

41928

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Sosyal Yapı-Sosyal Değişme Anabilim Dalı

KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN
ELAZIĞ VE AĞRI KÖYLERİNDE
AİLEYE - EVLİLİĞE VE SOSYAL HAYATA
İLİŞKİN GELENEKLER

DOKTORA TEZİ

Mustafa AKSOY

Tez Danışmanı

Doç.Dr. Mehmet Fikret GEZGİN

İstanbul-1995

"İL GİDER TÖRE KALIR"



KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
a.g.s	: Adı geçen sözlük
a.g.t	: Adı geçen tez
A.Ü	: Ankara Üniversitesi
C	: Cilt
Çev	: Çeviren
Ç.Ü	: Çukurova Üniversitesi
DPT	: Devlet Plânlama Teşkilatı
DTCF	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
Ed.Fak	: Edebiyat Fakültesi
E.Ü	: Ege Üniversitesi
FBE	: Fen Bilimleri Enstitüsü
Fen-Ed.Fak	: Fen-Edebiyat Fakültesi
F.Ü	: Fırat Üniversitesi
Haz	: Hazırlayan
H.Ü	: Hacettepe Üniversitesi
İ.A	: İslam Ansiklopedisi
İkt.Fak	: İktisat Fakültesi
Mad	: Maddesi
M.Ü	: Marmara Üniversitesi
MTFKB	: Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri
MTHEFK	: Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi
MTHKKB	: Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri
NEE	: Nüfus Etütleri Enstitüsü
NPQD	: New Perspectives Quarterly Dergisi
S	: Sayı
s	: Sayfa
ss	: Sayfalar
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SBF	: Sağlık Bilimleri Fakültesi
SBFD	: Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
S.Ü.	: Selçuk Üniversitesi
TDAD	: Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi
TDTD	: Türk Dünyası Tarih Dergisi
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TFAD	: Türk Folkloru Araştırmaları Dergisi
t.y.	: Tarihsiz
UTFKB	: Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri
UTFSB	: Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ.....	1-12

BİRİNCİ BÖLÜM

I. GENEL SOSYOLOJİ-KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ AYIRIMI VE METODOLOJİK YÖNDEN ÜLKEMİZDE TATBİKİ SOSYOLOJİ ÇALIŞMALARI.....	13-56
1.1. Genel Sosyoloji-Kültür Sosyolojisi Ayırımı.....	13
1.1.1. Sosyoloji ve Antropoloji.....	13
1.1.2. Sosyoloji ve Folklor.....	14
1.1.3. Sosyoloji ve Mitoloji.....	16
1.1.4. Sosyoloji ve Tarih.....	19
1.1.5. Kültür Sosyolojisi.....	26
1.2. Türk Sosyolojisinde Saha Çalışmalarına İlişkin Metodolojik Bir Analiz.....	33
Bölümle İlgili Kaynaklar.....	45

İKİNCİ BÖLÜM

II. AİLE TİPOLOJİLERİ, TÜRK TOPLUMU VE EVLİLİK.....	57-118
2.1. Ailenin Menşei ve Cinsel Serbestlik.....	57
2.2. Tipolojileştirmeye Red Cephesi.....	63
2.3. Genel Aile Tipolojileri ve Türk Toplumunu.....	68
2.3.1. Genel Aile Tipolojileri.....	68
2.3.2. Tipoloji Açısından Türk Toplumunu.....	78
2.4. Türkiye'deki Tipolojilerin Genel Eleştirisi ve Bir Tipoloji Denemesi.....	92
2.5. Evlilik Kurumunun Tarihi Gelişimi.....	99
2.6. Etimolojik Açıdan "Ev", "Bark" ve "Evlilik" Kavramları.....	101
Bölümle İlgili Kaynaklar.....	107

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. ELAZIĞ VE AĞRI KÖYLERİNDE BAŞLICA EVLİLİK

GELENEKLERİ.....	119-193
3.1. Araştırma Yapılan Yerleşim Yerlerine İlişkin Bilgiler.....	119
3.2. Gelin Adayının Seçimi.....	124
3.3. Başlık-Kalın ve Mehir Kavramları.....	128
3.3.1. Terminolojik Çerçeve.....	128
3.3.2. Saha Araştırması Bulguları.....	139
3.4. Nişana ve Düğüne Davet.....	151
3.5. Nişan ve "Küçük" Düğün.....	155
3.6. Düğün ve Başka Serenomiler.....	158
3.6.1. Sağdıçlık.....	159
3.6.2. Halat.....	162
3.6.3. Cirit ve Diğer Oyunlar.....	163
3.6.4. Saçı.....	167
3.6.5. "Darısı Oğluna-Kızına".....	172
Bölümle İlgili Kaynaklar.....	175

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

IV. ELAZIĞ VE AĞRI KÖYLERİNDE SOSYAL HAYATA

İLİŞKİN DİĞER GELENEKLER.....	194-272
4.1. Miras.....	194
4.2. Kirvelik	201
4.3. Sosyal Dayanışma Geleneği "Hap-Hab".....	212
4.4. Nevruz.....	216
4.4.1. Nevruz Kavramının Etimolojisi.....	216
4.4.2. Nevruz'a Bahar Bayramı Yaklaşımı.....	220
4.4.3. Nevruz'a Dini Yaklaşım	225
4.4.4. Nevruz'a İdeolojik Yaklaşım.....	229
4.5. Ocak-Ateş Geleneği.....	246
Bölümle İlgili Kaynaklar.....	253

- DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	273-276
- GENEL KAYNAKLAR.....	277-308
- EK-1 ARAŞTIRMA YAPILAN YERLEŞİM BİRİMLERİ.....	I
- EK-2. ELAZIĞ İL HARİTASI.....	II
- EK-3 AĞRI İL HARİTASI.....	III
- EK-4 TÜRKİYE HARİTASI.....	IV



GİRİŞ

Çalışma Konusunun Seçimi ve Amacı: Saha araştırmalarında konunun seçimi birinci derecede rol oynar. Çünkü, bir çalışma her şeyden önce, konunun seçimiyle başlar. Ancak, konunun seçilmesi basit bir faaliyet olmayıp, çalışmanın başlangıcından bitirilmesine kadar geçen bütün safhaları etkilediği için, üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Araştırma konumuzun seçiminde F.Ü. Fen.Ed. Fak. Sosyoloji bölümünde lisans öğrenciliğim sırasındaki gözlemlerim ve öğretmen olarak Karakoçan ilçesindeki çalışmalarım , ayrıca, resmi bir kurum ile milletlerarası bir kuruluşun organize ettiği bir çalışma nedeniyle Ağrı grubunda bulunmuş olmam; etkili olan faktörlerdir.

Asıl araştırma konumuzu Elazığ'ın bazı köyleri teşkil etmektedir. Ancak, Ağrı'da bir çalışmaya katıldığımız için orada saha araştırması yaptığımız dört köyü de konumuza dahil ettik. Bunların yanında Elazığ iline komşu Ergani'nin Değirmendere ile Çemişgezek ilçesine bağlı Uzungöl köyünü de imkanlarımız dahilinde inceledik.

Elazığ köylerinin seçiminde tesadüfi örneklem tekniği ile otuz sekiz köy, oniki mezra, iki ilçe ve bir aşiret seçtik. Bu seçimde mümkün olduğu kadar merkeze yakın ve uzak, ayrıca diğer komşu illere yakın köyleri dikkate aldık. Araştırmada ifade edilen köyleri Beşikçi'nin kullandığı genel bir kavram olan "Kürt" tabiri ile değil daha özel yani "Kurmanç, Zaza, Alevi, Sünni ve Türkmen" kavramlarıyla ifade ettik. Beşikçi "Kürt" tabirini Kurmançça konuşan grubu belirtmek amacıyla kullanmıştır. Bizim sahadaki tesbitlerimize göre hiçbir "Zaza" kendini "Kürt" kabul etmez. Bu konuda yazarı da "Zaza" olan bir kaynak bizi doğrulamaktadır⁽¹⁾. Zaten; Beşikçi'ye göre, "Sosyolojik tahliller bakımından ele alınan bir grubun Türk veya Kürt olması önemli

değildir..."⁽²⁾ Ayrıca Beşikçi, Mart 1967 yılında savunduğu ve Nisan 1969 yayınlanan doktora tezinde "Kürt aşireti deyimi sırf araştırmamın yerini ve araştırmaya konu olan insanları daha kolay belirtmek amacı ile kullanılmıştır"⁽³⁾ der. Yukarıda ifade edildiği üzere biz, Beşikçi'den farklı olarak araştırmaya konu olanları daha özel kavramlarla belirlemeye çalıştık. Çünkü Beşikçi'nin araştırma grubu göçebe olup otuz yedi hanelik yeknesak bir grup iken bizim araştırmamıza konu olan köyler farklı ve benzer özelliklere sahiptirler. Bu nedenle yukarıdaki kavramları kullanmayı uygun bulduk. Ayrıca bu kavramların siyasi ve tarihi anlamları, Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Türkiye'deki bazı sosyal gruplar hakkında ayrı bir çalışma yaptığımız için, bu çalışmada o tür konular üzerinde durmayı uygun bulmadığımızdan; konuyu aile, evlilik ve bazı kültür kodlarıyla sınırlamayı tercih ettik. Ancak, araştırmaya konu olan bölgedeki insanların inançları ve kendileri hakkındaki fikirlerini "Araştırma Yapılan Yerleşim Yerlerine İlişkin Bilgiler" adı altında kısmen verdik. Bu nedenle, araştırma sahamızın ne kadar kompleks bir yapıya sahip olduğunu ve Anadolu'da yüz sene öncesine değin nüfus hareketlerinin ne kadar yaygın olduğunu belirtmeye çalıştık.

Bu sınırlar çerçevesinde araştırma sahasında tesbit ettiğimiz kültür unsurlarını, mümkün olduğu kadar Türkiye'nin diğer yörelerindeki kültür unsurlarıyla mukayese ederek tarihi temellerine inmeye çalıştık.

Bilindiği üzere araştırmalarda genel olarak pratik ve ilmi olmak üzere iki tür amaç güdülür. Biz, bu araştırmamızda şu ya da bu amacı gerçekleştirdiğimizi iddia etmiyoruz. Sadece Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısına ufak da olsa kültür sosyolojisi açısından bir katkı yapmayı amaçladık. Çünkü, toplumları ayakta tutan, sosyal barışı, sosyal uyumu ve sosyal bütünlüğü sağlayan, farklılıklar içinde

birlikteliği koruyan sosyo-kültürel yapıdaki ahenktir. Hiçbir toplum bütün değerleriyle bir homojenlik göstermez. Fakat, bütün toplumlarda bazı ortak değerler vardır ve bu değerler etrafındaki sosyal şuur, sosyal düzeni meydana getirir.

Çalışma Planı: Çalışmamız teorik ve uygulamalı olmak üzere iki ayrı çalışma gibi görünüyorsa da aslında öyle değildir. Ancak, genelde her sahaya yönelik çalışmanın bir teorik tarafı vardır. Teorik bölümde öncelikle uygulamaya dönük bilgilerin tarihi temelleri ve arka planı ortaya konulmuştur. Uygulamaya yönelik bölümde de teorik ve sahada derlenen bilgiler beraber verilmiştir. Ayrıca belirli kavramlar çerçevesinde ilk defa "**kültür sosyolojisi**" kavramı oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu nedenle "Giriş" bölümünde konu, metod ve kullanılan teknikler hakkında bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde Genel Sosyoloji ve bazı sosyal bilimler arasındaki ilişki irdelenerek araştırmamızın temel felsefesini oluşturan "**kültür sosyolojisi**" kavramı genel sosyolojinin bir alt kolu olarak geliştirilmiştir. Bu bölümde ayrıca Türk Sosyolojisi'nde sahaya yönelik çalışmalara ilişkin genel anlayış tartışılmaya çalışılmıştır.

İkinci ve üçüncü bölümde sahaya ilişkin bilgilerin temelini ve girişini teşkil eden aile ve evlilik hakkında genel bilgiler verilerek evlilik kavramının etimolojisi ile aile tipolojileri tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde **kültür sosyolojisinin** temelini teşkil eden kavramların başında gelen "evlilik" ve evlilikle ilgili konular hem teorik hemde, sahada derlenen bilgiler vasıtasıyla **kültür sosyolojisi** ve **metamorfizm*** kavramları çerçevesinde incelenmiştir.

Dördüncü bölümde de **kültür sosyolojisinin** yakından ilgilenmesi gereken ve **sosyo-kültürel** hayatın dinamikleri; sosyal uyum ve bütünleşmede önemli roller oynayan bazı kavramların etimolojisi ile sahadaki anlamları ve fonksiyonları **kültür sosyolojisi** ve **metamorfizim** çerçevesinde irdelenmiştir.

Son olarak ise genel bir değerlendirme ve sonuç yazılmıştır.

Kaynaklara kolayca ulaşılması açısından her bölümün dipnotları bölüm sonlarında verilmiş olup, ayrıca en sona genel bibliyografya hazırlanmıştır.

Araştırmada Kullanılan Metod ve Teknikler: Metodu bir araştırmada izlenen yol, tekniği ise metod içinde kullanılan vasıtalar olarak kısaca tanımlayabiliriz. Ancak ülkemizde metod ve teknikler nedense kısmen, aynı anlamda bazen de biri diğerinin yerine kullanılmış ya da kullanılmaktadır. Mesela saha araştırmalarıyla yakından ilgilenen üst seviyede bir akademisyen tarafından yapılan bir saha çalışmasında "araştırmada tarama yöntemi kullanılmıştır" denilmektedir. Bu nedenle de belli metodik anlayışlarla yapılan çalışmalardan mahrum olmaktayız. Hatta bazı yüksek lisans veya doktora tezlerinde araştırmacılar, bir çalışmanın temelini hatta giriş kapısını ihtiva eden metod ve teknikler hakkında çok kısa ve yetersiz bilgiler vererek, hatta hiç metod ve teknikten bahsetmeyerek direk konuya girmişlerdir. Bazılarında da metodolojiyle ilgili bilgiler araştırmacının teorik kısmından yani saha araştırmasıyla ilgili bilgilerden önce verilmiştir ve verilmektedir. Bu tür anlayışla araştırma yapanlar, sadece teorik bir çalışma yapsalardı, metodolojik bilgileri acaba, yine aynı yere mi, yoksa kaynakçadan sonra mı koyarlardı?

Genellikle sosyolojide sahaya yönelik çalışmalarda **kantitatif** ve **kalitatif** olmak üzere iki temel metodoloji anlayışı hakimdir. Ancak

araştırmanın özelliklerine göre bu iki anlayış birlikte kullanıldığı gibi bazende birine diğerinden daha fazla önem verilmektedir. Bilindiği gibi kantitatif metodolojinin ağırlık noktasını istatistiki ölçme ve değerlendirmeler ihtiva ederken, kalitatif metodolojide ise **anlama - yorumlama** esastır. Ülkemizde sosyoloji bölümü birçok Batı ülkesinden önce kurulmasına ve eğitim öğretime başlanmasına rağmen malesef bizde **bilgi ve tarih felsefesi** olmadığı için hâla genelde batılı metod anlayışı hakimiyetini sürdürmektedir.

Türkiye' de **Gökalpci sosyoloji** anlayışının hakim olduğu söylenmesine rağmen sosyal gerçeklikde **Prens Sabahattinci** anlayış hakimdir. Ancak kalitatif çalışmalarda hiç yok değildir. Özellikle Eröz'ün "Göçebe Ekonomisi ve Türk Göçebelerinde İçtimai Organizasyon" adlı doktora çalışması ile "Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık" adını taşıyan profesörlük takdim tezi bu konuda önemli örneklerin başında gelir. Bize göre Eröz'ün çalışmalarının en büyük özelliği **anlamaya-yorumlamaya** yönelik olmasından başka, **sosyo-kültürel** unsurların tarihi temellerine de yönelmiş olmasıdır. Bu anlayış, bizim de temel hareket noktamızı teşkil etmektedir.

Anlamaya dayalı metodolojinin tarihi temelleri Dilthey'den kaynaklanarak günümüze gelmektedir. Bu akımın günümüzde en dikkate değerlerinin başında **etnometodoloji** (ethnometodology) taraftarları gelmektedir. Bunlar çağdaş sosyolojide kalitatif anlayışın tipik temsilcileridir. "Etnometodoloji, araştırmacının herhangi bir peşin hükümle araştırma planı ve bu araştırma planının gerektirdiği istatistiki ölçme analiz ve değerlendirmeye bağlı kalmaksızın alana gitmesini, üzerinde araştırma yaptığı çalışmaların "aktörlerin" araştırma konusuna verdikleri anlamı bulup aydınlatılmasını temel şart olarak görmektedir"⁽⁴⁾. Biz ise çalışmamızda her yönüyle etnometodolojik bir faaliyette bulunmadık. Ancak, mümkün mertebe

öyle bir anlayışı yakalamaya ve **sosyo-kültürel** unsurların tarihi temellerine yaklaşmaya çalışarak, onların diğer bölgelerdeki varyantlarına dikkatleri çekmek ve mukayese yapabilmek için "**tarihsel yöntem**"e de başvurmak zorunda kaldık. Bazen de **sosyo-kültürel** değerlerin sosyal grup için neyi ifade ettiğini vurgulamak için "**fonksiyonalist**" bir yaklaşım içinde olduk. Bu üç metodik anlayışın bir araştırmada hep beraber kullanılıp kullanılamayacağı tartışılabilir. Esasen burada o tartışmalara cevap arayacak değiliz ve böyle bir yaklaşım da ayrı bir çalışmayı gerektirir. Ancak, kısaca şuna inanıyoruz ki Sorokin'in deyişiyle "sosyal hayatın ve tarihin çok karmaşık dinamik açıklanmasını, tek bir faktörden istemek budalalıktan başka bir şey anlamına gelmez"⁽⁵⁾. O halde sosyal hayatın ve tarihin karmaşık yapısını tekçi (at gözlüklü) bir zihniyetle nasıl izah edilebiliriz?

Araştırmamız teorik ve pratik olmak üzere iki safhadan oluşmaktadır. Teorik safhada konuyla ilgili YÖK Dökümantasyon Merkezi, Milli Kütüphane, Kültür Bakanlığı Kütüphanesi, A.Ü. DTCF. Kütüphanesi, Beyazıt Kütüphanesi, F.Ü., I.Ü. ile H.Ü., bağlı kütüphanelerde bir çok tez ve basılı eser incelenmiştir. Sahaya yönelik çalışmada ise Ağrı'da dört, Ergani ve Çemisgezek'de birer, Elazığ'da otuz sekiz köy ile iki ilçe ve bir aşiret ile oniki mezrada, görüşme, gözlem, mülakat ve örnek olay teknikleri vasıtasıyla bilgiler toplamaya çalıştık. Mülakatta deneklerin yanıltıcı ve eksik bilgi verebileceği düşünülerek, görüşme bazen bir sohbet ortamında bazende soru cevap şeklinde çeşitli deneklerle yapılmıştır. Gözlemin bazen bizlere doğru sonuçlar verirken, bazende eksik ve yanlış bilgilerin oluşmasına neden olacağı düşünülerek, çok dikkatli yapılmaya çalışılmış, mesela bu nedenle gözlemlenen bir konu sık sık test edilmiştir.

Bir sosyal olay tarih içinde anlam kazanarak sosyal hafızayı meydana getirir ve kültür adını alarak insanları belirli eylemleri yapmaya zorlar. Tarihi bir süreç içinde oluşmayan ve genel anlam ifade etmeyen sosyal olaylar; bireysel davranışlar ya da sosyal sapmalar olabilirler. Bunlar ise asla **sosyo-kültürel** yapıyı temsil edemezler. Bu nedenle **sosyo-kültürel** çalışmalarda "tarih" ve "anlama" birinci derecede üzerinde durulması gereken sosyal problemleri teşkil ederler. Tarih ve anlam problemlerini dikkate almayan ve çözemeyen sosyolojik ve/veya insan bilimleriyle ilgili bir çalışma eksik kalmaya ya da sosyal gerçekliği rakamlarla ifade etmeye mahkumdur. İşte bu nedenle yapılan gözlem özelliği saha araştırmalarında son derece önemlidir.

Biz biliyoruz ki bir sandığın ebatlarını ve kapladığı alanı uzunluk ölçü birimi vasıtasıyla tesbit ederek rakamlarla ifade edebiliriz. Ancak, onu tartarak ve kapağını açmadan içinde ne olduğunu bilemeyiz. Toplumdaki insanların demografik özelliklerini de sayılarla ifade edebiliriz. Fakat, onların farklı niteliklerini rakamlarla ifade edemeyiz ve bilemeyiz. Bu nedenle kapalı uçlu sorularla elde edilen anket bilgileri ile anlamaya yönelik olmayan gözlemler yanıltıcı olabilirler.

Mesela birgün öğrencilerinizden biri size aslından ayırt edilemeyen plastik çikolata ikram etse, siz de teşekkür ederek teklifi kabul etmeseniz ve öğrenciniz "hocam, tanıdınız, bu bir şakaydı" dese ve öğrenci hoca arasındaki bu ilişkiyi izleyen fakat konuşmaları duymayan gözlemci ne derdi? Ya da aynı öğrenci arkadaşlarının bir nesneye olan tavırlarını araştırıyor olsa bu durumlarda ne diyecektir? Bu sorunun cevabı gayet açık; "öğretmen tanıdı", "öğrencisinden birşey almayı olumsuz değerlendiriyor", "arkadaşım tanıdı", "kendisi de ikram edeceği bir şeyi olmadığı için dıladı" v.b. cevaplar

verilecektir. Konuyla ilgili bir başka örnek de şöyle olabilir; bir gün öğretmen derste öğrencilerine çay ikram etse, öğrencilerin bir grubu teklifi geri çevirerek çayı içmeseler ve onların bazılarının da öğretmenleri ile arasında problem olsa, öğretmenin bu gözlemi sonucunda çay içmeyen öğrenciler için, beni protesto ediyorlar deme ihtimali hayli yüksektir. Oysa iki gözlemde de mesela; şahısların tiksinti duymaları, nezaket icabı ikramı kabul etmemeleri, özel sebepleri v.b. farklı durumlar olabilir.

Bu nedenle araştırmamızda gözlem ve görüşmeler sonucu elde ettiğimiz bilgileri farklı köyler seçerek test etmeye çalışırken sosyal gerçekliği anlamaya çalıştık Bunun için Ağrı'da bir, Elazığ'da da şehir merkezinde ve köylerinde bazı düğünlere katılarak gözlem ve görüşme yaptık. Ayrıca bazı köylerde akşamları da halk arasında kalarak insanlarla sohbet etme imkanımız oldu. Diğer yandan Karakoçan'daki öğretmenlik görevimiz nedeniyle öğrenci-öğretmen ve öğretmen-veli ilişkileri yardımıyla notlar tuttuk. Ayrıca, Fırat Üniversitesi'nde sosyoloji lisans öğrencisi olarak bulunduğumuz yıllarda Elazığ'ın ilçe ve köylerinden çeşitli insanlarla özel dostluklarımız sayesinde bilgiler edindik. Bunun yanında asker arkadaşım Mehmet Şahin Yıldız vasıtasıyla Yeni Konak ve Şabanlı köylerinde üniversite öğrencisi olarak dört yıl boyunca çeşitli defalar bulunma imkanımız oldu. Fakat, doktora tezi için sahaya 1990-1993 yılları arasında Elazığ köylerine üç defa yaz aylarında, bir defa da Ocak-Şubat aylarında olmak üzere dört defa, Ağrı köylerine ise 1991'in yaz ayında bir defa giderek araştırma yaptık.

Karşılaşılan Güçlükler ve Sınırlamalar: Her araştırmanın şüphesiz kendine özgü güçlükleri vardır. Ancak alan araştırmalarının kendi özelliğinden kaynaklanan zorlukları diğerlerine göre çok daha fazladır. Özellikle alanın kendi yapısından kaynaklanan coğrafi,

siyasi, eğitim v.b. gibi unsurlar bu tür çalışmaları zorlaştırıcı faktörlerin başında gelmektedir. Mesela bazı köylere dolmuş minibüs ile aynı gün gidip dönme imkanı olmadığından (özel taksilerle imkan var, ancak maliyeti yüksek), bazı köylere de kışın gitme şansı bulunmadığından gidilememiştir.

Siyasi nedenlerin başında idareden kaynaklananlar gelmektedir. Bu konuda hem şanslıydık hemde şansız. Çünkü 1990'da ilk defa sahaya çıkmayı karar verdiğimizde devrin Elazığ valisiyle bir vesileyle görüşme şansım oldu. Bu görüşmede vali bey bir köye izin verdiklerini ancak, referansımdan dolayı bana dört köy için izin verebileceğini söyledi. Ben ise bu şekilde yeterli örnekleme ulaşamayacağımı dolayısıyla genel izin vermeleri ısrarla söylememe rağmen dört köyden başkasına izin alamadım. Ayrıca bu köylerle ilgili izin belgesi yirmi gün sonra bana tebliğ edilebildi. Ancak biz herşeyi göze alarak izin belgesinin imzadan çıkmasını beklemeden merkez köylerde araştırma yapmaya başladık. Aksi takdirde iki aylık izinimizin üçte birini imza beklemekle geçirecektim.

1991'de ise İstanbul'dan devrin Olağanüstü Hal Bölge valisine Elazığ köylerinde araştırma yapılmak isteğimizi belirten bir mektupla başvurdum. Yirmi günde görüşerek ancak dört köy için alabildiğim izini, bu sefer mektubun gidiş ve geliş süresi dahil olmak üzere on günde ve Elazığ'ın bütün köyleri için alabildim.

Bürokrasi dışında, dönemin kendine has şartları her araştırmacıyı rahatsız edecek niteliklere haizdir. Mesela bize hemen her köyde özellikle gençler için araştırma yaptığımızı, amacımızı ve kim için çalıştığımızı sık sık sordular bu nedenlerden dolayı ilk ilişkileri kurmada zorlandık. Ancak, hemen ifade edelim ki Alevi köylerinde ve yüksek tahsil yapmış kişilerin bulunduğu köylerde bu tedirginlik kısmen daha azdı. Çünkü onlara amacımızı ve araştırma

yapma nedenimizi daha rahat anlatabiliyorduk. Bu ilişki kurulduktan sonra köylülerin daha rahat olduklarını ve hatta sorularımız arasında çekineceklerini sandığımız sorulara da cevap verdiklerini gördük.

Ağrı'da dört köyden sadece birini, Taşlıçayır ilçesinden diğer köyleri merkeze yakın köylerden seçtik ve Ağrı'da sadece onbeş gün kalabildik. Araştırmada önemli ölçüde sınırlama yukarı da ifade edildiği gibi zaman ve maddi faktörler nedeniyle yapılmıştır.

Elazığ'da ise, yine aynı sebeplerle bir de alanın özelliğinden dolayı, ancak otuzsekiz köyde oniki mezrada ve bir aşiret üzerinde araştırma yapabildik. Bu araştırma birimlerinin seçilmesinde de ulaşım birinci derecede rol oynamıştır. Bundan dolayı asıl amacımız olan merkeze yakın ve merkezden uzak ve Elazığ ile komşu illere sınır yerlerden seçmek istediğimiz köylere kısmen ulaşamadık. Fakat Ergani'ye bağlı Maden'e sınır olan Demirmendere köyünde saha araştırması yaptık. Ayrıca, Çemişgezek'in Uzungöl köyünden bir grupta görüşme imkanımız oldu.

