bu yöntemler, anlatıda kalmayıp halkın yaşayışını da

şekillendirmiştir. Anlatılardan anlaşılacağı üzere özellikle yeni doğum esnasındaki birçok uygulamanın alkarısı inanışından kaynaklı olarak ortaya çıktığı görülmektedir:

> Kadınların doğum sancıları başlayınca kadının yaşmağına filketen takılır, doğum gerçekleşene kadar bu filketen çıkarılmaz (K.3).
>
> Doğumdan sonra yapılan yemeğe iğne batırılıp ilk lokma bu şekilde doğum yapmış olan kadına yedirilir (K.4).
>
> Anne doğum yaptıktan sonra anneye su verilmez (K.4).
>
> Doğum olduktan sonra bir şişle doğum yapan kadın için hazırlanan yatağın etrafında yedi defa dönülür ve ihlas süresi okunur. Daha sonra bu şiş yatağın altına bırakılır. Doğum yapmış kadının yatağının altına bırakılan şiş yedi gün boyunca orada kalır (K.3).
>
> Alkarısının demire gelmediğine inanılır. Yine evin diğer taraflarında da dualar okuyarak dönülmektedir (K.1).
>
> Doğum yapan kadın tek başına bırakılmaz. Kırk gün boyunca gözetim altında tutulur. Aksi takdirde al götürür (al aparır) (K.1-K.2-K.5).
>
> Alkarısının kıl ile birlikte yeni doğum yapmış kadının ağzından girdiğine inanılır. Bu yüzden doğum yaptıran ebe ve doğum yapmış kadın yazmasında filketen[1] bulundurur (K.3).
>
> Doğum yapmış kadın nereye giderse onun yanında bir kişi gider. Böylelikle yalnız bırakılmamış olur. Bu işlem kırk gün sürer (K.1-K.3-K.5).
>
> Alkarısının erkek çocuktan korktuğuna inanılır. Doğum olduğu zaman kadının yanına erkek çocuk bırakılır. Ayrıca iğne, demir vb. metal eşyalar da yatağın yanında bulundurulur (K.1-K.2-K.3-K.4-K.5).
>
> Bunun yanında yanlarına soğan ve sarımsak gibi bitkilerin de bırakıldığı ifade edilmektedir (K.3).
>
> Doğum yapan kadının odasında Kuran'ı Kerim de bulundurulduğu belirtilmektedir (K.1-K.2-K.3-K.4-K.5).

Küresünni/Küresinli Türkmenlerin alkarısı inancı Türk dünyası alkarısı inancıyla aynıdır. Eski Türk inançlarında olduğu gibi doğum yapmış kadın belirli bir süre gözetim altında tutulmaktadır. Doğum yapan kadın, bu süre zarfında yalnız bırakılmamaktadır. Kötü varlıkları uzaklaştırmak için kullanılan demir, iğne vb. maddeler Küresünni/Küresinli Türkmenlerin uygulamalarında kullanılmaktadır. Özellikle demirin varlığı albastının uzaklaştırılması için en önemli unsurdur. Eski Türk geleneklerini yansıtan bu unsurların yanı sıra İslami uygulamaların varlığı görülmektedir. Yeni doğum yapmış kadının yatağının etrafında yedi defa elde şiş ile İhlas Suresi okuyarak dönülmesi ve doğum yapan kadının odasında Kur'an-ı Kerim bulundurulması arkaik dönem Türk inanç sistemi ile İslami dönem inançlarının birlikte yaşatıldığını göstermektedir.

[1] Çengelli iğne; Tutulduğu yerden kurtulmaması için ucu özel yuvaya geçirilen iğne, kancalı iğne, çengel iğnesi, çatallı iğne, firkete (TDK, 2005: 415). Çalışmada kullanılan filketen kelimesi TDK sözlüğünde geçen "firkete" kelimesinin Küresünni/Küresinli Türkmenlerinin ağız özelliklerine göre kullanılmasıdır.

Sonuç

Türk halk kültüründe albastı/alkarısı, doğum yapmış kadınlara ve yeni doğan bebeklere musallat olan olağanüstü bir varlık olarak dikkat çeker. Bu inanç, Türklerin yaşamış olduğu coğrafyalarda yaygın bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Albastı/alkarısı inancı sadece bir korku unsuru değil aynı zamanda anne ve bebeği belirli bir süre koruma amacıyla uygulanan ritüellerin arkaik ve dini unsurlarla iç içe olmasından oluşmaktadır. Bu vesileyle anne ile bebeği geleneksel olarak koruma altına alınmakta ve kötücül varlıkların zararları önlenmeye çalışılmaktadır.

Bu varlık, Türk dünyasında benzer şekillerde tasvir edilmekte ve onun zararlarından korunmak için yapılan ritüellerde de benzerlik olduğu görülmektedir. Albastının/alkarısının zararlı etkilerini önlemek için yapılan uygulamalar arasında kırmızı renkte tülbent veya eşarp kullanımı; dualar okunma, bıçak, makas, demir gibi metallerin anne ve bebeğin yanında bulundurulması; anne ve bebeğin yalnız bırakılmaması gibi unsurlar öne çıkmaktadır.

Küresünni/Küresinli Türkmenlerin albastı/alkarısı geleneği incelendiğinde bu varlık ile ilgili inanç ve uygulamaların diğer Türk toplumları ile çok büyük oranda aynı olduğu görülmektedir. Toplumun bu uygulamaları yapmasındaki amaç bebeğin ve annenin sağlığını korumaktır. Bu durum, Türk dünyasının çeşitli yerlerinde benzerlik göstermektedir. Bu gelenek, yakın zamanlara kadar Küresünni/Küresinli Türkmenlerinde çok canlı bir şekilde yaşatılmıştır. Günümüzde hastanelerin varlığı, toplumsal yaşamın değişimi ile birlikte daha az rastlansa da bazı kırsal kesimlerde toplumun yaşlı kimseleri tarafından bu uygulamaların varlığı devam ettirilmektedir.

Kaynakça

Artun, E. (2015). *Türk Halk Bilimi*. Adana: Karahan Kitapevi.

Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi-Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi* (R. Özbay Çev.). Ankara. (Eserin Orijinali 1948 yılında basılmıştır).

Boz, İ. (2020). *Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Kavak İlçesi Halk Kültürü Aktarımı*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Samsun: Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Büyükokutan Töret. A. ve Özdemir, T. (2022). Eskişehir'de Bir Sağaltma Ocağı Albastı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15 (39), 677-690.

Çıblak, N. C. (2011). Mersin'de Doğumla İlgili Âdetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi. *Lokman Hekim Journal*, 1 (3), s. 1-12.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Demren, Ö. (2018). Türk Kültüründe Bir Korku Kültü Olarak Sivas'ta Alkarısı ve Albasması İnanışı. *Antropoloji*, 36, 1-27.

Dinç, H. (2021). *Osmaniye/Hasanbeyli Halk Kültürü Araştırması*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Osmaniye: Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ergönenç, A. D. ve Benli, H. (2011). Anadolu'da ve Kuzey Kafkasya'da Yaşayan Nogay Türklerinde Doğum Sonrası İnançlar. *Gazi Türkiyat-Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 9, 87-100.

Eroğlu, E. (2008). *Prizren Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum Evlenme Ölüm)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Güven, F. (2021). *Kars Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum, Evlenme, Ölüm*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Hamamchı, M. ve Nameer H. (2019). *Irak Kerkük Halk Kültüründe Halk İnançları, Bayramlar ve Törenler*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kalafat, Y. (2007). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınları.

Kılıçaslan, S. (2019). *Rodos Türkleri Halk Kültürü*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Örnek, S. V. (2018). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Bilgesu.

Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Öger, A. (2012). Uygur Türklerinin Doğum Âdetleri. *Turkısh Studies*, 7, 679-1694.

Öntürk, A. (2024). *Küresünnilerde Göç ve Küresünni Halk Kültürü*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pelin, M. (2021). Edirne'de Pomak Doğum Adetleri Üzerine Bir İnceleme. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 24, 755-770.

Solmaz, E. (2018). Özbek Halk Kültüründe Doğum ile İlgili Pratikler. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*, 1 (1), 127-136.

Şimşek, E. (2017). Türk Kültüründe "Alkarısı" İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler. *Anka Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12 (5), 99-115.

Şişman, B. (2002). Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle (Doğum, Sünnet, Evlilik ve Ölümle) İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar. *Erdem*, 13 (39), 445-463.

Tanyıldızı. E. (2015). Elazığ Halk Kültüründe Doğum Adetleri. *Turkısh Studies*, 10 (12), 1067-1084.

Komisyon. (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yeniasır, M., Gökbulut, B., Öger, A. (2020). Kazak, Türkmen ve Kıbrıs Türklerinin Halk İnançları ile Gelenekleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 26 (2), 297-316.

Sözlü Kaynaklar

K.1: B. Ö. Van/İskele Mahallesi, Ev Hanımı.

K.2: M. T. Van/Kasımoğlu Mahallesi, Ev Hanımı.

K.3: A. Y. Van/Kasımoğlu Mahallesi, Ev Hanımı.

K.4: K. Ş. Van/Karagündüz Mahallesi, Ev Hanımı.

K.5: H. A. Van/Kalecik Toki Mahallesi, Ev Hanımı.

Etik Komite Onayı/ Ethics Committee Approval: *Bu makale, araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlanmıştır. Çalışma için Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Yayın Etik Kurulu'ndan 07/08/2024 tarihli ve 2024/16-02 sayılı karar ile gerekli etik kurul izni alınmıştır./ This article has been prepared in accordance with research and publication ethics principles. Necessary ethics committee approval for the study was obtained from Van Yüzüncü Yıl University Social and Human Sciences Publication Ethics Committee with the decision dated 07/08/2024 and numbered 2024/16-02.*

Hakem Değerlendirmesi/ Peer-review: *Çift Kör Hakem/ Double-Blind Peer Review*

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: *Yazar, bu çalışmada aktarılan sonuçları etkileyebilecek herhangi bir finansal çıkara veya kişisel ilişkiye sahip olmadıklarını beyan eder./ The author declares that they have no competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.*

Finansal Destek/ Financial Disclosure: *Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./ No external funding was received for this research.*

Yapay Zekâ Kullanımı/Use of Artificial Intelligence: *Bu makalenin hazırlanmasında veya yazılmasında yapay zekâ kullanılmamıştır./ No AI was used in the preparation or writing of this article.*

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

AltayBitig- Araştırma Makalesi
2026, Volume 01, Issue 1, Pages 13–22
Geliş Tarihi: 05.05.2026
Kabul Tarihi: 22.06.2026

Atıf: Hasanveli, M. (2026). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Sosyo-Kültürel Bütünleşme Epizotlarının İşlevleri Üzerine Bir Değerlendirme. *AltayBitig*, (01), 01: 13-22
Cite this article: Hasanveli, M. (2026). An Assessment of the Functions of Socio-Cultural Integration Episodes in the Dede Korkut Tales. *AltayBitig*, (01), 01: 13-22

DEDE KORKUT HİKÂYELERİ'NDE SOSYO-KÜLTÜREL BÜTÜNLEŞME EPİZOTLARININ İŞLEVLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
An Assessment of the Functions of Socio-Cultural Integration Episodes in the Dede Korkut Tales

Mustafa HASANVELİ*
*Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye, mhasanveli@gmail.com. ORCID: 0000-0003-1360-1043

Öz

Dede Korkut Hikâyeleri'nin Türk sözlü edebiyatı geleneğinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu hikâyeler, Oğuz boylarının gelenek ve göreneklerini, yaşam tarzlarını ayrıntılı bir şekilde günümüze taşımaktadır. Ölüm ritüellerinden, düğün törenlerine; ad verme merasimlerinden, Bayındır Han'ın sohbet toplantılarına kadar hayatın en önemli ve stratejik dönemlerini ayrıntılı bir şekilde yansıtarak, Oğuz boylarının sosyo-kültürel yaşamını gözler önüne sermektedir. Oğuz toplumunun o dönemki yaşamlarına ait en canlı örneklerini bir araya geldikleri ortamlarda görmek mümkündür. Türk ve dünya halk anlatılarında, hikâye sonunda karakterlerin çeşitli nedenlerle bir araya toplanmaları çokça karşılaşılan bir durumdur. Dede Korkut Hikâyeleri'nde de bu durum hem toplumsal bütünleşmeyi sağlamakta hem de siyasi otoritenin kurulması ve sosyal düzenin onarılarak yeniden tesis edilmesi için görev üstlenmektedir. Epizotlardaki bu durum; zafer, düğün, toy, şölen ve kutlamalarda olduğu gibi, hikâye sonlarında dua için ortaya çıkan Korkut Ata'nın eylemlerinde de görülmektedir. Ayrıca beylerin ava çıkmaları ve av sonunda halkı toplayıp onlarla elde edilen avları paylaşmaları, ekonomik ve iktisadi boyutta da sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın bir işaretidir. Bu tür faaliyetler, toplumsal bütünleşme ile beraber siyasi otoritenin sağlanması, bozulan sosyal düzenin yeniden tesis edilmesi, halkın aynı kültürel, siyasal ve sosyal ülkü etrafında birleşmesi işlevi ile beraber, aynı inançsal değerler ve gelenekleri koruma ve sonraki nesillere aktarmaları açısından kültürün dinamik ve sürekliliğini sağlayan çok fonksiyonel yönlere sahiptir. Bu açıdan, kendi içerisinde anlamsal bütünlük taşıyan ve bağımsız bir yapı sergileyen Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki epizotlar da müstakil bir bütünlük işlevi görür. Her bir epizot, ayrı bir yaşam tarzını ve günlük yaşamın detaylarını yansıttığı için her bir epizota bağımsız olarak yoğunlaşma Dede Korkut Hikâyeleri'nin bir bütün hâlinde anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Bu çalışmada, Dede Korkut Hikâyeleri'nde görülen sosyo-kültürel bütünleşme unsurlarından olan toy, savaş, düğün, şölen, kutlama, ad verme törenleri ile avcılık sonrası toplanmalar örneklem olarak incelenmiştir. Söz konusu etkinlik ve ritüeller, Oğuz toplumunda değerler sistemi, toplumsal bütünleşme açısından incelenmiş, bu tür etkinlikler içerisindeki faaliyetlerin, Oğuz toplumunda bütünleşme, siyasal birliğin sağlaması ve liderliğin pekişmesi ile ortak toplumsal kimliğin kazanılması işlevleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler. Dede Korkut, Oğuz toplumu, Bütünleşme, Epik İşlev, Epizot.

Abstract

The Dede Korkut tales hold an important place in the tradition of Turkish oral literature. These tales vividly convey the traditions, customs, and way of life of the Oguz tribes to the present day. From death rituals to wedding ceremonies; from naming ceremonies to Bayındır Han's social gatherings, they vividly reflect the most important and pivotal periods of life, thereby laying bare the socio-cultural life of the Oğuz tribes. It is possible to witness the most vivid scenes of the Oğuz society's life during that era in the settings where these stories are gathered. In Turkish and world folk narratives, it is a common occurrence for characters to come together for various reasons at the end of a story. In the Dede Korkut tales, this situation not only fosters social cohesion but also clearly demonstrates the establishment of

political authority and the restoration of social order. This phenomenon is evident not only in events such as victories, weddings, feasts, and celebrations but also in the actions of Korkut Ata, who appears at the end of the stories to lead prayers. Additionally, the practice of lords going on hunts and, upon returning, gathering the people to share the game they have obtained serves as a sign of social solidarity and mutual aid in an economic and financial context. Such activities possess highly functional aspects that ensure the dynamism and continuity of culture in terms of preserving shared belief values and traditions and transmitting them to future generations, alongside their functions of establishing political authority together with social integration, restoring the disrupted social order, and uniting the people around the same cultural, political, and social ideals.
In this study, the Dede Korkut tales have been examined in the context of socio-cultural integration elements such as traditional gatherings (toy), wars, weddings, feasts, celebrations, naming ceremonies, and gatherings following hunting expeditions. These events and rituals were examined in terms of the value system and social integration within Oğuz society, with a focus on the roles these activities play in fostering integration and political unity, strengthening leadership, and establishing a shared social identity.

Keywords: Dede Korkut, Oğuz society, Integration, Epic function, Episode.

GİRİŞ

Türk edebiyatının en önemli eserlerinden biri olan Dede Korkut Hikâyeleri, geçmişteki Türk gelenek ve göreneklerinden izler taşıması açısından Türk dünyasının çok önemli bir ortak kültürel mirası olarak kabul görmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, Pertev Naili Boratav "... Oğuzların Dede Korkut Kitabı adlı destanları, bize kadar ulaşan iki yazmadan birinde (Dresden yazmasında) 12 boya (episode'a) bölünmüş, 300 sahifelik (aşağı yukarı 3900 satır) bir metindir" (1995: 35) şeklinde bilgi vermektedir. Boratav'a göre Dede Korkut Hikâyeleri, Oğuzların yaşamlarını yansıtan önemli bir destansı metindir. Dede Korkut Kitabı'nı hem yapı hem de içerik açısından inceleyen birçok bilim insanı vardır. Bu çalışmalardan biri *de* Gürol Pehlivan'ın *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Dede Korkut Hikâyeleri'nin Dresden ve Vatikan nüshaları detaylı bir şekilde karşılaştırılarak incelenmiştir. Söz konusu çalışmada Dede Korkut Kitabı'nın ideolojik yapısını oluşturan açık ve örtük ideoloji yapıları üzerinde durulmuştur (Pehlivan, 2015: 26). Aynı zamanda, bu çalışmada, Dede Korkut Hikâyeleri epitet, arasöz kullanımları ve kurgu açısından da incelemeye tâbi tutulmuştur (Pehlivan, 2015: 24). Esma Şimşek ise *Halk Hikâyelerinde Kullanılan "Epizot" Terimi ve Türkçe Karşılığı Üzerine* adlı çalışmasında "epizot" teriminin bazı araştırmacılar tarafından masal, efsane ve halk hikâyesinde "özet" ve "bölüm" ü ifade etmek için kullanıldığını belirterek (Şimşek, 1999: 657) halk hikâyelerinde epizot terimini şu şekilde tanımlamaktadır*: "bir hikâye içerisinde birbirinden ayrılabilen, fakat konu bütünlüğü açısından birbirini tamamlayan olaylar silsilesinden her birine verilen addır."* (Şimşek, 1999: 659). Anlatılardaki epizotların ana olaydan bağımsız olarak bir bütünlük oluşturduğu kabul görürken, motif tanımında farklı görüşlerin olduğu belirtilmektedir (Karaduman, 2021, s. 378). Alptekin, *Bamsı Beyrek Hikâyesinin Motif Yapısı* adlı çalışmasında motifi "hikâye etmenin en küçük unsuru" olarak tanımlar (Alptekin, 1999: 38). Bu açıdan, Dede Korkut kitabının anlatı yapısı hakkında Muharrem Ergin'in (1953) verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde görülen benzer olayların ve tekrarların; örneğin, esarette kalanların hep on altı yıl esarette kalmaları; annesinin, avdan dönmeyen oğlu Boğaç Han'a ağlaması, diğer hikâyede oğlu Uruz için ağlayan Burla Hatun'un ağlamalarındaki benzerliklerin veya her hikâyenin sonunda, Oğuzlar

tarafından kâfir beylerin öldürülmeleri, bu sahnelerin her bir hikâyenin kendi içerisinde bir bütünlük göstermesi ve müstakil olmasından dolayı insanı rahatsız etmediğini ifade eder (Ergin, 1953: 144). Ergin'in Dede Korkut'un yapı ve muhteva açısından tespitleri, hikâyelerin yapısal bütünlüğünde motiflerin işlevselliğini anlamada önemli bir kılavuz görevi görmektedir. Bu tarz tekrarların anlatıyı zayıflatmadığı, aksine bir bütün oluşturduğu ve birbirleriyle bağlantısını güçlendirdiği söylenebilir. Ayrıca Ergin'in ifadelerinden görülmektedir ki, epizotlar yalnızca olaydan olaya metni ilerleten yapıdaki bir olay parçası olmaktan ziyade, anlamı da bir bütün haline getiren ve pekiştiren yapısal ve anlamsal bir bütünlük oluşturur. Bu yönüyle, hikâyeler içerisindeki bağımsız bir hikâye görünümü sergileyen olayları gösteren epizotlar önemlidir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde sosyo-kültürel bütünleşme epizotları yalnızca olay örgüsünü sürdürme ve ilerletme işlevi görmez, aynı zamanda hikâyelerin gerçekliği içerisinde toplumsal düzeni sağlayan, zaman zaman oluşan kaosu ortadan kaldıran, aidiyeti pekiştiren ve kültürel sürekliliği sağlayan işlevsel araçlar olarak görülmektedir.

Fuzulî Bayat (2003: 100), Oğuz beylerinin yaşamları, kahramanlıkları, gelenek ve görenekleri ile ritüel mitolojik unsurlarının Dede Korkut kitabı vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarıldığını ifade eder. Adeta "hafıza kitabı" niteliği olan bu eserde zaman ve mekân, Oğuzların yaşamlarıyla bütünleşmiş bir şekilde sergilenir. Böylece güçlü devlet yapısı ve düzeni, hükümdar ile halk ilişkileri ve toplumsal ritüellerle inanç sistemi bütünlük içerisinde sunulur. Bu değerlendirme, epizotların zaman, mekân, inanç, sosyal ve siyasal bağlamda parça halinde bulunan sosyo-kültürel unsurlar arasında bağlantılar kurarak bütüncül bir toplumsal yapının olduğunu gösterir. Bu doğrultuda aynı anlatı kesitinin birden fazla işlevi olduğu görülmektedir. Bu durum, bazı epizotların yalnızca tek bir başlıkta değil; sözgelimi ekonomik paylaşım, toplumsal dayanışma ve sosyal bütünleşme gibi farklı konuları açısından incelenmesine neden olmuştur. Bu çalışmada, Dede Korkut Hikâyeleri'nde başta Sadettin Özçelik tarafından hazırlanan *Dede Korkut Hikâyeleri* ile Orhan Şaik Gökyay'ın *Dedem Korkut Kitabı*'nda bulunan toplumsal bütünleşme epizotları seçilerek işlevleri üzerinde durulmuştur.

1.Dede Korkut Hikâyeleri'nde Toplumsal Bütünleşme Epizotları

1.1. Sosyal Bütünleşme Epizotları

1.1.1. Toy, Ziyafet ve Kutlama Epizotları

Bayındır Han'ın büyük bir toy düzenlediği belirtilen anlatıda, Oğuz beylerinin ağırlandığı, çok görkemli otağların kurulduğu, toplumsal statü ve çocuk sahibi olma durumuna bağlı olarak farklı renklerdeki çadırlarda ağırlandığı görülmektedir. Ayrıca, çocuğu olmayan kimsenin kara otağda ağırlandığı bir dönemin sosyal anlayışını yansıtan unsurlar da aktarılmaktadır (Özçelik, 2006: 625). Bu anlatı *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'*nun giriş epizotudur. Epizotta, Bayındır Han'ın ihtişamlı zenginliği ve siyasi otoritenin başında olduğu görülmektedir. "İpek halı" ve "şam işi otağ" bunun göstergesi olarak yansımıştır. Bayındır Han'ın yılda bir kez Oğuz beylerini bir araya toplayıp onlara ziyafet vermesi ve onları ağırlaması sosyal, siyasal ve kültürel bütünleşmeye bir araçtır. Hikâyede Oğuz boyunun günlük yaşantısından izler bulmak da mümkündür. Anlatıda toyda kesilen hayvanlar aygır, koç ve devenin hikâyelere

yansıması Oğuz toplumunun hayvancılıkla uğraştıklarının bir göstergesidir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde şölen, toy ve kutlama sahneleri yalnızca bir eğlence unsuru değil, aynı zamanda Oğuz toplumunu kendi içerisinde ortak bir amaç etrafında birleştiren bir işleve sahiptir. Toy ve şölenlerin, siyasi otoriteyi pekiştiren ve aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlü kılan birçok işlevi bulunmaktadır. *Bay Böre Bey'in Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'*nda da bu durum açıkça görülür. Hikâyenin kahramanları bir araya gelirler. Bu durum hikâyede şu şekilde ifade edilir*:* "Beyrek, Yegenek, Kazan Beg, Kara Budak, Delü Dündar, Kazan Oğlu Uruz Beg, hep begler cem olup Han Kazan önlerince hisara yürüyüş ettiler" (Gökyay, 2007: 88). Kazan Beg ve Bayındır Han da son olarak anlatıya dâhil olur. Kahramanların bu sahnede bir araya gelmeleri sosyal ve siyasal bütünlüğün sağlandığını göstermektedir. Bu sahnedeki düğün olayı da bireysel bir mutluluktan ziyade, toplumsal onayı temsil eder. Hikâyede Kazan Beg, Bamsı Beyrek, Yegenek gibi kişilerin bulunması ve bir araya gelmeleri aynı zamanda, Oğuz beyleri arasındaki uyumlu bir hiyerarşik yapının olduğunu gösterir. En sonda Bayındır Han'ın da düğüne katılması, toplumsal düzenin sürekliliğiyle beraber, Oğuz toplumunun zorlukları aşarak bir arada bulunmalarını gösterir. Dede Korkut'un düğünden ve Oğuz toplumunun başarılarından hemen sonra ortaya çıkıp mutluluk ve neşe içerisinde olan insanlara nasihatlerde bulunması, dünyanın geçiciliğini vurgulayıp ecelin ve dünyadaki güç ve debdebenin fâni olduğunu ifade etmesi (Gökyay, 2007: 89), bu hikâyelerde alışılagelmiş bir gelenek olarak görülmektedir.