Saha araştırmasında karşılaşılan güçlüklerden en önemlisinden biri de araştırmacının sosyal çevreye uyumudur. Bu uyum ne kadar mükemmel olursa bilgi toplamada o kadar kolaylaşır. Mesela, köylülerin birbirlerine olumsuz tavırları olabilir. Bu nedenle diğerleri hakkında olumsuz bilgiler verilebilir. Her iki gruptan da sağlıklı bilgiler alabilmek için araştırmacının her grupta samimi ilişkiye girmesi gerekir. Bunun için her grupta aynı samimiyet ve yakınlığı sergilemek zaruridir. Mesela atalarınızın aynı yöreden ve inançtan olduğunu söylemek, size ikram edilenleri kabul etmek bazen ilişkinin ilk adımı teşkil edebilir. Kısaca sahadaki araştırmacı amaçlarını ve bilimsellik kimliğini yitirmeden **empati** kavramının gerektirdiği özellikleri sahada sergilemek zorundadır.

Varsayımlar: Her araştırmada mutlaka varsayım olacak diye bir şart yoktur. Ancak araştırıcı neyi, nasıl araştırması hususunda önceden bazı varsayımlar ifade ederek çalışmasında onları test etmeye çalışabilir. Bu nedenle bizde bu çalışmamızda şu varsayımları test etmeye çalıştık.

–**"Sosyo-kültürel"** unsurların tarihin derinliklerinden gelen temelleri vardır.

–Her zaman değişmekte olan **"sosyo-kültürel"** değerlerin bir başka şekilde "sosyo-kültürel" hayatta görölme ihtimali vardır.

–Bir bölgedeki **"sosyo-kültürel"** unsurlar aynen ya da kısmen değişerek başka bölgelerde ya da ilişki içinde olmadığı coğrafi mekanlarda veya çok farklı sosyal gruplarda da görölür.

–Bazı **"sosyo-kültürel"** unsurlar sosyal yapıda sosyal bütünleşme ve sosyal uyumun temininde önemli roller oynar.

GİRİŞ

1. Pamukçu, E., Dersim Zaza Ayaklanması'nın Tarihsel Kökeni, İstanbul, 1992.
2. Beşikçi, İ., Doğu Anadolu'daki Göçebe Kürt Aşiretinde Toplumsal Değişme, Erzurum, 1968, ss.II-III.
3. Beşikçi, İ., Doğu Anadolu'nun Düzeni, İst, 1970, s.12.

* **Metamorfizim** jeoloji biliminde "kayaçlarda iç etkiler sonucu meydana gelen fiziksel değişme" olarak kullanılır. "Metamorphism" kelime olarak "başkalaşım", "başkalaşma", "metomorphic"de "başkalaşan", "başkalaşım geçiren" anlamına gelir. (Bak. Meydan Larousse, II.Cilt ve Redhouse Sözlük)

Biz bu kavramı çalışmamızda bir sosyal grubun belirli süreç sonunda kendi iç dinamiklerinin etkisiyle değişmesi anlamında kullandık. Yani toplumlardaki bazı özelliklerin toplumun kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan nedenlerle değiştiğini savunan görüşe metamorfizm diyoruz.

** Bu çalışma "Yörükler", adıyla İstanbul'da 1991'de yayınlanmıştır.

- 4.Erdoğan, Z., Kırsal Bölgelerden Ankara, Kıbrıs-Bayraktar İlkokulu Gecekondu Bölgesine Göç Edenlerin Kentleşmesi, Ankara, 1977, s.II.
5. Sorokin, P., Çağdaş Sosyoloji Teorileri (Çev. M.M.R. Öymen), C.1, Ankara, 1975, s.37.

"Milletler felsefelerini hayattan alırlar; dinleri, soyları, sosyal içgüdeleri, tarihi gelişmeleri, kültür düzeyleri, ekonomik durumları felsefelerinde önemli rol oynar. Felsefeleri de efsanelerinde, destanlarında, masallarında, atasözlerinde, deyimlerinde gizlidir; genellikle (onları) sembollerle ifade ederler" **(Mehmet Niyazi).**

"Tutuklulara şu soruyu içeren anket kağıtları dağıtılır: 'Hiç polisle başınız belaya girdi mi?' Onlardan bir kaçı bu soruya 'hayır' cevabını vererek, araştırmacıların şaşkınlığına neden olmuşlardır. Kendilerine, 'öyleyse hapishaneye nasıl olup da düştükleri' sorulduğunda ise, şu yanıtı vermişlerdir: ' Oo, şu küçük olay! Ben de 'dert' demek istediğinizi sanmıştım'. Bu öykü anket sorularını düzenleyen ve kullananların yataklarının başucunda asılı durmalıdır". **(H.P., Rickman)**

I. GENEL SOSYOLOJİ- KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ AYIRIMI VE METODOLOJİK YÖNDEN ÜLKEMİZDE TATBİKİ SOSYOLOJİ ÇALIŞMALARI

1.1. Genel Sosyoloji-Kültür Sosyolojisi Ayırımı

1.1.1. Sosyoloji ve Antropoloji

Sosyoloji araştırdığı konunun gereği olarak antropoloji (Burada ifade edilmek istenen sosyal-kültürel antropolojidir) ile ilişki kurmak zorundadır. Çünkü bir "kültür bilimi olarak antropoloji"...⁽¹⁾ Sosyoloji için çok önemli malzemeler sunmaktadır. Ayrıca sahaya dayalı gözlem ve kültür teorisiyle yakın ilgisi sosyoloji için bir başvuru merkezi oluşturmaktadır. Antropolojinin özellikle farklı kültürleri, karşılaştırmalı yöntemle araştırması; sosyolojinin daha ziyade endüstrileşen toplumların yapısına yönelik çalışmaları karşısında daha kapsamlı sosyal bilim olarak kabul edilmesini etkilemiştir. Araştırma konularının birbirine yakınlığı bu iki bilim dalı arasında ^{ki} farkı nerdeyse ortadan kaldıracak duruma getirmiştir. Mesela endüstri toplumları hakkında araştırma yapan antropologların sayısı artarken Hindistan'da sosyoloji ve sosyal antropoloji arasında fark kalmamıştır. Diğer yandan insanı bir bütün olarak ele alan antropoloji İngiltere'de "**sosyal antropoloji**", Amerikada "**kültürel antropoloji**" adı altında aile akrabalık sistemleri, siyasi teşkilat, inanç vb. konuları araştırma konusu seçerek sosyoloji ile aynı kulvarda koşar durumuna gelmiştir⁽²⁾. Ayrıca antropolog Magnarella, "Sosyal antropoloji insanlar arası ilişkilerin yollarının araştırılmasıdır"^(2a) diyerek sosyoloji "sosyal ilişkilerin bilimi" olarak tarif edenlerle aynı tanıımı yapar. Diğer yandan Boran, Yasa, Kıray, Fındıkoğlu, Eröz, Kurtkan, Tütengil ve Türkdoğan'ın saha çalışmalarını sosyal antropoloji çalışmaları olarak kabul eder^(2b). Bir başka çalışmada da Boran, Yasa, Kıray, Kurtkan ve Türkdoğan köy sosyologları arasında sayılmıştır^(2c). Günümüzde de

yukarıda belirtilen benzeri konularda çalışan sosyologlar, antropologlarla ilişki kurmak zorunda kalmışlardır. Çünkü **sosyo-kültürel** hayatta meydana gelen unsurlar boşlukta değil insanların ilişki halinde olduğu bir grupta meydana gelmektedir.

Sosyoloji ve antropolojinin yakın ilişkisi onların birbirinden farklılığını ortadan kaldıramaz. Çünkü aynı konuyu aynı şekilde inceleyecek olursa varoluş sebepleri ortadan kalkar. Bu nedenle sosyoloji genelde istatistiki yöntem ve tekniklerle sosyal olayları açıklamaya çalışırken, antropoloji geleneksel kültür unsurlarını ya da endüstri toplumlarındaki kültür unsurlarının arka planına yönelik çalışmalar yapar⁽³⁾. Ancak sosyolojinin yukarıda ifade edilen anlayışına çağımızda farklı eleştiriler yapılmaktadır. Hatta bu eleştiriler Feyerabend'da ifadesini bulan anarşit bir ifadeyle "Yönteme Hayır"⁽⁴⁾a kadar gitmektedir.

1.1.2. Sosyoloji ve Folklor

Sosyal bilimlerde kavram kargaşasına sebebiyet veren kavramların başında folklor gelmektedir dersek; pek mübalağ etmiş olmayız. Çünkü folklor geniş anlamda bir halkın bütün hayatını kapsar. Bu nedenle folklor "halkiyat" denmesi de anlamlıdır. Folklor konu olan değerler halkın geleneksel yaşantısı sonucu oluşur. Bundan dolayı bir halkın mutfağından giyimine, doğumundan ölümüne hemen herşey folklor içinde ele alınıp incelenebilir. Bu nedenle folklor bir toplumun duygu ve düşüncesinin bir sanat eserinde veya oyunda görülmesi ⁽⁵⁾ şeklinde de tanımlanabilir. Diğer yandan kültürle yakın ilişkisinden dolayı "folklor bir toplumun veya grubun üyeleri arasında çeşitli varyantlar halinde söz ve hareketle yaşayan ve dolaşan kültür ürünlerinin toplamadır"⁽⁶⁾, şeklinde de tanımlanmıştır. Folklor ile sosyoloji arasındaki ilişkiye dikkatimizi çeken Tanyol da "folklor bir anlamda milli bir sosyoloji için ana kaynaktır. Toplumun bir kesiminin

değil, bütün duyuş, düşünüş biçimini ve dünya görüşünü ifade eder. Milli sosyolojilerin olmadığı yerde, folklor aynı zamanda sosyolojinin görevini yüklenmiştir⁽⁷⁾ der. Folklorun sosyolojiyle bu yakın ilgisinin yanında bir de onun "oyun" kavramıyla yakın ilgisi vardır. Bu ilgi bazen folklor yerini oyun, oyun yerine folklor kavramının kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Fakat bu konuda yapılan çalışmalar sonucunda bu iki kavram en azından biraz daha dikkatli kullanılmaya başlanmıştır.

Oyun konusunda çalışanlar genelde onun dini menşeinden bahsederler. Mesele Saygun, "her oyunun kökeninde, bir ayinin (rit'in) parçası olduğunu sanıyorum... İlkel insanda bir ayin parçası olmaz, gerçekten bir amacı olmayan bir harekete rastlamak imkansızdır"⁽⁸⁾ der. And'da oyun kavramının Orta Asya kaynaklı olduğunu, Yakut Türkleri'nde Şaman için "Oyunçi" dendiğini belirtir. Tanrıkorur ise "halkın ortak duygularını dile getiren ve büyücülük yapan halk sanatçılarına... Altay Türkleri "Kam"; Tunguzlar, "Şaman", Yakutlar, "Oyun-Büyü, Bicü, Bico=Oyuncu", Oğuzlar'da "Ozan" adını vermişlerdi"⁽⁹⁾ der. Dittmer'e atfen Örnek, "ilkelerde dans genel çizgileriyle dinsel ve büyüsel bir karakterdedir. Dans hayatın bütün önemli dönemlerine eşlik eder"⁽¹⁰⁾ der. Boratav, oyunun çeşitli anlamlarının ilişkili olduğunu oyunun çeşitli anlamlarının yanında bir de "dans" anlamına geldiğini belirtir⁽¹¹⁾. Diğer taraftan antropologlar sosyo-kültürel incelemelerde oyundan önemli ölçüde faydalanmaktadırlar. Mesela bu konuda, oyunun bir bölgeden diğer yerlere yayılışı önemli ipuçları verebilmektedir.

Ayrıca bir insanın ya da insanların hayatında doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere üç önemli safha vardır. Bu dönemlerde geçen sosyo-kültürel olaylar aslında, bir oyunla başlar ve bir oyunla biter. Bunun için çocuk oyunlarını izlediğimizde yeterli bilgilere ulaşırız.

Mesela bir insan yoktur ki, çocukluğunda anne ya da baba veya ağabey, öğretmen, çiftçi, doktor v.b. olmamıştır. İnsanlar için önemli olan bu safhalar kültür grupları içinde aynı derecede önemlidir. Bu nedenle kültürlerin birbirlerinden ayrılık veya benzerliklerini önemli ölçüde doğum, evlenme-aile ve ölüm sürecindeki ritüelleri izleyerek tesbit etmek mümkündür. Bu dönemlerdeki farklılık ve benzerlikler kültürleri milli yapan temel faktörlerin başında gelmektedir. Bu nedenle folklor-oyun ve sosyoloji kavramları arasında yakın ilişki kurulmalıdır. Dolayısıyla sosyologlar, folklor malzemelerine, folklorcular da zaman zaman sosyolojik bilgilere başvurmak zorundadırlar. Aksi taktirde folklorcunun tesbitleri, bugün için hiçbir anlamı olmayan folklorik hatıra, sosyologlarınki de nereden kaynaklandığı belli olmayan bir takım bilgiler yığını olmak tehlikesiyle karşı karşıyadır.

1.1.3. Sosyoloji ve Mitoloji

Mitoloji ile sosyolojinin ilişkisine bildiğimiz kadarıyla ilk defa bu çalışmada değinilmiştir. Bu nedenle bu ilişki ilk bakışta anlamsız gelebilir. Ancak sosyal hayatı durdurup tekrar başlatmak mümkün olmadığı için, **sosyo-kültürel** hayatın bazı unsurlarının temelleri de tarihin derinliklerindedir. Yani mitlerde gizli olduğundan dolayı, kültürü tarihi bir süreç olarak kabul eden sosyologların, mitolojinin verilerinden faydalanmamaları, kökleri toprağa sarılmayan ağaçlara benzer.

"Mitos (myth) efsane (legend) destan (saga) ve halk öyküsü (folkstory) ile Mörchen (masal) arasında genellikle yapıldığı görülen ayırımı edebi ölçüde dayanır... Mitos, belli bir durumun yarattığı insan düşgücünün (imgeleminin) ürünü olup, belli bir şey yapma niyetini gösterir"⁽¹²⁾... "Mitoloji, Almanya'da dil ve edebiyat metinleri olarak ele alınmış ve bu efsaneler sayesinde Alman milletinin düşünce ve içtimai

tarihi aydınlığı kavuşturulmuştur"⁽¹³⁾. Brochaus'a göre tarihte yaşadığı bilinmeyen kahramanlara ait efsaneler ve mitolojide yaşadığı bilinen kahramanlara ait efsaneler de destanın konusuna girer. Gardner'e göre de mitoloji, tabiatdaki var olanları, insani kimlik vererek anlatma şeklidir⁽¹⁴⁾.

"Mit" dolayısıyla mitoloji, XX.yüzyılın ilk yarısına kadar "fabl" olarak ele alınmış. Ancak bu anlayıştan zamanla vazgeçilerek "arkaik" toplumlarda ifade ettiği biçimiyle yorumlanmaya çalışılmıştır. "Arkaik" toplumlarda "mit" sosyal bir gerçekliği anlatır. Bu nedenle mitleri tanımak, sosyal grupların gelenek ve davranış farklılıklarını tanımada bize önemli ip uçlarını verir. Mesela günümüzde mitler, sosyo-kültürel hayatımızda varlıklarını şu veya bu şekilde sürdürmektedirler. Bunların izlerini de oyun, resim, müzik ve dans gibi sanat dallarında daha belirgin görmek mümkündür⁽¹⁵⁾.

Antropolog Malinowski ve dinler tarihi uzmanı Eliade'ye göre mitler sosyal gerçekliklerdir. Mitler ne felsefi ilgiden ne de insanların doğayı gözlemleri sonucu ortaya çıkmış değillerdir. Mitler insan olmanın sonucu olan inancın bir ifadesidir. "Kozmogini", "ölümün kökeni" gibi mitler gerçek birer öyküdür. Ancak mitlerin kişileri doğa üstü özelliklerine sahiptir⁽¹⁶⁾. Bu ifadeyi sosyolojik anlamda Weber'in ifadesiyle söylecek olursak, doğa üstü insanın yerini "karizmatik" lider alır. Bu anlamda Weber'in karizmatik lideri ile Türk mitolojisindeki "Oğuz Kaan", İran mitolojisindeki "Cemşit" ve "Feridun" ile Yeni Gine'deki "Numular" aslında aynı şeyi ifade ederler.

Malinowski daha da ileri giderek "... her tarihsel değişiklik kendi mitolojisini yaratır; ama bu yine de tarihsel olguyla yalnızca dolaylı bir ilişki içindedir. Mit, mucizelere gereksinimi olan yaşayan inancın, bir örneğe gereksinim gösteren sosyal statünün, doğrulanma gerektiren ahlak bilgisinin sabit bir yan ürünüdür"⁽¹⁷⁾. Antropolog Strauss'da

mitoloji ile müzik ve dil arasında bir ilişki kurarak şöyle der: "Dil, mit ve müzik arasındaki ilişkiyi anlamamanın tek yolu, dili çıkış noktası almaktır. Ancak bundan sonra hem müziğin hem de mitolojinin dillerden kaynaklandığını, ama değişik yönlerde geliştiğini söyleyebiliriz. Müzik dilde gömülü ses yönünü vurgularken, mitoloji, gene dilde gömülü olan anlam yönünü vurgular"⁽¹⁸⁾ Strauss'un bir başka eserine giriş mahiyetinde bir makale yazan Abel de tarihi düşünce ile mit arasındaki ilişkiyi şöyle vurgular: "Mitsel düşünce ile tarihsel düşünce aslında "başka" değil, ancak "başka türlü" düşüncelerdir. Birisi olayı zayıflatmak için varsa diğeri, olayı abartmak ve gerçekleştirmek için vardır"^(18a).

Pettazzoni, gerçek öyküler ile gerçek olmayan öykülerin, neye göre, dindışı olup olmadıklarını tartışır. Yani ona göre gerçek mitlerde, (gerçek öykülerde) gerçek olmayan öyküler (fabl=masal)in aksine kutsallık ve doğa üstülük egemendir. Ayrıca gerçek öyküler ile gerçek olmayan öyküler arasındaki fark anlatılış şeklinde de görülür. Mesela "... mitlerin hiçbir ayırım gözetilmeden herkesin içinde anlatılması olanaksızdır. Pek çok kabilede kadınların ya da çocukların, yani üyeliğe kabul töreninden, bir başka deyişle inisyasyondan geçmemiş olanların önünde okunmaz...Yalancı öykülerin ne zaman ve nerede olursa olsun anlatılabilmelerine karşılık mitler, ancak kutsal bir zaman süresi boyunca (genellikle sonbaharda ya da kışın ve yalnızca geceliyin) ezberden okunmalıdır. Bu alışkanlık kültürde arkaik evreyi aşmış olan halklarda bile varlığın kurumuştur. Türk-Moğol kökenli halklarda ve Tibetlilerde, Gesar çevriminden olan destansı şiirler ancak geceleri ve kış boyunca okunabilir. Okuma işi güçlü bir büyüyle bir tutulur. Bu her türlü üstünlüğü elde etmeye, özellikle de avda ve savaşta başarı sağlamaya yardımcı olur. Okumaya girişmeden önce, üstüne kavrulmuş arpa unu serpilmiş bir yer hazırlanır. Dinleyiciler bunun çevresine oturur"⁽¹⁹⁾.

Buraya kadar yapılan kısa açıklamalarla mitolojinin önemini kısmen olsun ortaya koyduğumuza inanıyoruz. Ayrıca kültür sosyolojisiyle ilgili çalışmalarda mitolojik bilgilerin sosyologlara yukarıdaki nedenlerden dolayı yardımcı olacağı inancındayız. Bugünün izleri önemli ölçüde geçmişten kaynaklandığına göre, bugünü anlamak amacıyla, bazen geçmişe yönelmek zorundayız. Bu nedenle de sosyoloji mitoloji ile ilişki kurmak zorundadır. Diğer taraftan ne kadar “çağdaş” ya da “modern” olduğumuzu iddia edersek edelim, büyük çoğunluğumuz hala falcıları dinlemekte veya mavi boncuk gibi bazı şeylerin uğur ya da uğursuzluğuna inanmaktadır. Bu inanış insanlık var olduğu müddetçe de devam edeceğe benziyor.

1.1.4. Sosyoloji ve Tarih

Tarihi geçmişin bilgisi ya da geçmişin araştırılması olarak alırsak içinde yaşanan sosyal grup veya onun sosyo-kültürel değerleri de tarihin sahası içine girer. Çünkü yaşanan hâl statik değildir, bu nedenle araştırma yaptığımız anda bile araştırılan tarih olmaya yönelmektedir. O halde **tarih nedir ve sosyoloji ile nerede ilişki halinde olmalıdır?** Sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir.

İlk cevaplandırılması gereken tarih nedir sorusunun cevabının tarihçilerden ziyade, tarih felsefecileri tarafından araştırılmış olması dikkate değer. Ayrıca Türkçe yazılan telif tarih eserlerinin çoğunluğunda tarihin tanımlanmaması düşünmeye değer bir başka problemdir. Ancak bu konuda sevindirici çalışmalar da yok değil fakat tarihi birikime sahip tarihçilerimiz arasında bunlar parmak sayıları kadar azdır.

‘Tarih Felsefesi’ hususunda ilk telif eserin sahibi olan Uçar’a göre “tarih kelimesi İbranice” ‘verrehe’ den gelir ve ‘hilali girmek’ demektir. ...tarih kelimesi (tef’il) bakımından ‘tevrih’den) hadiselerin

tarihini tesbit etme (...) manasına gelir. Batı dillerindeki tarih kelimesi ise (...) Yunanca "istoria" kelimesinden gelir ve "tek tek araştırma ve inceleme" manasını ifade eder. Tarih hakkında iki tavır benimsemek mümkündür: Birincisi, bunlar eski devirlerde olup bitmiş işler, "eski efsaneler", diyerek tarihe itibar etmemek; ikincisi de, Kur'andaki tavrı benimsemek; tarihi hadiselerin sebeplerini anlamaya çalışarak ve tarihi bir manada yorumlayarak, ondan istifade etmeye çalışmak⁽²⁰⁾. Uçar, bu yorumundan sonra tarihin ikinci manası ile tanımlanılmasının gereğine inanarak ondan ders çıkarılması gereken hususları insanlığın bir tecrübesi olarak yorumlar^(20a). Yediyıldız, ise felsefi bir tabirle "bugün tarihin iki manası birbirinden ayrılıyor. Bunlardan birincisi, objektif tarihi süreç, ikincisi ise busürecin tasviri tahlili ve hikayesidir. Yani tarih kavramı, bir taraftan, dışardan tanıyan bir zihinden bağımsız olarak varolan gerçekliği; diğer taraftan, bu gerçekliğe ait araştırma ve düşüncüyü ifade etmektedir"⁽²¹⁾ der.

Aynı anlayış bir başka çalışmada da "tarih" sözü bilindiği gibi iki anlamlıdır. Biri "gerçek" veya "nesnel tarih" diye adlandırılan, geçmiş olayların zaman içindeki akışı, insanların geçmişte yaptığı eylemler ve ortaya koyduğu ürünler, diğeri bu gerçekliğin bilinmesi, bilgi düzleminde yeniden oluşturulması demek olan tarih bilimidir"^(21a) ifadesiyle izah edilmiştir. Toynbee'ye göre tarih, eskiden olan sosyal ilişkilerin incelenmesidir⁽²²⁾. Festcher, Durant'lar ve Berneheim'de aynı anlamda tarihi insanlığın geçmişte olup bitmeleri ve bunlardan dersler çıkarılan bir uğraş alanı olarak tanımlamışlardır⁽²³⁾.

Her ne kadar tarih geçmişin bilgisi olarak yorumlansa da bugün ile ilişkisinden dolayı tarihi bugünün ve geçmişin bilgisi olarak tanımlayanlar da olmuştur. Bunlardan Schilling'a göre "tarih, basit bir anlatım, bir hikaye olmadan önce, insanın kendi geçmişidir. Bugün onun başına gelenler, onun özümlediği, yaptığı, duyduğu ve

düşündüğü şeyler ya yüzeyde, ya derindedir. Ancak içinde yaşanan anı ilgilendirir... bir yaşam ne kadar yüzeyde kalırsa kalsın, gene de geçmişine bağlıdır... tarih, aynı zamanda, başımıza gelmiş olanların bugünkü bilincidir"⁽²⁴⁾; Thomson da yukarıdaki anlayışa paralel olarak "geçmişin bilinmesi toplumlar için önemlidir; toplumların gelenekleri, katılımı ile oluşan davranışları, yasa ve kurumları ancak daha önceki tarihleriyle açıklanabilir... geçmiş ölüdür, ama ondan vazgeçilemez. Çünkü kalıntıları ve sonuçları günlük yaşantımızda bizi çevrelemektedir"^(24a) der. Aynı anlayış Sander ve Ergun'un çalışmalarında da görülür^(24b). Ancak Annales ekolünün önemli temsilcilerinden Block, "tarih geçmişin bilimidir" yorumuna karşı çıkmıştır. Ona göre bu, kötü bir iftira tarzıdır. Çünkü o öncelikle geçmişin olduğu haliyle, bilimin nesnesi olabileceği düşüncesine karşı çıkar⁽²⁵⁾. Ayrıca Block'a göre güneş sisteminin ve volkanik patlamaların da geçmişi ve tarihi vardır. Fakat bunlar tarihçilerin araştırma konusuna girmez. Bu nedenle bir tarih tanımının yararının olamayacağını ve tarihi olayların muhtevalarının esas alınarak psikolojik olarak tanımlanmasının gereğini belirtir⁽²⁶⁾. Çağımız tarihçilerinden Carr da tarihin, bir düşünce tarihinden ibaret olduğu hususuna dikkatimizi çekerek, tarihçinin üzerinde çalıştığı geçmiş, olmuş bitmiş değil, bugün hala içinde yaşadığımız geçmiştir der. Ona göre geçmiş bugünün, bugün de geçmişin penceresinden anlaşılabilir ve tarih, geleneğin nesilden nesile taşınmasıyla başlar⁽²⁷⁾. "Tarih metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu"nda tertip heyeti adına yaptığı konuşmada Kodaman da kültürün, "milli kültür" adını alması için tarihi boyutu olması gerektiğini belirterek kültürün köklerinin "manevi vatan" dediği tarihte olduğunu ifade etmiştir⁽²⁸⁾. Bu cümleden hareketle kültür-tarih, sosyal tarih ve sosyoloji ilişkisine değinebiliriz.

Ocak'ın, "Milli Kültür" dergisinde "Türk Tarih Araştırmalarında Metod Tartışmaları" adlı mülakata verdiği cevap; tarihiliğimizin nerede olduğu ve tarihin yorumlanışı bakımından dikkat çekicidir. Ona göre "Türkiye'de tarih, XXI. yüzyıla girmek üzere olduğumuz şu yıllarda bile, hala günümüzden kaçışın bir sığınak yeri, kendisinden kaılan geçmişin kötü bir habercisi, yanaşması özlenen çağların bir hikayesi veya politikacıların nutuklarını söyleyen bir garnitür olarak anlaşılmaya devam ediyor. Oysa günümüz dünyasında tarih, artık geçmişle övünülecek bir araç yahut, geçmişten hisse almamızı sağlayacak bir terbiyeci olarak görülmekten çok uzaklaşmış; insanları ve onların ortaya koyduğu kültürleri analiz edip yorumlayarak günümüzü sağlıklı bir biçimde kavramaya yarayacak beşeri bir bilim dalı olmuştur"⁽²⁹⁾. Ancak ne hikmetse genelde tarihçilerimiz tarihi, hikayecilikten ve kronoloji bilgisinden kurtaramamışlardır. Bu nedenle de en yakın tarihimiz olan Cumhuriyet devrini dahi anlamaktan çok uzağız. Oysa Cumhuriyet devri ile ilgili yazılan eserler, diğer devirlerimizle ilgili yazılanlarla mukayese edildiğinde hayli fazladır. Öyleyse ne yapmak gerekir? Bu sorunun cevabını ilk önce tarihçiler vermelidir. Ondan sonra da diğer sosyal bilimciler gereken görevlerini yapmalıdır.

Bize göre herşeyden önce tarihin bir insan bilimi olduğunu kabul ederek, belgelerin ve olayların sosyo-kültürel yapı içinde değerlendirilmesi gerekir. Sosyo-kültürel yapı dikkate alınmadan yapılan çalışmada, elinizde ne kadar belge olursa olsun, eksik ya da yanlış sonuçlara varma ihtimaliniz çok yüksektir. Çünkü "tarihin olguları bize hiçbir zaman 'arı' olarak gelmezler, çünkü arı bir biçimde varolmazlar: Her zaman kayıt tutanın zihninde kırılarak yansırırlar. Bundan şu sonuç çıkar ki, bir tarihi eser ele alınca, ilk ilgileneceğimiz, içindeki olgular değil, onu yazan tarihçi olmalıdır"⁽³⁰⁾. Ayrıca Carr, : tarihçi ile belgeler arasındaki ilişkiyi şöyle yorumlar: "Belgeler elbette

önemlidir ancak onlar hiçbir zaman "fetiş" haline getirilmemelidir ve belgeler kendi başlarına tarihi oluşturmazlar. Ayrıca tarihçi de belirli bir sosyal çevrenin ve tarihin insanıdır"⁽³¹⁾. "O halde herşey, geçmişin değerlendirildiği gözlemeyini seçen hakime bağlıdır. Gerçeklik ressam için ne ise, tarihçi için de odur; nasıl ki tek bir manzara yoksa tek bir tarih de yoktur. Geçmiş herkese farklı bir ışık altında görünür. Tarihçi ne yaparsa yapsın, bütün diğer yazarlar gibi eserlerinde duygu ve düşüncelerini anlatır ve kendini ele verir"⁽³²⁾. Bu nedenle belgelerin meydana geldiği sosyo-kültürel ortam ve dünya konjktürü ile tarihçinin içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevre bilinmeden tarih okuyanlar ve tarihle ilişki halinde olanlar için, tarihi bilgilerimiz her zaman eksik kalacaktır. Dolayısıyla "bugün tarih yeniden tanımlanmak mecburiyetiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu mecburiyet her şeyden önce, tarihçiler tarafından ilimlerin izafiliğinin şuuruna varılmış olmasından kaynaklanıyor. Tarih artık geçmişin kaderci veya pozitivist tarihçilerin inandıkları gibi mutlak olarak değil, fakat bir durumun, bir tarihin ürünü olarak değerlendiriliyor"⁽³³⁾. Bu durumda tarih yeniden ele alınırken diğer ilimlerle ilişkisi de yeniden gözden geçirilmelidir. Çünkü diğer sosyal bilimlerin başvuru kaynaklarının başında tarih gelir. Özellikle tarih, sosyolojinin harmanıdır ve sosyologlar için öyle olmalıdır. Yani sosyoloji kendisiyle ilgili bilgileri tarihten toplar ya da tarihi süreç içinde oluşmuş sosyo-kültürel kurumları, onların unsurlarını veya bir sosyal grubun resmi ve resmi olmayan normlarını araştırırken, tarihe başvurmak zorundadır. Çünkü sosyoloji, tarihi süreç içinde oluşmuş veya oluşmakta olan sosyo-kültürel unsurları ve onların ilişkilerini araştırır.

Tarih ile sosyoloji arasındaki ilişkiyi çağdaş sosyologlardan Millss de şöyle yorumlar: "... her sosyal bilim -ya da daha iyisi, ciddi denilebilecek her toplumsal çalışma dalının- düşüncelerinde tarihsel bir bakışa dayanması ve tarihsel metaryellerden tüm olarak

yararlanması gerektiğidir. Bu yakın anlayış, benim savımdaki fikri de dile getirmektedir... Tarihin doğasına ilişkin olarak tarihi aşan bir teoriyi benimsemiş olmadıkça, ya da toplum içindeki insanı tarihsel olmayan bir varlık olarak tasarlamadıkça hiçbir sosyal ilim tarih bilimini görmezlikten gelip, onu aşamaz. Toplumbilim adını taşıyabilecek değerde olan bir toplum bilim 'tarihsel toplumbilim' niteliğini de taşımak durumundadır. Böyle bir toplumbilim, Paul Sweezy'nin nefis deyişi ile "yaşanan günü, tarih olarak yazmak"^(33a) demektir. Ayrıca Mills, tarihsel olmayan çalışmaların sınırlı ve kısa dönemli olduklarını belirterek onları tenkit eder^(33b). Bu nedenle diğer toplumlar üzerinde çalışanlar gibi "Türk toplum yapısını inceleyen bir araştırmacı, her şeyden önce toplumumuzun tarihi gelişimini göz önüne almak zorundadır. Hiçbir toplumsal olgu, kendisini meydana getiren sosyal içeriğinden (muhteva) sıyrılarak soyut (mücerret) bir biçimde incelemeyebilir. Bu sebeple tarihi olguları daha çok sosyolojik malzemelerle değerlendirmek mecburiyeti vardır"⁽³⁴⁾. Türkdogan, bir başka çalışmasında da siyasi, kültürel, uygarlık, sanat ve sosyo-ekonomik konularda çalışanların tarihi oluşum içindeki ilişkilere dikkat etmesi gerektiğini vurgular^(34a). Bu durumda karşımıza sosyal tarih çıkmaktadır.

Sosyal tarih, "devletlerin, sınıfların ve toplumsal grupların tarihi" olarak ifade edilirse, bu durumda tarih, sosyoloji ile örtüşmektedir. Bu örtüşme Annales dergisi etrafındakileri izlemekle daha iyi görülür. Bu ekol etrafında toplananlar yıllarca "sosyal tarih", "toplumbilim" ve "ekonomik tarih" konularında fikirlerini beyan etmişlerdir. O halde tarihçiler ile sosyologlar arasındaki fark nedir? Bu soruya Bottomore, tarihçiler genellikle belirli dönemlerle ilgili sosyal olgular üzerinde çalışırken, toplumbilimciler çok sayıdaki benzer olaylar üzerinde çalışırlar⁽³⁵⁾ der. Bu görüşün aksine Toprak, sosyal tarihin, "total" bir

anlayışa sahip olması gerektiğini, bu nedenle de sosyal tarihçilerin fikir ve düşüncelerin yanı sıra maddi üretim şekillerine, hatta sokaktaki insanların problemlerine kadar genel konular üzerine çalışmazlarsa amaçlarına ulaşamayacaklarını belirtir⁽³⁶⁾. Sosyologlar da genelde her sosyal olayın tarihi bir temeli olduğunu ifade ederek, sosyoloji ile tarihin diğer sosyal bilimlere göre çok daha yakın ilişki içinde olmaları gerektiğini belirtirler. Çünkü sosyoloji tek başına sosyo-kültürel gerçekliği ifade etmede yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle sosyoloji, tarih ya da tarihi bilgilere başvurmak zorundadır⁽³⁷⁾. Bu başvuruda "her iki bilim dalı da, toplumların gelişim çizgisi ve yorumlanması açısından, metodolojik sayılabilecek bir ortak noktada birleşmektedirler. Böylece, tarihsel olaylara yaklaşımımız, 'tanımlayıcılıktan' ziyade 'açıklayıcılığa', 'hikaye anlatmaktan' çok 'problem çözmeye' yöneldiği taktirde başarılı olabilecektir. Tarihle sosyolojinin kesiştiği alan, hem sosyoloji hem de tarihin paylarının ortaklaşa yürütüldüğü sınırlar içinde belirlenir. Bu alan, ister 'sosyal-tarih' isterse 'sosyo-tarih' diye adlandırılsın daha ziyade tarih olaylarının bir sosyal sistem içinde yansıtılması ve tarihe sosyolojik bir kimlik kazandırılması çabasıdır"⁽³⁸⁾. Bu çaba sonucunda ortaya çıkan sosyal tarih, sosyoloji ile tarih arasında köprü vazifesini görür.

Tarih; geçmişin (Aslında zamanı durdurmamız mümkün olmadığı için, yaşanan her an, aynı zamanda geçmekte olan bir andır; ancak buradaki geçmişten kastedilen kısa bir zaman dilimi olmayıp uzun bir zamanı ifade eder.) belgesi, yarının aynası ve bugünün varlık sebebi (ontolojik anlamda) olarak sosyoloji ile ayrı cinsiyetlere sahip ayrı yumurtalardan meydana gelen ikiz kardeş gibidir. Bu nedenle tarihi dikkate almayan bir sosyolojik çalışma, teorik olarak çok mükemmel, fakat uygulanabilirlik şansı çok az, ya da uygulandığında beklenenden az sonuçlar ortaya koyan düşünce sistemlerine benzer. Sosyolojiyi

dikkate almayan bir tarih de belgeler yığını, ya da kronolojik hikayeden başka bir şey değildir.

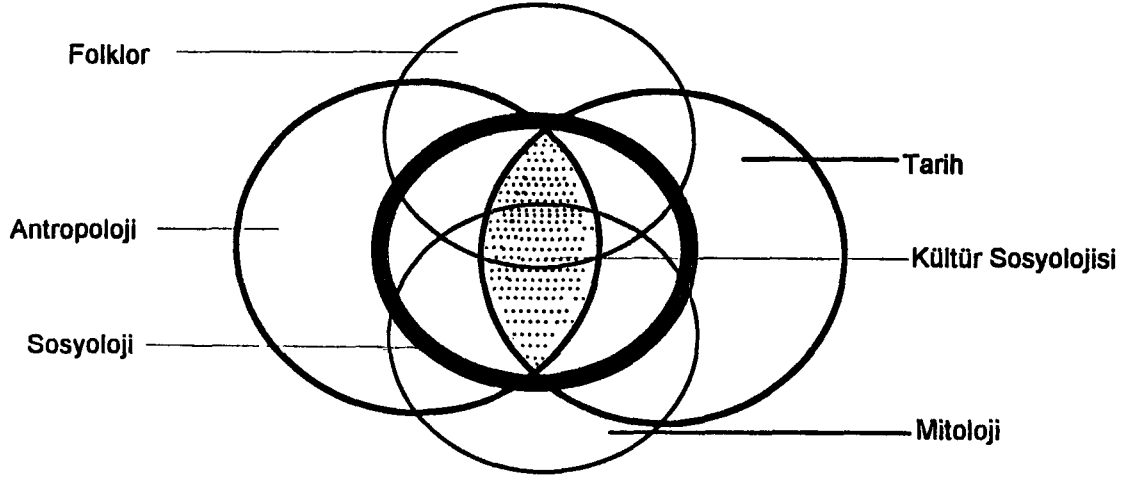
Belgeler ve kronolojik rakamlar, sosyal gerçeklik sayesinde anlam kazanırlar. Çünkü belgeler ve tarihler boşlukla değil sosyo-kültürel bir ortamda meydana gelmektedir. Ancak her ne hikmetse genelde tarihçilerimiz bilim yapmaktan ziyade belge hamallığı ile uğraşmışlar ve uğraşmaktadırlar. Fakat bu anlayış sadece bize özgü olmayıp Kuhn'un ifadesine göre Amerika Birleşik Devletleri'nde de söz konusudur. Çünkü Kuhn'a göre 1956 yılından itibaren on dört yıllık sürede verdiği bilim tarihi derslerini en az izleyenleri tarihçiler oluştururken, bilim tarihi sertifikası alan öğrenci sayısı da bu süre içinde beş öğrenciyi geçmemiştir. Bu durum karşısında Kuhn "anlaşılan bir dersin başlığında 'bilim' sözcüğünün bulunması tarih öğrencilerini kaçırmaya yetiyordu"⁽³⁹⁾ der. Belki de bu anlayıştan olacak ki, tarih felsefesiyle ya da bilim tarihiyle tarihçi olmayanlar uğraşmaktadırlar.

1.1.5. Kültür Sosyolojisi

Bilindiği gibi Türkiye'de sosyolojiye giriş kitaplarında sosyoloji çeşitli alt dallara ayrılmıştır. Fakat bilgilerimize göre bu çalışmaların hiç birinde kültür sosyolojisinden bahsedilmemiştir. Sadece Eren ve Küçük tarafından yazılan birer makalede, **kültür sosyolojisi** makale başlığı olarak kullanılmış olup, kültür sosyolojisinin ne olup olmadığı hakkında ise makalelerin içinde bir tek cümle dahi zikredilmemiştir^(39a). Ancak ülkemizde kültür sosyolojisiyle ilgili çalışmalar bir çok sosyal bilimci tarafından yapılmış* olmasına rağmen basılı çalışmaların hiç birinde yukarıda belirtildiği üzere kültür sosyolojisinin ne olduğundan bahsedilmezken sadece basılmamış genel sosyoloji-köy sosyolojisi ile ilgili bir doktora tezinde

"... küçük toplumların, belirli örf ve adetlerini inceleyen, saha çalışmalarını "kültür sosyolojisi" olarak adlandırmak yanlış olmaz"⁽⁴⁰⁾ denilmektedir. Ayrıca bir tercüme eserde "büründüğü en son ve en atak biçimleriyle kültür sosyolojisi çok farklı ilgi ve yöntemlerin bir yakınlaşması ve kaynaşması (convergence) olarak görülmelidir ...kültür sosyolojisi biri genel toplumsal düşüncede ve sonraları özel olarak sosyolojide, diğeri kültür tarihi ve analizinde olmak üzere belirgin bir şekilde gözlenen iki ana eğilimin bir kaynaşması, bir açıdan da dönüşümü olarak görülebilir"⁽⁴¹⁾ denmiştir. Sosyolojiyle ilgili Türkçe sözlüklerde de yukardaki durum söz konusudur*. Ancak yabancı dildenden çevrilip düzenlenen bir "Kültür Sözlüğü"nde kültür sosyolojisinin "maddeci kültür kuramı"na dayandığı belirtilerek, kültürel süreci, onun özelliğini ve ilişkilerini inceleyen "maddeci bir toplumbilim dalı" olarak tanımlanmıştır^(41a).

Bilindiği gibi sosyal bilimlerde herşeyden önce kavramlar esastır. Bir bakıma sosyal bilimler kavramlarla dans edilen bir sahnedir denilse, sanırım abartılmış olunmaz. Dolayısıyla her yönüyle sosyal gruplarla ilgili olan ve yirmibirinci yüzyılda çok konuşulacağı benzeyen bir kavramın sosyolojik yorumunun yapılması gerekmez mi? Eğer milletler bunu başaramazlarsa her coğrafi çevrede görülen küçük kültür nüansları önemli sıkıntıların kaynağını oluşturacağı benziyor. Mesela içinde bulunduğumuz yüzyıla kadar, sosyal grupları ve/veya milletleri, dini, ekonomik, siyasi, tarihi, coğrafi v.b. gibi faktörler aynı kimlikle bir arada olmalarını sağlamıştır. Ancak sosyo-kültürel hayatın çok kompleks yapıya dönüşmesi, insanların beklentileri ve ideallerindeki yeni oluşumlar bundan böyle bu faktörlerin her birinin tek başına ya da bir kaçının yeterli olmayacağını göstermektedir. İşte bu nedenle kültür sosyolojisi kavramı çerçevesinde sosyal gruplar ve/veya milletler sosyal yapı özelliklerini yeniden değerlendirmek zorundadırlar. Bunun içinde,



 ekilde görüldüğü gibi sosyologlar özellikle uygulamaya yönelik çalışmalarda antropoloji, folklor, mitoloji ve tarih bilgilerine başvurmak zorundadırlar. İşte bu durumda "**kültür sosyoloji**"si diye sosyolojinin bir alt dalı karşımıza çıkmaktadır. Fakat kültür sosyolojisi, kavramını tanımlamadan önce kültür hakkındaki bazı tartışmaları ifade etmenin yararına inanmaktayız.

Sosyal gruptan bahsetmeye başladığımız andan itibaren aslında o grubun kültürünü tartışmaya başlamışız demektir. Bu nedenle sosyal grup ile kültür her zaman beraber kullanılmıştır. Ancak, tarihin meydana gelişi konusunda genelde temelde farklı tartışmalar olmasına rağmen (mesela tarihi büyük liderler yapar, tarihi coğrafi şartlar yapar, tarihi sosyo-kültürel v.b. şartlar yapar gibi) kültür konusunda y zaltmışa yakın tanımları yapılsa da genelde temel hususlarda pek farklılık görülmez. Mesela, Malinowski'ye göre "kültür, açıkçası aletlerden ve tüketim mallarından, çeşitli toplumsal gruplaşmalar için yapılan anayasal belgelerden, insana özgü düşen ve becerilerden, inanç ve t relerden oluşan bütünsel bir toplamdır"^(41b). Sosyal psikolog Moles, "kültür, kısmen eğitim yoluyla, kısmen de içinde bulunmaktan dolayı, sosyal çevreden kaynaklanır ve bu insan

çevresi ile birey arasında temel bağı kuran kitle iletişim araçları sayesinde gerçekleşir"⁽⁴²⁾ sözleriyle kültürün sosyal hayatta bir yaşantı sonucu oluştuğunu belirtir. Bu tanıma benzer bir tanımları da Wissler, "kültür bir halkın yaşama tarzıdır"⁽⁴³⁾ diyerek yapar. Sosyal bilimciler tarafından en fazla kullanılan tanım ise Tylor, tarafından yapılır. Ona göre kültür, "bilgiyi, imanı, sanatı, ahlakı, örf ve adetleri, ferdin mensup olduğu cemiyetin bir uzvu olması itibariyle kazandığı ihtiyatlarını ve bütün diğer maharetlerini ihtiva eden gayet girift bir bütündür"⁽⁴⁴⁾. Bir başka tanım da "kültür, insanın nesilden nesile intikal eden başarılarından meydana gelmiştir"⁽⁴⁵⁾ şeklinde yapılmıştır.

Ülkemizin yetiştirdiği önemli sosyal bilimcilerden olan Turhan da klasikleşmiş eserinde kültürü çok genel olarak şöyle tanımlar: "Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyetin içinde mevcut olan nevi bilgiyi, alakaları, ihtiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüt, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar birlikte, o cemiyetin mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder"⁽⁴⁶⁾. Turhan'ın öğrencilerinden olan Güngör de kültür ve insan arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekerek "kültür" bir kavram veya bir teoridir, bize müşahhas olarak görünen şey o kültürü taşıyan insandır. Bu yüzden kültür kıyaslamalarında insan hakkındaki değerlendirmeler büyük bir önem taşır. İki kültürün karşılaştırılması iki insan tipinin karşılaştırılması demektir"⁽⁴⁷⁾ der. Rothacker de "... kültür belli bir takım manevi kuvvetlere, formlar vermek, onları işlemek demektir"⁽⁴⁸⁾ tabiriyle kültürün gücüne işaret eder. Ancak genelde kültür yukarıdaki tanımların bazılarında da anlaşılacağı üzere insanların yaptıkları, yani insanın sembolleştirdiği ve meydana getirdiği bir sosyal gerçeklik olarak ele alınmıştır. Bu nedenle olacak ki yorumcu akımın

temsilcilerinden Rabinow ve Sullivan, "Gadamer, Taylor, Ricoeur, hepsi de kültürel yaşamın pratik eylemden kaynaklandığına ve ona yönelik bir düşünce biçimi olduğuna işaret ediyorlar"⁽⁴⁸⁾ der. Ayrıca aynı yazarlar "kültürel dünyayı anlamaya çalıştığımız zaman, yorumlar ve yorumların yorumlarıyla uğraşmaktayız"⁽⁵⁰⁾ derler.

Kültürle din ya da inanç arasında ilişki kuran bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bunların başında fonksiyonalist teorinin kurucularından Malinowski gelir, ancak onun yaklaşımı kanaatimize göre pek ilgi çekmemiş olacak ki kültür çalışmalarında dikkate alınmamıştır. Malinowski'ye göre yemek yeme ihtiyacı ve o ihtiyacın giderilmesi, cinsel yasaklar ve faaliyetler yani fizyolojik yapıyla ilgili tepkiler kültürel faktöre bağlı olarak değişir. Mesela Malinowski'ye göre açlığını totem hayvanının etini yiyerek geçiren Avusturalyalı zenci ile inek eti yemek zorunda kalan Brahman ya da domuz eti yemek zorunda olan ortodoks Yahudi'nin midesinde bir hastalığı olmadığı halde sindirim sisteminde hastalık belirtileri görülür⁽⁵¹⁾. Çağdaş toplum felsefecilerinden Buttiglione'nin görüşü ise sosyal bilimciler için hayli dikkat çekicidir. Ona göre "Avrupa'nın kültür kökenleri Hristiyanlıktadır... Avrupa vaftizden doğmuştur... Eğer Avrupalı veya Amerikalıysanız, bir Hristiyan kültürüne katılıyorsunuzdur"⁽⁵²⁾. Çağdaş sosyal bilimcilerden Huntington, daha da ileri giderek yeryüzündeki savaşların medeniyetleri yaratan dinlerin savaşı olduğunu belirterek "... Türkiye'nin elitleri Türkiye'yi Batılı bir ülke olarak tanımlıyorlarsa da Batının elitleri Türkiye'nin Batılı bir ülke olduğu iddiasını reddediyorlar. Türkiye, hiçbir zaman Avrupa Topluluğu'na üye olamayacaktır"⁽⁵³⁾ der. Çağdaş felsefecilerden Kolakowski de "kültür kutsal anlamını yitirdiği zaman, tüm anlamını yitirir... Dinsel mirasla ya da tarihsel gelenekten tümüyle özgür olmak, insanın kendisini bir

boşluğa yerleştirmesi ve böylelikle dağılıp gitmesi demektir"⁽⁵⁴⁾ diyerek insanın sosyal hayatı için dinin ve tarihin önemini vurgular.

Ülkemiz sosyal bilimcilerinden Mardin'de birçokları gibi kültürü insanın meydana getirdiği bir semboller sistemi, dini de onun bir unsuru olarak ifade etmiştir⁽⁵⁵⁾. Bu satırların yazarının da yüksek lisans ve doktora hocası olan Kurtkan-Bilgiseven kültürün özelliğini "grup hayatının mahsulü olması/öğrenilmiş olması"⁽⁵⁶⁾ olarak ikiye ayırır ve "kültür, insanın insan tarafından tesis edilmiş ve yaratılmış olan çevresini ifade eder"⁽⁵⁷⁾ der. Diğer yandan kültür, Wallas'ın tabiriyle bir "sosyal miras" yani öğrenme sonucu nesilden nesile aktarılan genetik değil de "sosyal geçiş"⁽⁵⁸⁾ olarak yorumlanmıştır. Bu tarife benzer bir yorum da Unesco tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca ülkemizde de "Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu" nda bu yorum "Studies and Document on Cultural Policies, Unesco, 1060" adlı çalışmaya atfen şöyle ifade edilmiştir: "Kültür, bir topluluğun kendi tarihi tekamülü hususunda sahip olduğu şuurlardır, o suretle ki bu insan topluluğu bu tarihi tekamül şuurlarına atfen gelişmesini sağlar"⁽⁵⁹⁾.

Kurtkan-Bilgiseven, kendisi de dahil olmak üzere yukarıda belirttiğimiz kültürü insanın faaliyetlerinin "sosyal miras"ı tarzındaki yaklaşımları tenkit eder*. Ona göre "sosyoloji literatürümüz(ün) genellikle batı sosyolojisinin kaynaklarına eğilinerek kaleme alınmış kitap ve makalelerden oluşması, çok önemli bazı mahzurların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şüphesiz, dünya sosyoloji kaynaklarına tamamen sırt çevirmemiz gerekmez. Hatta böyle bir davranış pek çok mahzurları da ihtiva eder. Fakat, kaynaklarından yararlanmak demek, onlarda belirtilen fikirleri aynen kabul etmek demek değildir"⁽⁶⁰⁾. "Bizler şimdiye kadar kültürün tarifinde bile Batı'lı sosyologlara uyma

hatasını işlemişizdir. Halbuki bizim kültürümüz sadece nesilden, nesile intikal eden bir sosyal mirastan ibaret değildir. Kültürümüzün, tıpkı ozon ve üst toprak tabakalarını, bitki örtüsünü ve atmosferi hazır elde edişimize benzer bir tarzda vahiy yoluyla ulaştırılmış din* kökenine dayalı bir bölümü vardır"⁽⁶¹⁾ dedikten sonra inançla din kavramının aynı muhtevayı anlatmadıklarını belirtir. Onun ifadesine göre J.Hick'e atfen "inanç bir ifadenin doğru olarak kabul edilmesidir..."⁽⁶²⁾ Çağdaş filozoflardan Hayek de "...insanın aynı zamanda, hâlâ, sadece öğrenilmiş değil ve fakat aynı zamanda fitri kurallar tarafından da yönlendirildiğine pek şüphe yoktur"⁽⁶³⁾ diyerek insanların yaratılıştan sahip olduğu bazı değerlere göre davrandığına dikkatimizi çeker.

Sonuç olarak kültürün dört temel cephesinin olduğunu söyleyebiliriz bunlar;

- i- Kültür kısmen sosyal yaşantının bir sonucudur.
- ii- Kültür kısmen vahiy kaynaklıdır.
- iii-Kültür kısmen sosyo-kültürel temas sonucu oluşur.
- iv-Kültür kısmen sosyal grubun dinamiklerinden kaynaklanarak **"metamorfizm"** çerçevesinde bir değişimi yansıtır.

Sonuç itibariyle, kültür kavram olarak aslında ne millidir ne de gayri millidir. Çünkü o cansız ve anlamsız bir kelimedendir ibarettir. Ancak ona canlılık veren ve anlamlı kılan insanlardır. Yani sosyal gruplardır. Bu nedenle sosyal gruplar kısmen kültürün hamalı ve yaratıcısıdır. Kısmen vahiy kaynaklı olan ve sosyal grupların faaliyetleri sonucunda şekillenen ve onların ortak hafızasını meydana getiren kültüre, **milli kültür** diyoruz Dolayısıyla genel kanaatlerin

aksine herşeyiyle sosyal grubun içinden çıkarak oluşan değil; sosyal grubun içinden kaynaklanan ve/veya izniyle dışardan "süzgeçten geçirilerek" alınıp da sosyal grubun damgasını taşıyan her kültür unsuruna milli, bu unsurların meydana getirdiği genel kültüre de milli kültür diyoruz. Sonraki sayfalarda anlatılan "nevruz" da bu ifadelerin en tipik örneğini oluşturur. Çağdaş sosyologlar ve antropologlara göre de milli kültür bir sosyal gruptaki insanların çoğunluğunun iştirak ettiği kültürdür⁽⁶⁴⁾. Bu genel yaklaşımdan sonra, **kültür sosyolojisini** şöyle tanımlayabiliriz: Bir sosyal gruptaki kültür unsurlarının yani örf-adet, gelenek-görenek, dini faaliyetler, büyü ve mitler ile çeşitli ritüeller, aile ve evlilik kurumları gibi, sosyal hayatı oluşturan bütün sosyo-kültürel unsurların tarih, mitoloji, antropoloji ve folklor bilgisi, dikkate alınarak sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirip yorumlanmasına **kültür sosyolojisi** denir.