1.1.2. Kavuşma ve Aile Birleşmesi Epizotları

Dede Korkut Hikâyeleri'nin birçok sahnesinde şölen ve kutlama tarzındaki sahneleri görmek mümkündür. Hikâyelerde görülen, ailenin bir nedenle dağılmasında aile bireyleri birbirlerinden uzak yerlerde yaşarlar. Ancak birbirinden müstakil olarak ayrılan hikâyelerin sonunda, anne ve baba özledikleri çocuklarıyla yan yana gelirler.

Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması Boyu hikâyesinin sonunda Kazan Beg; ordusu, annesi ve eşiyle bir araya gelir. Anlatıda, Kazan Bey'in ordusunu, annesini ve eşini kurtardıktan sonra ailesine tekrar kavuştuğu belirtilir. Kazan Beg'in uşağını ve hazinesini alarak geri döndüğü ve otağını tekrar kurduğu anlatılmaktadır. Karaçuk Çoban'ın yardımlarından dolayı ödüllendirildiği vurgulanır. Böylelikle yedi gün yedi gece süren kutlamaların düzenlendiği ifade edilir. Ayrıca anlatıda Kazan Bey'in Oğlu Uruz'dan dolayı kırk kul ile kırk cariyeyi serbest bıraktığı, yiğitlerin de bu başarıdan dolayı geniş topraklar ve hediyelerle ödüllendirildiği belirtilir. Dede Korkut yine hikâyenin en sonunda Oğuznameyi okumak için gelir, hayır duada bulunur (Gökyay, 2007: 56).

Anlatıda, toplumsal bütünleşmenin çekirdeğini oluşturan aile bireylerinin bir araya gelip kavuştukları görülmektedir. Kavuşmayla beraber, sosyal ve siyasal düzenin yeniden tesis edildiği: *"Altun tahta Kazan Beg geçdi oturdu"* ifadesinden anlaşılmaktadır. Ayrıca sadakatinden dolayı ödüllendirilen Karaçuk Çoban, sosyal bütünleşmedeki adaleti ve teşvik etmeyi, *"Kırk baş kul, kırk kırnak oğlu Uruz başına azad eyledi"* ifadesi Kazan Beg'in liderliğindeki adil otoritesini ve özgürlüğe önem verdiğini, ayrıca lütuf ve ihsanda bulunduğunu gösterir. *"Koç yiğitlere kalaba ülke verdi; şalvar, [10] cübbe çuka verdi."* ifadesi de ekonomik bütünleşme, ganimet dağıtımına,

sosyal ve iktisadi bütünleşmeye bir örnektir. *Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy*'da hikâyenin sonlarında Oğlu Uruz'la karşı karşıya getirilir. Uruz babasıyla savaşır. Zırhını keserek babasını yaralar. Kazan, Uruz'a babası olduğu söyleyince Uruz atından iner ve babasının elini öper. Böylece beyler atlarından inerek Kazan'ın etrafını sararlar ve hep birlikte kâfirle savaşırlar (Özçelik, 2016: 766).

Bir diğer boyda ise Begil Oğlu Emren, babasıyla karşılaşır. Babası onu evlendirir. Oğlunu alarak Bayındır Han'ın divanına gelirler. Kazan Oğlu Uruz'un yanında ona yer verirler. Böylelikle Dede Korkut da çıkıp gelir. Kopuz çalıp gazi erenlerin başından geçenleri özetleyip dua eder. *Uşun Koca Oğlu Segrek* hikâyesinde kardeşini arayan Segrek, Egrek'i bulur, ikisi beraber sağ salim bir şekilde babalarına kavuşurlar. Nihayetinde Dede Korkut da gelerek kutlama yapar. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* hikâyesinde ise Boğaç Han kırk yiğitle savaşır. Kimisini öldürür, kimisini de tutsak eder. Aynı zamanda anne ve babasıyla yan yana gelerek onlarla kucaklaşır. Han kızı da gelerek baba ile oğlunu yan yana görüp sevinir. Hanlar Hanı Bayındır Han, Boğaç Han'a beylik verir. Hikâyenin en sonunda ise Dede Korkut her zamanki gibi çıkıp gelir (Gökyay, 2007: 37). Yukarıdaki ifadelerde toplumsal bütünleşme ile beraber sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı görmek mümkündür. Aile ve akrabalığın önemi ile toplumsal kabul de anlatıya yansımıştır. Kahramanlığın kutlandığını ve genel kabul gördüğünü aynı zamanda Dede Korkut'un epizotun sonunda gelerek dua etmesi, kültürel ve inançsal bir onanmanın olduğu göstermektedir.

1.1.3. Ortak Acı Etrafında Bütünleşme: Yas ve Ağıt Epizotları

Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu'nda Egrek, hünerini göstermek için Kazan Beg'den izin alıp bir bölük askerle akına çıkar. Ancak, Kara Tekfur'un altı yüz kişilik ordusuyla baş edemeyip tutsak düşer. Bu haber Oğuz boyuna ulaşınca Uşun Koca'nın çadırı önünde bir yas havası meydana gelir, yakınları tarafından ak yerine kara elbiseler giyilir (Özçelik, 2016: 747). Bir diğer benzer olay da *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nda geçmektedir. Dirse Han'ın hatunu av dönüşü oğlu Boğaç Han'ı babasının yanında görmeyince ağlayıp sızlar (Özçelik, 2016: 630-631). Oğlunun öldüğü yönündeki şüphesi üzerine, tereddütle onun öldüğünü düşünerek ağıt tarzında ifadeler kullanıp acısını dile getirir. Sonuçta oğlunu yaralı bir şekilde görür (Özçelik, 2016: 631). Beyrek için kullanılan ağıt ifadeleri, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan aile bütünlüğü içerisinde görülür. Ayrıca ortak değer ve ortak inanç bütünleşmesi de anlatıya yansımıştır. Anlatıda anne figürünün duygusal bağları oğlu için kullandığı "biricik" ifadesiyle dile getirilir. Ayrıca sürekli tekrarlanan "söyle bana!" ifadesi; annenin, oğlunun bu durumunu kabullenemediği ve çare aradığını açıkça gösterir. Buradaki çare arama, "ağır hazine alayım" ve "Han babamın huzuruna ben varayım" şeklinde belirtilir. Bu ifadeler, Oğuz toplumunda sosyo-kültürel ve ailesel bütünleşmenin, aynı zamanda hiyerarşik bir yapının varlığını göstermektedir. Bir toplumun bireysel bir acıyı bütünsel ortak bir acı olarak görüp bütünleştiği görülmektedir."Kazanun divanına çapup varun/ Ağ çıkarup kara geyün /Sen sağ ol, beyrek öldü, den" (Gökyay, 2007: 191) ifadeleri, *İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy*'da Beyrek'in Dış Oğuz beylerinden olan Aruz tarafından yaralanması, ardından Beyrek'in öldüğü haberinin Kazan'a veya merkezi otoriteye ulaşması epizotunda; bu haberin anne ve babasına ulaşmasıyla aile içerisinde büyük bir yas ve üzüntü ortamı oluşur. Gelinin ağıt yaktığı ve çeşitli yas

ritüellerinin gerçekleştirildiği belirtilir. Ak boz atın kuyruğunun kesilmesi, yiğitlerin kara giyip yas tutmaları ve Kazan Bey'in huzurunda ağıt yakmaları bu ritüeller kapsamındadır. Oğuz toplumunda bulunan bireyler hep bir araya gelerek Beyrek'in bu acı haberini yas tutarlar ve ağıt yakarlar (Gökyay, 2007: 192; Özçelik, 2016: 773). Ortak acı etrafında bir araya gelerek bütünleşme görülmektedir. Ayrıca Kazan'a "sen sağ ol, Beyrek öldü dediler" (Özçelik, 2016: 773) ifadesi siyasi otoriteyi sağlayan Kazan'a olan toplumsal bağlılık ve saygının devam ettiğini göstermektedir.

1.2. Siyasal Bütünleşme Epizotları: Çatışma, Zafer ve Otoritenin Yeniden Kurulması

Dede Korkut Hikâyeleri'nde zafer epizotları, kahramanların düşmanları yenmesiyle beraber, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan anlatı bölümleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu epizotlardan biri de Basat'ın Tepegöz'ü öldürmesi olayıdır. Bastem'in (2017) belirttiği üzere, Basat'ın halkı rahatsız eden ve başına dert olan canavarımsı bir varlıkla savaşmasında merak unsuru giderek artmıştır. Bu olaydan sonra, anlatının coşkulu havasının yerini daha sakin bir anlatıma bıraktığı görülmektedir (Bastem, 2017: 398). *Salur Kazan'ın Tutsak Olup, Oğlu Uruz'u Çıkardığı Boy*'da; Kazan, oğlu Uruz tarafından kurtarılır. Beyler atlarla Kazan'ın yanına geldiler. Kazanın kızı ve gelini de gelip elini öperler. Yedi gün yedi gece düğün yapılır. Dede Korkut da gelerek gazi erenlerin başına gelenleri özetleyip dua eder.

Basat, Tepegöz'ü dizinin üzerine çöktürüp kafasını keser. Yünlü Koca ve Oğuz'a müjdeci göndererek her tarafa Tepegöz'ün öldürüldüğü ile ilgili haberi yayılır. Güçlü Oğuz beyleri de Salahana kayasına gelerek Tepegöz'ün başını da getirirler, Dede Korkut da gelerek kopuz çalar ve gazilerin başına ne geldiğini anlatarak dua eder (Özçelik, 2016: 736). Basat'ın Tepegöz'ü öldürmesi yalnızca fiziksel bir zafer olmamakla beraber, toplumun dışındaki kontrolsüz ve zararlı bir gücün ortadan kaldırılması, zaferin bireysel değil toplumsal olduğunu göstermektedir. Oğuz beylerinin bir araya gelerek bu zaferi kutlamaları, destansı bir sahneyi göstermektedir. Dede Korkut'un gelerek "… güçlü Oğuz beylerini sıkıntıdan kurtardın" (Özçelik, 2016: 736) demesi" ve Basat'a dua etmesi, toplumsal birliğin sağlanmasıyla beraber manevi onaya da işaret etmektedir. Aynı zamanda bireyin toplum adına üstlendiği tehlike ve risk, bireysel bir fedakârlık ve kahramanlığın ötesinde toplumsal bir ülkü anlayışı etrafında bütünleşmenin olduğu da epizota yansıtmaktadır.

Bir diğer önemli olay da *Salur Kazanın Evi Yağmalandığı Boyu*'nda geçen aşağıdaki epizotta bulunmaktadır. Oğuz toplumunda toplumsal bilinci, güçlü otoriter birliği görülmektedir. "Sayılmağıla Oğuz begleri tükense olmaz" ifadesi aynı kültürel kimlik etrafında birleşen bir topluluk bilincini yansıtır: "Sayılmağıla Oğuz begleri tükense olmaz, [2] hep gelüp yetdiler. Arı sudan abdest aldılar, ağ alınların yere kodular, [3] iki rekât namaz kıldılar. Adı görklü Muhammede [4] salavat getirdüler, tekbir getürüp bitekellüf kâfire at saldılar, kılıç çaldılar…" (Gökyay, 2007: 55). Bu sahnede dağılmış olan düzen tekrar kurulur. Başta bozulan duygusal ve sosyal denge, hikâyenin sonunda onarılır. Ayrıca bu örnekte, Salur Kazan'ın hem ailesi hem de ordusuyla bir araya gelmesi toplumsal bütünleşmeyi göstermektedir.

Kâfir casusunun meliklerine haber vermesi üzerine, kalabalık bir ordudan oluşan düşman askerlerinin harekete geçtiği ve gece vakti Kazan Beg'in obasına saldırarak beylik çadırının yağmalandığı ifade edilmektedir (Özçelik, 2016: 638). Anlatının devamında yalnızca bir çatışma ve savaş ortamı tasvir edilmekle kalınmaz aynı zamanda Oğuz toplumunun kimliğini nasıl koruduğu da yansıtılmaktadır. Hikâye detaylı bir şekilde incelendiğinde "biz" ve "öteki" ayrımını görmek mümkündür. "Din düşmanı", "kâfir", "sası dinli" ifadeleri düşmanları dışarıda bırakırken, Oğuz toplumunu tek inanç ve aidiyet etrafında birleştirir. Böylelikle, Oğuzla savaşan düşmanları hem kültürel hem de inançsal olarak ayırmakta ve Oğuz toplumunu da bu iki unsur etrafında bütünleştirmektedir. Ayrıca metinde ifade edilen "Oba, çadır ve at" gibi ifadeler, göçebe veya yarı göçebe bir toplumun bileşenleridir. Kesitte dikkat çeken önemli bir siyasi otorite ve bütünleşme işareti de "altın başlı beylik çadırları"dır. Bunlar, zenginliği ifade ettiği gibi siyasi otorite ve sosyal düzenin dinamik olduğunu gösterir. Ancak bu konumdaki bir merkezin yağmalanması, yönetim merkezine zarar verildiğini ve siyasi otoritenin hedef alındığını gösterir. Böylece, toplumun bir araya gelerek dış tehditlere karşı bütünleşmeleri zorunlu hâle gelir. Yukarıdaki epizotun devamında İç Oğuz toplumu eski düzeni yeniden kurmayı başarır.

Yukarıdaki ifadede değinildiği üzere, *İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek'in Öldüğü Boy*'da, Kara Göne, Taş oğuz ve Aruz anlatıya yansır. Kara Göne, Aruz'un başını keser. Dış Oğuz-İç Oğuz çatışmasında önemli bir bey olarak öne çıkan Aruz'un, İç Oğuz tarafında yer alan Kara Göne tarafından öldürülmesi (Özçelik,2016: 774), kısa süren bir krizin sonunda Oğuz toplumunda bütünleşmenin yeniden sağlanmasına zemin hazırlamıştır. Kazan, Taş Oğuzları bağışlar. Yeşil alana otağını kurar ve Dede Korkut gelerek olayı özetleyip dua eder. Bu sahnede, Oğuz toplumunda siyasal ve sosyal düzenin sarsıldıktan sonra tekrar onarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Dış Oğuz'un İç Oğuz'a asi olması ve aralarındaki kavga Oğuz toplumunda iktidar paylaşımındaki gerilimi gösterir. Ancak, hikâyenin sonunda Kazan'ın, Taş Oğuzları bağışlamasıyla, Oğuz toplumundaki birleştirici ve onarıcı liderlik yönü pekiştirilmektedir. Hikâyelerde her zamanki gibi Dede Korkut'un gelerek dua etmesi, sosyal düzenin sağlandığı ve onarıldığı, manevi olarak pekiştirildiği inancını desteklemektedir.

Anlatıda Kazan Bey'in sarsılan otorite ve oba düzenini tekrar sağladığı ve yakalamadan sonra düşmanlarından hazinesini ve ailesini kurtardığı görülmektedir. Ayrıca, anlatıda Kazan Bey'in kaçanı kovmadığı ve yardım dileyene zarar vermediği de anlatıya yansımıştır. Bu durum Oğuz toplumunda merhamet ve bağışlama anlayışının büyük bir değer olarak görüldüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Kazan Beg'in toplumsal düzeni sağlanmasını bireysel çıkarlardan daha üstün tutmakla beraber, adaletli ve merhametli bir lider olduğunu da göstermektedir. Ayrıca, Oğuz toplumunun menfaatini kendi şahsi menfaatinden üstün tuttuğu açıktır. Bununla birlikte, zaferin ardında güçlü Oğuz beylerinin ziyafet, şölen toplu halde yeme-içme merasimlerinin gerçekleştiği ifade edilir (Özçelik, 2016: 652).

1.3. Ekonomik Bütünleşme ve Toplumsal Paylaşım Epizotları: Cömertlik, Yağma, Hediyeleşme ve Av Paylaşımı

Dede Korkut Hikâyeleri'nde, bir zafer sonucunda elde edilen mallar halk arasında paylaşıldığı gibi Oğuz toplumunun ileri gelenleri de kendi mallarını halk arasında paylaştırır. Bu durum bir nevi gelir dağılımı sistemini sağladığı gibi sınıf farkını da ortadan kaldırır. Böylelikle halkın beylere olan güveni ve bağlılığını âdeta bir "ortaklık" üzerinden pekiştirir. Ekonomik bütünleşmeyi sağlayan en önemli örneklerden biri de "yağmalı toy" şeklinde tezahür eden eylemlerdir. *İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek'in Öldüğü Boy* hikâyesinde, Kazan, mallarını dışarı çıkararak halkın almasını sağlar. Ayrıca, Dirse Han, çocuğu olmadığı için halka bir ziyafet verir ve halkın duasını alır (Özçelik, 2016: 769-770). Buradaki yardımlaşmada Oğuz toplumunda halk inanışlarının etkili olduğu görülmektedir. Anlatıda İç Oğuz ile Dış Oğuz Beylerinin bir araya gelmeleri bir toplumsal bütünleşme göstergesidir (Özçelik, 2016: 627). Dirse Han'ın baba olması için bir inanç ve dua amacıyla bir araya gelirler. Fakirlere yardım yapılması, borçlunun borcundan kurtarılması sosyal yardımlaşma vasıtasıyla bir bütünleşme gerçekleştiğini gösterir. Anlatıda, Oğuz toplumunda borç ilişkisi, servetin paylaşılması, ekonomik destek gibi kültürel yaşantıya dair ayrıntılı olayların işlendiği açıktır. İfade edildiği üzere, Kazan Bey'in üç yılda bir İç Oğuz ve Taş Oğuz beylerini bir araya getirdiği, Üç Ok ve Boz Ok toplandığında kendi evini yağmalattığı aktarılır. Ancak, bir seferinde Taş Oğuz beylerinin orada hazır bulunmadığı, İç Oğuz beyleri tarafından yağmaya başlandığı belirtilir. Ayrıca, törelere göre Kazan Bey'in yağmalama başlamadan önce eşini evden dışarı çıkardığı ve bu şekilde yağmaya başlandığı belirtilmektedir. (Gökyay, 2007: 187). Aktarılan anlatıyı incelediğimizde Kazan Bey'in belli aralıklılara İç Oğuzla Dış Oğuz beylerini toplayıp evini yağmalatması, siyasal birliğin sağlanması açısından oldukça önemli bir olaydır. Çünkü İç Oğuz ile Dış Oğuz gibi topluluklar "Oğuzluk" ortak kimliği etrafında bütünleşirdi. Ancak burada Kazan'ın Dış Oğuz Beyleri olmadan evini yağmalatması siyasi otoriteyi krize düşürmüştür. Bir diğer önemli paylaşma örneklerinden biri de Oğuz toplumunda av epizotları ve av payının bölüşülmesi sahneleridir. Oğuz beyleri birlikte ava çıkarak vurdukları avları halk arasında paylaştırır. Buradaki paylaşma siyasi istikrarın devamı için önemlidir. Nitekim İç Oğuz ile Dış Oğuz arasındaki çatışmaların ortaya çıkmasında paylaşma törenine Salur Kazan'ın Dış Oğuz'u davet etmemesiyle büyük bir iç savaşa neden olunmuştur. Bu durum gösteriyor ki Oğuz toplumundaki ekonomik bütünleşme siyasal bütünleşmeye de etki etmektedir. Paylaşma düzenindeki bir adaletsizlik sosyo-kültürel bütünleşmeyi olumsuz etkileyebilmekte, siyasal bütünlüğü bozmaktadır.

Oğuz toplumunda av, yalnızca bir geçim kaynağı olmaktan ziyade, aile içerisinde bir başarı ve toplumsal kabulün bir nedeni olarak görülmektedir. Aynı zamanda Oğuz beylerinin bir araya gelip halkı için ava gitmeleri bireysel faaliyetlerin toplumsal, siyasal ve ekonomik bütünleşme yönünü de desteklemektedir: "Dirse Han'ın hatunu, 'oğlancığımın ilk avıdır' diye attan aygır deveden buğra, koyundan koç kestirdi, 'Güçlü Oğuz beylerini toylayayım (ağırlayayım)' dedi" (Özçelik, 2016: 630). Yukarıdaki ifadelerden, Oğuz toplumunda avın çok fonksiyonel işlevleri olan bir gelenek olduğu görülmektedir. Anlatıda geçen "ilk avıdır" ifadesi, ava verilen önemle beraber, avın toplumsal bir kabul ve başarı sayıldığını gösterir. Aynı zamanda avdan sonraki toy geleneği bu toplulukta başarının paylaşılması anlamına gelmektedir. Güçlü Oğuz

beylerinin ağırlanması, kazanılan bir şeyin halk arasında paylaşılması, bireyselliği aşarak toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak derecede önemli işlevlere sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Dış Oğuz ile İç Oğuz topluluklarının, Dede Korkut Hikâyeleri'nde Oğuz toplumunu oluşturarak güçlü bir bütünleşme sağladığı, birlikte hareket ettiği ve "Oğuz" kimliği etrafında toplandığı görülmektedir. Bütünleşmeyi sağlayan unsurların, sosyal ve siyasal olduğu gibi ekonomik ve dini boyutta işlevleri görülmektedir. Oğuz toplumunda Bayındır Han'dan sonra İç Oğuz'da Kazan Bey; Dış Oğuz'da Aruz Koca güçlü kimseler olarak öne çıkar. Bu kişilerin eylemleri sosyal ve siyasal birliği etkilemekte, Dış Oğuz ile İç Oğuzdaki bütünlüğü sağlamada etkin rolleri bulunmaktadır. Hikâyelerdeki sosyal ve siyasal bütünleşme; ferdî, bireysel çıkarlardan çok toplumsal değerlerin esas alındığı, güçlü bir "Oğuz" kimliğiyle öne çıkmaktadır. Savaş ve zafer sonundaki kutlamalar, ritüeller ve avcılık sonundaki kazanımların paylaşılması, topluluk içerisinde inançların etkisiyle gerçekleştirilen birtakım pratikler aynı şekilde Oğuz toplumunu bütünleştiren, sosyal ve kültürel düzeni sağlayan ve siyasal otoriteyi güçlendiren eylemler olarak görülmektedir. Dahası, Oğuz toplumunda halkın bir araya gelerek yardımlaşmaları ve dayanışmaları ekonomik ve sosyal düzeni sağladığı gibi, yapılan toplantılar ve icra edilen pratikler, merkezi otoritenin güçlenmesine, boyların birliğine ve dış düşmanlara karşı güçlü bir "Oğuz" figürünün oluşmasına neden olmaktadır. Kısaca, Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki bir araya gelmeler, Oğuz toplumunun sürekli bir bütünleşme süreci içerisinde olduğunu göstermektedir. İç Oğuz ile Dış Oğuz arasındaki otorite krizleri ve çatışmalar, güçlü liderlik figürü aracılığıyla yeniden düzen kurularak toplumsal birlik sağlanmaktadır. Bu yönüyle hikâyeler, çatışma ve çözülme döngüsü üzerinden işleyen ve yeniden düzen etrafında birleşme yapısını yansıtırlar.

Kaynaklar

Alptekin, A. B. (2000). Bamsı Beyrek Hikâyesinin Motif Yapısı [Bildiri]. A. Kahya Birgül ve A. Şimşek Canpolat (Eds.). *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, 19–21 Ekim 1999, (ss. 35–48). Ankara: AKM Yayınları.

Bastem, N. (2017). Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destanı Ve Axel Olrik'in Epik Yasaları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* 59, 389-400.

Bayat, F. (2003). Dede Korkut Oğuznameleri Çerçevesinde Epik Zamanla Epik Mekânın Birliği. *Folklor/Edebiyat*, 9(33), 99-110.

Boratav, P. N. (1995). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Gerçek Yayınevi.

Ergin M. (1953). Dede Korkut Kitabı Üzerinde I, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 5, 121-151.

Gökyay, O. Ş. (2006). *Dedem Korkudun Kitabı: Kitab-ı Dedem Korkut âlâ lisan-ı taife-i Oğuzan*. Kabalcı Yayınevi.

Karaduman, R.(2021). Cemşîd ü Hurşîd Mesnevisindeki Epizot Ve Motiflerin Türk Halk Hikâyeleri Ve Masallarıyla Mukayesesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 27, 375-402.

Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut II -Dresden Nüshası Metin*, Dizin. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım: Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. Ötüken Yayınları.

Şimşek, E. (2002). Halk hikâyelerinde Kullanılan "Epizot" Terimi ve Türkçe Karşılığı Üzerine. *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri*, 26–28 Mayıs 2000, (ss. 657–664). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Etik Komite Onayı/ Ethics Committee Approval: *Bu makale için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir./Ethics Committee Approval is not required for this article.*

Hakem Değerlendirmesi/ Peer-review: *Çift Kör Hakem/ Double-Blind Peer Review*

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: *Yazar, bu çalışmada aktarılan sonuçları etkileyebilecek herhangi bir finansal çıkara veya kişisel ilişkiye sahip olmadıklarını beyan eder./ The author declares that they have no competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.*

Finansal Destek/ Financial Disclosure: *Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./ No external funding was received for this research.*

Yapay Zekâ Kullanımı/Use of Artificial Intelligence: *Bu makalenin hazırlanmasında veya yazılmasında yapay zekâ kullanılmamıştır./ No AI was used in the preparation or writing of this article.*

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

AltayBitig- Araştırma Makalesi
2026, Volume 01, Issue 1, Pages 23–35
Geliş Tarihi: 13.05.2026
Kabul Tarihi: 23.06.2026

Atıf: Metin, M. (2026). Aşk-ı Memnu'da Eğlence Mekânları. *AltayBitig*, (01), 01: 23-35
Cite this article: Metin, M. (2026). Entartainment Places In The Aşk-ı Memnu. *AltayBitig*, (01), 01: 23-35

AŞK-I MEMNU'DA EĞLENCE MEKÂNLARI
Entartainment Places In The *Aşk-ı Memnu*

Mustafa METİN*
*Dr., Uşak Fen Lisesi, Türkiye, kayrametin@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8442-1950

Öz

Kültür, insanoğlunun tarihsel süreç içerisinde doğaya eklediği maddi ve manevi değerlerin bütünü olarak toplumun yaşam tarzını, duygu ve düşünce dünyasını şekillendiren en temel yapıdır. Bu yapının en somut yansımaları, toplumun aynası ve çağının tanığı olan edebî eserlerde, özellikle de roman türünde kendisini gösterir. Türk edebiyatında Batılı anlamda teknik açıdan kusursuz ilk roman örneklerini veren Halit Ziya Uşaklıgil, eserlerinde döneminin toplumsal zihniyetini, yaşam biçimini ve mekân anlayışını büyük bir titizlikle işlemiştir. Bu çalışmada, yazarın olgunluk dönemi eseri olan *Aşk-ı Memnu* romanı, kültürel bir olgu olan "eğlence mekânları" bağlamında ele alınmıştır.

Araştırmanın temel amacı, 19. yüzyılın sonunda Batılılaşma etkisiyle dönüşüme uğrayan İstanbul'un eğlence hayatının roman kurgusuna nasıl yansıdığını ortaya koymaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Veriler, *Aşk-ı Memnu* romanı üzerinden tarama tekniği ile elde edilmiş ve doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. İnceleme kapsamında, Tanzimat'la başlayıp Servet-i Fünun Dönemi'nde zirveye ulaşan alafranga yaşam tarzının bir sonucu olarak Kâğıthane, Göksu ve Büyükdere gibi geleneksel mesire alanlarının yanı sıra Beyoğlu eksenli gelişen Concordia Gazinosu, kafe ve tiyatro gibi Batılı eğlence mekânlarının romandaki tasvirleri üzerinde durulmuştur.

Elde edilen bulgular doğrultusunda, Halit Ziya'nın eğlence mekânlarını kurgularken dönemin gerçek mekânlarından hareket ettiği ve bu alanları karakterlerin iç dünyalarını, sosyal statülerini ve psikolojik çatışmalarını yansıtmak amacıyla yapısal bir unsur olarak kullandığı saptanmıştır. Özellikle Behlül karakterinin üzerinden aktarılan Beyoğlu gece hayatı ve Concordia tasvirleri, dönemin hızlı sosyal değişimini ve "alafranga" insan tipinin yaşam pratiklerini tüm somutluğuyla gözler önüne sermektedir. Sonuç olarak, *Aşk-ı Memnu*, sadece trajik bir aşk hikâyesi değil, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin Tanziamat'tan sonra gelişen eğlence kültürünü ve mekânsal dönüşümünü belgeleyen sosyo-kültürel bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Halit Ziya Uşaklıgil, *Aşk-ı Memnu*, Eğlence Kültürü, Servet-i Fünun, İstanbul.

Abstract

Culture is the cornerstone that shapes the lifestyle, emotions, and thoughts of a society; it represents the entirety of material and spiritual values that human beings add to nature throughout the historical process. The most concrete reflections of this structure are manifested in literary works, particularly in the genre of the novel, which serves as a mirror of society and a witness to its era. Halit Ziya Uşaklıgil, who produced the first technically sophisticated examples of the modern Turkish novel in the Western sense, meticulously depicted the social mentality, lifestyle, and perception of space of his period. In this study, the author's mature period work, the novel *Aşk-ı Memnu* (The Forbidden Love), is analyzed within the context of "entertainment venues" as a cultural phenomenon.
The primary objective of the research is to reveal how the entertainment life of Istanbul, which underwent a transformation under the influence of Westernization in the late 19th century, is reflected

in the narrative of the novel and the functional role these spaces play in the inner worlds of the characters. The study employs the descriptive survey model, one of the qualitative research methods. Data were obtained through the scanning technique applied to the novel *Aşk-ı Memnu* and analyzed using the document analysis method. Within the scope of the study, the focus is placed on descriptions of traditional excursion areas such as Kâğıthane, Göksu, and Büyükdere, as well as Western-style entertainment venues developing around Beyoğlu, such as the Concordia Casino, cafes, and theaters—all of which emerged as a result of the alafranga (Western) lifestyle that began with the Tanzimat and reached its peak during the Servet-i Fünun period.
In light of the findings obtained, it has been determined that Halit Ziya drew upon the actual venues of the period while constructing the entertainment spaces and utilized these areas as structural elements to reflect the characters' inner worlds, social statuses, and psychological conflicts. In particular, the descriptions of Beyoğlu nightlife and Concordia, conveyed through the character of Behlül, vividly demonstrate the rapid social change of the era and the living practices of the 'alafranga' (Westernized) human type. Consequently, *Aşk-ı Memnu* is not merely a tragic love story, but also serves as a socio-cultural resource documenting the entertainment culture and spatial transformation that evolved in the Ottoman Empire following the Tanzimat period.

Keywords: Halit Ziya Uşaklıgil, *Aşk-ı Memnu*, Entertainment Culture, Servet-i Fünun, Istanbul.

GİRİŞ

Kültür, insanın biyolojik sınırlarını aşan arayış ve ihtiyaçlarının bir neticesi olarak doğan, eğitim ve deneyimle şekillenen maddi-manevi tüm kazanımların bütünüdür. Toplumun inşa ettiği değer yargılarını, sanatsal üretimleri, teknolojik gelişmeleri ve sosyal davranış kalıplarını kapsayan bu yapı, esasen insanın doğaya kendi duygu ve düşünce dünyasından kattığı her türlü yaratıcı eklemeyi ifade eder (Çobanoğlu, 2011: 16). Kültürün yansımalarını yazılı kültür ürünlerinde görmek mümkündür. Yazılı kültür ürünlerinden roman; toplumun aynası, çağının tanığıdır. Merkeze bireyi alsa da son tahlilde roman insanoğlunun ne olduğunun keşfedilmesi uğraşıdır (Tekin, 2010: 43). Çağının tanığı olan roman, yazıldığı dönemin zihniyetini yani dönemin kültürel, sosyal, siyasi, dinî, politik, ekonomik, askerî vb. pek çok özelliğini içinde barındırır. Bu özelliklerden bir tanesi de insanların eğlence anlayışıdır. Karmaşık bir sistem olan eğlence; kültürün, birçok kültürel geleneğin yaratılma, aktarılma, değiştirilme, özetle yaşatılma ortamıdır (Özdemir, 2007: 12). Halit Ziya Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu adlı romanında, romanın yazıldığı dönemin eğlence mekânlarını romanın kurgusunda kullanmıştır.

1. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Bu çalışmada, kültürel bir olgu olarak eğlence mekânları bağlamında Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu* (2015) adlı romanı üzerine bir değerlendirme yapılması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, eserdeki mekân kullanımı ve bu mekânların toplumsal hayattaki karşılıkları analiz edilmiştir. Romandaki olayların geçtiği dönemdeki eğlence anlayışını yansıtan fiziksel ve sosyal alanlar, metnin kurgusal yapısı içerisinde ele alınmıştır.

Çalışmada benimsenen betimsel tarama modeli, geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu, nesneyi veya olayı kendi koşulları içinde, var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlar. Bu modelde araştırmacı, incelediği durumu herhangi bir şekilde değiştirme, yönlendirme ya da etkileme çabasına girmez. Tarama modelleri, geçmişte ya da hâlen

var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Onları herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez (Karasar, 2013: 77). Makaledeki verilerin toplanması ve çözümlenmesinde ise doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi; araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı, görsel ya da basılı materyallerin sistematik bir şekilde incelenmesini ve anlamlandırılmasını ifade eder. Nitel araştırmalarda doküman analizi, sadece metinleri okumaktan ibaret olmayıp, belirli kavramların, temaların ve sosyal gerçekliklerin kurgu ya da veri içindeki izlerini sürmeyi sağlayan güçlü bir veri toplama yöntemidir. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar. Nitel araştırmalarda doküman incelemesi, tek başına bir veri toplama yöntemi olabileceği gibi diğer veri toplama yöntemleri ile birlikte de kullanılabilir. (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 189).

2. Tanzimat ve Servet-i Fünûn Dönemi Türk Edebiyatı

Gülhane Parkı'nda 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğu için tarihî bir kırılma noktasını temsil eder. Bu belge ile devlet; hukuk, siyaset ve idari yapı üzerinde geniş kapsamlı bir reform sürecine gireceğini, tebaa ile devlet arasındaki hukuki bağı yeniden tanımlayacağını ve mutlak otoritenin yetkilerini sınırlandıracağını resmen ilan etmiştir. Tanzimat'ın asıl önemli niteliği, imparatorluğun yüzyıllardır mensubu olduğu medeniyet havzasını terk ederek rakip olarak gördüğü Batı medeniyetinin değerler sistemini açıkça benimsemesidir (Tanpınar, 1988: 121).

Tanzimat Fermanı'yla birlikte Osmanlı, Batı'yı meydana getiren esasları ve değerleri kabul eder. Bu kabul ediliş ile İstanbul'da hayat birdenbire değişir. Yeni tüketim talep ve tarzlarının öncelikle Osmanlının yönetici, bürokrat ve aydın kesiminin eğlence dünyasında etkili olduğu görülür (Özdemir, 2007: 13). Saray çevresinde filizlenen modernleşme dalgası, zamanla toplumsal tabakalara da sirayet eder. Yaz aylarında Tarabya ve Büyükdere gibi sayfiye alanlarında gözlemlenen Batılı kıyafetler ve yaşam alışkanlıkları, kışın Beyoğlu'nun hareketli sokaklarında Müslüman halk tarafından daha yakından takip edilmeye başlanır. Taklit ve moda olguları, Batılı hayat tarzının gündelik pratiklere sızmasını hızlandırır. Bu dönemde Beyoğlu, Avrupa tarzı üretim yapan terzileri, lüks mobilya mağazaları ve kozmetik dükkânlarıyla yerli halkın uğrak noktası hâline gelir. Gazete sütunlarında Avrupa'dan ithal edilen tüketim mallarının, kotra yarışlarının, İngiliz mobilyalarının ve haremlerde piyano dersi veren yabancı mürebbiyelerin ilanları görülür. Dönemin bürokratlarının katıldığı elçilik baloları ve buralarda yaşananlar, halk arasında merakla anlatılan güncel anlatılara dönüşür (Tanpınar, 1988: 128).

1860 yılında İbrahim Şinasi ve Agah Efendi'nin ilk özel gazete Tercüman-ı Ahval gazetesini çıkarmasıyla birlikte Türk edebiyatında da yeni bir sayfa açılır ve Tanzimat Edebiyatı Dönemi başlar. Şinasi, Namık Kemal, Ahmet Vefik Paşa, Ziya Paşa, Ahmet Mithat Efendi gibi sanatçılar bu dönemde Türk edebiyatında roman, hikâye, tiyatro, makale gibi türlerin ilk örneklerini verir (Tanpınar, 1988: 192).

Tanzimat sonrası edebî iklimin belirleyicisi olan Servet-i Fünûn Dergisi, 1891-1944 yılları arasında yayınlanır ve bu dergi Türk basın tarihinin temel taşlarından biridir. Ahmet İhsan Tokgöz tarafından hayata geçirilen dergi, ilk yıllarında Batı dünyasındaki teknik ve bilimsel yenilikleri topluma aktaran günlük bir haber kaynağıdır. Zamanla haftalık yayına geçip edebî tartışmaların merkezi olmasıyla derginin çehresi değişir. 1895 yılına kadar teknik ve sanatsal içeriği harmanlayan dergi, bu tarihten sonra bir edebiyat dergisi kimliğine bürünerek dönemin modern edebiyat hareketine ismini verir (Parlatır, 2009: 573).

Batılılaşma hareketi Tanzimat'la başlar, Servet-i Fünûn'da en üst seviyeye çıkar. Her alanda hız kesmeden devam eden Batılılaşma hareketi edebiyatta da devam eder. Sanatçılar, Türk edebiyatına giren yeni türlerde eser verir. Servet-i Fünun sanatçılarının yoğunlaştığı türlerin başında roman gelir. Türk edebiyatında gerçek roman Servet-i Fünun Dönemi ile başlar ve bu dönemde ilk usta romancılar yetişir. Bu devirde hikâye ve roman dalında özellikle Halit Ziya Uşaklıgil dikkat çeker ve Türk romanı Halit Ziya Uşaklıgil ile olgunluk dönemine girer (Moran, 2014: 95).

3. Halit Ziya Uşaklıgil

Türk romanının teknik açıdan olgunlaşmasında en büyük pay sahiplerinden biri olan Halit Ziya Uşaklıgil (Korkmaz, 2004), 1868'de İstanbul'da doğar. İlk eğitimini mahalle mektebi ve askeri rüştiyede alan yazar, babasının işleri dolayısıyla yerleştikleri İzmir'de rüştiye eğitimine devam eder ve özel derslerle Fransızcasını geliştirir. Dönemin prestijli okullarından "Mechitariste"de öğrenim gördüğü sırada Batı edebiyatına ilgi duymaya başlar, önemli eserleri orijinal dilinden okuyarak estetik anlayışını şekillendirir (Huyugüzel, 2006). Yazarlık kariyerine İzmir'de başlayan Uşaklıgil, İstanbul'da Servet-i Fünun topluluğuna katılmasıyla birlikte edebiyatımızda Batılı anlamda ilk modern roman örneklerini verir (Huyugüzel, 1993: 315). Halit Ziya sırasıyla *Sefile* (1885), *Nemide* (1892), *Bir Ölünün Defteri* (1892), *Ferdi ve Şürekası* (1895), *Mai ve Siyah* (1898), *Aşk-ı Memnû* (1900), *Kırık Hayatlar* (1901), *Nesl-i Ahir* (1908) adlı eserlerini tefrika eder.

4. Aşk-ı Memnu

Aşk-ı Memnu adlı romanda, İstanbul'da yaşayan zengin ve yaşlı Adnan Bey'in, kendisinden çok genç olan Bihter ile evlenmesi ve ardından Bihter'in, Adnan Bey'in yeğeni Behlül ile yaşadığı yasak aşk anlatılır. Roman, yalnızca yasak bir aşkı, sadakatsizliği konu almaz, Servet-i Fünun Dönemi'nin seçkin sınıfının yaşam tarzını, sosyal çatışmalarını ve bireylerin iç dünyalarındaki yıkımları ayrıntılı bir şekilde yansıtır (Akyüz, 1990: 165). Romanda, karakterlerin istekleri ile sosyal ahlak normları arasındaki çatışma işlenirken bu çatışma trajik bir sonla biter (Tanpınar, 1988: 286).

Romanda olayların merkezinde Bihter, Behlül, Adnan Bey ve Nihal yer alır. Bihter, annesi Firdevs Hanım'a benzeme korkusu ile arzuları arasında ikilem yaşayan, hırslı ve karmaşık bir ruh yapısına sahiptir. Behlül, gününü gün eden, zevk ve sefa içinde yaşayan, sorumsuz bir karakterdir. Adnan Bey, iyi niyetli olan ama ailesi içindeki sıkıntıları çok geç fark eden yaşlı bir İstanbul beyefendisidir. Anne sevgisinden

mahrum büyüyen Nihal, Bihter'le mücadele hâlindedir ve bu mücadele, romanın psikolojik gerilimini ortaya çıkarır.

Aşk-ı Memnu'da olay örgüsü, 19. yüzyılın sonlarına tekabül eden birkaç yıllık bir süreci kapsar. Anlatı, doğrusal bir zaman akışını takip etmekle birlikte, kahramanların ruhsal derinlikleri ve içsel zaman algılarıyla katmanlı bir yapıya bürünür. Romanın kurgusal evreni, merkezine Boğaziçi'ndeki Adnan Bey köşkünü yerleştirir. Bu bağlamda, köşk ve odalar gibi kapalı mekânlar toplumsal denetimi, gizli arzuları ve karakterlerin üzerindeki baskıyı temsil ederken açık mekânlar ise bu boğucu atmosferden kaçışı ve kısa süreli özgürlük anlarını simgelemektedir (Enginün, 2006: 342).

5. Aşk-ı Memnu'da Eğlence Mekânları

Türk edebiyatında roman türünün ilk örneklerinde -*İntibah, Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat, Araba Sevdası* gibi- olaylar İstanbul'da geçer. Türk edebiyatının ilk başarılı romanlarını kaleme alan Halit Ziya Uşaklıgil de romanlarında mekân olarak İstanbul'u kullanır. Kahramanlarının ihtiras ve duygularını tahlil etmeyi, onları muhitleri içinde göstermeyi esas gaye bilerek Türk dilinde Batılı romanları Halit Ziya kaleme alır.

Türk edebiyatının roman türünde ilk örnekleri olan *İntibah*, *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat* ile *Araba Sevdası* gibi eserlerde mekân olarak İstanbul tercih edilir. Bu anlayışı sürdüren ancak teknik açıdan çok daha ileri taşıyan Halit Ziya Uşaklıgil de eserlerinin merkezine İstanbul'u yerleştirir. Uşaklıgil, karakterlerin tutkularını ve iç dünyalarını yaşadıkları çevreyle sentezleyerek tahlil etmeyi temel ilke edinir, Türk edebiyatında Batılı standartlara uygun gerçek anlamdaki ilk modern roman örneklerini ortaya koyar. (Kaplan, 1987). Türk edebiyatında Batılı romanın temellerini atan Halit Ziya Uşaklıgil, karakterlerinin ruhsal tahlillerini içinde bulundukları sosyal çevreyle (muhit) eş zamanlı yapar. Yazarın bu edebî muvaffakiyetinde, dış dünyaya ve çevreye olan analitik bakışı, dolayısıyla da İstanbul'un sosyo-kültürel dokusunu roman tekniğiyle kusursuzca birleştirmesi belirleyici bir rol oynar. O, İstanbul'u sadece fiziksel bir mekân olarak değil, karakterlerin ihtiraslarını, hayal kırıklıklarını ve yaşam biçimlerini somutlaştıran yapısal bir unsur olarak kullanır. Semtlerin, yalıların ve eğlence mekânlarının kurgudaki bu işlevsel kullanımı, yazarın gözlem gücünü modern anlatım teknikleriyle birleştirdiğinin en somut kanıtıdır. Böylece mekân, kahramanların karakter yapısını çözümleyen ve olay örgüsünü derinleştiren en önemli teknik enstrümanlardan biri hâline gelir (Kaplan, 2019: 45).

Gündelik yaşamda meydana gelen her türlü değişmeyi yazılı medya yayımlarında bulmak mümkündür. Toplumdaki eğlence anlayışındaki değişim de yazılı medya ürünlerinden hareketle tespit edilebilir. Karmaşık bir sistem olan eğlence; birçok kültürel geleneğin yaratılma, aktarılma, değiştirilme, özetle yaşatılma ortamıdır. Servet-i Fünûn döneminde eğlence mekânları yoğun bir şekilde romanlarda yerini alır. Eğlence mekânları Beyoğlu'nda açılan alafranga yerlerdir. Önceden var olan meyhanelerin yerini müzikli ve eğlenceli gazinolar alır. Kahvehanelerin yanında kafeler açılır. Mevcut kahvehaneler sadece erkeklerin girebildiği yerlerdir. Kafelere ise erkeklerle birlikte kadınlar da girebilir. Servet-i Fünûn dönemi romanlarında dönemin yaşam tarzı çeşitli cepheleriyle anlatılır (Özdemir, 2007: 14).

1840'lardan sonra Batılılaşma ile başlayan moda kökenli değişmeler, öncelikle kentli eğlence dünyasında gerçekleşir (Özdemir, 2007: 15). Halit Ziya'nın başarılı romanlarından olan *Aşk-ı Memnu*'da da İstanbul'un eğlence mekânları ayrıntılı olarak tasvir edilir. *Aşk-ı Memnu*'da Adnan Bey'in temsil ettiği 19. yüzyılın sonundaki yüksek sosyete yaşayış tarzının, Behlül'ün aşk hayatının anlatıldığı ileri sürülebilir (Aktaş, 1996: 142).

Kurmaca metinler olan romanlarda yazarlar eserlerini kurgularken yaşadıkları dönemden istifade eder. Bu istifade ettikleri unsurlardan biri mekânlardır. Roman esas itibariyle bir terkiptir ve bu terkibi meydana getiren önemli unsurlardan biri mekândır. Romandaki olayların gerçek ya da hayalî mutlaka bir mekâna ihtiyacı vardır. Romanlarda mekân unsuru olayların cerayan ettiği çevreyi tanıtmak, roman kahramanlarını çizmek, toplumu yansıtmak, atmosfer yaratmak için kullanılır (Tekin, 2010: 115).

Aşk-ı Memnu, 19. yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'da varlık gösteren, temel uğraşları duygusal ilişkiler olan ve üretimden uzak kalarak alafranga bir hayat tarzını benimseyen seçkin bir zümrenin sosyal panoramasını çizer. Eser, Batılılaşma dalgasının etkisiyle geleneksel Türk ailesinde meydana gelen sarsıntıları, yapısal çözülmeleri ve ortaya çıkan etik yozlaşmayı mercek altına alır. Söz konusu toplumsal tabakanın yaşantısı Boğaziçi yalıları, Büyükada ve Göksu gibi geleneksel alanlardan Beyoğlu'nun simgesel mekânı Concordia'ya kadar uzanan geniş bir mekânsal düzlemde, karakterlerin dünya görüşleri ve trajik ilişkileriyle birlikte tüm gerçekliğiyle tasvir edilir (Naci, 1981: 68).

Osmanlı modernleşmesinin gündelik hayattaki yansıması olan eğlence kültüründeki dönüşüm, Tanzimat'tan itibaren İstanbul'un mekânsal kimliğini yeniden şekillendirir. Şehirdeki geleneksel gezinti yerleri ile Beyoğlu merkezli gelişen Avrupai eğlence odakları arasındaki bu ikili yapı, Halit Ziya'nın romanlarında toplumsal zihniyetin değişimini simgeleyen temel bir izlek olarak işlenir. Yazar, bu mekânsal yelpazeyi kurgusal evreninde derinlemesine tahlil ederek dönemin yaşam pratiklerine ışık tutar (Kıyak, 2014: 112).

17. yüzyılın başında Osmanlı yaşamı, alaturka adıyla Batı'da, özellikle Fransa'da moda olurken, 18. asırdan, özellikle de 19. asrın başından itibaren de Batılı yaşam tarzı (alafranga) Osmanlı'da tutulmaya, taklit edilmeye başlanır. Burada asıl ilginç olan Batı'da alaturka modasının çeyrek asırla sınırlı kalmasına karşılık, Türkiye'de merkezleri değişse de yaklaşık üç asırdır Batı'nın moda olmaya devam etmesidir. Bu moda, hiçbir dönemde istenmese de gündelik yaşamda, özellikle de eğlence sisteminde süreklilik gösterir (Özdemir, 2007: 16). Bu eğlence sisteminin içindeki İstanbul'un eğlence mekânları *Aşk-ı Memnu* adlı romanda teker teker sayılır:

> "Onları İstanbul'un zevk hayatında tefavvuk mertebesine çıkaran hususî bir şöhret vardı ki sebebleri pek araştırılmaksızın herkesçe kabul olunmuş idi. Bütün Göksu, Kâğıdhane, Kalender, Bendler müdavimleri onları tanımlar; Boğaziçi'nin mehtap âlemlerinde en ziyade onların sandalı takip olunur; en ziyade onların yalısının önünde tevakkuf olunarak pencerelerin saklı şeyler ifşa etmesine intizar edilir; bir piyano sesine, perdelerin arkasından fark edilen bir iki zarif gölgeye dikkat olunur; Büyükdere çayırında onların arabası halkın

> nazarlarını arkasına takıp sürükler, nerede görülse onlar hemen farkedilir." (Uşaklıgil, 2015: 30).

Halit Ziya bu paragrafta verdiği yer isimleri ile ilgili olarak dipnotta bilgiler verir:

> Kâğıthane: Haliç'in kuzeyindedir. Özellikle Lale Devri'nin ünlü bir mesire yeridir.
>
> Kalender, Bendler: İstanbul Boğazı'nın kuzeybatısındaki Belgrat ormanlarında, Osmanlı Dönemi'nde yapılan su bentleridir.
>
> Büyükdere Çayırı: Sarıyer ile Kireçburnu arasındaki bir sayfiye yeri.

Osmanlı eğlence dünyası, yavaş yavaş Kâğıthane, Göksu Çayırı, Erenköy, Çamlıca, Direklerarası, Şehzadebaşı, Bendler, Adalar'dan Beyoğlu'na kaymaya başlar. Bir bakıma eğlence dünyasında zaman yarı alafranga yarı alaturka akar hâle gelir. Yeniçerilik kurumunun lağvedilmesi ve Yeniçerilerin Anadolu'ya sürülmesiyle destekçilerini ve müdavimlerini yitiren geleneksel kahvehaneler, çalgıcı kahvehanelerine dönüşür. "Pera Palas Oteli ve Lokantası, Tokatlıyan Oteli ve Lokantası, Summer Palas Oteli, Splendid Cafe Restorant, Bella Venezia Lokantası, Avrupa Lokantası, Tepebaşı Bahçesi (gazino), Pale de Cristal Gazinosu, Union Franzes (gazino), Concordia Gazinosu, Sportin (gazino), Maksim ve Gambrinus birahaneleri, Lebon Pastahanesi" 19. asrın son döneminde İstanbul'un kaymak takımının eğlendiği Batı tarzı mekân ve ortamlardan bazılarıdır (Özdemir, 2007: 17). Halit Ziya Uşaklıgil de romanlarındaki eğlence sahnelerini gerçek hayatın bu dokusundan esinlenerek kurgular. Örneğin Behlül karakteri, Concordia'nın müdavimidir; bir pazar günü oradaki bir kadın sanatçıyı Maslak'a gezintiye çıkarırken, bir cuma günü ise Çır Çır Suyu'nda geleneksel saz meclislerine katılırken görülür. İstanbul'un sunduğu her türlü eğlenceden keyif alan Behlül, Ramazan akşamlarında Direklerarası'nda gezinirken kış aylarında ise Odeon'un balolarında boy gösterir. Okul yıllarından itibaren genişlettiği sosyal çevresi sayesinde şehrin her muhitinde tanınan bir sima hâline gelmiştir. Onun için asıl önemli olan Beyoğlu'nda yalnız kalmamak ve Lüksemburg gibi mekanlara gittiğinde kendisine eşlik edecek bir çevrenin içinde bulunmaktır (Uşaklıgil, 2015).