1.2. Türk Sosyolojisinde Saha Çalışmalarına İlişkin Metodolojik Bir Analiz

Sosyal bilimlerde bir teorik bir de sahaya yönelik temel iki tür araştırma tipi görülür. Aslında her iki araştırmada birbiriyle ilişki halinde olup biri diğerinden bağımsız değildir. Ancak araştırmacının konuya yönelik biçimine göre biri diğerinden daha belirgin şekilde ön plana çıkar. Bu tür bir yöneliş birinin diğerinden daha önemli olduğu sonucunu bize vermez. Fakat konunun özelliğine ve sosyal yapının durumuna göre bir çalışma diğerinden daha önemli konuma gelebilir. Üzerinde araştırma yapılan problem ve kültür unsurlarının tarihi temelleri araştırılmak isteniyorsa, bu durumda masada çalışma yani teorik araştırma anlayışı birinci derecede önemli olur. Ancak halkta yaşayan kültür unsurlarını araştırılmak istendiğinde sahaya yönelmek temel ilke olarak karşımıza çıkar. Bu durumda saha araştırması teorik araştırmaya nazaran birinci derecede önemli olur. Diğer yandan halk

arasındaki yaşıyan kültür unsurlarının tarihini bilmeye, anlamaya çalışmak ve ortaya koymak esas olduğunda, teorik ve pratik çalışmaların i içeliği esastır. İşte bu nedenle bu çalışmada, teorik ve pratik çalışmalardan hareketle, saha çalışmasını mümkün olduğu kadar bizden önce yapılan saha araştırmaları ve teorik araştırmalarla desteklemeye çalıştık.

Sosyal yapı araştırmalarında teorik ve pratik çalışmalar at başı gider ve/veya gitmesi gerekir. Ancak sosyal yapıyı ifade edecek şekilde, yeterli saha araştırmaları yapılmamışsa, pratik araştırmaların teorik çalışmalardan önceliği olması gerekir. Çünkü teorik çalışmalar genelde pratik çalışmalar üzerine inşa edilir ve elde işlenecek yeterli malzeme yoksa, eksik bilgilerle meydana getirilen teoriler genelde yetersiz kalmaya mahkm olur. Dolayısıyla toplum problemlerine cevap veremez. Ayrıca "azgelişmişlik" nedeniyle siyasi kabullerin bilimsel faaliyetlerden önce gelmesi, teorilerin ispatlanmış veriler veya kabuller gibi ifade edilmesi, bu ülkelerde, saha araştırmalarının önemini daha da artırır.

Saha araştırmalarının yetersiz olduğu ülkelerde, saha çalışmaları özendirilmeli ve ortaya çıkan çalışmalar desteklenerek kamuoyuna sunulmalıdır. Ancak saha çalışmalarının tarihi temelleri ihmal edilmemelidir. Çünkü kültür unsurlarının tarihi temelleri ve o unsurların halk arasındaki yaşayış şekilleri, sosyal grupların kültürel grup olmalarında çok önemli bilgileri ifade eder. Ayrıca bu bilgiler sosyal meselelerin çözümünde de çok önemli rolleri oynarlar. Mesela Beşikçi'ye göre Türkiye'nin problemlerinin çözümü "... bir sosyal araştırma stratejisinin çizilmesini ve araştırmaların belirli strateji açısından ele alınmasını gerektirir. Oysa, Türkiye'de şimdiye kadar yapılan araştırmalar son' derece dağınık olmuş, niçin yapıldıkları, hangi amaca hizmet ettikleri açık-seçik ortaya konmamıştır. Örneğin,

pek çok köy araştırması yapılmıştır. Fakat köyler, Türkiye'nin bütünü içinde değil de, bir bütünden bağımsız gibi ele alındıkları, kasaba ve kentlerdeki oluşumlarla bağlantı kurulmadığı için bu konuda yapılan araştırmalar, ne köy sorununun çözümüne, ne de Türkiye'nin genel sorunlarının çözümüne yardımcı olmuşlardır"⁽¹⁾. Yukarıda belirttiğimiz Beşikçi'nin 1970'de ifade ettiği anlayışın ve zaruretin değiştiğini görmek hâlâ pek mümkün değildir. Oysa ülkedeki sosyal bütünleşme ve sosyal uyum için, stratejik araştırmalar son derece önemlidir. Ayrıca ülkemizde saha araştırmalarının önemli bir kısmını amatörce yapılan folklorik çalışmalar meydana getirmektedir. Ciddi bilimsel çalışmalar ise parmakla sayılabilecek kadar az olup; bunların çok azı da basılabilmektedir. Oysa bu tür çalışmaların basılarak kamuoyuna sunulması çalışmaların yapılması kadar önemlidir.

Sosyal bilimlerin dili kavramlardır. Kavramlar ise bilim adamlarının birbirinden haberdar olmaları ile genel kabul görür. Aksi takdirde her bilim adamı kullandığı kavramı kendine göre şekillendirir. Bunun sonucu olarak da kavram kargaşası meydana gelir. Kavram kargaşası ise sosyal yapının anlaşılmasındır. Sosyal yapının anlaşılmasında ise sosyolojinin anlaşılmadığını gösterir. Çünkü Eserpek'in de ifade ettiği gibi, "sosyoloji'deki temel kavram sosyal yapıdır"⁽²⁾. Dolayısıyla bu yapının sosyal bilimcilerce araştırılması, sosyal yapıdaki sosyal şuurlanma ve kültürel bütünleşme açısından son derece önemlidir. Çünkü sosyal hayat bazı farklılıklar olsa da, genelde bir bütünlük arz eder. Dolayısıyla bazı sosyal olaylar birbirinden farklı birer gerçeklik gibi görünse de onları birbirinden soyutlayamayız⁽³⁾. Sosyal yapı içinde her unsur belli bir anlamı ifade eder ve anlamlar arasındaki uyum ile bütünleşme sosyal sistemi meydana getirir. Ancak nasıl ki sosyal grup insanlardan meydana geldiği halde, insanlardan farklı ise, sosyal sistem de, sosyal unsurlardan farklıdır^(3a).

Sosyal yapı veya sosyal sistemin araştırmasında izlenecek metod veya strateji ile taktikler ise son derece önemlidir. Çünkü nasıl ki sosyal hayat devamlı değişim halindeyse onun araştırılmasında kullanılan vasıtaların da şartlara göre değişmesi gerekir. Bu zaruret bugün değil, dünde vardı. Mesela Euklydes'in çalışmalarıyla geometri, Batlamyas'la fizik, felsefeden bağımsız bir bilim dalı olarak görülmeye başlanmış. Böylece; bilimlerin felsefeden bağımsızlıklarını elde etmeleriyle beraber, yöntem sorunları da ortaya çıkmıştır. Fizik ve geometri dilinin matematik olması nedeniyle evrenin matematik diliyle yorumlanması Euklydes geometrisine bağlı olan Newtoncu anlayışla zirveye çıkmıştır. İlk önce ortaya çıkan bilimlerin fen ve formel bilimler olması, bu bilimlere bir bakıma insan bilimleri karşısında üstünlük sağlamıştır. Bu anlayışın zamanla uç noktalara varması, formel ve fen bilimlerini adeta bir "mit" ya da "kült" haline getirmiştir. Belki bu anlayışla olacak ki; felsefeden ilk ayrılan insan bilimlerinden sosyoloji, Comte (1789-1857) tarafından "**sosyal fizik**" olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla da bu anlayış metod olarak fiziğin metodu Newtoncu, yani bir bakıma sayılar ve determinist anlayış Spencer (1820-1903)'in başını çektiği bir kısım insan bilimci de Darwin (1809-1882)'in "**evrimci**" anlayışı ile Newtoncu yaklaşımı beraber kullanarak sosyo-kültürel hayatı açıklamaya çalışmışlardır. Ancak, Euklydes dışı geometrinin kurucularından olan Lobaçevskiy (1792-1856)'nin iki nokta arasında en kısa yolun bir doğru olmayıp eğri olduğu, Riemann (1826-1866)'in üçgenin üç açısının toplamının 180 dereceden büyük veya küçük olacağı iddiaları fen ve formel bilimlerde metod tartışmalarını gündeme getirmiştir. Euklydes dışı geometri anlayışıyla beraber yeni fizik anlayışları da gelişmeye başlamıştır. Bu anlayışın öncülerinden Planck (1858-1947)'in "**Quantum fiziği**" tabuları sarsarak, bilimlerde köklü değişmelere neden olmuştur. Planck'ı takiben Einstein (1859-1955)'in "**görelilik**", Heisenberg (1901-1977)'in

"ihtimaliyet" ilkeleri fen ve formel bilimlerde bilimsellik ilkelerinin tartışılması ihtiyacını ortaya koymuştur. Ayrıca Popper (1902-1994)'in "yanlışlanabilirlik" Kuhn (1922)'un "paradigma" ve her bilimsel çalışmanın bilim adamının içinde bulunduğu duruma göre değerlendirilmesi, Feyerabend (1924)'in "yönteme hayır" anlayışları da insan bilimlerinde yöntem tartışmalarını tekrar gündeme getirmiştir. Bu tartışmaların sonucunda Batı'da fen ve formel bilimlerde dahi, mutlak bir metod yerine farklı metodları kullanma ihtiyacı duyulmuştur. Bunun sonucu olarak insan bilimlerinde, fen bilimlerinden ithal yöntemler yerine kendi yöntemlerini geliştirmeye ve en azından fen ve formel bilimlerin yöntemlerini olduğu gibi değil de uyarlayarak kullanma anlayışı gelişmiştir⁽⁴⁾.

Ancak ne hikmetse Newtoncu fiziğin bir ifadesi olan **pozitivizm**, ülkemizdeki bilim anlayışının hâlâ baş köşesinde oturmaktadır. Kısmen onu rahatsız edici bazı çalışmalar olsa da yeterli görülmemektedir. Güngör'ün deyişiyle pozitif anlayış Ziya Gökalp ile kurucusu olduğu Türk sosyolojisine girmiştir⁽⁵⁾. Türkiye sosyolojisinde **Prens Sabahaddinci ve Ziya Gökalpci** iki akımdan bahsedilir. Fakat Güngör'ün görüşünü dikkate alırsak pozitivizm açısından ikisi arasında fark yoktur. Bunlardan birincisi araştırmalarda gözlem ve deneyciliği diğeri de teorik, siyasi ve tarihi yaklaşımı esas almıştır. Bu nedenle Gökalp'in pozitivizmi biraz daha esnek ve "**yorumcu**" metoda yakındır.

Bilindiği gibi pozitivizm deney ve gözleme dayalı bir metod anlayışıdır. Bu da Comte vasıtasıyla doğa bilimlerine dayalı bir toplumbilim meydana getirmek kaygısından ortaya çıkmıştır. Bu istek doğa bilimleriyle Comte arasında çok yakın bir ilişkiyi meydana getirmiş olacak ki sosyolojiyi "**sosyal fizik**" olarak ifade etmesine vesile olmuştur⁽⁶⁾. Bir başka görüşe göre; sosyal bilimlerin, tabiat

bilimleri gibi algılanması zarureti ilk defa ifade edenin Saint-Simon zikredilmiş ve pozitivism'in başlangıçta İngiliz ve Fransız'ların felsefesi olduğu iddia edilmiştir⁽⁷⁾. Pozitivist düşüncenin ve sosyolojinin ilk vatanı olan Fransa'da yetişmiş ülkemizin sosyologlarından biri olan Vergin'e göre pozitivist anlayışın sonucu "evet, toplum tanrılaştırılmıştır, Tanrı'nın ta kendisidir. Sosyoloji de kayıplara karışan Katolik ahlakın yerini alan laik ahlakın temeli olan bilimin ta kendisidir. Toplum, yeni tanrı. Sosyoloji de yeni din. Pozitivist imanın beşeriyete mal edilmiş hocası Auguste Comte ile toplumun hizmetkârı olmayı bir ahlak kuralı haline getiren Durkheim ile karşılaştık. Onlar optimist idi. İlerleme felsefesinin çocukları, bilimin her şeye çare bulabileceğine inanıyorlardı. Ya biz"⁽⁸⁾? Bu sorunun cevabı ve kendisi ülkemizde herkesi yakından ilgilendirmektedir. Ayrıca bu soruya verdiğimiz cevap bilim karşısındaki tavrımızı belirleyecektir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, sosyolojimize Gökalp'le giren pozitivist anlayış hâlâ ağırlığını hissettirmektedir. Üstelik de Gökalpci olmayan savunucular tarafından. Onlara göre bilimsel yöntem biriciktir ve o da pozitivism'dir. Çünkü sosyoloji pozitivist ve determinist bir bilimdir. Bu nedenle sosyoloji ampirik yöntemi ve onun gerektirdiği somutluk ilkesinin icabı gözlem, anket istatistik gibi teknikleri kullanmak zorundadır⁽⁹⁾. Bu tutarsız anlayış, ülkemizdeki genel metodolojik anlayışın önemli tenkitçilerinin belki de başında gelen Arslan tarafından dramatize edilerek şöyle anlatılır: "Türkiye'de entellektüel hayat yoksuldur çünkü entellektüel, akademisyenler tek toplumsal kaynaktan gelmedirler ve bu nedenle ülkemizdeki entellektüel oluşum tam bir monopolistik yapı sergilemektedir. Bu entellektüel yapının ya da modern epistemik cemaatin mensupları, fazlaca basitleştirme pahasına dile getirmek gerekirse, toplumsal kaynakları bakımından pozitivist bilim ideolojisini 'bilim' diye gönüllü

olarak benimsenmiş bir elitler zümresinin varisleridir. Entellektüel *statüko-*
nun sahipleridir onlar; ayrı ayrı konuştuklarında, farklı şeyler söylüyor gibi
göründüklerinde bile, tek bir ağızdan konuşuyor gibidirler ve arenada
başka kimse yoktur"⁽¹⁰⁾. Bu ifadeler belki çok iddialı olabilir; ancak en
azından üzerinde düşünülmesi gereken bir problemi ifade etmesi
açısından son derece önemlidir.

Ülkemizde saha araştırmalarına yönelik sosyoloji çalışmalarında
iki temel yaklaşımı görmek mümkündür. Bunlardan birincisi ve en
yaygın olanı **ampirizme dayalı istatistiki monografiler** ikincisi de az
da olsa **anlama-yorumlama ve mukayese** ilkesine bağlı
çalışmalardır.

Gökalp, pozitivist olmasına rağmen, sosyologlarımızın bir
kısımının yaptığı gibi ampirizme dayalı çalışmalar yapmamıştır. Saha
araştırmasına dayalı tek çalışması olan "Kürt Aşiretleri Hakkında
Sosyolojik Tetkikler", yorumlamaya yönelik bir araştırmadır. Bu
anlamda Eröz, Turhan, Türkdöğün, Eserpek, N.Erdentuğ, Kurtkan
vb.lerinin çalışmaları da sahaya yönelik diğer ampirik istatistiki ve
tasviri monografilere nazaran yorumlayıcı ve anlamaya yönelik
çalışmalar arasında sayılabilirler.

Diğer çalışmalar genelde pozitivist bir zihniyetten kaynaklanan
anlayışla, sosyal hayatı tabiat bilimlerinde ki metodolojik bakışla
yorumlamaya yöneliktir. Metodolojinin bir zihniyet meselesi olması
nedeniyle bu durum normal karşılanabilir. Fakat sosyol bilimler ile fen
bilimleri arasındaki farkı dikkate almak zorundayız. Bu nedenle tabiat
bilimlerinin metoduna genel geçerlilik ve biriciklik atfedilemez.
Rickman'a göre tabiat bilimlerinin sonuçlarının güvenilirliği pozitivist
anlayıştan kaynaklanmıştır. İngiltere'de ise "bilim" ve "bilimsel"
kavramları, tabiat bilimlerini ve metodları ifade etmek için
kullanılmıştır. Ve tabiat bilimleri ile insan bilimleri arasındaki en

önemli fark; birincinin "kavrama"ya, ikincinin "anlamaya" yönelik olmasıdır. Anlama ise bir şeyin ifade ettiği zihinsel muhtevayı, kavrama da iki şey arasındaki ilişkiyi ifade eder⁽¹¹⁾. Dolayısıyla tabiat bilimlerinin teorik ve pratik başarıları, insan bilimleri ile uğraşanları etkileyerek, tabiat bilimlerinin metod ve tekniklerini kullanmaya yönelmelerini sağlamıştır.

Yukarıda bahsedildiği gibi matematik ve fizik bilimlerindeki gelişmelerin yeni sonuçları, tabiat bilimlerinde bile her zaman "mutlak"lığın olmadığını ve sonuçlarına daha dikkatli bakmamız gerektiğini bize hatırlatmaktadır. Mesela J.Gleick'a göre sakın bir suya atılan bir tahta parçasının hareketi hesaplanabilir, ancak su çalkantılı ise bu mümkün değildir. Hatta aynı anda atılan iki parçanın çok farklı seyri olur⁽¹²⁾. Heisenberg'e göre de Quantum fiziğinde bir cisimciğin aynı anda hızını ve konumu tesbit etmek mümkün değildir. Ancak konumu tam olarak ölçülebilir fakat, bu durumda da gözlem araçları vasıtasıyla hızını tesbit edemeyiz. Önce hızını ölçersek, o zaman da konumunu kesinlikle tesbit edemeyiz. Ayrıca zaman kavramı, hareketli ve hareketsiz bir gözlemciye göre farklı olmaktadır. Dolayısıyla çağdaş fizikteki yeni buluşlar nedeniyle fiziki alemde "determinizm" ve "mutlak"lık kavramları reddedilmiştir. Bunların yerine "belirsizlik", "görecelik" ve "ihtimaliyet" kavramları kullanılmaya başlanmıştır⁽¹³⁾. Heisenberg'e göre bir cismin örneğin bir elektronun konumunun ve hızına bağlı olarak momentumunun aynı anda tam olarak tayin edilememesinin sebebi, elektron üzerinde deney yapılırken, deney araçlarının, örneğin aydınlatmak için kullanılan ışığın dalga boyunun, elektronun momentumundaki belirsizliği etkilemesi, foton(ışık taneciklerinin)ların elektrona çarpmasıyla elektronun hızını dolayısıyla momentumunu değiştirmesidir. Ona göre her "foton" elektronlara çarptığında kendi "momentumu" ile elektronun ilk momentumunu değiştirir. Işık, dalga özelliklerine sahip olduğundan

hiçbir ortam altında sonsuz duyarlılıkları tayin etmeyi bekleyemeyiz⁽¹⁴⁾. Fakat Türkiye'de nedense insan ve tabiat bilimlerinin farklılığı bir yana, hala klasik fizik anlayışı ile insan bilimlerinde çalışmalar yapılmaktadır. Hatta Mardin'e göre "Türkiye'de bilim 'ben senden daha iyi bilirim' demek için yapılmaktadır"⁽¹⁵⁾.

Popper determinist, tekçi yaklaşımları eleştirerek, "filozof olarak" yöntemlere tenkidçi açıdan yaklaşmamız gerektiğini belirtip, bilimsel düşüncenin en büyük düşmanı olarak doğmatizmi ifade eder. Ayrıca ona göre sosyal olayın anlamını, anlamaya ilişkin çalışmaları, determinizmin ötesinde parça parça veya tek tek değil, tarihi süreç içinde oluşmalarını dikkate alarak, bir bütün içinde araştırılması gerektiğini bildirir⁽¹⁶⁾. Metodoloji bir zihniyet, strateji ve taktik meselesiyse -ki öyledir- yukardaki cümleleri ve her toplumun sosyo-kültürel farklılıklarını dikkate alarak, kendi şartlarımıza göre bakış açıları geliştirmemiz gerekmez mi? Ancak, her halde zihniyet olarak bağımsız olamadığımız için, bilim zihniyetinin ve metodunun arkasında yatan nedenleri tesbit etmekte yetersiz kalmaktayız. Yukarıda, önce de bahsettiğimiz üzere "Batı, hristiyan kültürünün bir sonucudur". Weber de ampirizm, Hellenizm'in etkisiyle hristiyanlıkta tam bir gelişme göstermiştir^(16a) der. "Bu nedenle batılı bilim ve düşünce sistemini oluşturan metodoloji zihniyeti, Batı'nın dünya görüşü, norm ve önermelerinin bir ürünüdür... Eleştirmesiz ve yorumsuz bir taklitçilik, metodoloji alanında da kültür ve düşünce hayatımızı istila etmiştir. Bu görüş felsefesinin sonucu olarak Batı'nın dünya görüşü ve değerler sisteminin ürünü olan modeller, araştırma yöntemleri aynı şartları yaşıyormuşçasına ülkemiz sosyal şartlarına adapte bile edilmeksizin aktarılmıştır"⁽¹⁷⁾. Bu hastalık nedeniyle biz sosyal bilimciler gözümüzü Batı'ya çevirmiş ve Batı'nın gözü ile kendi sosyal meselelerimizi tahlil etmeye çalışıyoruz. Oysa biz ne kadar Batı'lıyız desek de değiliz ve olamayız. Çünkü Doğu kültür dairesi

içinde değerlerimiz şekillenmiş ve oradan beslenmektedir. Diğer yandan sosyal değerler önemli ölçüde evrensel değildir. Ve sosyal değerler varolduğu toplumun izlerini taşır. Bununla beraber etkileşimde bulunduğu değerleri, **metamorfizm** çerçevesinde yani kendi dinamikleri içinde, kendine göre şekillendirmeye çalışılır ve şekillendirir.

Ayrıca Batı'lı sosyal bilimciler dahi bu sahadaki metodolojilerin evrensel olamayacağını ifade etmektedirler. Mesela Bennett'e göre her sosyal yapının kendine özgü sosyal problemleri vardır ve hiçbir metodoloji geliştirildiği toplumdan başka toplumların problemlerinin çözümü için tatbik edilemez. Dolayısıyla da sosyal bilimlerde determinizm olamaz⁽¹⁸⁾. Fallers de sosyal bilimlerin milli karakterli olduğunu ve yöntemlerinin bilim adamının içinde yaşadığı sosyal gruplardan çıkardığı yorumlarla oluştuğunu belirttikten sonra, bugün Türkiye'deki sosyal bilimcilerin çoğunun bildiklerini Avrupa ve Amerika'da yayınlanmış kitap ve dergiler yoluyla öğrendiğini, oysa bu yayınların Avrupa ve Amerika şartları için geliştirilmiş kavram ve teorilere dayandığını söyler⁽¹⁹⁾. Tuna'ya göre de sosyolojinin Batı'da ortaya çıkması, oradaki problemlerle şekillenmesinden dolayı ve biz Batı'lı olmadığımız (yani Doğu'lu olduğumuz) için, Batı sosyolojisinin teknikleri meselelerimizi çözmede bir işe yaramamıştır⁽²⁰⁾. İfade edilen bu olumsuz zihniyetten kurtulamadığımızdan dolayı hâlâ Türkiye'de sahaya ilişkin sosyolojik ya da insan bilimleriyle ilgili çalışmalarda önemli ölçüde **"Batı gözlüğü"** kullanılmaktadır. Üstelik çok "acemice" ve "hamal gibi" bu iş yapılmaktadır. Mesela, 1980 sonrası sosyal meselelerimize yönelik faaliyetlerde katılımcı saha araştırmalarına dayalı çalışmalara hemen hemen rastlanmaz. Dolayısıyla kısa süreli anket ve mülakatlarla cevap aranır olunmuştur. Neticede de Türkiye'de sosyal araştırma, anketle toplanan bilgilerin sıralanması olarak algılanmıştır. Ve bundan dolayı Türkiye'de sosyal

bilimlerin kamuoyu oluşmadığı gibi ellilerin sonundan sonra büyük bir kısmı üniversite hocaları tarafından yapılan çalışmaların çoğunluğun da "gazeteci polemiğinden" farksız bir seyir izlememiştir⁽²¹⁾. Bu ve benzeri anlayışlardan dolayı Türkiye'de sosyoloji çalışmaları, önceki yıllara göre şiddetini daha da arttırarak 1960'lı yıllardan sonra Batı'yı iyice taklit etmeye başlayan bir eğilime girmiştir. Batı'da geliştirilen teoriler doğrulanmak üzere Türkiye'de çalışmalar yapılmış, fakat istenilen sonuçlar ortaya çıkmayınca, Türkiye'deki insanlar geri kalmışlıkla suçlanmış ve bütün bu neticeler "Batılı sosyologların anketörlüğünü yapmaktan kaynaklanmıştır"⁽²²⁾. Anket konusunda ise Akın, son derece sert eleştiri yaparak, "Türkiye'de sosyal bilim anket sorularını hazırlama, aktörler aracılığıyla bu soruların içeriğini doldurtma ve bunu makinanın bir ucundan sokup öbür ucundan çıkartarak, çapraz tablolarda korelasyon katsayısı aramak şeklinde anlaşılmaktadır. Ben bu türü hep sosis üretimine benzetirim. Modern mezbahanenin kesim kısmına öküzü sokarsanız; siz hiç elinizi bile sürmeksizin öküz mezbahanenin öbür ucundan sosis olarak çıkar"⁽²³⁾ der. Akın'ın eleştirdiği bu anlayıştan dolayı Türkiye'de sosyoloji, nerdeyse ankete eşdeğer tutulmuştur.

Gerçekten de ankete sıkı sıkıya bağlılık ve sosyal değerleri rakamlarla ifade etmek bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Mesela giriş bölümünde belirttiğimiz gibi, bir öğrenciniz size plastik bir çikolata ikram etse, siz de teşekkür ederek almasanız, bu durumda öğrenciniz onu tanıdığınızı zannederek (aslında hoca tanımamıştır veya özel nedenlerinden dolayı teklifi reddetmiştir), anketini doldursa ve bu şekilde on beş kişi ya da bir sosyo-kültürel grup üzerinde anket yapsa, bu anketin ve gözlem sonuçlarının doğru olduğuna ne kadar inanılır, ne kadar güvenilir ve bu sonuçlar ne kadar geçerli olur?

Kişiler belirli bir kültürel grubun üyesi olarak onun izlerini taşır. Kültür grubu da ortak yaşantı, sosyal miras, alışkanlıklar çıkarlar ve benzeri nedenler sonucu oluşan insanlar gibidir. Bu nedenle " mevcut sosyal olayların sadece halihazır durumlarının doğrudan doğruya direkt bir müşahadesi asla yeterli bir temel teşkil edemez. Bu suretle istenen amaca ulaşamadığı gibi doğruyu elde etmek de mümkün olamaz. Buna bu olayların zaman yani tarih içerisindeki gelişmelerinin incelenmesini de ilave etmek lazımdır"⁽²⁴⁾. Yukarıdaki metod tartışmalarına tekrar dönecek olursak, bilimsel faaliyetleri belli bir sosyal grubun ortak değeri olarak, onu ortaya koyan çevrenin kendine has özelliklerine dikkat etmek zorunda kaldığımızda, tek ve biricik genel geçerli bir metodun olmadığı ortaya çıkar. Bu nedenle de, sosyolojide anlayışlara göre farklı metodların olabileceğini veya olamayacağını, anlayışla karşılamamız gerekir⁽²⁵⁾. Bu ve yukarıdaki benzeri fikirlere rağmen, hala Batı'lı anlayış, üstelik o anlayışın tek bir cephesini görerek araştırmalar yapmak, kendi sosyo-kültürel özelliklerimizi tanımamızda ve bilimsel düşünceye katkımızda bize ne kadar yardımcı olabilmıştır? Ayrıca dünyada açılan ikinci sosyoloji kürsüsüne sahip olmamıza rağmen, yukarıda eleştirilen anlayış, bu güne kadar sosyoloji teorimize ne kadar yardımcı olmuştur? Bu soruya Arslan çok acı da olsa şu şekilde cevap verir "Türkiye'de sosyoloji, sosyoloji disiplinlerinin hurdalığı ve çöplüğüdür"⁽²⁶⁾. Bu cevap belki Türk sosyologları için onur kırıcı olabilir. Ancak, kendisi de sosyolog olan Arslan'ın yorumu, üzerinde düşünülmesi gereken bir probleme dikkatimizi çektiği için, en azından geçici de olsa, bir süre ifadesini kabul etmek ve tartışmak zorundayız.

I. BÖLÜM'ÜN KAYNAKÇASI

Genel Sosyoloji-Kültür Sosyolojisi Ayrımına İlişkin Kaynakça

- 1- Malinowski, B., Bilimsel Bir Kültür Teoisi, (Çev: S.Özkal); İstanbul, 1992, s.99.
- 2- Eserpek, A., Sosyoloji, Ankara, 1981, ss.87-81.

Tan, M., Toplumbilimine Giriş, Ankara, 1981, s.14.

Eröz, M., "Yeni Bir İlim Sosyal Antropoloji", Sosyoloji Konferansları, 9.Kitap 1968-1969, ss.22-23.
- 2a- Magnarella, P.J., "Türkiye'de Sosyal Antropoloji", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Sorunları Semineri, Erzurum, 1974, s.147.
- 2b- Magnarella P.J., a.g.m., ss.149-153.
- 2c-Türkdoğan, O., Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları, İstanbul, 1977, ss.22-27.
- 3- Güvenç, B., İnsan ve Kültür, İstanbul, 1974, s.72.
- 4- Bak., Feyerabend, P.K., Yönteme Hayır (Çev. A.İnan), İstanbul, 1991.

-Feyerabend, P.K., Özgür Bir Toplumda Bilim (A.Kardam), İstanbul, s.1991.
- 5- Erkal, M., "Var Olma Mücadelemizde Folklorumuz", Türk Yurdu Dergisi, S.İ., 1987, s.32.
- 6- Uysal, A.E.,-Günay, U., "Bir Kültür Unsuru Olarak Folklor Konusunda Bazı Genel Bilgiler", Milli Kültür

Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler, Ankara, 1990, s.265.

7- Tanyol, C., "Folklor Açısından Türk Toplumunu" 1. UTFSB., Ankara, 1974, s.30.

8- Saygun, A.A., "Anadolu Dansları ve Bunların Ayinsel Niteliği Üstüne", Folklor Doğrusu Dergisi S.39., 1975, s.93.

-Tanrıkorur, C., "Türkiye'de Müzik" Birinci Milli Kültür Şûrâsı, Ankara, 1982, s.306.

9- And, M., Oyun ve Büyü, İstanbul, 1974, s.25.

10- Örnek, S.V., 100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, İstanbul, 1988, s.181.

11- Boratav, P.N., 100 Soruda Türk Folkloru, İstanbul, 1984, ss.232-233.

12- Hooke, S.H., Ortadoğu Mitolojisi (Çev. A.Şenel) Ankara, 1991, s.9.

13- Ögel, B., Türk Mitolojisi, C.I., Ankara, 1989, s.V.

14- Ögel, B., a.g.e., s.V.

15- Eliade, M., Mitlerin Özellikleri (Çev. S.Rıfat), İstanbul, 1993, s.9.

-Seyidoğlu, B., Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller, Erzurum, 1992, ss.2-3.

16- Malinowski, B., Büyü, Bilim ve Din (Çev.S.Özkal), İstanbul, 1990, ss.75,89.

- Eliade, M., a.g.e., s.15-19.

- 17- Malinowski, B., a.g.e., s.133.
- 18- Strauss, C.L., Mit ve Anlamı (Çev. S.Süer; S.Erkanlı), İstanbul, 1986, ss.62-63
- 18a-Abel, O., "Levi-Strauss'un Antropolojik Yapısalcılığı ve Bir Yaklaşım" (Çev. I. Abel); Strauss, C.L., Irk ve Tarih (Adlı eserindeki makalesi), İstanbul 1985, s.26.
- * "Saçı" hakkında aynı başlıkla ileride geniş bilgi verilmiştir.
- 19- Eliade, M., a.g.e., s.18.
- 20- Uçar, Ş., Tarih Felsefesi Yazıları, Ankara, 1994, ss.11-12.
- 20a-Uçar, Ş., a.g.e., ss.11-12.
- 21- Yediyıldız, B., "Metodolojik Çağdaş Tarihçilik", Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu (Haz. A., Yuvalı), Elazığ, 1990 s.25.
- 21a-Soykan, Ö.N., "Bir Tarih Felsefesi İçin Düşünceler", Felsefe Dünyası Dergisi, S.14, 1994, s.17.
- 22- Toynbee, A., Tarih Üzerine İki Konferans, İstanbul, s.29.
- 23- Durant, W.,-Durant, A., Tarihten Dersler (Çev.B.Güvenç) İst, 1992, ss.14.15.
- Durant, W.,-Durant, A., Tarih Üzerine (Çev. H.Zamantlı), İstanbul, 1983, s.15.
- Bernheim, E., Tarih İlmine Giriş, Tarih Metodu ve Felsefesi, (Çev. M.Ş.Akkaya), İstanbul, ss.51,63.

- Fetscher, I., "Tarih Felsefesi", Günümüzde Felsefe Disiplinleri (Çev. D.Özlem), İstanbul, s.413.
- 24- Schilling, K., Toplumsal Düşünce Tarihi (Çev. N.Önal) İstanbul, 1971, ss.5-6.
- 24a- Thomson, D., Tarihin Amacı (Çev. S.Özbaran), İzmir, 1983, ss.4,8.
- 24b- Sander, O., "Tarihte Yöntem", SBFD., S.1-2, 1973, ss.60,64-65,71.
- Ergun, D., Sosyoloji ve Tarih, İstanbul, 1982, ss.20-21.
25. Bloch, M., Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği (Çev.M.A. Kılıçbay), Ankara, 1985, s.14.
26. Bloch, M., a.g.e., ss.14-15, 127.
27. Carr, E.H., Tarih Nedir? (Çev. M.G.Gürtürk), İstanbul, 1991, ss.30, 68, 129.
28. Kodaman, B., "Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı ve Kollokyum Tertip Heyeti Başkanı Prof.Dr. Bayram Kodaman'ın Konuşması" Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu (Haz. A.Yuvalı), Elazığ, 1990, ss.XIII-XIV.
29. Ocak, A.Y., "Milli Kültür Dergisiyle Yapılan Mülakat", Milli Kültür Dergisi, S.81., 1991, s.4.
30. Carr, E, H., a.g.e., s.31.
31. Carr, E, H., a.g.e., ss.27,56.
32. Halkin, L.E., Tarih Tenkidinin Unsurları, (Çev. B.YediYıldız), Ankara, 1989, s.12.

33. Yediyıldız, B., a.g.m., s.28.
- 33a. Mills, C.W., Toplumbilimsel Düşün, (Çev. Ü.Oskay) Ankara, 1979, ss.229-230.
- 33b.Mills, C.W., a.g.e., ss.233-235.
34. Türkdoğan, O., Türk Tarihinin Sosyolojisi, Ankara, s.355.
- 34a.Türkdoğan, O., Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, Ankara, 1988, s.339.
35. Bottomore, T.B., Toplumbilim (Ü.Oskoy), İstanbul, 1984, s.73.
36. Toprak, Z., "Sosyal Tarih Alanı ve Türkiye Gerçeği", Toplum ve Bilim Dergisi, S.54-55, 1991, s.77.
37. Oskay, Ü., Sosyolojik Düşünce Tarihi, C.I., İzmir, 1990, ss.51-52.
- Sezer, B., Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, İstanbul, 1993, ss.79-80.
- Sezer, B., "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", Tarih ve Sosyoloji Semineri, İstanbul, 1991, ss.1-2.
- Erkal, M., Sosyoloji-Toplumbilimi-İstanbul, 1987, ss.40-41.
- Eröz, M., İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İstanbul, 1982, ss.46-47.
- Eröz, M., "Sosyoloji ve Tarih", Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu(Haz.A.Yuvalı), Elazığ, 1990, s.127.
- Freyer,H., Sosyolojiye Giriş (Çev. N.Abadan), Ankara, 1967, ss.46-46.
- Eserpek, A., Sosyoloji, Ankara, 1981, ss.90-91.

38. Türkdoğan, O., "Türk Tarihinin Bazı Sosyolojik Meseleleri", Tarih ve Sosyoloji Semineri, İstanbul, 1990, s.9.

39. Kuhn, T.S., "Tarih-Bilim Tarihi İlişkisi", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşımlar (Haz. A., Rabinow-W. Sullivan), (Çev. T.Parla), İstanbul, 1990, s.70.

39a. Eren, A.C., "Milli Bir Güç Olarak Türk Kültür Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme-Deneme", Tarih Dergisi, S.XXXI., 1978.

-Küçük, M., "70.Yıl Vesilesiyle Bir Kültür Sosyolojisi Önerisi" Kültür Dergisi, S.101, 1993.

* Mesela Mehmet Eröz, Mehmet Kaplan, Fuat Köprülü, İbrahim Kafesoğlu, Ziya Gökalp, Orhan Türkdoğan, Ahmet Yaşar Ocak gibi sosyal bilimcilerimiz yaptıkları çalışmaların önemli bir kısmı kültür sosyolojisiyle ilgili çalışmalardır.

40. Gezgin M.F., Genel Sosyoloji- Köy Sosyolojisi İlişkilerine Toplu Bir Bakış ve Olukbaşı Araştırması (İ.Ü.SBE., Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1985, s.44.

41. Williams, R., Kültür (Çev. E.Baser), İstanbul, 1993, ss.9-15.

* Bakınız, Sezal, İ., Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar, Ankara, 1981.

-Demir, Ö., -Acar, M., Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul, 1992.

-Ozankaya Ö., Toplumbilim Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1980.

41a.Çalışlar, A., Ansiklopedik Kültür Sözlüğü, İstanbul, 1983, ss.228-229

41b. Malinowski, B., İnsan ve Kültür (Çev. M.F.Gümüş), Ankara, 1990, s.81.

42. Moles, A., Kültürün Toplumsal Dinamiği (ev. N.Bilgin), İzmir, 1983, s.17.
43. Turhan, M., Kültür Değişmeleri, İstanbul, 1969, s.39.
44. Turhan, M., a.g.e., s.39.
45. Turhan, M., a.g.e., s.39.
46. Turhan, M., a.g.e., s.56.
47. Güngör, E., "Yabancı Kültür Karşısında Milli Kültür", Kültür ve San'at, İstanbul, 1980, s.59.
48. Rothacker, E., Tarihte Gelişme ve Krizler (ev. H.Batuhan-N.Uygur), İstanbul, 1955, s70.
49. Rabinow, P.,-Sullivan, W., "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğası", Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşımlar (Haz. Makele Yazarları, ev. T. Parla), İstanbul, 1990, s.15.
50. Rabinow, P., -Sullivan, W., a.g.m., s.7.
51. Malinowski, B., a.g.e., s.69.
-Malinowski, B., Bilimsel Bir Kültür Teorisi (ev. S. zkal), İstanbul, 1992, ss.104-106.
52. Buttiglione, R., "İnançta Serbest Piyasa", NPQD., S.I., 1991, ss.32-33.
53. Huntington, S.P., "Uygarlıklar Savaşı Mı?", İzlenim Dergisi, S.10., 1993, ss.8,12.
54. Kolakowski, L., "İnsan Yalnız Akılıyla Yaşamaz", NPQD., S., 1991, s.24.

55. Mardin, Ş., Din ve İdeoloji, İstanbul, 1983, ss.41-42,49.
56. Kurtkan, A., "Sosyal Entegrasyon", Refii Şükrü Suvlu'ya Armağan, İstanbul, 1971, s.224.
57. Kurtkan-Bilgiseven, A., Genel Sosyoloji, İstanbul, 1982, s.16.
58. MacIver, R.M., -Page, C.H., Cemiyet, (Çev. A.Kurtkan), C.I., İstanbul, 1969, s.198.
59. DPT. Milli Kültür, Ankara, 1984, s.8.
- * Bir gün sayın hocamın makalesini okuduktan sonra Mayıs 1989'da doktora dersinde sorduğum bir soruya karşılık verdiği cevapta; yıllarca kültür kavramını yanlış kullandığını kabul ederek, kitaplarının bundan sonraki baskılarında değişiklik yapacağını söylemişti.
60. Kurtkan-Bilgiseven, A., "Manevi Kültürümüz ve Batı Kültürü", Türk Edebiyatı Dergisi, S. 1987, 1989, s.31.
- * Anlaşılabacağı üzere buradaki din kavramı Kur'an'daki din; yani "İslamiyet"tir.
61. Kurtkan-Bilgiseven, A., "Mülakat", Milli Kültür Dergisi, S.83., 1991, s.4; Ayrıca bir önceki makelesine bakınız.
62. Kurtkan-Bilgiseven, A., "Manevi Kültürümüz ve Batı Kültürü", Türk Edebiyatı Dergisi, S.187., 1989, s.31.
- 63- Hayek, F.A., Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük (Çev.A.Yayla), C.I., Ankara, 1994, s.114.
64. Türkdoğan, O., "Milli Kültürün Kaynakları", Türk Edebiyatı Dergisi, S.106., 1982, s.42.

Türk Sosyolojisinde Saha Çalışmalarına İlişkin Metodolojik Bir Analiz İle İlgili Kaynakça

1. Beşikçi. İ., Doğu Anodulu'nun Düzeni, İstanbul, 1970, s.12.
2. Eserpek, A., Sosyoloji, 1981, Ankara, s.117.
3. Aksoy., "Saha Araştırmalarının Önemi ve Türk Kültüründe Alevilik" Bayram Kodaman'a Armağan, Samsun, 1993, s.14.(Aynı makale Sosyoloji Konferansları S.24. 1993'de yayınlanmıştır).
- 3a. *Gezgin, M.F., İşçü Gökü ve Avusturya'daki Türk İşçileri, ist, 1994, ss-44-61.*
4. Tunalı, İ., Felsefe, İstanbul, 1990, ss.107-110.
- Özüduru, Ö., Felsefe, Ankara, 1993, ss.43-38.
5. Güngör, E., Dünden-Bugünden, Ankara, 1982, s.34.
6. Özlem, D., Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, İstanbul, 1986, 1991, s.10.
- Boudon, R., Sosyoloji Yöntemleri (Çev. A.Türker), İstanbul,1992, ss.7-8.
7. Freund, J., Beşeri Bilim Teorileri (Çev. B.Yediyıldız), Ankara, 1991, s.41.
8. Vergin, N., "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", Toplum ve Bilim Dergisi, S.43-44, 1989, ss.121-123.
9. Kongar, E., "Türkiye'de Toplumbilimin Gelişmesi ve Yöntem Sorunu", Türk Toplum Bilimcileri, C.1 (Haz. E.Kongar), İstanbul, 1982, s.25-26.

- Kongar, E., Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, İstanbul, 1985, ss.37-38.
- Oskay, Ü., Sosyolojik Düşünce Tarihi, C.I., İzmir, 1990, s.12.
- Ergun, D., Sosyoloji ve Tarih, İstanbul, 1982, s.58-59.
- Ergun, D., Yöntemi Bulmak-Türkiye'de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı-, İstanbul, 1994, ss.32.33.
- Ozankaya, Ö., Toplumbilimlere Giriş, Ankara 1977, ss.23-35.
- Boran, B., Toplumsal Yapı Araştırmaları, İstanbul 1992, ss.23-24.
- Tolan, B., Toplumbilimlere Giriş, Ankara, 1983, ss.194, 334-340.
- Beşikçi, İ., Bilim Yöntemi, Ankara, 1991, ss.14-15, 37.
10. Arslan, H., "Metodolojimiz, Türkiye'de Toplumsal Bilimler ve Eleştirinin Sefaleti", Dergah Dergisi, S.52, 1994, s.17.
11. Rickman, H.P., Anlama ve İnsan Bilimleri (Çev.M.Dağ), Ankara, 1992, ss.12,39-40.
12. Şahin, R., Fraktallerle Holotransformasyon Arasındaki İlişki (M.Ü.FBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1993, s.3.
13. Heisenberg, W., Çağdaş Fizikte Doğa (Çev.V.Gönyol-O.Duru), Ankara, 1987, s.30.
- Heisenberg, W., Parça ve Bütün (Çev. A.Atalay), İstanbul 1990, s.38.

- Türkdoğan, O., Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, İstanbul, 1989, ss.129-136.
- Bulutay, T., Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler, Ankara, 1986, s.7,140.
14. Beiser, A., Çağdaş Fiziğin Kavramları (Çev.M.Çetin-H.Yıldırım-Z.Gülsün), Ankara, 1988-1989, s.96.
15. Mardin, Ş., Türkiye'de Toplum ve Siyaset-Makeleler 1, İstanbul, 1990, s.133.
16. Popper, K., Tarihselciliğin Sefaleti (Çev.S.Orman), İstanbul, 1985, s.51-52.
- Magee, B., Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı (Çev. M.Tunçay), İstanbul, 1982, ss.136, 132.
- 16a. Weber, M., Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, (Çev.Z.Aruoba), İstanbul, 1985, s.11.
17. Türkdoğan, O., a.g.e., s.26,10.
18. Bennet, J.W., Kùltürlerin İncelenmesi-Saha Çalışması Teknik ve Metodolojisi Üzerine Bir İnceleme- (Çev.F.Fegan), Ankara, 1968, ss.5-6, 28.
19. Fallers, L.A., "Türkiye'de Sosyal İlimler", Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar, İstanbul, 1979, ss.230-231, 233.
20. Tuna, K., "Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile İlişkileri ve Sonuçları", 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, İstanbul, 1991, s.36.

21. Türkdoğan, O., "Türkiye'de Sosyal Antropolojinin Gelişimi," 75.Yılında Türkiye'de Sosyoloji, İstanbul, 1991, s.133.

Güngör, E., a.g.e., ss.44-56.

22. Kaçmazoğlu, H.B., "Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu", 75.Yılında Türk Sosyolojisi, İstanbul, 1991, s.246.

23. Akın, E., "Sosyal Bilimlerde Ampirizm Çıkmazı veya 'Türk Toplumunun Değerleri' Araştırmasının Bir Eleştirisi", Türkiye Günlüğü Dergisi, S.17, 1991, s.111.

24. Yonung, P.V., Schmid, C.F., Bilimsel Sosyal İncelemeler ve Araştırmalar (Çev.G.Bingöl-N.İşçi), Ankara, 1968, s.160.

25. Sezer, B., Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, İstanbul, 1993, s.11.

Bulutay, T., a.g.e., s.4.

Kuhn, T., Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Çev.N.Kuyaş), İstanbul, 1982, s.186.

Arslan, H., Epistemik Cemaat, İstanbul, 1992, ss.120-121.

26. Arslan, H., "Pozitivist Bilim İdeolojisinin Yasak Bölgeleri", Dergah Dergisi, S.44, 1993, s.12.

"Ey sosyologlar, uyanın, ÷lkemizle göbek bağınızı kurun ve çalışın. Bize laf üreten değil, teşhis ve tedavide çabuk ve kararlı adımlar atan doktorlar gerek. Yabancı ilaçlara hayır, ecnebi doktor istemiyoruz. Bize, bizi seven, bizi sayan, bizi bizim için inceleyen sosyologlar lazım" (Ümit Meriç-Yazan).

"Biz neden mi 'adam' olamıyoruz? Eleştiri yok da ondan. Eleştiri yaratıcılığa giden yolun başlangıcıdır. Hali hazırda duyulan rahatsızlıkla başlar. Eleştiri bir muabbet kırıcı da olsa. Hedefini bulmuş, eleştirdiğini canlandırmış, heyecanlandırmış, yetkinliğe giden yoldaki basamakları birleştirmış eleştiri, bir muhabbettir" (Ahmet İnam).

"İnsanı, çoğu kez, çöplükte gör÷len rastgele bir fare hakkında geliştirilmiş bir takım teorilerden farklı olmayan, "temel insan doğası" teorisi açısından açıklamaya kalkışmak, insanlık tarihini de "insan doğası" hakkındaki verimsiz ve yararsız bir kavramlar yığını içine itip gömmek olacaktır" (C.W.Mills).

İKİNCİ BÖLÜM

AİLE TİPOLOJİLERİ, TÜRK TOPLUMU VE EVLİLİK

Aile bir sosyal kurum olarak özellikle sosyolog, antropolog, tarihçi ve psikologların yakın ilgi odağı olmuştur. Ancak, her bilim dalının kendi şartlarına uyarlanan yöntemi ile teknikleri ve çalışma alanı olduğu için, yukarıda belirttiğimiz bilim adamları da meseleye kendi açılarından yaklaşmışlardır. Bu nedenle de aile hakkında önemli çalışmalar yapıldığı halde, bilim adamları arasındaki bilimsel ilişkilerin yetersizliği, aile hakkında gereksiz tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaları kısmende olsa bir arada değerlendirmek için, aşağıda bazı örnekler sunduktan sonra, aile tipleri hakkında genel bilgiler vereceğiz.

2.1. Ailenin Menşei ve Cinsel Serbestlik

Aile hakkında tartışmaya katılan her bilim adamı kendi bakış açısına göre aileyi tanımlayarak onun tarihi temellerine değinmiştir. Bu tartışmalar kısmen siyasi olduğu gibi, kısmen de büyük ölçekli teorilerin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle çağdaş sosyologlardan Gittins ve ülkemizin sosyal psikologlarından Kağıtçıbaşı bir aile tipinden değil de ailelerden bahsetmek gerektiğini, sosyolog Eserpek'de her toplumun aile yapısının birbirinden farklı olduğunu ifade eder⁽¹⁾. Bu satırların yazarı da Kadırlı'nın Yusufizzettin Köyü'nde yaptığı lisans tezinde, Türkiye'deki genel tiplerden farklı aile tiplerini tesbit etmiş ve farklı aile tiplerinin yapılması gerektiğini belirtmiştir. Ancak ne hikmetse bu ve benzeri görüşlere rağmen, aile tiplerinin farklılığı ve bu farklılığa göre teoriler geliştirme fikri pek dikkate alınmamıştır. Birisinin dediğine sanki gerekçe ararcasına, çok az benzerliklerin dikkate alınmasına rağmen, büyük ayrılıklar dikkate alınmamıştır. Bize göre, bu durumun en büyük sebebi çalışmalarda

izlenen kolaycı ve tenkitten uzak anlayıştır. Bir sebep de ülkemizde çok genel teoriler ve kavramların kullanılması ile pozitivizm hastalığıdır. Dolayısıyla da önceden yapılmış birbirine benzer çalışmalara dayanarak bir diğeri, fakat orjinalliği olmayan bir teorik çerçeve geliştirilmiştir..

Bilindiği gibi her sosyal grubu etkileyen fiziki ve sosyal ortam ile tarihi geçmişi farklıdır. Onu etkileyenler de genel hatlarıyla bu faktörlerdir. "Ailedeki temel süreçler de, ancak onun bulunduğu sosyo-kültürel bağlamda anlam kazanır"⁽²⁾. Dolayısıyla en basitinden bu nedenleri dikkate alırsak farklı ailelerin olabileceğini kabul etmiş oluruz. Gittins'in ağzıyla söyleyecek olursak "Sosyolog ve tarihçiler aileyi bir birim olarak ele almışlardır. Böylece onları oluşturan biriylerin benzer şartları, kaynakları ve olanakları paylaştıklarını varsaymışlardır. Oysa aileler arasında olduğu gibi ailelerin içinde de bir çok eşitsizlik vardır. Tek bir aile biçimi olduğunu varsaymak sınıf, toplumsal cinsiyet ve yaş bağlamında bir çok önemli farkı reddetmektir"⁽³⁾.

Aile hakkında yapılan tartışmaların en başında gelen bir konu da ailenin menşei hakkındaki fikirlerdir. Bu konudaki yaygın kanılardan biri Morgan'ın çalışmalarından kaynaklanan ve Marks ile Engels'in geliştirdikleri teoridir. Bu teoriye göre ailenin kökeni özel mülkiyete dayanır. Yani insanlar önceleri sürüler halinde yaşırdı ve bu dönemde aile yoktu. Ancak insanlar toprağa yerleştikten sonra özel mülkiyetle beraber aile de ortaya çıkmıştır. Sayın da bu görüşe şu şekilde yaklaşır. "İnsanların sürüler halinde gezdiği dönemlerde, aileyi bulup ortaya çıkarmak olanaksızdır... İnsanlar toprağa yerleştikten sonra, bazen aynı kuşaktan olanlar (kardeşler), bazen de dikey kuşaklara mensup olanlar (baba, oğul, torun) birlikte oturarak bir aileyi oluşturuyorlardı"⁽⁴⁾. Ailenin "ilkel" toplumlarda olmadığı, onun

sonradan teşekkül ettiği fikrinin ilk savunucularından, evrimci bir anlayışa sahip Morgan'a göre toplumlar "Vahşet (avcılık)", "Barbarlık (göçebelik ve tarım)" ve "Uygarlık (kent)" olarak başlıca üç büyük dönem ve bunların alt kısımlarından geçmiştir. Morgan'a göre, "Vahşet" döneminde insanlar bir aileye sahip değildi ve bu dönemde aile olmadığı için de serbest cinsel ilişki (ensest) vardı. Bu durumun barbarlık döneminin ilk aşamasında da görüldüğüne Grekler, Romalılar ve Herodotos da şahitlik eder. Fakat yazılı tarih döneminden sonra hiçbir toplumda cinsel serbestlik (ensest) görülmemiştir⁽⁵⁾. Bunun sebebini Morgan, şöyle açıklamaya çalışır: İnsanlar bitkisel yiyeceklerle beslenme döneminden balıkçılığı öğrenmeye ve yapay yiyecekler elde etmeye, saban sayesinde de ufak tarla tarımcılığına başlayınca insanlar belirli alanlarda yerleşmeye başladılar. Bunun sonucu olarak cinsel serbestlik sınırlanarak ilk aile biçimi

"erkek kardeşlerle kız kardeşler" arasında yapılan evlilik sonucu ortaya çıkmıştır⁽⁶⁾. Morgan'a bazı eleştiriler olmuştur. Bunlardan biri *eserinin* her bölüme giriş yazan antropolog E.B. Leacock, tarafından yapılmıştır. Ona göre genel kabul edilen görüşün aksine avcılık ve toplayıcılık yapan toplumlar da çekirdek ailelerden kurulmuşlardır. "Cinsel konukseverlik" veya bayramlarda görülen "cinsel izin" Morgan'ın ifade ettiği gibi "grup evliliği"nin bir kalıntısı değil tekeş evliliğinin sonucu olarak görülen bir sosyal sapmadan ibarettir⁽⁷⁾. Funksiyonalist teorinin önemli temsilcilerinden antropolog Malinowski'ye göre de Malenezya yerlilerinde evlilik öncesi son derece serbest ilişki hakkı vardır. Fakat yasak ilişki cezayı gerektirir ve aynı "totem" içinde cinsel ilişki kesinlikle yasaktır ve yerliler arasında en büyük suç "ensestir". Böyle bir ilişkinin düşünülmesi dahi suçtur. Erkek ve kız kardeşler birbirleriyle özgürce konuşamazlar fakat "klan" dışında serbestlik çok fazladır. Ayrıca Kiriwiana'da gayri

meşru çocuklara ve onların annelerine iyi bakılmaz. Gayri meşru çocuğu olan bir kadını çevirmeni, Gomisia'nın evlenmek istediği, ancak gayri meşru çocuğu olduğunu öğrendikten sonra evlenmekten vazgeçtiğini anlatır. Ancak bu kabilede evlilik öncesi başkalarıyla cinsel ilişkiye girmek serbestti. Fakat bu ilişkiden çocuk olmaması şartıyla. Çünkü bu kabilede çocuğun meydana gelmesine erkek değil "baloma" neden oluyor. Fakat, kız evlenmeden önce çocuk sahibi olursa, çocuğun babası yok kabul ediliyor. Ayrıca bir insan evleneceği kadınla cinsel ilişkiye girip de sonunda çocuk olursa, yine o kadın kötü kabul edilir. Çünkü evlenmeden önce çocuk doğurmuştur. Yine Malinowski'nin Trobriand yerlilerinde yaptığı araştırmaya göre evlilik tekeşlidir ve cinsel ilişki ancak evli çiftler arasında olur. Ayrıca Malinowski'ye göre yapılan antropolojik çalışmalar sonucunda gayri meşru çocukların yasal çocuklarla aynı sosyal kimliği aldıkları bir tek örnek dahi yoktur⁽⁸⁾. Burada da görüldüğü gibi, eski toplumlarda aile ve cinsellik sanıldığıının aksine, basit bir ilişkiye bağlı değildir.