Osmanlı'nın sosyal hayatındaki dönüşümle birlikte eğlence kültürü Kâğıthane, Göksu ve Direklerarası gibi geleneksel duraklardan kademeli olarak Beyoğlu'na kayar. Bu süreçte yerli ve Batılı tarzın harmanlandığı bir atmosfer oluşur, Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla eski popülerliğini yitiren klasik kahvehaneler yerini çalgıcı kahvehanelerine bırakır. 19. yüzyılın son çeyreğinde Pera Palas, Tokatlıyan, Lebon Pastahanesi ve Concordia gibi Batı usulü mekânlar, İstanbul'un seçkin tabakasının yeni buluşma noktaları hâline gelir. Halit Ziya Uşaklıgil de eserlerinde bu gerçek mekanları kullanarak Behlül gibi karakterler üzerinden dönemin kozmopolit eğlence anlayışını yansıtır (Özdemir, 2007: 18).

Bu dönemin en dikkat çekici mekanlarından biri olan Concordia Gazinosu, bugün St. Antoine Kilisesi'nin bulunduğu arazide, Grand Rue de Pera ile artık var olmayan Douzio Sokağı'nın kesiştiği köşede yer alır. Mekân, sokağın girişinden iç kısımlara kadar uzanan bir kışlık salona ve bugünkü kilisenin yerinde bulunan geniş bir yazlık bahçeye sahiptir. Arkasında başka bir yapı bulunmadığı için bahçesi doğrudan İstanbul

Boğazı'nın etkileyici manzarasına açılır. Fiziksel yapısı itibarıyla, yan taraftan ışık alan uzun bir koridorun sonunda ulaşılan geniş bir birahanesi vardır. Bu birahanenin merkezinde, orkestraların performans sergilediği ve misafirlerin rahatça görebilmesi için yükseltilmiş bir sahne bulunmaktadır (Üsdiken, 1995: 551).

Tarihsel serüveni 1864 yılında Antoine Rizzi tarafından "Concorde" adıyla açılmasıyla başlayan mekân, Rizzi'nin Louis Parmeggiani ile ortak olmasıyla önemli bir dönüşüm geçirir. 1871 yılında bünyesine bir tiyatro salonu eklenen işletmenin adı "Concordia" olarak değiştirilir. Daha sonra 1886'da el değiştirerek Andrea Xenato ve ardından Livadas'ın yönetiminde "Cafe Concert" konseptiyle hizmet vermeye devam eder. Şehrin bu köklü eğlence merkezi, 1906 yılının başlarında arazisinin Katolik cemaati tarafından satın alınmasıyla kapılarını kapatır ve yerini günümüzdeki St. Antoine Kilisesi'ne bırakır (Üsdiken, 1995). Romanda, Concordia'da Kette adında Hollandalı biz kız sahne alır.

> "Bu, bir sene evvel bütün Beyoğlu'nun ağzında dolaşan bir hava idi ki, birinci defa olarak Concordia sahnesinde bir Holandalı kızdan işitilmişti. O vakit Behlûl bu parçayı mahsus getirtmişti. Nihal şimdi onu çalarken, Behlûl kendisini Concordia'da çılgın refiklerinin arasında görüyordu. Sahnede Kette, o çapkın kız, bütün küçük dişlerini gösteren bir hande içinde, beyaza benzeyen sarı saçları ile kendisine zarif bir kedi başı yaparak, en mülevves mânalar işrap eden bu parçanın açık saçık mısralarını, küçük sarı gözlerinin ilaveleriyle daha ziyade teyit ederek, birer birer, onun gençliğinden, güzelliğinden iğtinam olunacak paralara aç, haris, bekleyen halka birer sadaka nevinden atıyor, ve bu halk, o genç ve güzel kızın çapkınlıklarıyla tutuşmuş doymayan heveslerin ateşiyle kuruyan ağızlarını açarak bütün göğüslerini şişiren arzuları boşaltacak bir uluyuşla nakaratı, onunla beraber tekrar ediyordu. Sanki bu nakaratın arasında o sahnede zarif kedi başıyle etrafı taarruza davet eden bu kız, nihayet hırsından çıldırarak, cinnetinden böğürerek atılan halkı, vahşi bir kucaklayış içinde, kollarıyla sıkıyor, kemiklerini kırıyor gibiydi." (Uşaklıgil, 2015: 350-351).

Aşk-ı Memnu romanının olay örgüsü Boğaziçi'nin suları, Beyoğlu'nun hareketli sokakları ve Büyükada'nın seçkin atmosferinde şekillenir. Hikâyenin başlangıcı, Boğaz'da yapılan bir sandal sefasına dayanır; Adnan Bey, bu gezi sırasında karşılaştığı Bihter'e gönlünü kaptırarak onunla hayatını birleştirmeye karar verir. Firdevs Hanım'ın kızı olan Bihter, annesi ve kardeşi Peyker ile birlikte İstanbul'un sosyal yaşamının en bilindik simaları arasındadır. Göksu'dan Kâğıthane'ye, Kalender'den Bendler'e kadar tüm mesire alanlarının müdavimleri bu aileyi yakından tanır.

Boğaziçi'nin mehtaplı gecelerinde düzenlenen eğlencelerde en büyük ilgiyi onların sandalı görür, Büyükdere çayırında ise tüm bakışlar onların arabasına çevrilir. Gittikleri her yerde "Melih Bey takımı" fısıltılarıyla karşılanan bu kadınlar, çevrelerinde büyük bir merak uyandırırken aynı zamanda bulundukları ortamların "zarafet sembolü" olarak kabul edilirler (Gahramanlı, 2013). Firdevs Hanım ve kızları, dönemin sosyal hayatının en gözde isimleridir. Öte yandan, Adnan Bey'in eğlenceye düşkün yeğeni Behlül boş vakitlerini geçirmek ve sosyalleşmek için sık sık Çırçır Suyu ve Kâğıthane gibi dönemin popüler mekânlarını tercih eder.

Romanda Adnan Bey ve ev halkı sahra gezilerine yani kır eğlencesine gider:

> "Bütün ev halkıyle beraber böyle bir sahra âlemi yapmak fikri Nihali o güne kadar sevincinden çıldırtırken Behlûl'ün bu sözünden sonra onda nahoş bir şeyin ezasını uyandırdı. Her vakit yaptıkları gibi Bihter'le sevinerek bir seyran yapacaktı." (Uşaklıgil, 2015: 163).

Sahra âlemi yapılacak yere sandallarla gidilir:

> "Göksuyu, ve tenha bir gün olmak üzere, Perşembeyi ihtiyar etmişlerdi. İki evin halkı hemen hep orada idiler. Dört sandal olmuşlardı. Bülend, Beşir'i kandırarak kürek çekmeye çalışıyordu, onların sandalı en önde idi. İçinde Madmazel de Courton, Nihal'i güldürmek için fazla bir korku ile Bülend'e: — Lâkin bu küçük gemici bize Göksuyu'nun lezzetini tattıracak, diyordu." (Uşaklıgil, 2015: 166).

Sandallarla Göksu'ya gidilir ve yemekler hazırlanmaya başlanır:

> "Nesrinle Şayeste kahvecinin hasırlarını seccadelerle örtüyorlar. Firdevs Hanım beraber getirilen açılır kapanır uzun sandalyesini bir ağacın altına yerleştirmeye çalışıyordu." (Uşaklıgil, 2015: 171). "Ötede, sepetlerin yanında, Şakire Hanım'la Nesrin'den ve Şayeste'den mürekkep bir müfreze vardı, Katina ile Cemile artık huysuzlaşmağa başlıyan Feridun'u uyutmak için iki ağacın arasına bir salıncak kuruyordu, beride top oyunu kızışıyor, şimdi Bihter'le Peyker büyük bir neş'e ile eğleniyorlardı. İki hemşire arkalarından yeldirmelerini atmış idiler." (Uşaklıgil, 2015: 179).

Romanda, bütün yalı halkı, bir düğün için çok titiz bir şekilde hazırlanır. Küçük bir buharlı gemi ile düğünün olacağı yere gidilir ve düğün ayrıntılı bir şekilde anlatılır:

> "İlk gece hususi bir müsamereden ibaretti; buna yalnız akrabadan olanlarla pek iyi görüşülen birkaç aile davetliydi. Bu gece herkes eğlendiğine kaniydi. Nihal eğlenip eğlenmediğine pek vâkıf değildi. Göğsü korsesinden taşan şişman bir genç kadın vardı ki, Kadıköy sahnelerinde dinlenen muganniyelerin taklidini yapmak için saatlerce boğazını yırtmış, nihayet Peyker'i piyanoya geçirerek bu taklid ziyafetine bir çoban raksiyle hatime vermişti. Bu o derece temaşaya şayan bir şey addediliyordu ki, hizmetçiler bile gülmekten kırılarak sofanın kapılarına yığılıyorlardı. İskemlede oturamayarak kendisine yere bir minder kurdurtan bir ihtiyar hanım vardı ki, şişman genç oynarken ikide bir de vecde gelerek: Oh! ömrüne bereket!... diyor, sonra eliyle gelin olacak kıza bir şey işaret ederek sesleniyordu: — Elmas kızım! Senin erinden istedi gönül! Bu yok olası ihtiyarlık! Beni yerimden kaldırmıyor ki..." "Bir aralık saz takımı tertip edilmişti. Peyker piyanoda kaldı, Bihter için bir ut buldular, şişman genç daireyi kimseye veremem! diyordu, minderde oturan ihtiyar hanım "Firdevsi'me de bir daire bulunuz. O karışmazsa dinliyemem." diye bağırıyor, sonra takıma seslenerek "Hiç seni sevmeyeni sevme de lezzet mi olur şarkısının unutulmamasını tenbih ediyordu. Validelerden biri kızının unutulduğuna tahammül edemeyerek ev sahibine: "Hemşire! Kanun yok mu? Naciye de takıma girsin." diyordu. Nihayet Naciye Hanım'a bir kanun bulundu. Kara kaşlı, kara gözlü tombalak bir kız, teklif olunmadan kalkıyor, sazendelerin yanına gidiyor ve uzaktan Nihal'e soruyordu: "Siz okumaz mısınız?" Nihal cevap veremiyordu. Utla taksim olunurken minderde oturan ihtiyar hanım gözlerini kapamış, iki tarafına sallanarak, dudaklarının arasından anlaşılmaz şeyler mırıldanıyordu. Suzinak faslı yapılıyordu." (Uşaklıgil, 2015: 295-296).

Halit Ziya, düğünün bu ilk gecesini tasvir ederken Batılı yaşam tarzı ile geleneksel Türk eğlence motiflerinin yan yana durduğu ironik bir sahneyi gözler önüne serer. Yazar, piyano eşliğinde yapılan alafranga taklitlerden "suzinak faslı" gibi geleneksel musiki unsurlarına uzanan bu cümbüşü, sadece eğlenceli bir atmosfer olarak kurmaz; aynı zamanda Nihal'in yabancılaşması üzerinden bu kalabalığın yapaylığını hissettirir.

Romancı, toplumsal normların ve seçkin tabaka eğlencelerinin birey üzerindeki boğucu etkisini, karakterlerin kendilerini ispatlama gayretindeki gülünçlükleri satır aralarına gizleyerek ironik bir dille yorumlar. Eserin ilerleyen sayfalarında, düğün evinin bu karmaşık yapısı ve zümre içi çatışmalar daha da derinleşerek tam bir curcunaya dönüşür:

> "Düğün evinin kalabalık sofasında aşağıdan yukarıya uzun eteklerini sürükleyerek kol kola dolaşan iyi giyinmiş kadınlar vardı ki, şüphesiz bu seyranı zarafetin son haddi olarak telâkki ediyorlar, kalabalığın içinde herkesin ayaklarına dolaşan uzun eteklerinden pek mağrur görünüyorlardı. Saz takımı için bir köşede yapılan hususî mevkiin etrafında çömelmiş kadınlar, dadıların kucaklarında huysuzlanan çocuklar, Şam fıstığı yiyerek kabuklarını halının üstüne atan hanım kızlar vardı. Daha sonra arkalarından çarşaflarını, başlarından örtülerini çıkarmayarak bilinemez ne bekliyen seyirciler vardı ki, bunların içinde Nihal hizmetçiler arasına karışmış mükellef hanımlar farkediyordu. Bunlar gelini görmeğe gelmişlerdi, hep gelin odasına hücum ediyorlar, perdelere, ayna ile konsola, kanapelere, koltuklara bir fiat takdir eden gözlerle baktıktan sonra gelinin esvabını muayene ediyorlar, nihayet buradan kâfi bir fikir almış olmakla nefislerini tatmin edince kapının önüne bir parmaklık konan yatak odasına uzaktan bir göz atarak gelinin cihazına bakıyorlardı. Merdivende itişenler, kakışanlar, omuzlarıyla yol açanlar vardı. Ve bütün bu halkın fevkinde, elindeki kahve tepsisiyle geçemeyerek bağıran bir hizmetçinin, annesiyle beraber gelini seyretmeğe gelerek kalabalığın içinde sıkıntısından uluyan bir çocuğun, ayağına basıldığı için öfkesini etrafındakilere beddua etmekle çıkaran bir zenci karının, yüzüne düzgün sürdüğü için bir hanım nineden çimdik yiyerek "Kör olasıca" diye haykıran bir fersude halayığın, tâ uzakta yemek odasından gelen tabak şakırtısının, yukarıda fark edilmez bir terane ile devam eden incesazın biribirine karışmış feryat ve şamatası azim bir gulgule ile tayaran ediyordu. Nihayet o kadar beklenilen koltuk resmi icra edilmiş idi. Nihal bunu ancak görebilmişti. Bu iş için mahsus baş örtüsü getirmiş hatunlar vardı. İhtiyat ile davranmamış olanlar saçlarının ancak topuzunu örten ipek mendillerle saklanıyorlardı. Bu temaşaya şayan şeyi görmek için iskemlelere biniliyordu." (Uşaklıgil, 2015: 301-302).

Bu sahnede Halit Ziya'nın usta işi bir realizmle kurguladığı gulgule ve panoptik bakış açısı, dönemin alafrangalık hevesiyle yanıp tutuşan yüksek zümresinin maddiyatçılığını ve gösteriş merakını eleştirir. Yazar, düğün evini sadece bir eğlence mekânı değil; eşyaların fiyatlandırıldığı, gelinin çeyizinin adeta bir meta gibi dikizlendiği bir "teşhir alanı" olarak tasvir eder. Hizmetçiler, hanımefendiler, çocuklar ve halayıkların birbirine karıştığı bu kaotik manzara, Servet-i Fünun dönemi aristokrasisinin dışarıdan parıltılı görünen ancak içeride büyük bir görgüsüzlük ve manevi boşluk barındıran toplumsal çözülüşünü simgeler. Anlatıcının merceğinden sunulan bu detaylar, romandaki eğlence kültürünün bireyleri bir araya getiren bir bağ olmaktan ziyade, sınıf ve statü yarışının hırslı birer sahnesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Servet-i Fünun dönemi romancılığı, İstanbul'un seçkin zümrelerinin yaşam alanlarını ve sosyal alışkanlıklarını merkeze alarak mekân-insan ilişkisini derinlemesine işler. Bu dönemin anlatılarında İstanbul; yalnızca bir dekor değil, karakterlerin ruh hâllerini, toplumsal statülerini ve kültürel çatışmalarını yansıtan dinamik bir unsurdur. Özellikle Boğaziçi'ndeki görkemli yalılar, Beyoğlu'nun Batılı tarzda döşenmiş konakları, lüks eğlence mekânları ve geleneksel dokusunu koruyan mesire alanları, Servet-i Fünun yazarlarının kurgularında en sık başvurduğu mekânsal katmanları oluşturur. Halit Ziya Uşaklıgil'in Aşk-ı Memnu adlı eseri, bu mekân kullanımının en yetkin örneklerinden biridir. Uşaklıgil, romanın kilit figürlerinden biri olan Behlül'ün uçarı, sorumluluktan kaçan ve zevk odaklı kişilik yapısını okura aktarırken onun müdavimi olduğu eğlence

mekânlarını stratejik birer araç olarak kullanır. Behlül'ün karakteri; gittiği tiyatrolar, katıldığı balolar ve gezindiği mesire yerleri üzerinden şekillenir. Yazar, Behlül'ün bu mekânlardaki varlığını, onun iç dünyasındaki derinliksizliği ve dış dünyaya dönük gösteriş merakını somutlaştırmak için tasvir eder:

> "Göksu'nun o kalabalık cuma günlerinde Behlül, arabasının üstünde, giydiği alafranga esvapların zarafetinden emin bir gururla dolaşırdı. Burası onun için sadece hava alınacak bir tabiat köşesi değildi; kadınların gözlerini üzerinde toplamak, Beyoğlu'ndaki son maceralarının dedikodusunu mesire halkına fısıldatmak için açılmış bir teşhir sahnesiydi." (Uşaklıgil, 2015: 182).

Bu anlatım sürecinde Halit Ziya, sadece bir karakter analizi yapmakla kalmaz; aynı zamanda 19. yüzyıl sonu İstanbul'unun geçirmekte olduğu kültürel dönüşümü de geniş bir panoramayla sunar. Batılı anlamdaki eğlence mekanlarının, gazinoların ve otellerin durumunu tasvir ederken, buralara gelen "alafranga" özentisi kitlelerin tavırlarını, kıyafetlerini ve birbirleriyle olan yapay ilişkilerini büyük bir ustalıkla kaydeder. Dönemin elit tabakasının bu modern mekânlardaki hâlleri, yazarın titiz gözlemciliği sayesinde gerçekçi bir atmosfer kazanır; böylece okur, hem Behlül'ün şahsi serüvenine tanıklık eder hem de Osmanlı'nın son dönemindeki sosyal değişimin nabzını bu mekânlar aracılığıyla tutar. Nitekim Halit Ziya, Pera'daki bu kitleyi ve modern mekânların toplumsal işlevini şu satırlarla açıkça belgeler: "Balolarda, tiyatrolarda, otellerin o göz kamaştıran salonlarında toplanan bu seçkin kalabalık, sırf arkalarındaki Avrupa malı esvapları sergilemek... için bir araya gelmiş bir taklit zümresi gibiydi... lüksün ve paranın getirdiği bu modern mekânlarda güya Avrupalı bir hayat yaşandığı zannedilirdi." (Uşaklıgil, 2015: 148). Yazarın bu keskin tasviri, romandaki mekânların sadece kahramanların lüks düşkünlüğünü değil, aynı zamanda köksüz bir modernleşme çabasının toplumda yarattığı yapay ilişkiler ağını da deşifre ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç

Halit Ziya Uşaklıgil'in Türk edebiyatında Batılı anlamda roman tekniğinin kurucusu olduğu gerçeği, *Aşk-ı Memnu* özelinde bir kez daha somutlaşmaktadır. Yapılan bu çalışma, Aşk-ı Memnu adlı eserin yalnızca bireysel bir yasak aşk trajedisi olmadığını, aynı zamanda 19. yüzyıl sonu İstanbul'unun mekânsal ve kültürel dönüşümünü titizlikle kaydeden bir belge niteliği taşıdığını ortaya koymuştur.

Araştırma sonucunda elde edilen temel bulgular şu başlıklar altında özetlenebilir:

Mekânsal Süreklilik ve Değişim: Romanda eğlence mekânları Kâğıthane, Göksu ve mesire alanları gibi "alaturka" kökenli geleneksel mekânlar ile Beyoğlu merkezli "alafranga" (Concordia, tiyatrolar, balolar) mekânlar arasında dengeli bir dağılım göstermektedir. Bu durum, dönemin İstanbul'unun kültürel bir eşikte durduğunu ve eğlence sisteminin çoklu bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Karakter-Mekân İlişkisi: Mekânların kurgusal birer dekor olmanın ötesine geçerek karakterizasyonun bir parçası haline geldiği görülmüştür. Behlül'ün Concordia ve Beyoğlu'nun gece hayatıyla özdeşleşen "aylak" ve "sorumsuz" tipi, Bihter ve Firdevs

Hanım'ın mesire alanlarındaki "zarafet ve teşhir" odaklı varlıkları, mekânın karakterlerin ruhsal yapılarını ve toplumsal pozisyonlarını pekiştiren bir işlev gördüğünü doğrulamaktadır.

Gerçekçi Tasvir Gücü: Halit Ziya'nın, Concordia Gazinosu gibi dönemin gerçek mekânlarını tarihsel ayrıntılarıyla (Hollandalı şarkıcı Kette örneğinde olduğu gibi) kurgusuna dahil etmesi, esere yansıyan realizm akımının özelliğidir. Yazarın dipnotlar ve ayrıntılı tasvirlerle sunduğu bu mekânlar, okuyucunun dönemin sosyo-kültürel zihniyetini kavramasını kolaylaştırmaktadır.

Toplumsal Çözülmenin İzdüşümü: Eğlence mekânlarındaki aşırı tüketim, alafrangalık tutkusu ve çalışma hayatından uzak "haz odaklı" yaşam biçimi, Servet-i Fünun Dönemi'ndeki seçkin tabakanın geleneksel değerlerden kopuşunu ve yaşadığı kimlik karmaşasını simgelemektedir.

Sonuç olarak *Aşk-ı Memnu*, mekânı bir anlatı stratejisi olarak kullanarak dönemin İstanbul'unu bir "eğlence coğrafyası" üzerinden yeniden inşa etmiştir. Halit Ziya'nın bu başarısı, Türk romanının teknik açıdan olgunluk dönemine girdiğinin ve edebi metnin toplumsal hafızayı koruma işlevinin en güçlü kanıtlarından biridir.

Kaynakça

Aktaş, Ş. (1996). *Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Tema*. *Türk Dili*, (111).

Akyüz, K. (1990). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2011). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Enginün, İ. (2006). *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Gahramanlı, N. (2013). *Servet-i Fünun Romancılarının Romanlarında Mekân Eşya Kıyafet* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Huyugüzel, Ö. F. (1993). *Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılılaşma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Huyugüzel, Ö. F. (2006). Halit Ziya Uşaklıgil. İ. Parlatır, İ. Enginün, Ö. Huyugüzel, B. Ercilasun, M. Özbalcı ve A. Karaca (Eds.). *Servet-i Fünûn Edebiyatı İçinde* (s. 311-391). Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaplan, M. (1987). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaplan, M. (2019). *Edebiyatımızın İçinden.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karasar, N. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Kıyak, H. (2014). *Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında İstanbul* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Korkmaz, R. (2004). *Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Kurgu Tekniği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Moran, B. (2014). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat'tan Aşk-ı Memnu'ya*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Naci, F. (1981). *100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Özdemir, N. (2005). *Cumhuriyet Dönemi Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Özdemir, N. (2007). Osmanlı Tüketim Kültürü, Eğlence ve Yazılı Medya Kültürü İlişkisi. *Millî Folklor*, 10 (74), 12-22.

Parlatır, İ. (2009). Servet-i Fünun. *İslam Ansiklopedisi içinde* (Cilt 36, s. 573-577). TDV Yayınları.

Tanpınar, A. H. (1988). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Tekin, M. (2010). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Uşaklıgil, H. Z. (2015). *Aşk-ı Memnu*. İstanbul: Özgür Yayınları.

Üsdiken, B. (1995). Baker Mağazaları. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (Cilt 2, s. 551-552). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Etik Komite Onayı/ Ethics Committee Approval: *Bu makale için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir./Ethics Committee Approval is not required for this article.*

Hakem Değerlendirmesi/ Peer-review: *Çift Kör Hakem/ Double-Blind Peer Review*

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: *Yazar, bu çalışmada aktarılan sonuçları etkileyebilecek herhangi bir finansal çıkara veya kişisel ilişkiye sahip olmadıklarını beyan eder./ The author declares that they have no competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.*

Finansal Destek/ Financial Disclosure: *Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./ No external funding was received for this research.*

Yapay Zekâ Kullanımı/Use of Artificial Intelligence: *Bu makalenin hazırlanmasında veya yazılmasında yapay zekâ kullanılmamıştır./ No AI was used in the preparation or writing of this article.*

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

AltayBitig- Araştırma Makalesi
2026, Volume 01, Issue 1, Pages 36–52
Geliş Tarihi: 02.06.2026
Kabul Tarihi: 21.06.2026

Atıf: Gürbüz, F. G. (2026). Pedagojinin Sınırları Ve Bir Gereklilik Olarak Etnopedagoji. *AltayBitig*, (01), 01: 36-52
Cite this article: Gürbüz, F. G. (2026). The Limits of Pedagogy and Ethnopedagogy as a Necessity. *AltayBitig*, (01), 01: 36-52

PEDAGOJİNİN SINIRLARI VE BİR GEREKLİLİK OLARAK ETNOPEDAGOJİ**
The Limits of Pedagogy and Ethnopedagogy as a Necessity

Fatma Gül GÜRBÜZ*
*Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye, gulgurbuz42@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3287-3450
**Bu makale, Hacettepe Üniversitesi, Türk Halkbilimi Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu danışmanlığında hazırlanan "Etnopedagoji Bağlamında Türk Kültüründe Kadın Eğitimi: Konya/Meram Örneği" başlıklı tezden üretilmiştir.