Malinowski'nin çalışmasında görüldüğü gibi aynı zamanda farklı ve yakın bölgelerde de farklı örnekler ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan eski toplumlarda "ensest" serbestisinin olduğu ifade eden Morgan'da adı geçen eserin birinci cildinde Hodenosaunia, Missauri ve Algonkin kabilelerinde soy içi evliliğin yasak olduğunu, atıf yaptığı Peter Martin Dobrizhoffer'e göre de Guarani ve Abipone kabilelerinde en uzak akrabalarla bile evlenmenin yasak olduğunu belirtir. Ayrıca bu ifadeleri kadın soy çizgisinin izlendiği toplumlarda soy içi evliliklerin yasak olduğuna bir delil olarak sunar⁽⁹⁾. Güvenç'e göre de "tarih boyunca encest'e izin verdiği bilinen toplumların sayısı parmakla sayılacak kadar azdır⁽¹⁰⁾". Murdock'un 250 toplumu dikkate alarak yaptığı bir araştırmaya göre de evliliğin kardeşlerle yapılmasının %95 oranında yasak olduğunu, McLennan ve Lubbock bu yasağın paleolitik çağa kadar uzandığını, Westermarck ise uzun süre

birlikte yaşayanlar arasında cinsel duyguların azalması ya da ortadan kalkması nedeniyle ensest yasağının olduğuna dikkatimizi çeker. Westermarck, bu konuya şöyle bir açıklık daha getirir. Bazı antropologlar insanlığın ilk çağlarında toplu evlilik yaşadıklarına inandılar. Fakat bu görüş bilimsel değildir. Bazı toplumlarda görülen sapmalar, sanki esas yapı özelliği gibi gösterilmiştir. Oysa birçok "ilkel" toplumda bekaretin yokluğu suç olduğu için evlilik dışı cinsel ilişkiye az rastlanır⁽¹¹⁾. Ayrıca Arapesh'li yerlileri üzerinde araştırmalar yapan antropolog Mead'in yerlilerle arasında geçen konuşma, Güvenç'in zikrettiğine göre bize önemli ip uçları vermektedir:

Mead: "Kız kardeşinizle yatar mısınız?"

Arapesh'li: "Hayır! Niçin Yatalım? Onu başka bir erkeğe verir, o erkeğin kardeşini alırız. Kız kardeşlerimizi değiştirsek, en azından bir tane eniştem, bir tane de kayınbiraderim olur, oysa kız kardeşimle evlenirsem, ikisinden de mahrum olurum"⁽¹²⁾. Mead'in bu ifadesinin "berder" geleneğine de dikkatimizi çekmesi gerekir.

Homans'a göre bazı gelişmiş maymunlarda dahi aile vardır ve insanlar insan oldukları günden beri aileye sahiptirler. Antropolog Wells'e göre de insan toplu şekilde yaşayan bir varlık olarak toplu yaşamının gereği, bir sosyol yapıya sahiptir. Bu yapıyı da temelde aile, aşiret ve millet meydana getirir. Zimmerman'a göre de en basit cemiyetler, daha önce aile denilen bir sisteme bağlıdırlar ve aile cinsi ilişkileri düzenleneminin yanında, dini ve kültürel bir teşkilat olarak sosyal yapının esas hücreleridir. Freyer'de Zimmerman gibi yaklaşımda bulunarak sosyal gelişmenin erken dönemlerinden beri bulunan ailenin hiçte basit bir teşkilat olmadığını ifade ederek, akrabalık ve hısımlık kavramlarının ne kadar karmaşık olduğunu bir örnek olarak sunar. Ona göre ortak cinsi serbestlik bir faraziyeden ibarettir. Gökçe'de Wells gibi bir yaklaşımla "en ilkelden en modern insan

gruplarına kadar her birinde şu ya da bu biçimde cinsi ilişkiye dayalı ve belli bir ölçüde sosyal kurallarla çevrilmiş bir sosyal yapı şekline rastlanmaktadır. Burada kesinlikle belirtilmesi gereken nokta insanın varolduğu her yerde aile özelliklerini karakterize eden yaşantıların da var olduğu görüşüdür⁽¹³⁾ der.

Buraya kadar ifade edilen fikirlere göre ailenin çok karmaşık bir yapıya sahip olmasına rağmen, insanın var olduğu günden beri belirli bir aile yapısına sahip olduğu doğrutudur. Fakat ailenin yapısı ve akrabalık ilişkileri sanıldığı gibi kolay izah edilebilir değildir. Belki bu nedenle olacak ki aile hakkında genelde çok büyük teoriler üretilmiştir. Bu konudaki görüşleri kısmen "aile tipolojileri" bahsinde ifade edeceğiz. Burada şu kadarını ifade edelim ki "ilkel" denilen sosyal gruplar sanıldığıının aksine pek de basit sosyal yapılara sahip değildir. Bulundukları devrin şartlarını dikkate alırsak, belki günümüzdekilerden daha kompleks bir yapıya sahip olduklarını görürüz. Mesela Morgan, iki önemli konuya değinerek, bir ensest geleneğinden, bir de soy içi evliliğin yasak olduğundan bahseder. Eğer bu görüşler doğru ise bir cinsel serbestlik nasıl oluyorda başka bir kabilede soy içinde, hatta sadece aynı "toteme" inanan insanlar arasında yazılı kanunlar, yaygın iletişim araçları ve polis teşkilatı olmadığı halde yasaklanıyor ve kabul görüyor.

Diğer yandan niçin "ilkel" toplumlarda akrabalık ilişkileri son derece önemlidir. Hatta bu ilişkilerin önemi günümüz sosyal gruplarının bir çoğunda görülebilmekte ve ilerde ifade edeceğimiz üzere Türkiye genelinde de aynı durumun söz konusu olmaktadır. Hatta sahada elde ettiğimiz bulgulara göre, bir şahsa yapılan hareket tüm akrabalara yapılmış sayılıyor. Sonuç olarak ifade ettiğimiz ve edemediğimiz bazı problemler cevaplandırılmadan ailenin evrimci izah tarzı, eksik kalacağa benzemektedir.

2.2. Tipolojileştirmeye Red Cephesi

Türkiye’de aile hakkında çeşitli çalışmalar içinde bilgiler verilmekle beraber 1962 yılına kadar yapılan köy araştırmalarından önemli olanlarının yayınladığı bir eserde⁽¹⁾ kültür sosyolojisi açısından aile ile ilgili direk bir esere rastlanmadığı gibi ellidört eserin büyük çoğunluğu “Köy – Tarım”, “Köy Kalkınması”, “Köy Şehir İlişkisi” ve “Modernleşme”ye yönelik çalışmalardan meydana gelmiştir. İ.Ü., Ed. Fak. “Sosyoloji Dergisi”ndeki köylerle ilgili çalışmalar ve aynı fakültenin Sosyoloji, Antropoloji-Sosyal Antropoloji- bölümü ile A.Ü., DTCF’de yapılan tezler de yukarıdaki anlayıştan pek farklı değildir. Direk aile ile ilgili olmasa da ilk defa Eröz, Kültür Sosyolojisi açısından köylere yaklaşılması gerektiği hususuna “Türk Köy Sosyolojisi Meselesi ve Yörük-Türkmen Köyleri”^(1a) adlı makalesi ile dikkatlerimizi çekmiştir. Ayrıca Eröz’ün 1966 yılında yaptığı doktora tezi* de aynı anlayışla yapılan ilk örnektir.

On yılı (1960-1970) arası) dikkate olarak yapılan bir çalışmada da Türkiye’de 49 akademik amaçlı sosyoloji tezi yapılmış ve bu tezlerden sadece 4’ü aile ile ilgilidir. Bunlardan 1’i doktora “Aile Sosyolojisi” (Bu doktora tezi hakkında bir bilgiye sahip olamadık), 2’si Yüksek Lisans “Aile Yapısı (Örneklem Düşük Gelirli Aileler)” diğeri “Aile Bütçesi Araştırması”, 1’i de Doçent’lik tezi olup “Türk Aile Hukuku” dur. Ayrıca 6 Antropoloji, 19’da Tarih dalında akademik tez yapılmış ancak bunlardan bir tanesi dahi aile ile ilgili değildir⁽²⁾. Ancak, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu’nun yayınladığı “Aile Yazıları” (V cilt, 1990) ve aynı kurumun “Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi” (III cilt , 1992) adlı eserler çok önemli bir boşluğu doldurmuşlardır. Fakat, bu konuyu devletten önce ele alan Türk Sosyal Bilimler Derneği, “Türkiye’de Ailenin Değişimi” adıyla 1984’de üç cilt olarak çıkardığı her cildi aileyi “sanat, yasal,

toplumbilimsel" açıdan ayrı ayrı ele alan çalışmalarıyla bu konuda öncülük etmiştir.

Ayrıca Eröz'ün 1977 yılında yayınlanan "Türk Ailesi" , Ögel'in "Türk Kültürünün Gelişme Çağları" adlı eserleri ile Türkdoğan'ın "Eski Türklerde Aile" adlı makalesi Türkiye'de Gökalp'ten sonra aile konusuna "sosyal tarih" açısından yaklaşımın ilk örneklerini teşkil ederler^(2a).

Ailenin tarihi gelişimi bölümünde de ifade edildiği gibi, aile muhtelif biçimleriyle bütün toplumlarda ve zamanlarda temelde insan yavrusunun dünyaya zayıf gelmesinden ve insan olmanın gereğinden dolayı var ola gelmiştir⁽³⁾. Güçlü aile yapısı sosyal çözülme eğilimlerini engellediği gibi, sosyal grupların "gelişmiş" ya da "gelişmemiş"lik süreçleri değişik ölçülerde aile sistemine bağlıdır. Diğer yandan aile sadece biyo-kültürel bir sosyal olgu değil, sosyal dinamizm kaynağıdır⁽⁴⁾.

Ailenin hukuki temeli formel hukuk ve enformel hukuk olmak üzere ikiye ayrılır. Türk anayasasının 41.maddesine göre formel olarak evlenenler aileyi meydana getirdiği halde, enformel hukuka uygun evlenenler aileyi meydana getiremezler. Ancak halkın anlayışına göre enformel hukuk, evlenmek ve aile olmak için yeterlidir. Bundan dolayı olacak ki, saha araştırmamızda resmi nikah, ya da genel de devlet nikahı denilen nikah, düğünlerden sonra, bazen de çocukların nüfusa kayıt yapılması gerektiğinde yapılmaktadır.

Bilindiği gibi aile evlenmenin sonucunda oluşan bir sosyal kurumdur. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken husus, "çifleşme" ile "evlenme"nin aynı olmadığıdır. Çünkü "çifleşme" biyolojik ve psikolojik olduğu halde, evlenme, biyolojik, sosyolojik, kültürel, formel ve enformal hukuka bağlı bir sosyal kurumdur.

Ayrıca çiftleşme mahrem olduğu halde, evlenme duyurmaya ve teşir etmeye bağlıdır. Bu nedenle arkadaşlık, nişanlılık dönemlerinde birlikte yaşamalar ya da cinsel birliktelikler resmi ve gayri resmi hukuka ve sosyal anlayışa göre aile yaşantısı olarak kabul edilmez ve o insanlar evli sayılmazlar. Bu tür birliktelikler ancak birer sosyal sapmadır. Eğer "çiftleşme" ve evlenme arasındaki farklılıklara dikkat etmezsek; bütün "çiftleşmeleri" evlenme; bunun sonucu olarak da o insanları evli ve aile saymış oluruz ki, böyle bir yaklaşım ailenin varlığını tehlikeye sokar.

Aile, bio-sosyo-kültürel, hukuki ve dini bir kurum olarak mülkiyet anlayışından, ekonomik yapılanmaya; bireysel davranıştan sosyal davranışa; aile içi otoriteden siyasi otoriteye kadar, insanı etkileyen bir sosyal gerçekliktir. Kısaca aile, insanın maddi-manevi anlayışlarını etkileyen bio-sosyo-kültürel bir organizasyondur. Ayrıca aile her zaman az veya çok bir dini eğitim merkezidir.

Aile, bio-sosyo-kültürel ve dini bir varlık ise, ki öyledir. Bu kavramın sosyolojik anlamda en fazla ifade ettiği "sosyal ilişki" dir. Fakat nedense ülkemizde yapılan aile çalışmalarında, bu hususa pek dikkat edilmemiştir. Bu nedenle de Türkiye'de aile, bir kurum olarak bütün yönleriyle ele alınmamıştır. Kağıtçıbaşı'nın da dediği gibi, ya "çocuk gelişimi", ya "yaşam boyu gelişme" ya da "cinsiyet" açısından psikolog, antropolog ve sosyologlar tarafından ele alınmıştır⁽⁵⁾. Bu nedenle de Türkiye'de bugüne kadar aile sosyolojisi üzerinde kapsamlı çalışmalar yapılamamıştır. Genelde yapılanlar ise makalemsi ve tasviri nitelikte olmuştur. Türkdoğan'a göre de Prens Sabahattinci anlayışın (Science Social) etkisiyle Türkiye'de köy sosyolojisiyle ilgili çalışmalar, "monografi" ve "anket" teknikleriyle yapılan ailenin ekonomik ve nüfus gibi, nicelik ifade eden kısımlarına yönelik çalışmalardır⁽⁶⁾.

Ayrıca Türkiye’de aile çalışmaları ve bu çalışmaların sonunda ortaya konulan tipolojiler genelde batı modeline göre yapılmıştır. Bu modellerde göze çarpan en önemli husus ise “evrimci anlayış”dır. Bu modelde aile yapısı ekonomik anlayışın yapısına göre çeşitli şekiller alır. Fakat aile hakkında yapılan çalışmalar, hiçbir zaman tek tip bir aile modeli ve sanayileşme ile aile arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu her zaman ortaya koymamıştır. Bu görüşün Türkiye’de ilk habercileri olarak Vergin, Kağıtçıbaşı ve ağatay’ı sayabiliriz.

Vergin “Turner’in araştırmaları sanayileşme ile ailenin yapısal dönüşümü arasında belirli bir nedensellik ilişkisinin bulunmadığını ortaya çıkarmaktadır... Combridge okulunun çalışmaları geniş ailenin hiç bir zaman Batı toplumunda mevcut olan tek aile tipi olmadığını, en azından hiç bir zaman egemen aile tipi olmadığını göstermiştir. Yine araştırmalar çekirdek ailenin 13.yüzyıldan bile önce meydana çıkmakla kalmayıp; diğer yandan, sanayi devriminden epey önce egemen ve yaygın aile tipi olarak varlığını sürdürmekte olduğunu kanıtlamıştır(...). Nitekim, geniş ailenin Anadolu kırsal toplumunda da bir kural teşkil etmediğini ve yerleşmiş önyargılara rağmen, gerçekte, çekirdek ailenin Türk toplumunun genelinde asıl hakim aile tipini oluşturmadığını biz de gördük. Böylelikle modernleşme tezlerine aykırı düşen bu veriler aile hayatını etkileyen değişmelerin analizi için bizi başka açıklayıcı faktörler aramaya zorlamaktadır... Mantran 17. yüzyılda bile özellikle İstanbul’un mütevazi ailelerin çekirdek aile biçiminde bir yapıya sahip olduklarını bildirmektedir⁽⁷⁾”der. Bu ifadelere göre çekirdek aile Batı’da sanayiden bağımsız olarak gelişmiştir. Bu nedenle Vergin, Batı ailesindeki değişimin sebeplerini ekonomide değil, Batı’nın kültürel yapısında aramak gerekir diyerek, Türkiye için evrimci tezi değil “farklılaşmalı değişim” modelini önerir⁽⁸⁾.

Bu ve aşıağıda sunacağımız benzeri anlayışlara ragmen, teknolojik gelişme ile aile arasındaki ilişki ve cinsel serbeslikten aileye geçiş sũreci hakkındaki evrimci anlayış, genelde siyasi yapı ve felsefi dũřũncede kabul gũrmektedir⁽⁹⁾.

Kağıtçıbaşı'na gũre ailenin temel yapısı ve bu yapıdaki sũreç onun içinde bulunduğu "sosyo kũltũrel" ortam içinde anlam kazanır. Diğer yandan geniş aileden çekirdek aileye doğru bir değişim modelini kabul etmek aile yapılarındaki çeşitliliğini gũzardı etmektir. Modernleşmeyi evrimci anlayışla yorumlamak değişimin ileriye olduğunu kabul etmektir. Oysa İngiltere ve Amerika'da yapılan çalışmaların sanayileşmeden önce, hatta protestanlıktan önce de çekirdek ailenin varlığını ortaya koymuştur⁽¹⁰⁾. Ayrıca çok uzak bũlgelerde değil birbirine çok yakın toplumlarda bile ağatay'a gũre aile tipleri arasında birlik yoktur^(10a). Bu konuda ağdaş sosyologlardan Giddens'de "ailenin tarihi konusundaki eserler, daha önce yazarlar tarafından ortaya atılan bazı varsayımların en azından oldukça řũpheli olduğunu gũstermiřtir"⁽¹¹⁾ der. Ayrıca Giddens, Avrupa'da kapitalizimin oluşmasından en azından bir kaç yũzyıl önce çekirdek aile özelliklerinin olduğunu tarihi araştırmalar ortaya koymuştur⁽¹²⁾ der.

Peters Laslett'in 1960'dan itibaren hane bũyũklũđũ ve demografik yapıyı dikkate alarak yaptığı araştırmada, elde ettiği verilere gũre, hiçbir zaman İngiltere'de geniş ailenin yaygın olmadığını tesbit etmiştir^(12a)

Giddens, bir başka çalışmasında da aynı konuya değinerek Parsons, Merton ve Smelser gibi fonksiyonist olarak adlandırdığı sosyologlarca, savunulan geniş aile tipinden, sanayi nedeniyle, çekirdek aileye doğru bir değişimin izlendiği fikrini, nũfus bilimciler ve kilise kayıtlarına gũre kabul etmek mũmkũn değil demektedir.

Ayrıca, **ona** göre her devrin ve toplumun şartlarına göre aynı zamanda farklı aile tipleri görülebilir. Aksi takdirde aileyi statik şekilde ele almış oluruz. Diğer taraftan Batılı aile tanımları "erkek-baba" hakimiyetine göre tanımlanmıştır⁽¹³⁾.

Çeşitli bölgelerdeki akrabalık ilişkileri aile bireylerinin birbirleriyle olan rol ve statüleri, ailelerin birbirleriyle olan mesafeleri kültürel ve sosyal farklılıklar tek bir aile tipolojisinin mümkün olmayacağını yansıtıyor.

Zimmerman'a göre ilk sosyoloji "**aile sosyolojisi**"dir fakat aile sosyolojisi ancak 1920'lerde sosyolojide kendini göstermeye başladı⁽¹⁴⁾. Çağatay'a göre ise aile, sosyolojik olarak ilk defa başlı başına Amerikan sosyolojisinde Cooley'in çatışmalarıyla aile sosyoloji tarafından ele alınmaya başlandı. Avrupa'da ise ikinci dünya harbinden sonra aile başlı başına ele alınmaya başlanmıştır⁽¹⁵⁾. Türkdogan'a göre de Türkiye'de aile sosyolojisi diğer sosyoloji dallarına göre geri plana itilmiş ve bu nedenle hâla "...Türk aile sosyolojisi el kitabı mevcut değildir"⁽¹⁶⁾. Yazılı basınımda bir tane telif "Aile Sosyolojisi" kitabı olup o da genel aile sosyolojisiyle ilgilidir. Ayrıca, kitabın muhtevasına ve kaynaklarına baktığımızda Batı ölçülerine göre yazıldığını görmek mümkündür⁽¹⁷⁾.

2.3. Genel Aile Tipolojileri ve Türk Toplumu

2.3.1. Genel Aile Tipolojileri

Türkiye'de aile tipolojileri genelde "evlilik şekli", "ev halkı sayısı", "ekonomik bağımlılık veya bağımsızlık", "ikametgahların yeri" ve "eşlerin durumu" dikkate alınarak evrimci bir anlayışla yapılmıştır. Oysa yukarıda değinildiği gibi aile herşeyden önce sosyo-kültürel bir kurumdur. Öyleyse aile sosyal ilişkiler açısından da ele alınamaz mı?

Bu sorunun cevabını vermeden önce Türkiye'de ve Batı da yapılan bazı aile tipolojilerini ifade etmenin yararına inanmaktayız.

Özalp, otorite şekli ve ailenin büyüklüğünü dikkate alarak aileyi "Ana ailesi (anaerkil)", " Baba ailesi (ataerkil)", "Büyük aile (geniş aile)", "Küçük aile (çekirdek aile)" ayrıca, Türk ailesini coğrafi çevreye göre, köy (kırsal kesim), gecekondlu ve şehir ailesi olmak üzere üçe ayırır⁽¹⁸⁾.

Benedict'e göre Japonlar'da ailenin sorumluluğu babaya ya da büyük erkek kardeşe aittir. Ancak kararlar müzakere sonucu alınır. Baba mutlak otoriteye sahip değildir. Ailede baba soyu izlenir⁽¹⁹⁾.

Bottomore: Çekirdek aileyi evrensel aile olarak kabul eder. Ayrıca ona göre aile bir "dini tapınma" yeridir ve aile tiplerindeki değişme evrimci anlayışa göre değil, toplumların yapılarına göre olmuştur. Bu nedenle aile tasnifini bir sıraya göre değil " Çekirdek aile, Haneleşmiş aile-Zodruga ailesi-Bileşik aile, Okka (atasoylu ve atayurtlu) büyük aile olarak gelişi güzel yapar". Bottomore bu tipolojiyi yaparken aileyi de sosyal organizasyon olarak tanımlar⁽²⁰⁾.

Kandiyoti, Anderson'a göre aile tarihçilerinin aileyi üç grupta incelediğini belirtir ve onun tasnifine sağdik kalarak aileye yönelik yaklaşımları "Demografik yaklaşım, Duygu (Sentiments) Yaklaşımı, Hane Ekonomisi Yaklaşımı" olarak belirtir. Kandinyoti, ayrıca Türkiye'deki aile tipinin, Kongar, Kıray ve Timur'un çalışmalarını örnek göstererek sanayileşmenin etkisiyle geniş aileden çekirdek aileye doğru bir değişim modeli gösterdiğini yazar⁽²¹⁾.

Aile hakkında ilk tipoloji geliştirenlerden antropolog Morgan'a göre insanlığın geçirdiği her aşamada ayrı bir aile tipi görülür. Bunlar

sırasıyla: "Kan Yakınları Arasında Evlenmeye Dayalı Aile, Punaluan Ailesi, Syndyosmian Aile, Ataerkil Aile ve Tekeşli Aile"^(21a) dir.

Fındıkoğlu, aileyi doğal duyguların bir ürünü olmayan hatta onlarıda içine alan karmaşık ve çözümlenmesi zor adetler ve kurallar bütünü olarak tanımladıktan sonra; en eski aile olarak klan ailesini belirtir. O aile ile klanın özellikleri aynıdır; dedikten sonra aile tipolojisini " Klan ve aile birliği, Zadrugan aile, Pederşahlık ailesi, Pederi aile (Türklerde bu tip aile görülür), Yeni aile tipi" olarak beşli şekilde ifade eder.Fındıkoğlu, görüldüğü gibi evrimci bir anlayışla tarihi de dikkate alarak aile tasnifi yapmıştır. Çünkü ona göre, toplumlar bu sırayı izleyerek "yeni aile tipi"ne ulaşacaktır⁽²²⁾.

Şahinkaya ise "aile, evlenme, kan veya evlatlık edinme bağlarıyla birbirine bağlanmış, aynı evde yaşayan, aynı geliri paylaşan, oynadıkları çeşitli roller çerçevesinde (karı-koca ana baba, evlat kardeş) birbirine tesir eden kendilerine has bir görgüyü yaratıp devam ettiren insanlar topluluğudur"⁽²³⁾ diye tanımlar. Ardından da evrimci anlayışla "eski devirlerde, geniş pederşahi aile; orta çağda, küçük pederşahi aile; yeni çağda ve zamanımızda da demokratik aile karakteristiktir"⁽²⁴⁾ der. Ayrıca Şahinkaya'ya göre Türkiye'deki ailenin değişimi de yukarıdaki sıraya göre olmuştur.

Yasa, da ailenin mekanını ve evlenme şeklini dikkate alarak aşağıdaki tipolojiyi geliştirir. "Göçebe aşiret ailesi":Ataerkil aile ; "Köy ailesi": Cemaat tipi aile, kazanç babanıdır. "Kasaba ailesi": Köy-kent arasında, bir yandan da gecekondü ailesi özelliği gösterir. Ataerkil özellik, gösterirken ananın sözünü geçer. "Kent ailesi": Ana-baba ve küçük çocuklardan oluşur. Aile içinde kararlar ortaklaşa alınır. "Gecekondü ailesi": Köy ile kent ailesi arasında bir özellik yansıtır. "Taygeldi ailesi": Karşı cinsten dulların ve onların aynı yaştaki

çocuklarının evlenmesi sonucu oluşan ailedir. "Berder ailesi": İki ailenin karşılıklı kız alıp vermeleri sonucu meydana gelen aile⁽²⁶⁾.