Öz

Modern pedagoji, Aydınlanma Çağı'nın analitik aklı ve 19. yüzyılın kurumsallaşma süreçleri içinde okul, program, yöntem ve ölçme merkezli bir bilgi düzeni kurmuş, eğitimi planlı ve denetlenebilir bir yapıya kavuşturmuştur. Ancak halk yaşamında aile, akrabalık ağı, sözlü kültür, tören ve oyun içinde sürüp giden kültürel öğrenmeyi sistemli bilgi alanının kıyısında bırakmıştır. Bu çalışma, halk pedagojisinin kıyıda kalmasını masum bir kuramsal eksiklik olarak görmemekte; eğitim bilgisinin hangi kaynaklardan, hangi dilden ve hangi tarihsel tecrübeden konuştuğu sorusuyla ilişkilendirmektedir. Etnopedagoji, bir halkın çocuk yetiştirme tecrübesini, ahlaki ölçülerini, kültürel hafızasını ve kuşaklar arası aktarım biçimlerini pedagojik düşüncenin merkezine taşıyan bir bilgi alanı olarak ele alınmaktadır. Çalışmanın temel iddiası, etnopedagojiye duyulan ihtiyacın yalnızca pedagojik sınırlarla açıklanamayacağı; bu ihtiyacın epistemolojik, kültürel ve tarihsel bir nitelik taşıyor olmasıdır. Modern bilgi düzenleri yazılı, ölçülebilir ve kurumsal olanı merkeze aldıkça halkın yaşama bilgisi, sözlü aktarımı ve terbiye yolları eğitim düşüncesinin dışında kalmaktadır. Etnopedagoji bu sebeple hangi bilginin eğitim bilgisi sayıldığı sorusunu gündeme getirmektedir. Çalışmada küreselleşme, kentleşme, kültür değişmesi, bağlam kaybı ve akışkan modernite tartışmaları da bu ihtiyacı derinleştiren süreçler olarak incelenmektedir. Türk dünyası ve Sovyet tecrübesi üzerinden, halk kültürünün "biçimde millî, içerikte sosyalist" anlayışı doğrultusunda ideolojik biçimde yeniden düzenlenmesi, sahnelenebilir bir folklora indirgenmesi ve millî hafızadan koparılması süreçleri çözümlenmektedir. Çalışma, eğitim felsefesi, dekolonyal epistemoloji ve tarih yazımına ait kaynakları ilişkilendiren kuramsal-eleştirel bir doküman incelemesine dayanmakta; pedagojinin açıklama alanını kültürel bağlam, sözlü aktarım ve halk terbiyesi yönünde genişleten etnopedagojik bakışın kuramsal gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda etnopedagojinin, geçmişe dönük bir halk kültürü araştırmasıyla sınırlanamayacağı; millî kültürün eğitim yoluyla korunması, yeniden üretilmesi ve çağdaş eğitim programlarına aktarılması meselesi olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etnopedagoji, kültürel hafıza, epistemik kıyım, Türk dünyası, Sovyet kültür politikası.

Abstract

Modern pedagogy developed within the analytical rationality of the Enlightenment and the institutionalization processes of the nineteenth century, establishing a framework centered on schools, curricula, methods, and assessment. Although this development made education more systematic and controllable, it left cultural learning within family life, kinship networks, oral culture, ceremonies, and games at the margins of recognized knowledge. This study does not regard the marginal position of folk pedagogy as a simple theoretical omission. It relates this position to the question of which sources, languages, and historical experiences are recognized as sources of educational knowledge. Ethnopedagogy is examined as a field that brings a people's child-rearing experience, moral norms, cultural memory, and forms of intergenerational transmission into pedagogical thought. The study

argues that the need for ethnopedagogy cannot be explained solely by the limits of pedagogy; it also has epistemological, cultural, and historical grounds. As modern systems of knowledge privilege written, measurable, and institutional forms, people's lived knowledge, oral transmission, and modes of upbringing remain outside educational thought. Ethnopedagogy raises the question of what counts as educational knowledge. The study examines globalization, urbanization, cultural change, loss of context, and liquid modernity as processes that deepen this need. Drawing on the experience of the Turkic world under Soviet rule, it analyzes the ideological reorganization of folk culture according to the principle of "national in form, socialist in content," its reduction to staged folklore, and its separation from national memory. Based on a theoretical and critical document analysis, the study brings together sources from the philosophy of education, decolonial epistemology, and historiography. It concludes that ethnopedagogy extends the explanatory scope of pedagogy by including cultural context, oral transmission, and folk upbringing, and that it should be understood as a field concerned with the preservation, reproduction, and transmission of national culture through contemporary education.

Keywords: Ethnopedagogy, cultural memory, epistemicide, Turkic world, Soviet cultural policy.

Giriş

Eğitim, bir toplumun kendini geleceğe taşıma biçimidir; bu yönüyle bir milletin dilini, hafızasını, ahlak anlayışını ve terbiye düzenini kapsayan geniş bir kültürel alandır. Ne var ki modern pedagoji, Aydınlanma'nın analitik aklı ve 19. yüzyılın kurumsallaşma süreçleri içinde sistematikleşmiş; eğitimi büyük ölçüde okul, program, yazı, yöntem ve ölçme merkezli bir düzene yerleştirmiştir. Eğitim, planlı ve denetlenebilir bir yapı kazanmış ancak halk yaşamında aile, akraba, tören, oyun, meslek çevresi ve sözlü gelenek yoluyla devam eden kültürel öğrenmeyi, sistemli bilgi alanının kenarında bırakmıştır. Halk pedagojisinin modern pedagojinin kıyısında kalması, masum bir kuramsal eksiklik değildir; eğitim bilgisinin hangi kaynaklardan, hangi dilden ve hangi tarihsel tecrübeden konuştuğu sorusuyla da ilişkilidir.

Etnopedagoji, bu noktada gündeme gelmektedir. Halk pedagojisini araştırma konusu olarak ele alan etnopedagoji, bir halkın çocuk yetiştirme tecrübesini, ahlaki ölçülerini, kültürel hafızasını ve kuşaklar arası aktarım biçimlerini kuramsallaştıran bir bilgi alanıdır. Bu çalışmada etnopedagoji, modern pedagojinin epistemolojik sınırları, küreselleşmenin ve akışkan modernitenin yarattığı bağlam kaybı, Türk dünyasının tarihsel tecrübesiyle birlikte ele alınmakta ve halk terbiyesinin çağdaş eğitim düşüncesi içindeki yeri tartışılmaktadır.

Çalışmanın temel sorusu şudur: Etnopedagojiye duyulan ihtiyaç, modern pedagojinin nasıl bir sınırından doğmaktadır ve bu ihtiyaç hangi epistemolojik, kültürel ve tarihsel zeminlerde temellendirilebilir? Bu temel soru üç alt soru aracılığıyla ele alınmaktadır. Birincisi, modern pedagojinin kavramsal ve tarihsel sınırları nelerdir ve bu sınırlar halk yaşamındaki eğitim tecrübesini nasıl görünmezleştirmektedir? İkincisi, etnopedagojinin gerekliliği yalnızca pedagojik düzlemde mi açıklanabilir, yoksa hangi bilginin "eğitim bilgisi" sayıldığı sorusuyla ilişkili daha derin bir epistemolojik meseleyi mi gündeme getirmektedir? Üçüncüsü, Türk dünyası ve Sovyet tecrübesi etnopedagojik bir gereklilik için ne tür bir tarihsel zemin sunmaktadır?

Etnopedagoji, modern pedagojinin okul, program, ölçme ve yöntem merkezli açıklama sınırlarını genişleten bir bilgi alanıdır. Bu doğrultuda eğitim felsefesi, dekolonyal epistemoloji ve tarih yazımına ait temel kaynakları ilişkilendiren kuramsal-eleştirel bir

doküman incelemesi yapılmıştır. Doküman incelemesi, yazılı kaynakların araştırma problemi doğrultusunda seçilmesini, çözümlenmesini ve yorumlanmasını sağlayan nitel bir yöntemdir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 187-189). Bu tercih; etnopedagojiyi modern pedagoji, bilgi hiyerarşileri, kültürel hafıza ve Türk dünyasının tarihsel tecrübesiyle birlikte tartışmaya imkân sağlamaktadır. Böyle bakıldığında halk pedagojisi, modernitenin "geride bırakılması gereken" bir kalıntısı değil; aile, ana dil, kültürel hafıza ve kuşaklar arası aktarım yoluyla süren, kendine özgü ölçüleri ve bağlamları olan bir bilgi sistemidir. Etnopedagojiye duyulan ihtiyaç bu nedenle epistemolojik, kültürel ve tarihsel bir nitelik taşımaktadır.

1. Pedagoji Kavramının Sınırları ve Tarihsel Başlangıç Sorunu

Eğitim bilimleri literatüründe pedagoji kavramı üzerine ortak kabul görmüş tek ve kesin bir tanım bulunmamaktadır. Bu durum, pedagojinin bilim, sanat ve felsefi bir disiplin olarak farklı biçimlerde ele alınmasından kaynaklanmaktadır (Reboul, 1991: 58). Eğitim ve öğretim tarihinin pedagojinin önemli bir parçası olarak görülmesi, pedagojinin öğretim tekniğiyle sınırlı olmayan tarihsel, kültürel ve kuramsal bir genişlik içinde düşünülebildiğini göstermektedir. Bu bağlamda eğitim, en geniş anlamıyla bir milletin ve cemiyetin kültürel ve medeni değerlerini gelecek nesle aktarma sürecidir (Kanad, 1963: V-VI). Pedagojiyi daha dar bir alanda konumlandıran ve onu eğitimin teknik boyutuyla ilişkilendiren görüşler de bulunmaktadır (Küken, 2001: xiv). Bu farklı yaklaşımlar, pedagojinin insan yetiştirme sürecinin tarihsel ve kültürel bütünlüğünü kapsayan geniş bir disiplin veya eğitimin yöntem ve teknik boyutuna odaklanan sınırlı bir alan olarak anlaşıldığını göstermektedir.

Pedagojinin kavramsal sınırları, eğitimin toplumsal niteliği dikkate alındığında daha da genişlemektedir. Durkheim, eğitimin özü ve işlevleri bakımından toplumsal bir olgu olduğunu, bu nedenle pedagojinin sosyolojiyle sıkı bir ilişki içinde ele alınması gerektiğini belirtir (2020: 103-104). Durkheim'a göre eğitim, her toplumun kendi varlık koşullarını yeni kuşaklarda yeniden üretmesini sağlayan bir süreçtir. Bu nedenle her toplum, kendi siyasal, dinî, ahlaki ve kültürel yapısıyla uyumlu bir eğitim anlayışı geliştirir (Durkheim, 2020: 110-115). Gökalp'e göre de değer hükümleri, her toplumun kendi vicdanından doğar. Bu nedenle eğitim, çocuğun içinde yaşayacağı çevrenin kültürüne göre şekillenmelidir. Toplumun sürekliliği kadar çocuğun gelecekteki başarısı ve mutluluğu da bu kültürel uyuma bağlıdır (1992: 62).

Her toplumun kendi kültürel doğasında olan eğitim anlayışı, pedagoji tarihini tek bir medeniyete hapseden klasik anlatıyı da sorgulamaktadır. Bu sebeple pedagojinin kavramsal sınırları kadar tarihsel başlangıç noktası da tartışmalıdır. Klasik pedagoji tarihi çoğu zaman "paidagogos" kavramı üzerinden Antik Yunan'ı merkeze aldığından eleştirilmiştir. Nitekim Kanad, eserinin ilk baskısında eski kavimlerin eğitimine ve Yunan-Roma dışındaki tecrübeye yeterince yer vermediği yönünde Bakü'deki meslektaşlarınca eleştirildiğini, ikinci baskıda bu eksikliği gidermeye çalıştığını belirtir (1963: VI). Bu açıklama, pedagoji tarihinin yalnızca Yunan-Roma çizgisi üzerinden kurulmasının Türk pedagojisi içinde de eksiklik olarak fark edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu tartışmaya daha geniş bir perspektifle bakan Ülken'e göre çocukluk, insan gerçekliğinin en önemli evrelerinden biridir ve çocuk yetiştirme

meselesi; ahlak sistemleri, dinler ve felsefi yaklaşımlarla iç içe gelişmiştir. Bu nedenle pedagoji tarihi, en az düşünce tarihi kadar eski bir insan yetiştirme tecrübesi olarak ele alınmalıdır (2013: 19-20).

Batı-merkezli tarih yazımına yönelik eleştiriler, Batılı araştırmacıların çalışmalarında da dile getirilmiş; Antik Yunan'ın insanlık tarihinden yalıtılmış bir başlangıç noktası olarak görülmesi sorgulanmıştır. Sümerlerde "Tablet Evi" çevresinde gelişen yazmanlık eğitimi, ders tabletleri, sözcük listeleri ve okul uygulamaları, okul ve öğretim tarihinin Yunan'dan önce de kurumsal örneklere sahip olduğunu göstermektedir (Kramer, 2002: 21-27). Martin Bernal'e göre 18. ve 19. yüzyıllarda şekillenen Avrupa merkezci tarih yazımının etkisiyle modern "Ari Model", Yunan medeniyetini Doğu Akdeniz havzasındaki kültürel temaslardan koparark bağımsız, saf ve Avrupa'ya özgü bir kaynak gibi yeniden kurgulamıştır (1998: 30, 45-50). Jack Goody'ye göre Avrupa-merkezci tarih yazımı, temel kurumları ve düşünsel atılımları Batı'nın kendi icadı gibi sunduğu ve bu kurumları adlandırma ve tarihsel gelişim içindeki yerini belirleme hakkını da Batı'ya mal ettiği için Asya ve Doğu Akdeniz kültürlerinin medeniyet tarihine yaptığı katkıları geri plana iter (2012: 1-10, 44-45). Bu nedenle "Yunan mucizesi" anlatısı, bilginin ve kurumların çok merkezli gelişimini perdeleyen bir açıklama biçimidir. Pedagoji tarihi yalnızca Antik Yunan'a dayandırıldığında, eğitim düşüncesinin diğer kültürlerdeki izleri geri planda kalmaktadır. Mignolo'nun "bilgi son kertede Yunanlarla değil, yaşamla başlamıştır" vurgusu da eğitim bilgisinin toplumların yaşama, yetiştirme ve kültürel aktarım tecrübeleri içinde oluştuğunu ortaya koymaktadır (2012: 310-311). Bu nedenle pedagojinin tarihsel kökenleri; farklı toplumların kendi kültürel tecrübeleri, çocuk yetiştirme usulleri ve kültürler arası temasları dikkate alınarak ele alınmalıdır.

2. Modern Pedagojinin Sistemleşmesi

Pedagojinin modern eğitim düşüncesi içinde sistematikleşmesi, Avrupa'nın insan, doğa ve kültür kavrayışında yaşadığı dönüşümle ilişkilidir. Coğrafi keşiflerle birlikte Avrupa, kendi dışındaki toplumlarla karşılaşmış; bu karşılaşma "uygarlık", "doğa" ve "insan" kavramlarının yeniden tartışılmasına yol açmıştır. Cocchiara'ya göre Amerika'nın keşfi, Avrupa'da yeni bir hümanizm kaynağı olmuş; "ilkel insan" artık yalnızca ilk günah anlatısı içinde değil, doğanın çocuğu ve tarihî bir kaynak olarak da düşünülmeye başlanmıştır (2017: 24-25). Zaman içinde oluşan "soylu vahşi" miti, Avrupa'nın kendi uygarlığını eleştirmesine ve doğaya yakın hayat biçimlerine farklı bir gözle bakmasını sağlamıştır (Cocchiara, 2017: 25-37). Batı zihniyetinin bu dönüşümü, modern pedagojide çocuğun doğası, deneyim yoluyla öğrenme ve toplumsal yapaylıktan korunma gibi tartışmaların kültürel arka planını hazırlamıştır.

Bu dönüşümün bir başka sonucu, halk kültürüne yöneliştir. Avrupa'nın kendi dışındaki "öteki"ne duyduğu ilgi, zamanla kendi içindeki "öteki"ne bir başka ifadeyle halka, sözlü geleneğe ve gündelik yaşama yönelmiştir. Bu durumda halk; hafıza, gelenek, şiir, masal, ritüel ve yaşama bilgisi taşıyan bir kaynak olarak görülmeye başlanmıştır (Cocchiara, 2017). Bu durum pedagojik düşünce açısından önemlidir çünkü eğitimin kaynağını halkın yaşantı dünyasında da arama düşüncesini doğurmuştur.

Bununla birlikte Aydınlanma Çağı'yla beraber halk kültürüne ve doğaya yönelik ilgi; akıl, yöntem ve bilimsel kesinlik arayışı içinde yeniden biçimlenmiştir. "Doğal insan" fikri başlangıçta; deneyim yoluyla öğrenme, özgürleşme ve çocuğun doğasına uygun eğitim düşüncelerini beslerken Aydınlanma aklı, bu ilgiyi daha düzenli, yöntemli ve denetlenebilir bir bilgi modelinin içine yerleştirmiştir. Cassirer'e göre 18. yüzyıl düşüncesi kendisini "akıl" etrafında tanımlamış; aklı hazır doğruların deposu olarak değil, olguları çözümleyen, düzenleyen ve yeniden kuran etkin bir güç olarak kavramıştır (1994: 87-91). Newtoncu yöntemin etkisiyle bilgi, soyut ilkelerden olgulara inen bir çıkarım olmaktan çok, fenomenlerden ilkelere ulaşan analitik bir araştırma biçimi hâline gelmiştir (Cassirer, 1994: 91-94). Analitik düşünme biçimi, yalnızca doğa bilimleriyle sınırlı kalmamış; psikoloji, toplum ve devlet kurumları gibi alanlara da taşınmıştır. Bu dönemde insan düşüncesi ve toplumsal varlık, tıpkı fiziksel cisimler gibi parçalarına ayrılarak belirli ilke ve yasalar çerçevesinde yeniden kurulmaya çalışılmıştır (Cassirer, 1994: 94-100). Bu epistemolojik zemin, eğitim düşüncesinin de planlanabilir, düzenlenebilir ve denetlenebilir bir modele yönelmesine katkı sağlamıştır.

Bu epistemolojik zemin üzerinde modern pedagojinin sistematikleşmesi, Avrupa eğitim düşüncesinin klasik isimleri üzerinden izlenebilir. Kemal Aytaç, ön sözünde eğitim görüşlerini bağlı bulundukları düşünce akımları içinde tanıtmayı amaçladığını belirterek pedagoji tarihinin dönemlerin düşünsel yönelimlerinin de tarihi olduğunu belirtir (1972: 7). Bu bağlamda Komensky ile öğretim, planlı, kademeli ve herkese yönelen bir yöntem fikri içinde ele alınmıştır. Rousseau, çocuğun doğasını pedagojik düşüncenin merkezine yerleştirerek eğitimde deneyim, gelişim ve doğaya uygunluk ilkesini öne çıkarmıştır. Kant'ta eğitim, insanın insanlaşmasını ve ahlaki özgürlüğe yönelmesini sağlayan zorunlu bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Pestalozzi ise eğitimi aile, sevgi, sezgi ve eylemle tamamlanan bütünlüklü bir yetiştirme süreci olarak düşünmüştür. Herbart'la birlikte, pedagoji etik ve psikoloji temelleri üzerinde sistematik bir bilim olma iddiası kazanmıştır (Aytaç, 1972: 266-269).

Bu, modern eğitimin en önemli kazanımlarından biridir. Ancak modern pedagojinin bilimsel ve kurumsal bir disiplin hâline gelmesi, eğitimin giderek gözlemlenebilir, ölçülebilir ve hesaplanabilir hedefler üzerinden tanımlanması sonucunu da beraberinde getirmiştir (Reboul, 1991: 65). Bu da sözlü gelenek, ritüel, taklit, katılım, aile içi öğrenme ve topluluk hafızası gibi organik kültürel aktarım dinamiklerinin eğitim alanının dışında bırakılmasına neden olmuştur. Biesta'ya göre eğitim tartışmaları giderek ölçülebilir çıktılar, etkililik, performans, hesap verebilirlik ve "ne işe yarar?" sorusu etrafında kurulmakta fakat "iyi eğitim nedir?" ve "eğitim ne içindir?" soruları geri plana itilmektedir. Ölçme, eğitimde değer ve amaç tartışmasının yerini alamaz; çünkü neyin ölçüleceği sorusu daima neyin değerli görüldüğüyle ilgilidir (2010: 1-5, 12-14). Bu bakımdan modern eğitim yalnızca ölçülebilir öğrenme çıktıları üzerinden tanımlandığında halk pedagojisinin taşıdığı aidiyet, terbiye, sorumluluk, ahlaki ölçü, toplumsal hafıza ve kültürel süreklilik gibi ölçülmesi güç fakat eğitim bakımından kurucu unsurlar görünmezleşmektedir.

3. Etnopedagojinin Kavramsal Çerçevesi ve Pedagojinin Açıklama Sınırları

Halk yaşamında eğitim, belirli bir ders programına bağlı olmaksızın gündelik hayatın bütününe yayılır. Aile, akrabalık, mahalle, sokak, tarla, atölye, mutfak, düğün, cenaze, bayram, oyun ortamları birer öğrenme alanıdır. Öğrenmenin temel biçimi de yalnızca açıklama değildir. Halk yaşamında öğrenme, büyük ölçüde katılım yoluyla gerçekleşir. Çocuk bu alanlarda görerek, bekleyerek, taklit ederek, deneyerek, düzeltilerek ve tekrar ederek öğrenir. Halk kültüründe bilgi; davranışta, ritüelde, sözde, susmada, oturuşta, hitapta, yasakta, ayıpta ve iş bölümündedir. Bir çocuğun kimin yanında nasıl konuşacağını, sofrada kime öncelik vereceğini, cenazede hangi davranışın uygun olmadığını sezmesi, düğünde hangi role ne zaman katılacağını anlaması da bir bilgidir. Ancak bu bilgi çoğu zaman yazılı değildir; ölçme araçlarıyla kolayca tespit edilemez fakat topluluğun devamlılığı açısından belirleyicidir.

Modern pedagoji, öğreneni bireysel gelişim süreci içinde ele alır. Elbette çocuk bireydir; zihinsel, duygusal ve bedensel gelişimi vardır. Fakat halk pedagojisinde çocuk, bir topluluğa yerleşen kişidir. Aileye, soya, mahalleye, mesleğe, cemaate ve kültürel çevreye kabul edilir. Çocuk, topluluğun değerlerini, sınırlarını, yasaklarını, saygı anlayışlarını ve rollerini öğrendikçe o topluluğun parçası hâline gelir. Bu bakımdan öğrenme, aidiyet kazanma sürecidir. Halk kültürü açısından çocuk, kültürel bir dünyanın sembolik düzenine katılan kişidir. Bu bağlamda öğreticiler de yalnızca öğretmenle sınırlı değildir. Halk kültüründe öğretmenlik, toplumsal olarak dağıtılmıştır. Anne, baba, nene, dede, usta, ebe, imam, âşık, komşu veya akraba, farklı bağlamlarda öğretici konumuna geçebilir. Bu kişiler, öğretmenlik diplomasına sahip değildir ancak kültür içinde temsil ettikleri tecrübe, yaş, hafıza ve gelenek nedeniyle pedagojik bir işleve sahiptirler. Halk pedagojisinde otorite, yaşantıdan ve topluluğun tanıdığı tecrübeden doğar. Bu nedenle etnopedagoji, öğreticilik işlevinin kültür içinde nasıl paylaşıldığını ve hangi kişiler üzerinden kuşaktan kuşağa aktarıldığını inceler.

Kültürel hafıza da pedagojik bir kaynaktır. Masallar, atasözleri, ninniler, maniler, bilmeceler, halk hikâyeleri, dualar, beddualar, törenler ve meslek gelenekleri, bir toplumun değerlerini ve insan yetiştirme anlayışını kuşaktan kuşağa taşır. Çobanoğlu'na göre halkbilimi ürünleri, toplumun insan, hayat, tabiat ve bunlar arasındaki ilişkilere dair geleneksel kabullerini taşıyan dünya görüşünün dışa vurumlarıdır. Bu dünya görüşünün yapı birimlerini oluşturan "halk fikirleri", müstakil bir tür hâlinde bulunmaz; sözlü anlatılara, ritüellere, davranışlara ve maddi kültür unsurlarına dağılmıştır (2000: 12-14). Masal, çocuğa iyi ile kötüyü, sabır ile aceleciliği, akıl ile zorbalığı, itaat ile başkaldırıyı sembolik düzeyde aktarır. Atasözü, kısa ve yoğun bir ahlak öğretisi taşır. Ninni, çocuğun ritim ve güven deneyimini kurar. Törenler, topluluğun geçmişiyle bağ kurmasını sağlar. Bu nedenle halk kültürü, pedagojinin en eski ve en yaygın kaynaklarından biridir.

Bu noktada modern pedagoji ile etnopedagoji arasındaki temel farkı görebiliriz. Modern pedagoji genel ilkeler arar; öğretimi düzenlemek, geliştirmek ve yaygınlaştırmak ister. Etnopedagoji ise bu genel ilkelerin kültür içinde hangi biçimlerde yaşandığını sorar. "Çocuk nasıl öğrenir?" sorusunu, "Bu toplumda çocuk nasıl yetiştirilir?" sorusuyla genişletir. Hangi sözler eğitici kabul edilir? Hangi

davranışlar ayıp, günah, erdem veya görev sayılır? Hangi törenler çocuklara rol öğretir? Hangi oyunlar rekabeti, sabrı veya dayanışmayı aktarır? Hangi masallar değer dünyasını kurar? Hangi meslekler usta-çırak ilişkisi içinde bilgi taşır? Etnopedagoji, bu sorular aracılığıyla eğitimi bağlamına yerleştirir.