Böyle bir aile tasnifi sosyolojik anlayıştan hayli uzak olduğu gibi sistematik de değildir. Çünkü bir yerde ölçü olarak mekan alınırken, sonra evlilik şekli alınmıştır. Üstelik çok özel bir durumu ya da bir sosyal sapmayı genellemek ne kadar doğru olabilir. Mesela Yasa, "Taygeldi aile" için Türkiye genelinde on örnek olaydan hareket eder^(26a). Berder evlilikten daha önce bahseden Caferoğlu, Pekarskiy'e atfen Yakurtlar arasında evlatlıkların evlendiklerini, ancak buna tek engelin "kalım"ın* olduğunu ifade ederken; Kırgızlarda da üvey evlatların öz kardeşlerle hiçbir farklarının olmadığını belirtir^(26b). Bu bilgilere rağmen Yasa "Berder aile" için Beşikçi'yi kaynak gösterir. Beşikçi ise çalışmasını otuz yedi aile reisini dikkate alarak yapmış ve berder evlilikten sadece bahsetmiş, bu konuda bir oran vermemiştir⁽²⁷⁾. Kazaklar, arasında 1934-1935 yılları arasında saha araştırmaları yapan Amerikalı antropolog Bacon, başlık-kalın parasından kurtulmak için bazı ailelerin karşılıklı kız alıp verdiklerini yazar^(27a). Ayrıca yukarıdaki bölümlerde bu geleneği, Mead'in de Arafesh'li yerlilerde tesbit ettiğini belirtmiştik.

Ayrıca Yasa'nın tipolojisinde köy, kent ve gecekondu ayrımları neye göre yapılmıştır? Bu konuda şehir ve köy sosyoloji çerçevesinde yapılan tanımlar esas alınmışsa çok büyük hatalar yapılmıştır. Çünkü Türkiye'de bu kavramlar ideal kavramlardır. Bu nedenle gerçeklikde Türkiye'de birbirinin aynısı iki tane ne köy, kent, ne de gecekondu gösterilebilir. O halde nasıl olmuştaki böyle bir tipoloji geliştirilmiştir?

Gökçe, aileyi "... ana-baba çocuklar ve tarafların kan akrabalarından (aile biçiminin gereğine göre) meydana gelmiş ekonomik ve toplumsal bir birlik"⁽²⁸⁾ olarak tanımlar. Ona göre "Aile tipleri şekillenmesine tesir eden faktörler açısından ele alınırsa

başlıca iki grupta toplanabilir. Birinci grup sınıflandırmada "otorite" ikinci grup sınıflandırmada ise "hane" ölçüt olarak alınmaktadır⁽²⁹⁾. Otoriteye göre; "Ana Ailesi": İlkel toplumların ikinci kademesinde./ "Baba Ailesi": Baba ana eşit haklara sahiptir. Bu ailenin alt dalları "Baba Ailesi", "Bölünmez Asab": Toprağa yerleşmiş topluluklardaki aile. "Ataerkil Aile": Mutlak baba otoritesinin hakim olduğu aile. Gökçe,haneye göre de aileyi: "Büyük Aile": "Geleneksel aile, geniş aile, köy ailesi, tarım toplumlarında görülür." Alt dalı "Birleşik Aile": "Ana baba bütün erkek çocuklarla evlenmemiş kızlar ve evlenen oğulların eşleriyle çocuklarından meydana gelir"./ "Kök Ailesi": "Ana baba çocukları ve evli tek oğul ile eşi ve çocuklarından meydana gelir"⁽³⁰⁾.

Kendi ifadelerinde de görüldüğü gibi Gökçe, aile tipolojisini bir "otorite" birde "hane halkı" esasına göre yaparak en azından tipolojide kullandığı çerçeveyi belirlemiştir.

Ülgen Oskay, Zonguldak maden işçileri üzerinde yaptığı saha araştırmalarında aynı zamanda, işçiler arasında üç aile tipini tespit etmiştir. Bunlar: "Çekirdek aile": Eş ve baba çocuklardan oluşmuştur. "Geçiş dönemi geniş aile": Eş ve evli ile bekar çocuklar birarada. "Geleneksel geniş aile": Eş, evli ve bekar çocuklar ile aile büyüklerinden meydana gelir⁽³¹⁾.

Bu tesbit sonderece önemlidir. Özellikle aynı zamanda ve aynı iş kolunda çalışanlar arasında farklı aile gruplarının olması büyük çaplı genellemelerin yetersiz olduğunu ifade eder. Sanırız bu çalışma yukarıda ifade ettiğimiz Yasa'nın ve benzerlerinin tipolojik anlayışlarına bir cevap niteliğindedir.

Nermin Erdentuğ da Batılı çalışmaları dikkate alarak, aileyi hane sayısı evlilik şekilleri ve yerleşme yerine göre şöyle sınırlandırır:

Linton'a atfen "Evlilik ailesi": Eşler ve çocuklardan meydana (bağımsız-çekirdek) gelir. "Kandaş aile": Kan akrabalarını ifade eden (geniş aile) şeklinde. Bir başka tipolojide "Poligam aile", "Polijeni aile, " Poliandri aile" şeklinde yapar. Ayrıca, geniş aileyi bir de "Baba yanına yerleşik geniş aile", "Ana yanı yerleki geniş aile" "İki taraflı yerleşik geniş aile", "Dayı yanı yerleşik geniş aile" olarak dört gruba ayırır⁽³²⁾.

Timur'un çalışması ise genelde aile ile ilgili çalışmalar yapan bütün araştırmacıların başvurduğu bir kaynak eserdir. Böyle olmasında en önemli sebep, eserin orijinalliğinden ziyade, muhtevasında aile ile ilgili çok fazla söz söylenmesidir. Timur, aile tipolojisini ilk önce ikili bir tasnife göre yapar. "Çekirdek aile": Eşler ve bekar çocuklardan meydana gelen aile. "Geniş aile": Eşler ve çeşitli kuşakların bir arada yaşadığı aile. Ayrıca, Timur çekirdek aileye "Evlilik ailesi"de der. Eğer bu aile ekonomik bakımdan bağımsız ise o zaman da "Bağımsız aile" olarak adlandırılır. "Geniş aile"yi ise "Birleşik aile", "Ataerkil aile" ve "Kök ailesi" olarak kendi içinde üçe ayırır. Ona göre, "Birleşik aile": Tüm erkek kardeşler, eşleri ve onların evli erkek çocuklarının meydana getirdiği aile. "Ataerkil aile": Baba ile evli erkek çocuklar, onların çocukları ve eşlerini ifade eder. "Kök ailesi": Ailelerin devamı için babanın ölümü halinde yerini büyük oğul'un aldığı aile. 19. yy'da Avrupa'da ve Japonya'da görülmüştür⁽³³⁾.

Timur, Türkiye'deki aile yapısını da şöyle sınıflandırılır: "Çekirdek aile", "Ataerkil aile", "Geçici geniş aile", "Parçalanmış aile".

Görüldüğü üzere Timur bu aile tipolojisini de yukarıdaki genel tipolojisindeki gibi, "hane halkı" esasına göre yapmıştır. Timur'a göre aile olması için karşı bir cinsten iki kişinin evlenmesi değil aynı cinsten iki kişinin bir arada yaşaması yeter. Mesela Timur, parçalanmış aileyi, "ölüm boşanma, ayrı yaşama gibi nedenlerle karı

veya kocadan birinin ya da her ikisinin bulunmadığı aile, dul anne ve evlenmemiş çocukları veya büyükanne ve evlenmemiş torunların birlikte oturması gibi. Ayrıca , aralarında evlilik bağı bulunmayan, üç arkadaşın veya iki dul kız kardeşin v.b. gibi birlikte oturduğu bir tür "eksik aile" olarak tanımlayabileceğimiz ev halkları da bu örnekte toplanmıştır⁽³⁴⁾ diyerek tanımlar. Oysa ailenin olabilmesi için herşeyden önce karşı cinsten iki kişinin evlenmesi gerekir. Nasıl ki suyun olması için hidrojen ve oksijenin birleşmesi gerekiyor ve bunlardan birinin olmaması durumunda su olmuyorsa; erkek ve kadının evlilik bağı ile birleşmesi olmadan da aile olamaz. Eğer aile kurulduktan sonra onu oluşturan öğelerden biri ortadan kalkarsa ailede ortadan kalkmış sayılır. Ancak, sadece çocuklar ya da baba-çocuklar veya anne-çocuklar varsa, aralarında da aile olmanın sonucu ortaya çıkan, sosyal ilişkiler hakimse, bu yapıya aile diyebiliriz. Aksi takdirde evlerin otel gibi kullanılması sonucu oluşan birlikteliğe, sosyo-kültürel ve sosyolojik anlamda aile diyemeyiz. Kaldı ki eşlerin her ikisi de hayatta olsa ve beraber yaşasalar da sosyal ilişki bakımından aile olmanın gerektiği roller oynanmıyorsa; bu evlilik sonucu oluşan birlikteliğe, aile kavramının ifade ettiği anlamda aile diyemeyiz

Evrimci ve fonksiyonalist bir anlayışla, Meyer F.Nimkoff ve Russell Middleton da sosyal grupların ekonomik yapıları ile aile tipleri arasında ilişki kurarlar. Mesela onlara göre "avcı-toplayıcılık" döneminde "çekirdek aile" %83.3(20), "geniş aile" %18.7(4)iken; "tarım ve hayvancılık döneminde" "çekirdek aile" %11.1(2), "geniş aile" %88.8(16) dır. Timur, da bu görüşe katılarak, Türkiye'deki çalışmalar da geniş aileden çekirdek aileye doğru "evrensel" bir değişim olduğunu ortaya koymaktadır⁽³⁵⁾ der. Ancak, sosyo-kültürel değişme modelleri üzerinde çalışanların, genelde ortaya koydukları sonuca

göre, değişim Timur'un belirttiği gibi, düz bir çizgi halinde değil çeşitli şekillerde olmaktadır^(35a).

Timur'un çalışmasında ülkemiz için "çekirdek aile", oranı Akdeniz Bölgesinde %63.4, İç Anadolu'da %67.6, Doğu Anadolu'da* %60.00, Batı Anadolu'da* %59.1, Karadeniz Bölgesinde %46.3; Türkiye ortalaması ise %59.7'dir⁽³⁶⁾. Timur'un bu sonuçları doğruysa, aile yapısındaki değişimin "ilkel" gruplarda, sanayi sanayi gruplarına gidildikçe; geniş aileden, çekirdek aileye doğru bir değişim çizgisinin görülmeyişi ifade etmeye yeter niteliktedir. Aksi taktirde bu görüş kabul edilmeyecek olursa; o zaman, Doğu Anadolu'daki %60.00, Karadeniz'deki %46.3 ile Batı Anadolu'daki %59.1 çekirdek aile oranları nasıl izah edilebilir? Yoksa Doğu Anadolu, Batı Anadolu'dan daha çok sanayileşmiş de bizmi bilmiyoruz?

Timur bu oranları elde etmek için "tabakalı küme örnekleme tekniği" ile İç Anadolu'dan 1233, Karadeniz'den 629, Batı Anadolu'dan 1313, Akdeniz'den 626 Doğu Anadolu'dan 675 olmak üzere toplam 4476 hane seçmiştir. Ayrıca bunların 743'ü kent, 461'i kasaba, 1715'i köy, 1012'si Büyük Kent, 545'ini Ankara, İstanbul ve İzmir'den seçmiştir⁽³⁷⁾.

Timur'un çalışmasındaki bir başka sonuçta Doğu Anadolu'da, Kasaba'da "ev halkı" sayısı %6.4 iken, bu oranın köyde %6.3 olmasıdır. Diğer bölgelerde ise köy, "ev halkı" kasabadan, kasaba, "ev halkı"da kentten büyüktür. Bu durum da ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur⁽³⁸⁾.

Elbruz, Dorothy'nin "The world of the Family" adlı eserine atfen çekirdek ailenin diğer gruplarla ilişkilerini dikkate alarak, "çekirdek aile", "yaygın aile" tasnifi yapar. Sonra; bu iki aile tipi arasında olan, bir de "iki taraflı yaygın aile" ve "muhtar çekirdek aile"den bahsederr⁽³⁹⁾. Elbruz'a göre iki taraflı yaygın aileye "... monarşik

hükümet şeklinin ve kuvvetli din teşkilatının bulunduğu durumlarda rastlanmaktadır⁽⁴⁰⁾. Muhtar çekirdek aile ise şehirleşmenin, tarım da makineleşmanın, siyasi ve dini teşkilatlarda "laikleşme"nin hakim olduğu toplumlarda görülmektedir⁽⁴¹⁾.

Atay'ın Hint ailesi üzerinde yaptığı çalışmada "aile her toplumda içinde anlamlı ve devamlı ilişkilerin yer aldığı bir gruptur"⁽⁴²⁾ şeklinde tanımlanarak, ailenin sosyal ilişki yönüne dikkat çekilmiştir. Atay, Hindistan'da bulunduğu süre de yaptığı gözlemlere ve kaynaklara dayalı olarak, Hindistan'da aynı zamanda iki farklı aile tipi tespit etmiştir.

Bunlardan geleneksel geniş aile; evli erkek çocuklar ile onların eşleri, bekar kız ve erkek kardeşleri, kendi çocukları, büyükbaba ve büyükanneden meydana gelen, otoritenin en yaşlı erkek tarafından temsil edildiği, babasoylu (potriyarkal) bir özellik taşır. Genelde ekonomik durumu iyi olan ailelerde, babanın ölümünden sonra büyük erkek kardeş, babanın yerini alarak birliği devam ettirmeye çalışır⁽⁴³⁾. Görüldüğü gibi ekonomik durumun yeterli olması birleşik ailelerin devamında önemli rol oynarken; yoksulluk ise evlilikten bir kaç yıl sonra baba evinde^{an} ayrılarak çekirdek ailenin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Kısaca Hindistan'da toprak sahipleri, topraksızlara oranla daha fazla "birleşik aile" özelliğini yansıtır⁽⁴⁴⁾. Bu durum, yapılan diğer aile tipolojilerinden çok farklı bir özelliği sergiler. Bilindiği gibi genelde diğer tipolojilerde ekonomik yeterlilik çekirdek aileyi oluştururken, Hindistan'da ekonomik yetersizlik çekirdek aileyi oluşturmaktadır.

Hindistan'da yaygın geleneksel aileden başka, Güneyindeki Noyar kastında, "anasoylu aile yapısı" da görülür. Kastın adından dolayı bu aileye "Noyar ailesi" denir. Bu ailede otorite kadının hakimiyetinde olup erkek sadece bir misafir konumundadır. Fakat ailenin reisi yine bir erkek olan dayıdır. Doğrusu ailenin dış işlerini

dayı yönlendirirken,iç işlerini ve ekonomisini anne yönlendirir. Bu aile de büyük anne ve onun kız kardeşleri, çocukları, bazen de aileyi ziyaret eden evli kadınların kocaları yaşar. Evlenen kadınlar ve evlenen erkekler de kendi annelerinin evinde kalırlar⁽⁴⁵⁾. Atay'ın bu çalışması, aynı zamanda bir toplumda farklı aile karakteristiğinin olabileceği ve ekonomik seviyenin yetersizliğinin, çekirdek aileye doğru insanları zorlaması açısından, dikkatleri çektiği için son derece önemlidir. Ayrıca, eski çağda Hint'li kadının konumunun şimdikinden genel olarak daha iyi olması⁽⁴⁶⁾ toplumların hep ileriye doğru bir değişim ve evrim göstermediğinin en açık örneklerinden birini teşkil etmektedir.

Türkiye'de telif eser olarak tek "Aile Sosyolojisi"adlı kitabın yazarı Sayın da çok genel bir aile tipolojisi yapmıştır. Yaptığı tipoloji kendisinden önce yapılanlara nazaran biraz daha sistematik gibi görünse de aslında öyle değildir. Sayın, ailenin insanların toprağa yerleşmelerinden sonra ortaya çıktığını ifade ettikten sonra, çok genel ve özel tipolojilerle aileyi çeşitli tiplere ayırır: "Büyük köylü ailesi": Birlikte ikamet etme esas olarak mülkiyete dayanır. "Kök Aile": Üç kuşak aynı hanede yaşar. "Geleneksel Geniş Aile": Sanayiden önceki kırsal aile. "Çekirdek aile": Eşler ve evlenmemiş çocuklar birlikte yaşar. "Birleşik aile": Hint ailesi, kardeşlik bağı hakim. "Yerleşim yerlerine göre aile":Bu aile tipi kendi arasında; "büyük kent ailesi", "kasaba ailesi", "gecekondu ailesi", "köy ailesi"; (Aile hem üretici hemde tüketici), "göçebe ailesi" olmak üzere beşe ayrılır. "Köylü ailesi": Grup üretimi ve tüketiminin hakim olduğu aile, dayanışma hakim. "Esnaf ve Zanaatkar ailesi": Köydeki küçük el zanaatkarlarının ailesi. "İşçi ailesi": Sanayide çalışırlar. "Burjuva ailesi": Sermaye sahipleri. "Sanayi ötesi toplumların aile türleri": Bu da kendi arasında "Çözülen aile", "Parçalanmış aile", "Tamamlanmamış aile", "Eklemeli aile"⁽⁴⁷⁾ olmak üzere dört gruba ayrılır.

Görüldüğü üzere bu tipoloji sistematik gibi, ancak aslında hiç de öyle değil. Mesela "köy ailesi" üç defa zikredilmiştir. Ayrıca Türkiye'deki ve dünyadaki köyleri, işçileri, şehirleri v.b.lerini tek bir kavram altında toplayamazken, nasıl olurda aileyi bu kavramlarla ifade edebiliriz. Diğer yandan, Türkiye'de bazı kesimlerde kimin köylü, kimin şehirli, kimin işçi, kimin burjuva, olduğu sosyolojik anlamda tanımlanamaz. Tanımlansa da birbirlerine uyan kaç köy ya da şehir v.b. bulacağımız belli değildir. Üstelik böyle çok genel yapılan bir tipolojide; memur ailesi, subay ailesi, bürokrat ailesi, siyasetçi ailesi, büyük veya orta ölçekli işletme sahibi aile, dağ, ova ve il merkezine bağlı köy ailesi gibi, aile tasniflerinin de yapılması da gerekmezmiydi?

Aslında bir bu kadar daha, aile tipolojisi zikretmek mümkündür. Ancak buraya kadar görüldüğü gibi, bunların birbirlerinden bir kaçı hariç pek farkı yok. Bu nedenle son olarak Türkler'de aile tipolojisine değinerek bu konuyu bitirmek istiyoruz.

2.3.2. Tipoloji Açısından Türk Toplumu

Türkiye'de DPT tarafından 1968'de yapılan köye yönelik ilk çalışmada aile Batılı bir anlayışla tipolojileştirilmiştir. Bu anlayışa göre üç tip aile vardır:

"Geniş aile-Cemaat ailesi": Eşler, çocuklar ve arkabalardan oluşan aile. "Çekirdek aile": Eşler ve çocuklardan meydana gelen aile. Bunlardan başka birde "bileşik aile" ifade edilir. Bu aile geniş aileden biraz daha dar kapsamlı olarak eşler, evli ve bekar çocuklarından meydana gelen aileyi ifade eder⁽⁴⁸⁾. Ayrıca, aynı kuruluş tarafından 1989 yılında yapılan bir çalışmada H.Ü., NEE'nün hanehalkı ve otoriteyi dikkate alarak geliştirdiği ve "aile tipinin, mülkiyet biçiminin bir fonksiyonu olduğu" tezi kabul edilerek geliştirilen tipolojide Türkiye'de aileler "çekirdek aile, ataerkil geniş aile, geçici geniş aile

ve dağılmış aile" olarak dört gruba ayrılmıştır.^(48a) Bu tipoloji öncekinden farklı gibi görünse de aslında temel mantıkda bir farklılık yoktur. Sadece "geniş aile" alt gruplara ayrılmış, bir de "parçalanmış aile" eklenmiştir.

Birinci Aile Şûrasına sunulan bir bildiride de Gaziantep, yöresinde üç aile tipinden bahsedilir. Bunlar: "Geleneksel aile tipi", "Kırsal kesimden gelip, kentleşmeye yönelen aile tipi", "Anne ve babanın çalışma hayatını paylaştığı aile tipi". Bu tipolojideki birinci ailede yerleşme yeri ve aile üyelerinin sayılarına dikkat edilirken, sonrakilerde şehirleşme ve iş hayatına yönelik hususlara dikkat edilmiştir⁽⁴⁹⁾. Aynı şûraya Kağıtçıbaşı, tarafından sunulan bir bildiride ise Batı'daki ve Türkiye'deki çekirdek aile arasındaki farklılıklar ifade edilmiştir. Kağıtçıbaşı'na göre bu farklılığın temelinde, Batı'da çekirdek aile üyelerinin birbirinden bağımsız ve ayrı olmasına karşılık; Türkiye'de çekirdek ailenin bağımlılık esasına göre kurulmuş olması yatar. Yani Türkiye'de aile üyeleri, evli çocuklar, baba ve annelerinden ayrı olarak kendi evlerini kursalar dahi sosyal açıdan anne ve babalarına bağımlıdırlar⁽⁵⁰⁾. Başka deyişle Batı'daki aile ile Türkiye'deki aile arasındaki en belirgin fark sosyo-kültürel bağımlılık ve/veya bağımsızlık ilişkisidir. Yani Türk ailesi bağımlı iken, Batı ailesi bağımsızdır. Bu konuda sahada bulduğumuz bilgiler de bizi doğrular nitelikte olup, kendi tipolojimizi ifade ederken, daha geniş bilgi orada verilecektir.

Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından hazırlatılan "Türkiye Aile Yıllığı"nda ifade edilen bir başka çalışmada da şu bilgiler ileri sürülmüştür: "Geleneksel aile": Endüstri öncesi aile olup baba otoritesi hakim ve evli çocuklar-bekarlar eşler ve büyük anne ile büyük kızların beraber oturduğu aile. "Geçiş ailesi": Çekirdek aile ile geleneksel aile arasındaki aile olup, bu aile çekirdek aile olmaya

doğru bir değişim izler. "Çekirdek aile": Yüzde yüz olmasada şehir ve endüstri toplumlarında hakim olan aile türüdür, denilerek genel aile tipolojisi yapıldıktan sonra, Türkiye’de ailenin geniş aileden çekirdek aileye doğru bir değişim gösterdiği, ancak çekirdek aileden ziyade geçiş ailesinin hakim olduğu savunulmuştur⁽⁵¹⁾. Yukarıda sık sık değindiğimiz gibi bu tipoloji de evrimci ve Batılı anlayışla yapılan bir çalışmadır.

H.Ü.SBF’nde yapılan bir çalışmada* 1935 yılı ve sonrasının aile yapısı, hanelerdeki nüfus dikkate alınarak temelde; "Çekirdek aile", "Geniş aile" olmak üzere ikiye; Geniş aile de, "Birleşik aile", "Geçici geniş aile", "Ataerkil aile", "Çözülen aile" olmak üzere dörde ayrılmıştır⁽⁵³⁾.

Aynı enstitüde, aynı metodla 1978 yılını dikkate alınarak yapılan bir başka tezde ise Türkiye’deki aile dört grup halinde ele alınmıştır. Oysa bir önceki ifade ettiğimiz tezde, aile önce iki grup, sonra alt dallara ayrılarak beş grup halinde ele alınmıştı. Şimdi ifade ettiğimiz tezde ise önceki tezden farklı olarak "birleşik aile" de ifade edilmemiştir. Bu tezde Timur’un kullandığı teknik kullanılarak beş anabölgeden 5127 hane seçilmiştir. Bunlardan 888’i Doğu Anadolu’dan, 566’sı Karadeniz’den, 1656’sı Batı Anadolu’dan, 662’si Akdeniz’den ve 1360’ı da Orta Anadolu bölgesinden olup; 27056 kişi, 5127 hanede yaşamaktadır⁽⁵⁴⁾. Fakat hanelerin seçiminin neye göre yapıldığı Timur’da olduğu gibi, burada da ifade edilmemiştir. Mesela niçin Doğu Anadolu’da 566 hane seçilirken Karadeniz bölgesinden 888 hane seçilmiştir? Ayrıca, bu hanelerin bölgeye göre oranları nedir? Yani Doğu Anadolu’da seçilen haneler bölgedeki toplam hanenin kaçta kaçı, diğer bölgelerde de bu oran eşit mi, hanelerin kaçta kaçı şehirden, kasabadan ya da köyden seçilmiştir? Bunlar ve benzerleri belirtilmemiştir. Oysa bu hususlar projeksiyonun yansıması

açısından son derece önemlidir. Adı geçen tezde yerleşim yerlerine göre Doğu Anadolu'da aile şekilleri yüzde olarak şöyledir⁽⁵⁵⁾.

	Büyük kent	Küçük kent	Kasaba	Köy
Çekirdek aile	58.4	58.4	55.1	45.8
Ataerkil aile	8.1	7.9	16.9	17.6
Geçici Geniş Aile	14.3	19.5	14.7	20.5
Dağılmış Aile	19.3	14.2	13.2	16.1

Bu tabloda görüldüğü üzere büyük kentten köye doğru gidildiğinde çekirdek ailede küçülme; ataerkil ailede ise büyüme görülürken, bu değişim çizgisi geçici geniş aile ve dağılmış ailede görülmez. Hatta dağılmış aile oranı kasaba ve küçük kentte küçülürken, köyde, kasabaya nazaran %3.1 oranında büyümüştür. Ataerkil aile, büyük kentlerden köye doğru gidildiğinde %9.5 oranında büyürken, geçici geniş aile oranlarını dikkate aldığımızda ise, küçük kent ile köy ailesi çok benzerlik gösterir. Aralarındaki fark sadece %1'dir. Kasaba ile büyük kent arasındaki fark ise sadece %0,4'dür. Oysa şehir ve köy teorilerini ve sosyal yapı özelliklerini dikkate alırsak, bu oranların köyden şehire doğru küçülmesi gerekirdi.

Aşağıdaki tablolarda on yıllık ara ile aynı enstitüde ve aynı teknikle yapılan Timur ile Hancıoğlu'nun çalışma sonuçlarının mukayesesi verilmiştir. Tablolar için bakınız^(55a).

	Çekirdek Aile		Ataerkil Aile		Geçici Aile		Parçalanmış Eksik Aile	
İç Anadolu	63.6	55.7	17.6	13.5	12.4	16.8	6.4	14.1
	-7.9		-4.1		+4.4		+7.7	
Karadeniz	46.3	50.7	33.6	18.4	11.6	17.1	6.8	13.8
	+4.4		-15.2		+5.5		+7	
Batı Anadolu	59.1	60.3	15.2	9.1	15.0	16.2	12.3	14.5
	+2.1		-6.1		+1.2		+2.2	
Akdeniz	67.4	67.9	14.4	4.5	12.7	16.5	6.7	11.0
	+0.5		-9.6		+3.8		+4.3	
Doğu Anadolu	63.0	51.1	16.6	14.5	13.3	18.4	6.1	15.9
	-11.9		+2.1		+5.1		+9.8	
Türkiye	59.7	57.1	19.0	12.0	13.1	17	8.3	13.8
	(59.8) -2.6		(19.4) -7.0		(13.0) +3.9		(7.6) +5.5	

1. Tablo. Bölgelere Göre Aile Tipolojisi

	Çekirdek Aile		Ataerkil Aile		Geçici Aile		Parçalanmış Eksik Aile	
Büyük kent	66.8	58.4	7.1	8.1	12.0	14.3	13.9	19.3
	-8.4		+1.0		+2.3		+5.4	
Kent	63.3	58.4	9.5	7.9	15.0	19.5	11.9	14.2
	-4.9		-1.5		+4.5		+2.3	
Kasaba	61.5	55.1	20.0	16.9	12.7	19.5	5.7	3.2
	-6.4		-3.1		+4.5		+7.5	
Köy	55.4	45.8	25.4	17.6	13.3	20.5	5.9	16.1
	-9.6		-7.8		+7.2		+10.2	
Türkiye	59.7	54.4	19.0	12.6	13.1	17.2	8.3	15.2
	(62.7) -5.3		(13.8) -6.4		(13.0) +4.1		(10.2) +6.9	

2. Tablo. Yerleşim Yerlerine Göre Aile Topolojisi

- Tablonun sol tarafındaki rakamlar Timur'un 1968'i dikkate alarak yaptığı çalışmanın sonuçları.
- Tablonun sağ tarafındaki rakamlar Hancıoğlu'nun 1978'i dikkate alarak yaptığı çalışmanın sonuçları; ikinci tablodaki Hancıoğlu'na ait veriler Doğu Anadolu bölgesine aittir. Timur'nu ki ise beş bölgeye aittir.
- İki çalışma arasındaki artış veya azalışı gösteren farklar (-, +)
- Timur'un çalışmasındaki verilerin ortalaması (parantezin içindekiler), yani üstteki rakamlar kendine ait.