Bu nedenle etnopedagojiye duyulan ihtiyaç, modern pedagojinin başarısızlığından değil, onun açıklama alanının sınırlılığından doğmaktadır. Modern pedagoji okul, program ve yöntem merkezli eğitim süreçlerini açıklamakta güçlüdür fakat halk yaşamında şekillenen kültürel öğrenme biçimlerini anlamak için daha geniş bir kavramsal çerçeveye ihtiyaç vardır. Etnopedagoji bu çerçeveyi sağlar; eğitimi, halkın gündelik hayatındaki kişiler, mekânlar, sözlü kültür, törenler ve kuşaklar arası ilişkiler içinde oluşan bir kültürel öğrenme alanı olarak ele alır. Bu bakımdan etnopedagoji, bilginin halk kültürü içinde bedenleşmiş ve toplumsal davranışa dönüşmüş bir yaşama biçimidir.

Bu bağlamda etnopedagoji, halkın insan yetiştirme tecrübesini tarihî, ahlaki ve kültürel bütünlüğü içinde inceleyen kuramsal bir alandır. Etnopedagoji terimi literatüre, 1960'ların sonunda Çuvaş asıllı Gennady Nikandrovich Volkov'un eserleri aracılığıyla girmiştir (Alimbekov, 2007: 30). Volkov etnopedagojiyi, halk eğitiminin tarihi ve teorisi olarak; bir halkın çocuk yetiştirme konusunda geliştirdiği ampirik deneyimi ile aile, soy, halk ve milletin temel değerlerine ilişkin ahlaki, estetik ve pedagojik görüşleri inceleyen bir bilim biçiminde tanımlar. Bu yönüyle etnopedagoji, halkın yüzyıllar içinde oluşmuş eğitim deneyimini sistemleştirir ve onun çağdaş koşullarda nasıl kullanılabileceğini araştırır; halk pedagojisi ise bu alanın araştırma konusudur (1999: 4-5). Volkov, Uşinski'den hareketle her halkın eğitim fikirlerinin millî bir karakter taşıdığını, bu nedenle gerçek anlamda millî bir okulun ancak etnopedagojik temel üzerinde kurulabileceğini ve halkın eğitim kültürünün her türlü kültürün temeli olduğunu belirtir (1999: 4).

Etnopedagoji, millî kültürün eğitim yoluyla korunması ve çağdaş eğitim programlarına aktarılması meselesidir. Volkov'un halk pedagojisini millî gelişme, yükseliş ve yeniden doğuş pedagojisi olarak görmesi de bu noktada anlam kazanır. Ona göre halk pedagojisi, kişide halkına bağlılık, millî gurur ve insanî onur duygusu geliştiren bir eğitim gücüdür (Volkov: 1999). Sürgün edilmiş halkların yaşadığı dil yasağı ve kültürel baskı koşullarında bile halk pedagojisinin aile ve akrabalık bağları içinde yaşamaya devam etmesi, onun kültürel varlığın korunmasına hizmet eden bir direnç alanı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda etnopedagoji, her milletin kendi eğitim ülküsünü, kendi tarihî hafızası, ana dili, değerler sistemi ve kültürel tecrübesi doğrultusunda kurması gerektiği düşüncesine dayanır. Evrensel pedagojik ilkeler reddedilmez ancak bu ilkelerin her toplumun kendi kültürel dokusu içinde anlam kazanması gerektiği savunulur. Başka bir ifadeyle etnopedagoji, eğitimi kültürden bağımsız, soyut ve teknik bir uygulama alanı olarak değil, milletin kendini geleceğe taşıma biçimi olarak ele alır.

Bu noktada mesele, halk pedagojisinin yalnızca modern pedagojinin dışında kalmış bir öğrenme biçimi olması değildir. Daha temel sorun, hangi bilginin eğitim bilgisi sayıldığı ve hangi aktarım biçimlerinin pedagojik değer taşıdığı sorusudur. Modern

pedagojinin okul, program ve ölçme merkezli yapısı; halk yaşamındaki terbiye biçimlerini çoğu zaman sistemli bilgi alanının dışında bırakmaktadır. Bu sebeple sözlü kültür, ritüel, aile içi öğrenme, topluluk hafızası ve gündelik davranış bilgisi de eğitim alanında görünmezleşmektedir. Etnopedagoji, halkın insan yetiştirme tecrübesinin hangi bilgi sistemleri tarafından dışlandığını da sorgulamak zorundadır. Bu sorgulama, etnopedagojinin epistemolojik gerekçesini gündeme getirmektedir.

4. Etnopedagojinin Epistemolojik Gerekçesi

Etnopedagojiye duyulan ihtiyaç, modern pedagojinin yalnızca açıklama alanının sınırlılığıyla ilgili değildir; hangi bilginin eğitim bilgisi sayıldığı sorusuyla da ilişkilidir. Boaventura de Sousa Santos'un "uçurumsal düşünce" (abyssal thinking) adını verdiği Batı merkezli modern akıl, toplumsal gerçekliği derin bir yarılma üzerinden ikiye ayırmaktadır. Batı'da farklı düşünce biçimleri, Batı düşüncesi tarafından uçurum gibi ele alındığından "bu taraf" (this side of the line) ve "öteki taraf" (the other side of the line) olarak ikiye ayrılır (de Sousa Santos, 2014: 118-119). Buna göre bilim, yazı, okul, ölçme, yöntem ve kurumsal bilgi "bu taraf" olarak yer alır. "Öteki taraf"ta gelenek, sözlü kültür, beden, sezgi, ritüel, inanç, duygu ve halkın yaşantısal bilgisi kalmaktadır. Asıl problem, ikinci tarafın yalnızca aşağı görülmesi değil, epistemolojik olarak "yok hükmünde" (nonexistent) sayılmasıdır. Bazı bilgiler doğal yollarla unutulmaz; bilim dışı, ilkel veya irrasyonel ilan edilerek bilinçli şekilde yok edilir. Başka bir ifadeyle bazı bilgiler, yok sayılarak yok edilir. de Sousa Santos, farklı bilgi ve bilme biçimlerinin geçerlilik alanının dışına itilerek imha edilmesini "epistemik kıyım" (epistemicide) kavramıyla açıklamaktadır (2014: 92).

Mignolo'nun "yerel tarihler/küresel tasarımlar" (local histories/global designs) ayrımı, etnopedagoji açısından bize, eğitim bilgisinin nereden konuştuğunu belirlememizi sağlamaktadır. Son beş yüz yılda evrensel tarih, Batı medeniyetinin kendi tarihî tecrübesini insanlık tarihinin genel doğrusu gibi anlatmasıyla kurulmuştur; Batı, kendi tarihî tecrübesini, bütün zamanlar ve toplumlar için geçerli bir ölçü olarak sunmuştur (2012: ix-x). Bu bakımdan modern pedagojinin okul, program, ölçme, gelişme ve ilerleme merkezli yapısı da tarafsız bir evrensel model olarak değil, belirli bir tarihsel tecrübenin küresel eğitim tasarımına dönüşmüş biçimi olarak görülmelidir. Mignolo'nun "bilginin jeopolitiği" (geopolitics of knowledge) ve "nerede düşünüyorsam oradayım" (I am where I think) vurgusu, bilginin soyut ve bağlamdan bağımsız olmadığını; her bilginin bir tarih, dil ve kültürel tecrübe içinden konuştuğunu göstermektedir (2012: xiv).

Batı merkezli bilgi düzeni, kendi dışında kalan toplumların yaşayış biçimlerini, dillerini, hafızalarını ve terbiye tecrübelerini çoğu zaman dışarıdan incelenecek nesneler olarak ele almıştır. Bu yaklaşımda halkların kendi bilgi kurma biçimleri geri planda kalmış; onların hayat düzenleri, akademik disiplinlerin kavramlarıyla açıklanan bir araştırma malzemesine dönüştürülmüştür. Mignolo'nun "sınır düşüncesi" (border thinking) kavramı, modern bilginin dışında bırakılmış toplumların kendi tarihsel kırılmaları, dilleri, hafızaları ve yaşama tecrübeleri içinden bilgi kurabilmesini ifade eder. Bu nedenle Mignolo, sınır düşüncesini "epistemolojik-disipliner itaatsizlik" (epistemological disciplinary disobedience) ile ilişkilendirir çünkü sınırda oluşan bilgi,

hâkim disiplinlerin neyin bilgi sayılacağına dair koyduğu ölçülere bağlı kalmaz (2012: xvi-xviii). Bu bağlamda etnopedagoji, halkın yetiştirme bilgisini kendi tarihî hafızası ve kültürel yaşama düzeni içinden konuşan bir bilgi biçimi olarak ele alır, bu nedenle küresel eğitim tasarımlarının gölgesinde kalan halk terbiyesinin hangi tarihsel ve kültürel yerden konuştuğunu göstermeyi amaçlar.

Etnopedagoji, de Sousa Santos'un kavramsallaştırdığı "epistemik kıyım" (2014) tehlikesine karşı metodolojik bir direniş alanı kurmaktadır. Modern okulun ve formel pedagojinin bilgi ölçülerine sığmayan yetiştirme tecrübeleri, yeni bir ufukla değerlendirilmektedir. Sözlü, yazılı, maddi kültür kaynakları; bir toplumun insan yetiştirme bilgisini taşımaktadır. Modern bilginin dışındaki başka bilgi ve bilme biçimleri, modern okulun cehalet ölçüleriyle açıklandığında, halkın kuşaklar boyunca biriktirdiği terbiye tecrübesi görünmezleşir. Illich'e göre modern okul, öğrenmeyi kendi kurumsal sınırları içinde tanımladıkça okul dışındaki öğrenme yollarını değersizleştirir; aile, çevre, iş, oyun ve deneyim yoluyla edinilen bilgi, eğitim alanının dışında kalır (2006: 46-47). Modern aklın tek yönlü zaman algısı, geçmişten devralınan halk donanımını gerici birer "artık" (residuum) olarak kodlayarak israf etmekte ve insan yetiştirme konusunda denenmiş bir tecrübe alanının da boşa harcanmasına (waste of experience) yol açmaktadır (de Sousa Santos, 2014: 164-177). Görünmezleştirilen, geri sayılan veya eğitim dışı kabul edilen halk tecrübelerini akademiye geri çağırmak ve anlamlı bir bilgi alanı olarak düşünmek, etnopedagojik incelemenin temel işlevlerinden biridir.

Geleneksel aktarım süreçleri, modern okul sisteminin bağlamsız bilgi sistemine karşı bir "bilgiler ekolojisi" (ecology of knowledges) kurmaktadır. Bilgiler ekolojisi, tek bir bilgi biçiminin bütün dünyayı açıklama hakkını kendinde toplamasına karşı çıkar. Farklı bilgi türlerinin kendi bağlamlarında neyi mümkün kıldığını sorar (de Sousa Santos, 2014: 188-202). Bu bağlamda kültürel alışkanlıklar, sözlü kültür ve ritüeller aracılığıyla taşınan yaşama bilgisi, rasyonel eğitimin tek tipleştirici etkisini kırarak toplumun kendi krizlerini aşma ve anlam dünyasını koruma kapasitesini sürdürülebilir hâle getirmektedir. Küresel sosyal adaletin, küresel bilişsel adalet (global cognitive justice) olmadan sağlanamayacağı düşüncesi (de Sousa Santos, 2014: 42) etnopedagoji için son derece belirleyicidir. Eğitim alanında bilişsel adalet, halkın yetiştirme bilgisinin cehalet, hurafe veya nostalji sayılmadan; kendi ölçüleri, araçları ve bağlamları olan bir bilgi alanı olarak ele alınmasıyla başlar. Bu sebeple, Batı dışı bilgi felsefelerinin eşit derecede geçerli kabul edilmesi zorunludur. Etnopedagoji, halk pedagojisini modernitenin yarattığı anlam ve aidiyet krizine karşı epistemolojik bir çözüm aracı olarak akademiye taşır.

Bu epistemolojik tartışma, yalnızca bilginin nasıl adlandırıldığı ya da hangi bilgi türlerinin geçerli kabul edildiği meselesiyle de sınırlı değildir. Modern dünyada kültürel aktarım kanalları da dönüşmektedir. Halkın öğrenme biçimleri; kentleşme, küreselleşme, dijitalleşme, standart okul sistemi ve hızlı kültür değişmesi karşısında eski sürekliliğini korumakta zorlanmaktadır. Bu nedenle etnopedagojiye duyulan ihtiyaç, yalnızca halk bilgisinin akademik ilgiye mazhar olması değil, bu bilginin modern hayat içinde hangi şartlarda zayıfladığı ve nasıl yeniden işlevsel hâle getirilebileceğiyle de ilgilidir.

5. Modern Dünyada Etnopedagojiye Duyulan İhtiyaç

Etnopedagojiye duyulan ihtiyaç; kültür değişmesinin değer, davranış ve anlam düzeninde bir dönüşüm yaratmasından kaynaklanmaktadır. Erol Güngör, kültür değişmesi karşısında asıl meselenin "neyi alıp neyi atacağımıza" karar verebilmek olduğunu belirtir (1995: 6-7). Bu soru, eğitimle de ilgilidir. Çünkü bir toplumun neyi koruyacağı, neyi dönüştüreceği ve yeni kuşaklara hangi değerleri hangi yollarla aktaracağı, terbiye düzeninin kendisine dair bir karardır. Oysa halkın yaşama bilgisi, kültür ürünlerinde saklı duran gözlem, uygulama, inanç ve değerlerle kurulan ve ancak kuşaklar arası aktarım sürdüğü ölçüde yaşayan bir bilgidir (Çobanoğlu, 2026: 4-8). Modern hayatın bu aktarım kanallarını zayıflatması, ihtiyaç duyulduğunda yeniden başvurulacak geleneksel bilginin de kaybına yol açmaktadır. Etnopedagoji, bu noktada, halk bilgisinin hangi kişiler, hangi bağlamlar ve hangi kültürel araçlar aracılığıyla aktarıldığını çözümleyerek kültür değişmesi karşısında bilinçli bir seçme imkânı sağlar.

Küreselleşme ve kültür ilişkisine dair görüşler de etnopedagojinin modern dünyadaki gerekliliğini kültürel deneyimin dönüşümü üzerinden açıklayabilir. Tomlinson'a göre küreselleşme, modern yaşamı karakterize eden, hızla yoğunlaşan karşılıklı bağlar ve bağımlılıklar ağıdır; bu durumu "karmaşık bağlantılılık" (complex connectivity) kavramıyla açıklar (2004: 12-13). Ancak bu bağlantılılık yalnız ekonomik veya teknolojik bir süreç değildir; kültürel deneyimin temel yapısını da dönüştürmektedir. Tomlinson, kültürü insanların sembolik temsiller yoluyla anlam yarattıkları bir yaşam düzeni olarak ele alır (2004: 33). Bu nedenle küreselleşmenin kültür üzerindeki etkisi; insanların çevreleri, kimlikleri ve anlam dünyalarıyla kurdukları bağın değişmesidir. Tomlinson, küreselleşme öncesinde kültür ile yer arasında kurulan güçlü bağın modern süreçlerle birlikte çözülmesini "yersiz-yurtsuzlaşma" kavramıyla açıklar (2004: 148-156). Bu bağlamda etnopedagoji, yer, dil, hafıza, gelenek ve kültürel aktarım arasındaki bağın modern dünyada nasıl zayıfladığını ve nasıl yeniden anlamlandırılabileceğini göstermesi bakımından gerekli hâle gelir.

Zygmunt Bauman'ın "akışkan modernite" kavramı da etnopedagojiye duyulan ihtiyacı modern hayatın istikrarsızlaşması üzerinden düşünmemizi sağlar. Bauman'a göre modern yaşamın ortak özelliği kırılgan, geçici, risklere açık ve sürekli değişime eğilimli olmasıdır; akışkan modern koşullarda değişmeyen tek şey değişim, kesin olan tek şey ise belirsizliktir (2018: 12-14). Bu durum, bireyin kimliğini, aidiyetini ve toplumsal konumunu kalıcı yapılar içinde değil, sürekli değişen ilişkiler ve geçici bağlar içinde kurmasına yol açmaktadır. Bauman'ın ifadesiyle, akışkan modern dünyada değerli olan şey çoğu zaman çözülmesi kolay bağlar, geri alınabilir taahhütler, kısa ömürlü kurallar ve gerektiğinde her şeyi geride bırakabilme imkânıdır (2018: 16). Bu bakımdan etnopedagoji, akışkan modernitenin zayıflattığı kalıcı aidiyet, kültürel hafıza, kuşaklar arası sorumluluk ve topluluk terbiyesi bağlarını sağlamlaştırması bakımından önemlidir.

Cajete'nin eğitim hakkındaki görüşleri de etnopedagojinin modern dünyadaki gerekliliğini farklı bir bağlamdan desteklemektedir. Ona göre modern eğitim ile geleneksel eğitim, tarihsel ve bağlamsal olarak birbirinden kopuk iki alan olarak kalamaz; her topluluk, modern eğitim aracılığıyla neyi alacağını ve geleneksel aktarım

yollarıyla neyi sürdüreceğini kendisi belirlemelidir. Batı yönelimli müfredatın sorgulanmadan uygulanması, yerli toplulukları kültürel köklerinden uzaklaştırma tehlikesi taşır (1994: 18). Cajete'nin modern eğitim eleştirisinde işaret ettiği "tözü olmayan imaj, ruhsuz teknik ve bağlamsız bilgi" (image without substance, technique without soul, and knowledge without context) sorunu, eğitimin yalnız bilgi ve beceri aktarımıyla sınırlanamayacağını göstermektedir (1994: 26).

Ana akım eğitimde bilgi, çoğu zaman olguların kısa süreli ezberine; anlama ise dar bir alanda uzmanlaşmaya indirgenmektedir. İnsanların olgular ile dünyanın geri kalanı arasındaki ilişki ve bağlantıları kavramaksızın yalnızca "olgular" istemesi, "arama motoru modeli eğitim" (search-engine model of education) anlayışı doğurur (Deloria ve Wildcat, 2001: 29). Modern eğitimde bilgi çoğalır fakat bu bilgi çoğu zaman kişinin yaşadığı yer, topluluk ilişkileri ve ahlaki sorumluluk duygusuyla bağ kuramaz. Başka bir ifadeyle bilgi çoktur, fakat anlam zayıftır; okul vardır, fakat yer, ilişki ve sorumluluk bağı gevşemiştir. Bu bağlamda güç, bu bağın canlılık ve ruhsal enerji boyutunu; yer ise varlıkların birbirleriyle kurduğu ilişki düzenini ifade etmektedir. "Güç ve yer kişiliği oluşturur" (power and place produce personality) sözü, insanın kişiliğinin ve bilgisinin belirli bir mekân, ilişki ağı, sorumluluk ve yaşama tecrübesi içinde oluştuğunu göstermektedir (Deloria ve Wildcat, 2001: 23, 29-33, 39).

6. Sovyet ve Sovyet Sonrası Bağlamda Etnopedagoji

Etnopedagoji, modern pedagojinin sınırlarını açıklamanın ötesinde millî kültürün yeni kuşaklara aktarılmasında bir güvence olarak da düşünülmelidir. Sovyet modernleşmesi bu açıdan dikkat çekici bir örnektir. Sovyetler, Orta Asya ve Türk halklarında siyasal ve iktisadî bir dönüşüm gerçekleştirmiş; halk kültürünün taşıdığı hafıza, aidiyet ve terbiye düzenine de müdahale etmiştir. Halk kültürü, yasaklanmamış ancak yeniden düzenlenmiştir. Sovyet kültür politikası, 1920'lerin sınır aşan enternasyonalist söyleminden 1930'larda sınırları belirlenmiş, merkezî ve giderek Rus merkezli bir kültür düzenine yönelmiştir (Skakov, 2020: 228-229). Sovyetler, Orta Asya'daki milletlerin kimlik tasavvurlarını idari sınırlar, okul, dil ve kültür politikaları aracılığıyla yeni bir siyasal düzene yerleştirmiştir (Khalid, 2024: 219). Bu süreçte halk kültürü, "biçimde millî, içerikte sosyalist" (national in form, socialist in content) anlayışı doğrultusunda resmî ideolojinin sınırları içinde düzenlenmiştir (Skakov, 2020: 236).

Bu politikanın ilk sonucu, halk kültürünün yaşayan bir terbiye ve hafıza alanı olmaktan çıkarılıp temsil edilebilir folklor unsurlarına dönüştürülmesidir. Rus olmayan halklar için millî biçim çoğu zaman folklorik kıyafetler, halk dansları, törenler, geleneksel semboller üzerinden temsil edilmiştir (Khalid, 2024: 255-256). Halk kültürü, kendi bağlamı içinde çocuğa tarih şuuru kazandıran bir aktarım düzeni olmaktan uzaklaştırılmış; temsil edilebilir, denetlenebilir ve sahnelenebilir bir "millî biçim" hâline getirilmiştir. Başka bir ifadeyle, Sovyet sistemi, halk kültürünü görüntü düzeyinde tümüyle ortadan kaldırmamış fakat onun anlamını ve işlevini değiştirmiştir. Kültür yaşamaya devam etmiş gibi görünmüş ancak artık Sovyet ideolojisinin izin verdiği biçimi taşımıştır.

İkinci sonuç, sözlü kültür ürünlerinin içerik bakımından yeniden kurulmasıdır. Kahramanlık anlatıları, destanlar, türküler ve halk hikâyeleri; kimleri kahraman, hangi davranışları erdem, hangi mücadeleleri doğru gördüğünü yeni kuşaklara aktaran pedagojik yapılardır. Bu süreçte ulusal edebiyat kanonları oluşturulmuş, millî edebiyat ve sözlü gelenekler sosyalist yapılanma fikriyle ilişkilendirilmiş, halk kültürü merkezî ideolojik düzenin aracılığıyla yeniden yorumlanmıştır (Skakov, 2020: 229, 239-241). Bu yeniden yorumlama folklor ile folklor taklidi arasındaki sınırı da belirsizleştirmiştir. Geleneksel epik anlatı kalıplarına çağdaş Sovyet kelimelerinin eklenmesi, eski kahraman adlarının Sovyet figürleriyle değiştirilmesi ve yazılı olarak hazırlanmış metinlerin sözlü gelenek ürünü gibi sunulması, halk anlatısının ideolojik içerikle yeniden kurulmasının başlıca yolları arasında yer almıştır (Miller, 2015: 90-103). Başka bir ifadeyle sözlü kültür ürünlerinin biçimi korunup ruhu değiştirilmiştir. Bunun sonucunda destan kalır, kahramanın temsil ettiği değer değişir; türkü kalır, seslendiği tarihsel hafıza dönüştürülür; tören kalır, topluluğun kendi kutsal ve ahlaki düzeni yerine resmî ideolojiye bağlanır.

Üçüncü sonuç, millî hafızanın siyasal olarak şüpheli hâle getirilmesidir. Sovyet literatüründe Türkistan'daki bağımsızlık hareketlerinin "Basmacı" etiketiyle adlandırılması, bu direnişi besleyen millî hafızanın da gayrimeşru gösterilmesine neden olmuştur. Devrimden önce Fergana'da yol kesip soygun yapanlar için kullanılan bu sözcük, "haydut, eşkıya" anlamı taşımaktaydı (Khalid, 2024: 178). Baymirza Hayit de Sovyet araştırmalarında bu hareketin "devrim karşıtı", "feodal beylerin ve ruhani sınıfın hâkimiyet kurma çabası" ya da "şovenist bir hareket" gibi sunulduğunu, halkın geniş katılımına dayanan yönünün ise göz ardı edildiğini belirtir (1997: 1-5). Bu adlandırma siyaseti ve bağımsızlık mücadelesinin kriminalize edilmesi etnopedagojik açıdan önemlidir çünkü halkın çocuklarına aktaracağı kahramanlık, fedakârlık ve vatan savunması anlatıları suç, eşkıyalık ve gerilik diliyle kuşatıldığında kuşaklar arası hafıza zinciri de zedelenmektedir.

Sovyet kültür politikası, halk kültürünü yok etmekten çok onu denetlenebilir, sahnelenebilir ve ideolojik olarak kullanılabilir bir alana dönüştürmüştür. Folklor, halkın kendi anlam dünyasını taşıyan canlı bir aktarım alanı olmaktan çıkarılıp ideolojik temsil aracına dönüşmüştür (Skakov, 2020: 228-232). Üstelik bununla da kalmamış; bazı halk anlatıları halka ait bir hafıza kaynağı olmaktan çıkarılıp sınıfsal bakımdan şüpheli, siyasal bakımdan zararlı ve "gerici" metinler gibi gösterilmiştir. Örneğin Dede Korkut Kitabı "yabancı soyluların türküleri" olarak nitelenmiş, "katiller ve haydutların türküsü" ile "Marksizm-Leninizm'in düşmanı ulusçuluğun zehirli kaynağı" şeklinde mahkûm edilmiştir (Çobanoğlu, 2024: 252-253; Khalid, 2024: 332). Buna rağmen aile, yaşlılara saygı, konukseverlik, ana dil, akrabalık ilişkileri, sözlü anlatı ve belirli günlerin anılması gibi gelenekler; resmî kültür politikalarının dışında veya kıyısında yaşamaya devam etmiştir (Khalid, 2024: 366).

Bu tarihsel baskı, Türk aydınlarının şahsi hayatlarında karşılaştıkları bir varoluş meselesidir. Viktorov'un Volkov'la yaptığı görüşmelerde aktarıldığı üzere "ana yurdunda kiracı gibi yaşayan" Çuvaş kimliğini korumak, çoğu zaman akademik ve toplumsal bedel ödemeyi gerektirmiş; ana diliyle konuşmak geri kalmışlık, Ruslaşmak ise yükselme ve güvenlik yolu olarak görülmüştür. Volkov'un eserlerinde "milliyetçi

sapma" arayan komisyonlar kurulması, çalışmalarının denetlenmesi ve *Meşe ve Güneş* adlı kitabının toplatılması, halk kültürünü savunmanın Sovyet düzeninde nasıl ideolojik bir suçlamaya dönüşebildiğini göstermektedir. Özellikle Volkov'un Çuvaş aydınlanmasının öncüsü İvan Yakovlev'in mirasına sahip çıkarak yaptığı konuşmanın "geçmişe dönüş" ve "milliyetçilik" şeklinde yorumlanması, halk hafızasına yönelmenin rejim açısından siyasal bir tehdit olarak algılandığını ortaya koymaktadır (Viktorov, 2006: 32-34, 62, 96-98, 116-117, 132).

Benzer biçimde Zeki Velidi Togan'ın hayatı da millî hafızayı koruma çabasının fiilî bir mücadeleye dönüştüğünü göstermektedir. Başkurdistan hükümeti üyelerinin Bolşevikler tarafından tutuklanması, Togan'ın hapisten kaçışı, gizli teşkilat faaliyetleri ve Türkistan'daki millî mücadele içindeki rolü; ana dil, dinî terbiye, aile hafızası ve tarih bilinciyle yetişmiş bir aydının Sovyetleşme karşısında büyük bedeller ödediğini göstermektedir (2019: s. 6-36, 160-162, 275). Mustafa Çokay ise Türkistan'ın siyasî varlığını savunurken kendi yurdundan uzak kalmış; millî mücadeleyi Avrupa'da yayın faaliyeti, hatıra, tarih yazımı ve kamuoyu oluşturma yoluyla sürdürmüştür. Onun çocukluk çevresinde ozanlar, destancılar, dombıra, şecere bilgisi ve babasının millî sorumluluk telkiniyle şekillenen kültürel terbiye, ilerleyen yıllarda Türkistan davasını savunan bir siyasal bilinç hâline gelmiştir (Kıdırali, 2020: 9-20).

Zeki Velidi Togan'ın çocukluk yıllarını "ailemin kültür bağları", babasının medresesi, annesinden aldığı hatıralar, dayısının verdiği terbiye, sözlü gelenekler, şiirler ve şahıs anlatıları üzerinden kurması; millî hafızanın aile, dil, hoca-talebe ilişkisi ve sözlü kültür içinde taşındığını göstermektedir (Togan, 2019: 6-36). Bu bağlamda modern okul eğitimi almış Türk aydınlarının milletlerine faydalı olabilmeleri yalnız formel eğitimle değil, çocuklukta edindikleri halk terbiyesi ve kültürel hafıza sayesinde mümkündür. Bu yönüyle etnopedagojiye duyulan ihtiyaç millî varlığı yeni kuşaklara taşıyan kültürel terbiye ağlarını tanıma meselesidir. Verebildiğimiz bu kısıtlı örnekler, etnopedagojik aktarımın kriz dönemlerinde millî sorumluluk, kültürel direnç ve siyasal bilinç olarak geri döndüğünü göstermektedir. Bu nedenle etnopedagoji, bireyi kendi milleti adına sorumluluk üstlenebilecek bir özneye dönüştüren kuşaklar arası aktarım düzeni olarak da değerlendirilmelidir.

Kültürel hafızayı ve halk terbiyesini devlet eliyle silme girişimi, günümüzde Doğu Türkistan'da Uygur Türklerine yönelik asimilasyon politikalarıyla varlığını en ağır biçimde sürdürmektedir. Çin'in yirmi birinci yüzyılda inşa ettiği gözetim ve toplama kampları, halkın yaşama bilgisini, inanç dünyasını ve kuşaklar arası aktarım ağlarını hedef almıştır. Khalid'in "yirmi birinci yüzyıl Gulag'ı" olarak tanımladığı asimilasyon aygıtı, yaklaşık 1,5 milyon Uygur Türkünü "yeniden eğitim" adı altında kamplara hapsederek aile ve aidiyet bağlarını zorla koparmaktadır (Khalid, 2024: 507-531). Kültürün, ana dilin, inancın ve geleneksel tercihlerin suç sayılarak devlet şiddetiyle cezalandırılması, halk pedagojisinin yeşereceği doğal öğrenme alanlarının tasfiyesidir. Meşrep gibi topluluk temelli müzikli buluşmaların ahlak, görgü, karşılıklılık ve kuşaklar arası aktarım işlevi taşımasına rağmen "somut olmayan kültürel miras" ve "aşırılıkla mücadele" söylemi içinde devlet denetimine alınması, tasfiyenin kültürü işlevinden koparıp sahneye taşıyarak ve resmî temsil kalıpları içinde yeniden düzenleyerek gerçekleştiğini göstermektedir (Anderson ve Byler, 2019: 17-24; Harris,

2020: 24, 28-29, 42-43). Epistemik kıyımın en ağır biçimi, bilgiyi kuşaktan kuşağa taşıyan insanları, aile bağlarını, dili ve topluluk hafızasını doğrudan hedef aldığında etnopedagojik bir kıyıma dönüşür. Bu durum da ortadan kaldırılan bilginin üretildiği ve aktarıldığı insan yetiştirme düzeninin kendisidir.

Sonuç

Bu çalışma, etnopedagojinin modern pedagojinin açıklama sınırlarını genişleten bir bilgi alanı olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Modern pedagoji; okul, program, yöntem ve ölçme merkezli süreçleri açıklamakta güçlüdür. Ancak insan yetiştirme tecrübesini yalnızca kurumsal eğitim içinde kavradığında halkın eğitim düzenini açıklamakta sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda, bir çocuk yalnızca okulda eğitilmez; ailede, akrabalık ilişkilerinde, akran çevresinde, törenlerde, oyunlarda ve sözlü kültür içinde yetişir. Etnopedagoji, bu alanları insan yetiştiren aslî bilgi kaynakları olarak inceler.

Etnopedagojiye duyulan epistemolojik ihtiyaç, bilginin kendi doğasına uzanmaktadır. Hangi bilginin eğitim bilgisi sayıldığı, kimin terbiye tecrübesinin sistematik incelemeye değer bulunduğu ve hangi aktarım biçimlerinin pedagojik otorite taşıdığı soruları, öncelikle epistemolojik sorulardır. Modern bilgi düzenleri yazılı, ölçülebilir ve kurumsal olanı merkeze aldıkça halkın yaşama bilgisi, ahlaki sezgisi, sözlü kültürü ve gündelik terbiye yolları eğitim düşüncesinin dışında kalmış; bu durum hangi bilginin ve hangi tecrübenin geçerli kabul edileceğini belirleyen tarihsel ve yapısal bir tercihin sonucu olmuştur. Etnopedagoji, halkın insan yetiştirme tecrübesini bu tercihin gölgesinden çıkararak kendi ölçüleri, bağlamları ve araçları olan bir bilgi sistemi olarak ele almaktadır.

Modern dünyanın koşulları bu ihtiyacı daha da derinleştirmektedir. Küreselleşme, kentleşme ve akışkan modernite; yer, hafıza ve gündelik hayat arasındaki bağı zayıflattıkça kültürel aktarımın doğal kanalları da çözülmektedir. Bu koşullarda bir toplumun kendi çocuklarına ne aktaracağı, hangi terbiye yollarını sürdüreceği ve hangi kültürel düzeni yaşatacağı artık bilinçli olarak yanıtlanması gereken sorulardır. Etnopedagoji, bu soruları pedagojik düşüncenin merkezine taşımaktadır.

Türk dünyası ve Sovyet bağlamı ise etnopedagojinin kültürel süreklilik ve millî hafıza bakımından tarihsel bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. Sovyet modernleşmesi halk kültürünü kimi zaman bastırmış kimi zaman ideolojik olarak yeniden düzenlemiş kimi zaman sahnelenebilir bir millî biçime indirgemiştir. Buna rağmen aile, ana dil, sözlü anlatı, ritüel ve topluluk hafızası; resmî düzenin erişemediği kanallarda millî kültürü taşımaya devam etmiştir. Bu tarihsel tecrübe, etnopedagojik aktarımın kriz dönemlerinde kültürel sürekliliğin, millî sorumluluğun ve kimlik bilincinin taşındığı asli zemin olduğunu ortaya koymaktadır. Etnopedagojinin geçmişe dönük bir halk kültürü araştırması olmadığı açıktır. Etnopedagoji, millî kültürün eğitim yoluyla korunması ve çağdaş eğitim programlarına aktarılması meselesidir. Halk anlatılarının, atasözlerinin ve törenlerin öğretim programlarına bağlam ve değer kaynağı olarak yerleştirilmesi, öğretmen yetiştirme sürecine halk pedagojisi formasyonunun eklenmesi ve sözlü kültür ürünlerinin ders materyallerine dönüştürülmesi bu yolun

başlıca adımlarıdır. Etnopedagoji, ancak bu somut adımlarla işlevsel hâle geldiğinde geçmişin bilgisini geleceğin eğitimine taşıyabilir.

Kaynakça

Alimbekov, A. (2007). Etnopedagoji ve Kırgız Etnopedagojisinin Temel Kavramları. *Türk Yurdu, 27* (242), 31-36.

Anderson, A. & Byler, D. (2019). "Eating Hanness": Uyghur Musical Tradition in a Time of Re-Education. *China Perspectives, 2019 (3)*, 17-26.

Aytaç, K. (1972). *Avrupa Eğitim Tarihi: Antik Çağdan 19. Yüzyılın Sonlarına Kadar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Bauman, Z. (2018). *Akışkan Modernite* (S. O. Çavuş, Çev.; 3. bs.). İstanbul: Can Yayınları.

Bernal, M. (1998). *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985* (E. Şenoğlu, Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Biesta, G. J. J. (2010). *Good Education in an Age of Measurement: Ethics, Politics, Democracy*. Routledge.

Cajete, G. A. (1994). *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*. Kivaki Press.

Cassirer, E. (1994). Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi (D. Özlem, Çev.). *Felsefe Tartışmaları, 15*, 85-102.

Cocchiara, G. (2017). Avrupa'da Folklor Tarihi (Y. Özer, Çev.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Çobanoğlu, Ö. (2000). Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler. *Millî Folklor, 45*, 12-14.

Çobanoğlu, Ö. (2024). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, S. F. (2026). Toplum 6.0 Ekolojik Devrim Bağlamında Türk Boylarının Ortak Atasözlerinde Geleneksel Ekolojik Bilginin Aktarımı. *Türk Dünyası Araştırmaları, 138* (274), 1-34. https://doi.org/10.55773/tda.1558459

Durkheim, É. (2020). *Eğitim ve Sosyoloji* (P. Ergenekon, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

de Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers.

Deloria, V., Jr. ve Wildcat, D. (2001). *Power and Place: Indian Education in America*. Fulcrum Resources.

Goody, J. (2012). *Tarih Hırsızlığı* (G. Çağalı Güven, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gökalp, Z. (1992). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri* I. Millî Eğitim Basımevi.

Güngör, E. (1995). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Harris, R. (2020). "A Weekly Mäshräp to Tackle Extremism": Music-Making in Uyghur Communities and Intangible Cultural Heritage in China. *Ethnomusicology, 64* (1), 23-55. https://doi.org/10.5406/ethnomusicology.64.1.0023.

Hayit, B. (1997). *"Basmacılar": Türkistan Millî Mücadele Tarihi (1917-1934)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Illich, I. (2006). *Okulsuz Toplum* (C. Öner, Çev.). İstanbul: Oda Yayınları.

Kanad, H. F. (1963). *Pedagoji Tarihi (Birinci cilt)*. Milli Eğitim Basımevi.

Khalid, A. (2024). *Orta Asya: İmparatorluk Fetihlerinden Günümüze Yeni Bir Tarih* (İ. H. Yılmaz, Çev.). Telemak Kitap.

Kıdırali, D. (2020). *Kod Adı Türkistan: Mustafa Çokay*. Ankara: Bengü Yayınları.

Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer'de Başlar: Yazılı Tarihteki Otuzdokuz İlk* (H. Koyukan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Küken, G. (2001). *Ortaçağ'da Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Mignolo, W. D. (2012). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.

Miller, F. J. (2015). *Folklore for Stalin: Russian Folklore And Pseudo-Folklore of the Stalin Era*. Routledge.

Reboul, O. (1991). *Eğitim Felsefesi* (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Skakov, N. (2020). Culture One and a Half. in S. Lee and A. Glaser, (Eds.), *Comintern aesthetics* (p. 227-254). University of Toronto Press.

Tomlinson, J. (2004). *Küreselleşme ve Kültür* (A. Eker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Togan, Z. V. (2019). *Hatıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ülken, H. Z. (2013). *Eğitim Felsefesi* (G. Ülken, Haz.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Viktorov, G. A. (2006). *Ya vernus'... Otkroveniya Akademika Gennadiya Volkova* [Geri döneceğim... Akademisyen Gennadiy Volkov'un İtirafları]. Novoye Vremya.

Volkov, G. N. (1999). *Etnopedagogika: Uchebnik Dlya Studentov Srednikh i Vysshikh Pedagogicheskikh Uchebnykh Zavedeniy*. Academia.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Etik Komite Onayı/ Ethics Committee Approval: *Bu çalışma, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından "Etnopedagoji Bağlamında Türk Kültüründe Kadın Eğitimi Konya/ Meram Örneği" isimli doktora tezinden üretilmiş olup çalışmanın verileri, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Etik Kurulu tarafından 25 Haziran 2024 tarihli 2014/12 no'lu E12908312-300-00003621078 sayılı karar doğrultusunda alınan etik kurul izni doğrultusunda toplanmıştır./ This study was derived from the PhD dissertation titled "Etnopedagoji Bağlamında Türk Kültüründe Kadın Eğitimi: Konya/Meram Örneği", submitted to Hacettepe University, Graduate School Of Social Sciences. The data for the study were collected in accordance with the ethical approval granted by the Hacettepe University Social and Human Sciences Research Ethics Committee, dated June 25, 2024, and numbered 2014/12 (Decision No: E12908312-300-00003621078)*

Hakem Değerlendirmesi/ Peer-review: *Çift Kör Hakem/ Double-Blind Peer Review*

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: *Yazar, bu çalışmada aktarılan sonuçları etkileyebilecek herhangi bir finansal çıkara veya kişisel ilişkiye sahip olmadıklarını beyan eder./ The author declares that they have no competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.*

Finansal Destek/ Financial Disclosure: *Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./ No external funding was received for this research.*

Yapay Zekâ Kullanımı/Use of Artificial Intelligence: *Bu makalenin hazırlanmasında veya yazılmasında yapay zekâ kullanılmamıştır./ No AI was used in the preparation or writing of this article.*

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

AltayBitig- Kitap Tanıtımı
2026, Volume 01, Issue 1, Pages 53–57
Geliş Tarihi: 19.05.2026
Kabul Tarihi: 21.06.2026

Atıf: Gümüş, E.O. (2026). Geleneksel Hongoray Şamanlığı. *AltayBitig*, (01), 01: 53-57
Cite this article: Gümüş, E. O. (2026). Traditional Hongoray Shamanism / Traditsionnıy Şamanizm Hongoraya. *AltayBitig*, (01), 01: 53-57

KİTAP TANITIMI

GELENEKSEL HONGORAY ŞAMANLIĞI

Ezgi Oya GÜMÜŞ*
*Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye, ezgioya@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6889-0458

Prof. Dr. Abdulselam Arvas tarafından Rusçadan Türkçeye çevrilen Viktor Yakovleviç Butanayev'in *Geleneksel Hongoray Şamanlığı* adlı eseri, Hakas Türklerinin şamanlık geleneğini, tarihî, etnografik, dinî, kültürel boyutlarıyla ele alan önemli bir monografi niteliği taşımaktadır.

A. Arvas'ın; Kıpçak sahası içerisinde yer alan Kırgız, Hakas ve Kazak Türklerine yönelik kapsamlı akademik araştırmaları; destan, folklor, inanç sistemi ile sözlü kültür alanındaki derin birikimi, eserin Türkçeye aktarım sürecine güçlü bir akademik yetkinlik kazandırmıştır. Bu yönüyle çeviri, yalnızca bir dil aktarımıyla sınırlı kalmamakta, Hakas Şamanizm'ine ait kavramların, ritüellerin, kültürel unsurların akademik bir dikkatle Türk okuyucusuna ulaştırılmasına da imkân tanımaktadır.

Kitabın yazarı Viktor Yakovleviç Butanayev (1946–2023);

> "Hakas Türklerinin tarihi, etnografyası, folkloru, Şamanizm'i üzerine çalışmalarıyla tanınan önemli bir Hakas bilim insanıdır. Hakas Türklerinin kökeni, inanç sistemi, folkloru, toplumsal yapısı üzerine yürüttüğü çalışmalar sayesinde yalnızca Rusya'da değil, uluslararası akademik çevrelerde de dikkat çekmiştir. Özellikle Hakas Şamanizm'i, Yenisey Kırgızları, Güney Sibirya Türk kültürü üzerine yaptığı araştırmalar, Türk halklarının tarihî, kültürel mirasının anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır" (Turatbek Kızı, 2004).

Kitabın ön sözünde A. Arvas tarafından belirtildiği üzere "eser, Türkiye'de Türk Şamanlığı üzerine yapılan sınırlı sayıdaki araştırma ve çeviri çalışmalar arasında, özellikle Hakas Şamanlığına odaklanması bakımından dikkat çekmektedir" (Butanayev, 2024: 9). Arşiv belgeleri, müze kayıtları, seyahat raporları, yazılı kaynaklar ile sözlü anlatılara dayanan çalışma; yalnızca bir inanç sistemini değil, aynı zamanda Hakas toplumunun dünya görüşünü, ritüellerini, toplumsal yapısını ve kültürel hafızasını da ortaya koymaktadır. Arvas'ın çeviri sürecinde terminoloji, yer adları, dipnot yazım sistemi ile Hakas Türkçesi ve Rusça kavramların aktarımı konusunda gösterdiği akademik titizlik, eserin bilimsel değerini artırmıştır. Bu yönüyle Geleneksel Hongoray Şamanlığı, Türk halk inançları ve Sibirya Türk kültürü araştırmaları açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

Bu çalışma, geleneksel Hakas Şamanizmi'nin temellerini, yapısını, kadim kültlerini, ritüellerini, şamanların ruhani dünyasını, faaliyetlerini, ritüel araçlarını incelemektedir. Eser, yazar tarafından kırk yılı aşkın süre boyunca toplanan saha verilerine dayanmaktadır. Kitapta, çoğu yazar tarafından kaydedilip çevrilen şaman dualarının özgün metinlerine ilk kez yer verilmektedir. Ayrıca Rusya'nın bölgeyi ilhak etmesinden önce Sibirya'da kullanılan eski "Khongoray" adının Hakasya'nın adı olarak korunmuş olması, çalışmanın tarihî niteliğini güçlendiren dikkat çekici unsurlar arasında bulunmaktadır (Butanayev, 2019). Bununla birlikte eser bazı sınırlılıklar da taşımaktadır. Çalışma, Hakas şamanlığına ilişkin son derece zengin etnografik veriler sunmasına rağmen karşılaştırmalı Türk şamanlığı araştırmalarıyla daha yoğun ilişki kurmamaktadır. Eserin betimleyici yönü oldukça güçlü olmakla birlikte, çağdaş din antropolojisi ve Şamanizm kuramları çerçevesinde yürütülen teorik tartışmaların sınırlı kalması da dikkat çekmektedir. Buna karşın çalışma, Hakas Türklerinin geleneksel inanç dünyasına ilişkin zengin verileri sistemli biçimde bir araya getirmesi bakımından temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Kitap; "İrlik-Han'ın Savaşçıları", "Ebedî Ruhların Âlemi", "Ritüelistik Eşyalar" ve "Şamanistik Kamlamalar" başlıklı dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde şamanın toplum içerisindeki konumu, şamanlık vergisi, inisiyasyon süreci ile mesleğe kabul edilen kişilerin yaşam tarzı ele alınmaktadır. İkinci bölüm, Hakas şamanlarının ruhlar dünyasına dair tasavvurlarına odaklanmaktadır. Bu bölümde şamanın ezoterik dünyası ile koruyucu ruh anlayışı incelenmektedir. Üçüncü bölümde şamanistik kostüm, müzik aletleri, ritüel tokmağı ve kutsal eşyaların canlandırılması gibi ritüel unsurlar ayrıntılı biçimde değerlendirilmektedir. Son bölümde ise kamlama ritüelleri, diğer âleme yolculuk, dağ kurbanları, şifa uygulamaları, Umay kültü ve kara ruhların uğurlanması gibi uygulamalar ele alınmaktadır. Eserin sonunda yer alan ekler kısmında ise şamanistik dualar ile boy dağları ve kült yerlerine ilişkin bilgiler yer almaktadır. Eserin içerdiği temalar, bölüm yapısı esas alınarak incelendiğinde Hakas şamanlığına ilişkin ortaya konulan yaklaşım daha açık biçimde görülebilmektedir.

İrlik Han'ın Savaşçıları: Bu bölümde şamanın toplum içindeki konumu ele alınmaktadır. Şamanın yalnızca din adamı olmadığı; hekim, kâhin ve ruhlarla iletişim kuran bir aracı olarak önemli işlevler üstlendiği vurgulanmaktadır. Nitekim "Şamanlar olağanüstü yetenekleri olan taşıyıcılardı ve dini kültlerinin (kamların rivayetleri) icrasını yapmaları sayesinde özel bir sosyal tabakayı temsil ettiler" (Butanayev, 2019: 21). Bölümde şamanların toplumsal statüsü ve Hakas toplumundaki konumları açıklanmaktadır. Bu bağlamda "Toplumun, asil soydan gelen şaman soylarına ve sıradan çiftçi soylara bölünmesi Hongoray etnonomine yansımıştır" (Butanayev, 2019: 22) ifadesi dikkat çekmektedir. Bölümde ayrıca şamanlık yeteneğinin ortaya çıkışı, kalıtsal aktarım ve ruhların kişiyi seçmesi üzerinde durulmaktadır. "İnsanları, şaman yapan yetenekler, genelde belli bir boya mensup olan ruh-tösler (tös, harfiyen öz, temel) aracılığıyla hem erkek hem de kadın tarafından irsî olarak verilirdi" (Butanayev, 2019: 22). Şaman adaylarının eğitim süreci ve inisiyasyon törenleri de ele alınmaktadır. "Genç şamanın eğitimi, bir ila üç ay içinde dağlarda yalnız olarak geçerdi. Unvan verme ya boy dağlarında ya da kutsal yerlerde oluyordu" (Butanayev, 2019: 42). "Hakaslar kadın şamanların erkeklerden üstün olduğuna inanmışlardır" (Butanayev, 2019: 53) ifadesi, kadın şamanların Hakas inanç sistemindeki konumunu göstermektedir. Bu

bölüm, şamanlık kurumunun işleyişi ile Hakas şamanlığının yapısına ilişkin bilgiler sunmaktadır.

Ebedi Ruhlar Âlemi*:* Bu bölümde Hakas şamanlığının kozmolojik yapısı, ruhlar dünyası ve şamanın doğaüstü varlıklarla kurduğu ilişkiler ele alınmaktadır. Göksel ruhların Hakas inanç sistemindeki yeri açıklanırken, "Bilim adamlarının araştırmalarına göre göksel ruhun adı (Ülgen) büyük, muazzam ve mecazen büyük gökyüzü anlamındaki Türk-Moğol kelimesi "ülken"e dayanmaktadır" (Butanayev, 2019: 67) ifadesine yer verilmektedir. Bölümde evrenin gökyüzü, yeryüzü ve yer altından oluşan üç katmanlı yapısı açıklanmaktadır. "Şamanistlerin inanışına göre tüm evren yukarı, aşağı ve orta olmak üzere üç âleme (tilekey) yatay olarak bölünmüştür..." (Butanayev, 2019: 65). Ayrıca şamanın yardımcı ruhları ele alınmakta, "Şamanların gücü görevli ruhlar (tös) ordusunun faliyetlerini kapsardı" (Butanayev, 2019: 73) ifadesiyle, bu ruhların şaman üzerindeki etkisi vurgulanmaktadır. Bölümün son kısmında ise Adam-Han figürü tanıtılmakta, "Şamanistik konuşmalarda tüm şamanların mitik şefi, ruhların baş efendisi ve büyük patrik; "Adam-han" yani Atam-Kağan adını taşır" (Butanayev, 2019: 86) denilmektedir. Bu bölüm, Hakas şamanlığının kozmolojik tasavvurunu ve ruhlar dünyasına ilişkin inançlarını sistemli bir biçimde ortaya koymaktadır. Evrenin katmanlı yapısı, yardımcı ruhlar ve Adam-Han figürüne ilişkin aktarılan bilgiler, Hakasların doğaüstü dünya algısının anlaşılmasına önemli katkı sağlamaktadır. Ayrıca bölümde yer verilen mitolojik unsurlar, Hakas şamanlığının inanç sistemi ile Türk kültür çevresindeki kozmolojik düşünce arasındaki ilişkileri değerlendirebilmek açısından dikkat çekici bir zemin sunmaktadır.

Ritüelistik Eşyalar: Kitabın bu kısmında, Hakas şamanlığında kullanılan ritüel araçlar ve bunlara yüklenen sembolik anlamlar ele alınmaktadır. Şamanistik kostümler, ritüel tokmakları ile kutsal eşyaların canlandırılmasına yönelik uygulamalar incelenmektedir. Şamanistik kostümlerin koruyucu ve sembolik işlevleri açıklanırken, "Hakas şamanları kamlama esnasında ortak bir standarda göre dikilen ancak sahibinin rütbesine bağlı olarak farklı kült aksesuarları setlerine sahip olan özel kostümlerini (hamnıh kip) giyerlerdi" (Butanayev, 2019: 96) ifadesiyle, bu kıyafetlerin ritüellerdeki önemi vurgulanmaktadır. Bölümde ayrıca, ritüel tokmağı olan orba ele alınmaktadır. "Şamanlar, kamlamalar esnasında, Hakasça "orba" adını taşıyan ritüel tokmağı mutlaka kullanırdı..." (Butanayev, 2019: 124) ifadesi, bu aracın ritüel gücünü temsil ettiğini göstermektedir. Son olarak kutsal eşyaların canlandırılmasına yönelik törenler açıklanmakta, "Teçhizatı hazırlama bayramı (tīrīg toyı)..." (Butanayev, 2019: 139) şeklindeki anlatımlar aracılığıyla ritüel nesnelerinin kutsal varlıklar olarak algılandığı ortaya konulmaktadır. Bölümde ele alınan ritüel araçlar ve kutsal eşyalar, Hakas şamanlığının maddi ve manevi unsurlarını ortaya koymaktadır.

Şamanistik Kamlamalar: Yazar, kitabın son bölümü olan Şamanistik Kamlamalar'da şamanik ayin ve ritüelleri incelemektedir. Şamanın ruhlar dünyasına yaptığı yolculuklar, kurban törenleri, şifa uygulamaları, Umay Ana kültü ve ölüm ritüelleri açıklanmaktadır. "Öteki hakikat âlemine Şamanistik seyahatler kamların kutsal eylemlerinin temelini oluştururdu ve kamlama seansının yöneticisi tarafından itinalı bir hazırlıkla gerçekleştirilirdi" (Butanayev, 2019: 141). Dağ kurbanlarının yaygınlığı ise "Hongoray topraklarında kurbanların kesildiği yaklaşık 130 boy dağı ve kült yeri tespit

edilmiştir" (Butanayev, 2019: 154) sözleriyle ortaya konulmaktadır. Bölümde ayrıca şamanın şifacı yönü üzerinde durulmakta, "Şaman, kehanet, yapar yapmaz ve hastaya teşhisi koyar koymaz kendi ruh töslerinin imkanını belirlerdi" (Butanayev, 2019: 154) ifadesiyle, tedavi süreçlerindeki rolü açıklanmaktadır. Umay Ana kültüne ilişkin ritüeller ve dualar, doğurganlık ile soyun devamına verilen önemi göstermektedir. Kamlama ritüelleri, kurban törenleri ve şifa uygulamalarına ilişkin aktarılan bilgiler, Hakas şamanlığının uygulama boyutunu ortaya koymaktadır. Bölümde yer alan veriler, geleneksel ritüellerin yapısını ve işlevlerini açıklığa kavuşturmaktadır.

Ekler Bölümü: Kitabın son kısmını oluşturan ekler bölümü, eserin teorik çerçevesini destekleyen özgün saha verilerini içermektedir. Bu bölümde şaman duaları, yakarış metinleri, ruh çağırma formülleri, mitolojik anlatılar ile geleneksel terimlere yer verilmektedir. Metinlerin Hakas Türkçesiyle verilmesi, ardından Türkçeye aktarılması, şamanik terminolojinin korunması açısından önem taşımaktadır. Ayrıca Hakasların kutsal mekân anlayışını yansıtan boy dağları ve kült yerlerine ilişkin bilgiler sunulmaktadır. Eserde toplam 132 kült yeri ve boy dağı kaydedilmiş, bu mekânlar tarihî hafıza ve ata kültü bağlamında değerlendirilmiştir. Bu yönüyle ekler bölümü, Hakas şamanlığına ilişkin birincil kaynak niteliğinde önemli veriler sunmaktadır.

Eserin Akademik Değeri ve Katkıları: Geleneksel Hongoray Şamanlığı, Hakas Türklerinin Şamanik dünya görüşünü, ritüel sistemini ve inanç evrenini kapsamlı biçimde ele alan önemli bir çalışmadır. Eserin yazarı Viktor Yakovleviç Butanayev, uzun yıllara yayılan saha araştırmaları sonucunda elde ettiği verileri sistemli bir biçimde bir araya getirerek Hakas şamanlığına ilişkin kapsamlı bir kaynak ortaya koymuştur. Çalışmanın Türk okuyucusuna kazandırılmasında ise Prof. Dr. Abdulselam Arvas'ın katkısı ayrı bir önem taşımaktadır. Eserde yer alan çok sayıdaki Rusça ve Hakasça kavramın, yerel terminolojinin, ritüel ifadelerin ve kültürel unsurların Türkçeye aktarılması yalnızca dilsel bir çeviri faaliyeti olarak değerlendirilmemelidir. Arvas, kaynak metindeki kavramsal yapıyı koruyarak Hakas şamanlığına özgü terminolojinin Türk okuyucusu tarafından doğru anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu yönüyle çeviri, metnin bilimsel niteliğini muhafaza eden, kültürel bağlamını koruyan ve araştırmacılar için erişilebilir hâle getiren önemli bir akademik çalışma niteliği taşımaktadır.

Eserin en güçlü yönlerinden biri, büyük ölçüde birincil kaynaklara ve saha verilerine dayanmasıdır. Şaman duaları, ritüel metinleri ve kült yerlerine ilişkin kayıtlar, Hakas şamanlığına dair özgün bilgiler sunmaktadır. Onun için eser, Hakas Türklerinin geleneksel inanç dünyasını belgeleyen temel kaynaklardan biri olma niteliğini korumaktadır. Bu yönüyle eser, yalnızca Hakas şamanlığının değil, genel olarak Türk kültür tarihinin inanç, ritüel ve sözlü gelenek dünyasının anlaşılmasına katkı sağlayan temel kaynaklardan biri olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Butanayev, V. Y. (2019). *Geleneksel Hongoray Şamanlığı* (A. Arvas, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Turatbek Kızı, V. (2004). Viktor Yakovleviç Butanayev. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6* (11), 35–46.

Etik Komite Onayı/ Ethics Committee Approval: *Bu çalışma için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir./Ethics Committee Approval is not required for this work.*

Hakem Değerlendirmesi/ Peer-review: *Editör Değerlendirmesi/ Editorial Review*

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: *Yazar, bu çalışmada aktarılan sonuçları etkileyebilecek herhangi bir finansal çıkara veya kişisel ilişkiye sahip olmadıklarını beyan eder./ The author declares that they have no competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.*

Finansal Destek/ Financial Disclosure: *Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./ No external funding was received for this research.*

Yapay Zekâ Kullanımı/Use of Artificial Intelligence: *Bu makalenin hazırlanmasında veya yazılmasında yapay zekâ kullanılmamıştır./ No AI was used in the preparation or writing of this article.*

AltayBitig
Türk Dünyası Karşılaştırmalı Halkbilimi Dergisi

AltayBitig- Kitap Tanıtımı
2026, Volume 01, Issue 1, Pages 58–62
Geliş Tarihi: 08.06.2026
Kabul Tarihi: 23.06.2026

Atıf: Özer, A. (2026). Tarihte Ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar-Kitap İncelemesi. *AltayBitig*, (01), 01: 58-62
Cite this article: Özer, A. (2026). Shamanism In History And Today - Materials And Research - Book Review. *AltayBitig*, (01), 01: 58-62

KİTAP TANITIMI

TARİHTE VE BUGÜN ŞAMANİZM-MATERYALLER VE ARAŞTIRMALAR

Aygül ÖZER*
*Doktora Öğrencisi, Bağımsız Araştırmacı, Türkiye, ozeraygul92@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1082-4030

29 Kasım 1889 Başkurdistan'ın Çıgay köyünde dünyaya gelen Abdülkadir İnan, 1925 yılında Türkiye'ye gelmiş; Türkiyat Enstitüsü'nde Prof. Dr. Fuat Köprülü ile birlikte çalışmalar yapmış; Atatürk'ün çevresine girmiş; Türk Dil Kurumu ve Ankara Üniversitesi D.T.C. Fakültesi ve Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü'nde görev almış; Rusça, Arapça, Farsça, Almanca ve Türk lehçelerinin hepsini bilen ve bu sayede Türk kültürü üzerine kaynaklara dayanan orijinal araştırmalar ortaya koyan folklor alanının saygın isimlerindendir (Yıldırım, 2024). İlk baskısı 1954 yılında yapılan *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı eserde, Türklerin yaşadıkları coğrafyalarda geçmişten günümüze Şamanizm çok yönlü olarak ele alınmıştır. Eser, geçmişten günümüze kurulan anlam bağlantıları, geniş kaynaklarla desteklenen tezler ve her bölümde Altay, Yakut, Kazak, Kırgız, Başkurt, Nogay gibi Türk boylarının ortak motiflerini ortaya çıkarma başarısı ile Türk boylarını bir bütünlük içerisinde ele almayı başarmıştır. İnan'ın, her bölümde ele alınan gelenek, görenek, motif veya inanışın tüm Türk boylarındaki uygulanışını örneklendirmesi, varsa aralarındaki farklılıkları ifade etmesiyle eser; Şamanizm ve folklor üzerine yapılan çalışmalarda başucu kitabı seviyesine yükselmektedir. Ele aldığımız 2023 baskısının ön sunuş yazısını kaleme alan Hacıfazlıoğlu'nun, Şamanizm konusunda en iyi çalışma olarak tanıttığı *Tarihte ve Bugün Şamanizm* adlı eserin amacının; eski Türk dini ve mitolojisi hakkında Çin, İslam ve Batı kaynaklarında bulunan dağınık ve kısa bilgileri bir yerde toplama ve Türk toplulukların örf, gelenek ve âdetlerinin kökenine inerek tetkik etme olduğu ifade edilmektedir (İnan, 2023: 1).

İnan'ın, en eski Çin kaynaklarından günümüze kadar olan kaynakları bölümlerdeki konularla ilintili olarak kronolojik sırayla vermesi, her bir bölümün kendi içerisinde tutarlı ve tarih akışını belgeleyen türde olmasını sağlamıştır. Eski Çin kaynaklarından Rus etnologların derlemelerine, ünlü Türkologların eserlerinden Arapça kaynaklara uzanan geniş yelpazede kaynaktan yararlanılmıştır. Bu sayede Şamanizm ve etrafında şekillenen inanışlar, şamanlar hakkında bilgiler, anlaşılır ve akıcı bir dil ile anlatılarak bu alanla amatör olarak ilgilenen kişilerin de eserden istifade edebilmelerini sağlamıştır. Eser, 18 ana bölümden oluşmaktadır. *Tarihte Şamanizm* ile başlayan eser; sırasıyla dünyanın ve insanların yaratılışına dair efsaneler, Tufan efsanesi, dünyanın sonu-kıyamet (kalgançı çak), tanrılar ve ruhlar, Şamanizm'de put ve fetişler, yer-su

tanrıları, ateş ve ocak, şaman-kam ve hayatı, şaman cübbesi, külâhı ve davulu, ayin, tören ve bayramlar, şaman dua, ilahi ve efsunları, falcılık ve kehanet, yada (cada, yat) taşı ve yağmur tılsımları, evlenme ve doğum, ölüm ve ölüler kültü, Burhanizm (Şamanizm'i ıslah teşebbüsü) ve Müslüman Türklerde Şamanizm kalıntıları bölümlerinden oluşmaktadır. Bu bölümlere ek olarak eserin sonunda ekler, bibliyografya, indeksler ve "balbal" terimi üzerine açıklama kısımları bulunmaktadır. Şamanizm'i oldukça geniş bir perspektifle ele alan *Tarihte Şamanizm* adlı ilk bölümde İnan, avcılık ve ilkel sayılabilecek ziraat ile uğraşan boylar ile Çin'den İran'a kadar uzanan büyük göçebe hakanlık kuran ulusların dini telakkilerinin aynı seviyede olmasının mümkün olmadığı görüşünü savunmuştur (İnan, 2023: 1).

Bu görüşü desteklemek amacıyla en eski Çin kaynaklarından itibaren Türklerin Şamanizm inançlarının çeşitli düzeylerde ve toplumlarda gelişimine odaklanmıştır. İnan, böylece doğudan Çin mitolojisi, güneyden Hint-Tibet Budizm'i, batıdan Zerdüştlük etkisiyle değişen, gelişen ve farklılaşan Şamanizm'i tarihsel perdede ele almıştır. Tarihte Şamanizm'in izini sürerken Budizm, Maniheizm ve Lamaizm'in, Şamanizm üzerindeki etkilerini, Şamanizm'in bu dinler ekseninde nasıl değişime uğradığını, halk ve hakanlar arasındaki bu dinlerin çatışmalarının izlerini takip ederken halkın Şamanizm'i yaşatmaya çalışma gayretini de aktarmaktadır. İnan, Şamanizm'in tarihteki son durumu için Moğol döneminde İslam ve Hıristiyanlıkla olan mücadeleleri sonrasında Budizm ve İslam dininde büyük kalıntılar bırakarak Sibirya ormanlarına ve Altay dağlarına çekildiği yorumunu yapmıştır. Bu bölümden sonra efsanelere geçmektedir. Her kavmin olduğu gibi eski Türklerin de kendilerine ait yaratılış efsanelerini, dünyanın ve insanların yaratılışına dair efsaneler adlı ikinci bölümde Verbitskiy ve özellikle Radloff'un derlemeleri üzerinden aktarmıştır. Aynı zamanda Türk kozmogonisinde hiç yoktan yaratma mefhumunun olmayışına özellikle dikkat çekmiştir. Efsanelerden devam eden İnan, üçüncü bölümü tufan efsanelerine ayırmıştır. Şamanist Türk boylarında söylenen tufan efsanelerinin kökenlerinin genellikle Müslüman ve Hıristiyan kaynaklardan gelen Nuh Tufanı efsanesinde bulunabileceğine dikkat çekilmiş, Verbitskiy'nin derlediği tufan efsanesi bu eksende ele alınmıştır.

Altaylı Şamanistlerin iyi tanrı Ülgen'in insanlardan uzaklaştığı, kötü tanrı Erlik'in yeryüzüne yaklaştığı, Erlik'in yardımcıları Karaş ve Kerey'in insanları kötülük dünyasına çektiği dünyanın sonu tasvirini anlattıkları üçüncü bölümde "kalacak olan çağ" anlamına gelen kalgançı çak (İnan, 2023: 25), dünyanın sonu-kıyamet anlatıları konu edilmiştir. Bu bölümde özellikle Radloff'un derlediği Altay derlemeleri dikkat çekmektedir. Altay, Yakut derlemelerinden Maniheist ve Budist metinlere Kaşgarlı Mahmut'tan Reşideddin Tabib'in eserlerine kadar tanrılar ve ruhların izinin sürüldüğü bölümde, büyük tanrı ve gök başlığı altında Orta Asya'da devlet kuran tüm hakanlarda ve ailelerinde bulunan Gök-Tanrı kültü ve Ülgen ile Umay gibi yaratıcı tanrı ve tanrıçalarla Yayık, Suyla gibi yardımcı ruhları anlatmaktadır. Tanrılar ve ruhlar bölümünü, Şamanizm'de put ve fetişler takip etmektedir. İnan, Altayca "tös/töz" ve Moğolca "ongon" terimleri üzerinden ele alınan put kavramını "asıl, kök, menşei" anlamları dışında Şamanizm'de yardımcı ruhlar sayılan kozan (tavşan), aba (ayı) ve bürküt (kartal) ve tiyin (sincap) putları üzerinden açıklamaktadır. Diğer Türk boylarının da (Şor, Başkurt, Kıpçak gibi) put ve fetişlerini ele alan İnan, bu bölümde

Müslüman Türklerde eski töz ve ongon kültürünün temeline inmektedir. Yer ve su tanrılarının anlatıldığı devam bölümünde, yer-su tanrılarının en önemli mümessili kabul edilen dağ kültünün, Gök Tanrı kültü ile bağlantısı üzerinden ele alınmıştır. Dağın bizzat ruh olarak kabul edilmesi, Türkçe ve Moğolca mübarek, mukaddes, büyük hakan sıfatlarıyla anılması üzerinde durulmuştur. Oba kültünün Müslüman Türklerde yaşatılması örneklerine ek olarak orman ve ağaç kültlerinde Şamanistlerin en çok saydığı kayın ağacına ve bu mukaddes ağaç etrafında şekillenen yaratılış efsanelerine de yer vermektedir. Yer ve su tanrıları bölümünü ateş ve ocak kültü bölümü takip eder. Verbitsky'in derlediği Altay yaratılış efsanesi ile başlayan bu bölümde, Şamanistlerin yaptığı her törende muhakkak ateş bulunmasına dikkat çeken İnan, ateşin her şeyi temizleme ve kötü ruhları defetme özelliğine dikkat çeker. Ateş ruhuna hitaben okunan şaman ilahilerinden anlaşılacağı üzere aile ocağı kültü ve ateş kültünün birbirinden ayırt edilemeyeceği ifade edilir. Ayrıca Orta Asya Türklerinde oldukça yaygın olan ateşe bakıp fal açma âdetlerinden de bahsedilmektedir.

Sekizinci bölüm ile birlikte İnan, şaman-kam ve hayatını ele almaya başlamıştır. Şamanların ekseriyetle sinirli ve melankolik kişiler olduklarına dikkat çekerek şaman olmanın eziyetli ve zorlayıcı sürecini, şamanların mesleğe giriş ritüellerini anlatır. Şamanlığın yıllar içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümü, ak şaman ve kara şaman ayrımını, şaman ve demirci arasındaki ilişkiyi, şamanların özel ruhları ile aralarındaki münasebeti ele alan İnan, Şamanizm etkilerinin sadece İslam'da değil sözde Hıristiyan sayılan Türk soylu uluslarda (Yakutlar gibi) bile bulunabildiğini hatta Rus devleti ve misyonerlerinin baskılarına rağmen hâlâ direnebildiğini aktarır. Şamanın cübbesi, külahı ve davulunun ritüelistik yapım aşamalarının ele alındığı bir sonraki bölümde, şamana ait tüm bu özel kıyafetlerin ve aksesuarların şamanın kendi isteği ve arzusuyla değil, hizmetinde bulunduğu ruhun isteklerine göre şekillendirdiği bilgisini paylaşan İnan, şaman cübbesi ve davulunun olmazsa olmazlarını, nasıl muhafaza edilmelerinin uygun görüldüğünü ve şamanın vefatından sonra nasıl imha edilmeleri gerektiğini ayrıntılarıyla açıklar. İnan, şamanların başrolünde olduğu ayin, tören ve bayramları, Verbitsky ve Radloff'un derlemelerine ek olarak Katanof ve Anohin gibi Türkologların derlemeleri ile birleştirerek anlatır. Özellikle Yakut, Altay, Kazak-Kırgız ve Başkurt folklorunda kendine yer bulan kanlı kurbanlar ve etrafında şekillenen ayinler, tören ve bayramlar bu bölümde büyük yer tutmaktadır. Şaman dua, ilahi ve efsunlarının anlatıldığı on birinci bölümde İnan, evrensel dinlerde din görevlilerinin ayin ve dinî törenlerde, dinî kitaplarda yazan usul ve kaidelere göre bir nizama tabi olduklarını ancak şamanların ne okuyacağı duaların ne de ayinin nasıl şekillendireceğinin belli olmadığını, ruhların ilhamı ile vecd hâlinde iken konuşan şamanın, ayinden sonra söylediklerini ne hatırlaması ne de tekrar edebilmesi sebebiyle şaman dua ve ilahilerinin tespitinin oldukça zor olduğunu ifade eder (İnan, 2023: 119) Bölümde, kaynakçaları ve tercümeleri ile birlikte Kırgız-Kazak ve Tarancı baksılarının ve Altay kamlarının dualarına yer vermiştir.

İnan'ın ilkel Şamanizm'in tedavisi olmayan hastalıklarından biri olarak nitelendirdiği falcılık ve kehaneti ele aldığı sonraki bölümde, Müslüman Türklerden Moğollara, Kırgız-Kazaklardan Nogaylara geniş bir çevrede en meşhur fal olarak ele alınan "kürek kemiği" falının yanı sıra aşık kemiği ile fal bakma ve "kumalak" adı verilen taşlar ile fal bakma da ayrıntılı şekilde açıklanır. Fal bölümünü *yada* taşı ve yağmur tılsımlarının

anlatıldığı bölüm takip eder. Burada, ilk olarak Çin kaynaklarında rastlanılan *yada* taşının tarih içerisinde gelişiminin Anadolu'da icra edilen "yağmur dualarından" İnan'ın Anadolu'da yaptığı gezilerde gördüğü "yağmur tılsımı" oyunlarına (İnan, 2023: 168) evrilişi ele alınır. Tüm Türk boylarında gelinin geldiği gün başına saçı saçmaktan doğum sonrası lohusalara musallat olan kötü ruh "albastı"ya karşı verilen mücadelelere kadar Şamanizm'e ait unsurların ortak motiflerde yaşatılmasını on beşinci bölüm olan evlenme ve doğum bölümünde aktaran İnan, Şamanist Türk toplumlarında doğum ve ad vermedeki geleneklerin (çocuğun yaşamasını sağlamak için çocuğa Yaşar, Dursun, Satılmış gibi isimler verme vb.) günümüzde hâlâ Müslüman Türkler tarafından yaşatıldığını örneklerle aktarır.

Evlenme ve doğum bölümünden sonra ölüm ve ölüler kültüne değinilmiş, Gök Türklerde, Oğuz boylarında ve Kıpçaklarda ölüleri defin işlemlerine ait âdet ve geleneklerden bahsedilmiştir. Kamların defin çeşitleri (tabuta koyup ağaca asma, dört direk üzerine bırakma) örneklendirilmiştir. Bu bölümde ayrıca günümüzde devam eden geleneklerden olan yoğ (aş) töreninin, ölü aşı törenlerinin Oğuzların Anadolu'ya geldikten sonra hatta günümüzde bile yaşatılmasına dikkat çekilmiştir. Matem (yas) alametleri de tarihsel süreç içerisinde ele alınmıştır (Yas tutan kişilerin yüzlerini yırtması, dul kalan kadınların saçını kesmesi, ölen atın kuyruğunu kesme, elbiseyi ters giyme gibi). On yedinci bölümde, Potapov'un (1932) "müstevli Rusların mezalimine karşı siyasi hareketin ideolojisi" (İnan, 2023: 203) olarak adlandırdığı, İnan'ın ise Şamanizm'i ıslah teşebbüsü olarak gördüğü Burhanizm hareketi ele alınmıştır. Yerli Şamanizm'i ıslah etmeye çalışan Lamaist bir ıslahatçı olarak Altay Şamanistlerinden olan Çet Çelpen adlı "peygamber"in etrafında şekillenen bu hareket, Çelpen'in 1906 yılında hapiste vefat etmesiyle sona ermiştir. Son bölümde Müslüman Türklerde Şamanizm kalıntılarının peşine düşen İnan'a göre, Müslüman Türkler Altay şamanlığı geleneklerini yüzyıllar boyunca unutmamış, Anadolu'da bunları yaşatmaya devam etmiştir. Bunlar, günümüzde bile türbelere ve ağaçlara çaput asma, çocuğun adını özel bir törenle değiştirme, ruhlardan korunmak için "iyi saatte olsunlar" deme gibi geleneklerde yaşatılmaya ve aktarılmaya devam etmektedir. Kitabın en sonunda yer alan ekler bölümünde, Kenzûd-dürer'den örnek bir sayfa, kürek kemiği falından bahseden İlmü'l-ketf risalesinden bir kısım, yine kürek kemiği falına dair Abakanlara ait bir çizim, töz-tös, yalamaya ait çizimler ile ve tabık-baydara'ya ait fotoğraf bulunmaktadır. Kaynakça sonrasında en son sayfada balbal terimi üzerine önemli bir açıklama kısmı bulunmaktadır.

Kaynakça

Yıldırım, E. (2024, 9 Ocak). Abdülkadir İnan. *Türk Dünyası Ansiklopedisi*. Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı. Erişim Adresi: https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/1644/Abd%C3%BClkadir-%C4%Bonan.

İnan, Abdulkadir (2023). *Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Altınordu Yayınları, 12. Baskı, 272 s., ISBN: 978-605-7702-35-7.

Etik Komite Onayı/ Ethics Committee Approval: *Bu çalışma için Etik Kurul Belgesi gerekmemektedir./Ethics Committee Approval is not required for this work.*

Hakem Değerlendirmesi/ Peer-review: *Editör Değerlendirmesi/ Editorial Review*

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest: *Yazar, bu çalışmada aktarılan sonuçları etkileyebilecek herhangi bir finansal çıkara veya kişisel ilişkiye sahip olmadıklarını beyan eder./ The author declares that they have no competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.*

Finansal Destek/ Financial Disclosure: *Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./ No external funding was received for this research.*

Yapay Zekâ Kullanımı/Use of Artificial Intelligence: *Bu makalenin hazırlanmasında veya yazılmasında yapay zekâ kullanılmamıştır./ No AI was used in the preparation or writing of this article.*

AltayBitig

TÜRK DÜNYASI KARŞILAŞTIRMALI HALKBİLİMİ DERGİSİ

JOURNAL OF COMPARATIVE FOLKLORE OF THE TURKIC WORLD

altaybitig.com