Birinci tabloda görülen sonuçlara göre on yıl içinde Türkiye'de çekirdek aile %2.6, ataerkil aile %7.0 azalırken, geçici geniş aile %3.9, parçalanmış aile de %5.5 bir artış görülür.

Çekirdek aile oranında en fazla azalış %11.9 ile Doğu Anadolu'da olurken, en fazla artış da %4.4 ile Karadeniz bölgesinde, en az artış ise %0.5 ile Akdeniz bölgesinde olmuştur. Oysa Türkiye'deki genel evrimci anlayışa göre, en fazla artışın Batı Anadolu ve Akdeniz bölgesinde olması gerekirdi. Çünkü Türkiye'de en fazla sanayileşen bölgeler burulardır. Ayrıca iki ayrı çalışmaya göre şehirlerde ve sanayileşen yerlerde çekirdek aile yaygınlaşırken, geleneksel geniş aile oranında bir azalma görülmektedir. O halde bu anlayışa göre, tabloda görüldüğü üzere Doğu Anadolu'da çekirdek aile %11.9, İç Anadolu'da %7.9 oranında azaldığı için, bu bölgeler 1968'e nazaran 1978'de köyleşerek, geleneksel sosyal yapıya doğru bir değişim çizgisi izlemişlerdir.

Ayrıca bu tabloya göre Türkiye'de on yılda geçici geniş ailede %3.9, parçalanmış ailede %5.5, oranında bir artış görülmüştür. Parçalanmış eksik ailede en fazla artış %9.8 ile Doğu Anadolu bölgesinde görülürken, onu %7.7 ile İç Anadolu, %7.0 ile Karadeniz Bölgesi izler; en az artış ise %2.2 ile Batı Anadolu'dadır.

Türkiye'de şehir ve köy sosyolojisiyle ilgili çalışmalar ve nüfus sayım sonuçlarına göre, en fazla göç veren bölge Karadeniz, geleneksel değerlerin en fazla koruyucu olduğu Doğu Anadolu, en fazla sanayileşen ve kentleşen bölge de Batı Anadolu'dur. Dolayısıyla bu bilgilere ve evrimci anlayışa göre, parçalanmış aile oranının Batı Anadolu ve Karadeniz'de fazla olması gerekirdi. Fakat tabloda görüldüğü gibi, parçalanmış aile en fazla %9.8 ile Doğu Anadolu'dadır, onu %7.7 ile İç Anadolu, sonra da %7.0 ile Karadeniz izler. En az oran ise % 2.2 ile Batı Anadolu olup, onu %4.3 ile

Akdeniz izler. Sonuç olarak bu tablodaki veriler kendi içinde tutarlı olmadığı gibi çapraz ilişkiler açısından da anlamlı değildir. Ayrıca tablolardan da anlaşıldığı gibi, Timur'un değerlerinin ortalaması bile tutarlı değildir.

İkinci tabloda Türkiye geneli ile Doğu Anadolu karşılaştırılmıştır. Burada da Doğu Anadolu'da çekirdek aile Türkiye ortalamasına göre %5.3 azalmıştır. En fazla azalış ise %9.6 ile köyde olurken onu %8.4 ile büyük kentler izler. En fazla azalış ise %4.9 ile kentlerde görülür. Ataerkil aile de Türkiye genelinden %6.4 azalmıştır. Ancak, Büyük kent ile Doğu Anadolu'da %1.0 bir artış görülürken diğer yerleşim yerlerinde azalış görülür. En fazla azalış ise %7.8 ile köylerde görülürken, onu %3.1 ile kasabalar, %1.5 ile de kentler izler.

Araştırmacıların anlayışına göre bu sonuçların anlamlı olması mümkün değildir. Çünkü onların metodu ve anlayışlarına göre, aile tiplerindeki en fazla azalış büyük kentlerden köylere doğru olması gerekirdi. Oysa bu çalışmaların sonuçları müzakere edildiğinde tamamen tersi, yani köylerden büyük kentlere doğru bir azalış görülür. Ayrıca Timur'un çalışması tek başına alındığında köylerden büyük kentlere doğru bir azalış görülür. Diğer yandan, Timur'un çalışması tek başına dikkate alındığında, evrimci anlayışı doğrularcasına ataerkil aile oranı büyük kentten, kente gidildiğinde %2.4; kentten, köye %10.5; kasabadan köye doğru gidildiğinde de %5.4; bir artış görülür. Hancioğlu'nun çalışmasında ise aynı sıraya göre, %-0.2; %2.0; %1.3 rakamlarıyla karşılaşırsınız. Bu nedenle de iki tablodaki artış oranlarını karşılaştırdığımızda anlamlı ilişkinin olmadığı görülür.

İkinci tabloda geçici geniş ailede %4.1; parçalanmış ailede de %6.9; bir artış görülür. Doğu Anadolu'da parçalanmış ailedeki en fazla artış ise %10.2 ile köylerde dir. Onu %7.5 ile kasaba; onu da %5.4 ile büyük kent izlerken, en az artış %2.3 ile kentlerde görülür. Doğu Anadolu'daki parçalanmış aile oranının, en fazla köylerde olması belki

göç teorileri ile izah edilebilir. Ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, Doğu Anadolu'nun genel olarak ve/veya köyleri dikkate alındığında fazla göç vermediği araştırmalarla ortaya konmuştur. Bu veriler de evrimci-fonksiyonalist görüşün yeterli olmadığını ya da iki araştırmadan en azından birinin sonuçlarının güvenilir olmadığını, dolayısıyla bilimsellikten uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü evrimci anlayışa göre, en fazla parçalanmış aile oranının kentlerden köylere doğru azalması gerekirdi.

Şahinkaya'nın 1977 yılında Diyarbakır'ın 26 merkez köyünde ve Kayseri, Eskişehir, Konya, Yozgat ile Çankırı gibi Orta Anadolu bölgelerinde 1966'da yaptığı araştırmalarda, çok farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır.

	<u>Diyarbakır</u>	<u>Orta Anadolu</u>
- "Çekirdek aile-modern demokratik aile"	%56.0	6.9
- "Küçük ataerkil aile-küçük pederşahi aile"	%32.0	46.9
- "Büyük ataerkil aile-büyük pederşahi aile"	%12.0	46.2

Şahinkaya, aile tasnifisini otoriteye ve ailede olanların statülerine göre yapmıştır. Ayrıca ona göre sanayileşme, çekirdek aile dediği demokratik aileyi meydana getirmiştir. Şahinkaya'da evrim ve iktisadi yapılanma arasında ilişki kurarak, insanlık tarihinde eski devirlerde "pederşahi", orta çağda "küçük pederşahi" ve yeni çağda da "modern demokratik" ailenin olacağını belirtir⁽⁵⁶⁾. Ancak bu anlayışa sahip olanlar; sonrası için bir aile model öngörmezler. Onlar, bir müddet sonra, sosyal grupların herhalde, statikleşeceğini kabul ediyor olmalı ki, bu fikri savunuyorlar.

Gezgin, doktora tezinde genel anlayıştan farklı olarak aileyi, "kültürün bir unsuru" ve "sosyal organizasyon" açısından değerlendirir. Ona göre insanlar arasındaki sosyal ilişkileri düzenleyici kaideler bütününe sosyal organizasyon denir. Ayrıca ona göre geleneksel sosyal gruplarda sosyal organizasyon, "aile ve akrabalık sistemi" ile "yaş grupları" olmak üzere ikiye ayrılır⁽⁵⁷⁾. Bu yaklaşımdan sonra Gezgin'de saha araştırması yaptığı Olukbaşı köyünde aileyi çekirdek aile %69.32, geniş aile %18.32, parçalanmış-kalıntı aile %12.45 olarak önce üçe ayırır. Sonra da aile üyelerinin statüsünü, ve sayısını dikkate alarak, her üç aileyi kendi aralarında alt bölümlere ayırır. Mesela çekirdek aileyi dört, geniş aileyi on beş, parçalanmış aileyi de üç alt başlık adı altında tekrar değerlendirir⁽⁵⁸⁾. Ancak, Gezgin tezinin özelliğinden olacak ki, ailenin sosyal ilişki ve akrabalık yönünü değil de işletmecilik yönünü araştırmıştır. Bu nedenle de aile tasnifini, yukarıda ifade edildiği üzere, aileyi oluşturanların sayısını, iktisadi rollerini ve otoritelerini dikkate alarak yapmıştır.

Eski Türkler hakkındaki tipolojiler de aile reisinin konumu, buna bağlı olarak evlenmenin endogamy veya exogamy olması ve evrim anlayışına göre yapılmıştır diyebiliriz. Bu anlayışın ilk temsilcilerinden Gökalp, İslam öncesi Türk ailesini, "boy, sop, pederi ve izdivacı aile"^(58a) olarak dört bölümde inceler. Eski Türk kültürü, dolayısıyla ailesi hakkında en fazla araştırmaya sahip olanlardan biri olarak Ögel, de bu hususla ilgili şöyle der: "Türkler'de yalnızca baba ailesi görülüyor... Birçok eserimizde, Türkler'de ana ailesinin en ufak bir izine bile rastlanmadığı üzerinde, ısrarla durmuştuk... Hunlar'da bile, gelişmiş bir "baba ailesi"ne sahip idiler. Bilindiği üzere baba ailesinin temeli dışarıdan evlenmeyi yani (exogomy)'ye dayanır"⁽⁵⁹⁾. Ancak Ögel, bir başka eserinde bu görüşünü yalanlarcasına şöyle der: "Matrimoniol aile düzeni, bizim deyimimizle anne egemenliği ailesi, bu geri Proto-Moğol kavimlerinin başlıca bir geleneğidir. Halbuki Hunlar,

Göktürkler ile diğer Türk topluluklarında ise, ana ailesi yani Cognat topluluk düzeni çoktan aşılmış ve baba ailesi, yani Agnot düzenine erişmişlerdi⁽⁶⁰⁾. Görüldüğü gibi bu ifadelerle Ögel, eski Türklerin ana ailesinden baba ailesine geçtikleri belirtmektedir. Buradaki iddiası ise, geçişin Moğollar'dan önce tamamlamış olmasıdır. Her ne olursa olsun bu ifadeler bize eski Türklerde ana ailesinin varlığını göstermektedir. Kırgız, edebiyatçılarından Olcay Süleyman'a göre de eski Türk topluluklarında anaerkil aile yaygındı. Dolayısıyla ailenin reisi kadındı. Neslin devamı da ana tarafındandı. Ona göre "Oğul-ananın evladıdır" Türk ata sözü de bu görüşü doğrular niteliktedir⁽⁶¹⁾. İnan'da aynı görüşü paylaşarak Direnkova atfen "Türkler tarih sahnesine pederşahi ve exogomie yasasıyla aile kuran bir kavim olarak ortaya çıkmışlardır. Hunlar da üvey ana ve yenge ile evlenme (leviratus) adeti de exogomie yasasının icaplarındandı"⁽⁶²⁾ der. Ancak üvey ana ve yenge ile evlenmenin exogamiyi değil de, endogamiyi yansıtması gerekir. Çünkü, üvey ana ve yenge sıhri akrabadır. Dolayısıyla dışarıyı değil içeriği temsil eder ve/veya etmesi gerekir. Ayrıca İnan, Radloff'a atfen, Yenisey hikayelerinden birinde geçen "yatta tünürime ayrıldım-'yad eldeki dünürümden ayrıldım"... İbaresini kaynak göstererek dışardan evlenme geleneğini isbata çalışarak, aynı geleneğin Anadolu'da da devam ettiğini, ayrıca Altay ile Yenisey Türk boyları, Kazaklar ve Başburtlar arasında hâlâ yaygın olduğunu belirterek "... düğün türkülerinde keza yad ellerden şikayet edilmektedir"⁽⁶³⁾ der. Oysa kabul edilen ve doğal olan bir gelenekten yaygın olarak şikayet değil; sempatiyle bahsedilmesi gerekmez miydi?

19. asrın sonlarında Doğu Türkistan Türkleri arasında araştırmalar yapan Fransız etnografyacısı ve etnologu Grenard'a göre Türkler müslüman olmadan önce "pederşahi" aile hayatı yaşıyorlardı. Bir başka Fransız sosyologu Richard'a göre de Türkler'de tek değil bir kaç aile tipi vardı. Mesela Yakutlar'da "anaerkil", Kırgızlar'da

"pederşahi" Altay Türkleri'nde de bunların ikisinin ortası bir aile anlayışı vardı. Durkheim'de İngiliz etnografların bilgilerine dayanarak Doğu Türkistan Türkleri'nde "maderi" ailenin hakim olduğunu, Yakut Türkleri'nde "maderi" ailenin "sib" ile ifade edildiğini belirterek, Alman Sosyologu Gross'un Kırgızlar'daki ailenin "pederi" olduğu ancak, dış tehlike anında birleşerek "pederşahi" haline dönüştüğü hususundaki görüşüne katılmaz⁽⁶⁴⁾. Sosyologlarımızdan Ülken, eski Türk ailesinin "babalık aile (paternelle)"; Topçu, "babalık ocak"; Gökalp, "pederi" olduğunu, Fındıkoğlu ise tam "pederşahi" bir aile anlayışının olmadığını kabul eder⁽⁶⁵⁾. Mehmet İzzet ise bu görüşlerin ilk temsilcisi olan Gökalp'in fikirlerinin pratik bir anlayıştan kaynaklandığını söyleyerek ona katılmaz. İzzet'e göre Türkler farklı yerlerde farklı sosyal ve iktisadi şartlar altında yaşadıklarından dolayı tek tip aileden ziyade aile tiplerine sahiptirler⁽⁶⁶⁾.

Ögel'in yukarıda belirttiğimiz "baba ailesinin temeli dışardan evlenmeyi yani (exogamy)'ye dayanır" anlayışına katılmak mümkün değildir. Çünkü Eröz'e göre "dışardan evlenme, totemizmde ve klan çerçevesinde, aile yapısını koruyan bir evlenme şeklidir. Ana hukuku ve baba hukuku ile bir arada bulunur. Karşılıklı bir sistem içinde, klanlar arası evlenmeyi meydana getirir. Burada, kadın veya erkek klanını terkedip, başka klana girer, başka toteme bağlanır. Klan'da totemizmin yarattığı 'bacı' telakkisi, dışarıdan evlenmeyi sağlamış, böylece ailenin koruyucusu olmuştur"⁽⁶⁷⁾. Strausse'a göre de Avusturalya'da totem inancından dolayı exogamy vardır. Mesela York Burnu'nun kuzeyinde yaşayan adalılarda totem nedeniyle dört oymak arasında evlenme yasaktır^(67a). Çünkü kişi kendi toteminin yanında birinci dereceden akrabalarının totemini de kendi toteminden sayar. Ayrıca "... Ponape dilinde totemi yemekle yakın akrabalarla çiftleşmek aynı biçimde söylenir; Afrika'da yaşayan Mashona ve Matabele'lerde totem sözcüğü aynı zamanda 'kız kardeşin cinsel organı' anlamına

gelir..."^(67b) Çin yıllıklarına atfen Türklerin geleneksel olarak "ana uruklu" olduğunu belirten Divitçioğlu'da, Ögel'e katılmayarak anasoylu sosyal gruplar dış evlilik yapmak zorundadır⁽⁶⁸⁾ der. Görüldüğü üzere Türk düşünce hayatında yaygın olan anlayış, Türkler'de exogamy geleneğinin yaygın olduğu inancıdır. Bu fikir'de yukarıda ifade ettiğimiz gibi, "babalık aile" anlayışından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu anlayışa vesile olan, aile yapısı ile evlilik şekli arasında çok yakın ilişki kurmak, aile sosyolojisi açısından pek kabul edilir bir anlayış değildir.

Türkler'de exogamy'nin yaygın olduğunu kabul etmek, biraz fazla iddialı bir düşünce oluyor. Çünkü geleneksel sosyal gruplar, genelde dışarıya karşı kapalıdır. Yani neslin korunması ve biz duygusu nedeniyle içe dönüktürler. Yukarıdaki genel anlayış, bize göre, Eröz'ün ifade ettiği üzere "totem" kavramından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle farklı totemlerden evlenmeyi farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip sosyal gruplardan evlenme olarak algılıyoruz. Eğer sanıldığı gibi dışardan evlenme kabul görse ve yaygın olsa, yukarıda değinildiği üzere, Orta Asya Türkleri'nde evlenen kızların yad ellerden şikayet etmemesi gerekirdi. Bu şikayet Türkiye türkülerinde ve düğün ağıtlarında da yaygındır. Mesela Ağın'da derlediğimiz bir kına ağıtında bu husus şöyle dile getirilmiştir:

"Baba kızın çokmuydu
Benden başka yokmuydu
Kör olası amcalarım
Hiç oğlunuz yokmuydu
Kız anası kız anası
Elinde mumlar yanası
Anam yoğurdunu ayran eylesin

Çıksın yüce dağa seyran eylesin
Anamın oğlu var beni neylesin
Atladı geçti eşiği
Sofrada buldu kaşığı
Büyük evin yakışığı
Şen babam evin şen olsun
Gidim (gidiyom) haberin olsun

Bu kına ağıtının bir varyantını Eröz, Silifke Alevi Türkmenleri'nde; biz de lisans tezimizde Adana yöresinde tesbit ettik^(68a). Benim tepit ettiğim ağıt şu şekildedir:

Gız anası gız anası,
Başında mumlar yanası.
İşte aldık gidiyoruz,
Hani bunun öz anası.

Bindirirler arap ata,
Götürürler yönün öte.
Yollan beni eşim kızlar,
Yedioluk'tan* öte.

Atladım çıktım eşiği ,
Sofrada buldum kaşığı.
İşte aldık gidiyoruz,
Büyük evin yakışığını.

Develeri heyha bilmez
Adamları sözden almaz.
Vermen beni develiye,
Develiye giden gelmez

Şo görüneni ekin sandım,
Ekin değil soğanımış.
Kız anadan ayrılması,
Ölüm değil figanımış.

Develi** oğlunun inadı,
Keklik kafese dönedi (kondu).
Vermen beni develiye,
El alem sizi gınadı.

Çattılar ocak taşını,
Kurdular düğün aşını.
İşte aldık gidiyoruz,
Silin gözün yaşını.

Baba gızın çok mu uydu?
Bir gız sana yük mü üydü?
Gırılası (ölesi) emmilerim,
Heç oğlunuz yok mu uydu?

Eröz'ün tespit ettiği ağıt ise şu şekildedir:

“Çattılar ocak taşını
Vurdular düğün aşını
Çağırın oğlan gardaşını
Gız anan kınan gutlu ossun (olsun)
Duyduğun diller datlı olsun
Gırat (kır at) gelmiş gemin geçer
Gomur (duman ile kahverengi renk) daylak (deve) canım döver.”
“Gız anan kınan gutlu ossun
Duyduğun diller tatlı ossun
Anası besler el gönemir.”

.....

Rus Doğu Araştırmaları Enstitüsü elemanlarından tarihçi Gordlevski'ye göre “Oğuzlar'da, evlenmeler, boy içinde yapılıyordu, bunlar endogam “içten evlenme”lerdi... Selçuklular, siyasal düşüncelerle karşı taraftan, Bizans'tan ya da Gürcistan'dan eş alıyorlardı, ama gene de, Türkmen daha yakındı”⁽⁶⁸⁾. Gordlevski'nin belirttiği bu husus eski Türk töresinden kaynaklanmaktadır. Çünkü eski Türkler'de töre gereği sosyal barış ve sınırları güvence altına almak için yakın komşularıyla kız alış-verişi yapıla gelmiştir. Ancak töreye göre “tahta geçenin meşru bir anadan, yani hatundan doğması gerekirdi”⁽⁷⁰⁾. Hatun yani, meşru ana ise Hakanın Türk olan ilk karısıdır. Ayrıca Mehmet Niyazi'ye göre, töre gereği Türk tarihinde “Hakanlık ancak Açına-Oğulları'na verilen bir mazhariyettir. Tanrı kutu,hükümdarlık hakkı bu sülalede tecelli eder”⁽⁷¹⁾.

Buraya kadar ifade edilenlere göre, eski Türkler'de sadece exogamy ya da endogamy geleneğinin olduğunu söylemek pek mümkün görülüyor. Ancak Eröz'ün görüşlerini dikkate alarak “aynı totem” içinde evlenmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bu

dönem ne kadar sürmüş ve totemlerin içine aldığı gruplar ne kadardır? Mesela bütün Türk boyları tek bir toteme mi bağlıydı ya da her boyun bir totemi veya birden çok totemi mi vardı? Bu konularda yeterli bilgilere sahip değiliz. Ancak bundan sonra kendi tipolojimizi ifade ederken daha geniş belirteceğimiz üzere, Türkiye’de akrabalık ilişkileri sonderece kuşatıcı ve soyun korunmasını esas alır. O halde kültürel devamlılık esasına ve yukarıda zikrettiğimiz bazı kaynaklara göre, eski Türkler’de ve sonrasında endogamy’nin yaygın olduğunu söylemek daha ilmi görünmektedir.

2.4. Türkiye'deki Tipolojilerin Genel Eleştirisi ve Bir Tipoloji Denemesi

Türkiye’de bugüne kadar aile sosyolojisi üzerine kapsamlı çalışmalar yapılamamıştır. Aile hakkında genelde, bir makale çerçevesinde ya da özellikle köye yönelik çalışmalarda kısmen bahsedilmiştir. Bu nedenle de “Türk toplumsal yapısı ve aile yapısı üzerinde sosyolojik ve sosyal psikolojik çalışmaların sayısı azdır”⁽⁷²⁾. Bu konuda Türkdoğan da “elde mevcut çoğu ders kitabı niteliğindeki sosyal bilimcilerimizin (sosyoloji/toplum bilimi) üniversite ders kitaplarında aile sosyolojisi başlığı altında Türk aile sosyolojisine ait görüşler birkaç ifadeden öteye geçemez. Bu da batıdan esinlenmiş aile tipolojilerinin ülkemiz aile yapısına uydurulmuş taslaklarından ibarettir”⁽⁷³⁾ der.

Türkiye’de yapılan aileye yönelik çalışmaların bir başka özelliği de ya tasvir yapmak ya da önceki çalışmalara dayanak aramak veya onlarla kendi çalışmalarını doğrulamak şeklinde olmuştur. Oysa araştırma, temelde problem çözmeye yönelmek ve başlamakla başlar. Çözülmüş probleme delil, aramakla değil. Bu husus araştırmanın, ancak ikinci safhasını teşkil edebilir.

Araştırmacı herşeyden önce konuya farklı bakabilmeli önceden çalışılıp da görülmeyen ya da gözden kaçan hususları ortaya çıkarmalıdır. Mesela Kağıtçıbaşı'nın zikrettiği Bradburn, 1963 yılında yaptığı çalışma da, Türk idarecilerinin Amerikalılar'a göre başarı güdülerinin aşağı düzeyde olduğunu, bunun da Türk ailesindeki baba otorisinden kaynaklandığını yazmıştır. Oysa Mc. Clelland 1961'de çok sayıda millet üzerinde yaptığı araştırmada Türkler'de "başarı teması"nın çok yüksek olduğunu; Lambert ve Klineberg'de 1967 yılında çeşitli milletlerdeki çocuklarla yaptıkları bir araştırmada Türk çocuklarının başarı puanlarının en yüksek olduğunu; ayrıca bu çocukların baba mesleğinden daha iyi bir alana -"filial-özlem"- ilgi duyduklarını tesbit etmişlerdir⁽⁷⁴⁾. İşte biz tipolojimizi geliştirirken meseleye bu nedenle biraz daha farklı bakmaya çalıştık. Önceki bahislerde sık sık belirttiğimiz gibi, "aile tarihten gelen bir olgudur ve M.Maus'un tabiri ile söylersek topyekün toplumdan soyutlanamayacak olan bir topyekün toplumsal olaydır. Dolayısıyla "genel olarak" aile'den söz etmek pek mümkün değildir. Bölgelere, sosyal sınıflara, topyekün bir toplumdaki alt gruplara göre değişen çok sayı da aile tipi mevcuttur"⁽⁷⁵⁾ demek daha doğru olur. Ancak aile tipleri sadece bunlarla oluşmaz. Çünkü ailenin bir sosyal sistem ve kültürel gerçeklik olarak düşünülmesi gerekir. Ayrıca ailede önemli olan biyolojik bağ değil sosyo-kültürel ilişkidir ve aile, sosyal kontrolden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle aile tipolojilerinde aileyi meydana getiren grup üyelerinin sosyal ilişki, sosyal statü ve rollerine dikkat edilmesi gerekir. Ancak, yukarıda da sık sık değindiğimiz gibi Türkiye'de aile tipolojilerinde hanehalkı, otorite ve yerleşilen mekan, özellikle hanehalkı dikkate alındığı için, aile tipolojileri genelde hane halkına göre, "Büyük aile" ve alt grupları, "Kök ailesi, "Birleşik aile", "Geleneksel geniş aile", "Küçük aile" ve alt grupları, "Çekirdek aile", "Parçalanmış aile", "Tamamlanmamış aile" şeklinde ya da "Modern

aile-çekirdek aile", "Geçiş ailesi", "Büyük aile-geleneksel aile" şeklinde yapılmıştır. Mekanı dikkate alarak da "Kır ailesi-köy ailesi", "Gecekondu ailesi", "Kent ailesi", olarak isimlendirilmiştir. Mekanı dikkate alarak geliştirelen tipoloji de aslında öncekinden muhteva olarak farksızdır. Çünkü buradaki kır ailesi "geleneksel aile"yi, gecekondu ailesi "geçiş ailesi"ni ve kent ailesi de "çekirdek aile"yi ifade etmektedir. Bu nedenle nasıl yapılırsa yapılsın Türkiye'de aile üç grup halinde ve evrimci bir anlayışla ele alınmıştır. Zaten "geçiş halindeki aile" ya da "gecekondu ailesi" tabirleri bu görüşü doğrular niteliktedir.

Yukarıdaki genel anlayıştan farklı ve direk aile ile ilgili karşılaştırmalı basılı ya da basılmamış saha araştırmasına dayalı tek kaynak eser (Bilgilerimiz bizi yanıltmıyorsa) Eserpek'in çalışmasıdır. Eserpek, çalışmasında Erzurum'da iki köyün aile yapısını "sosyol kontrol, sapma ve sosyal değişme" açısından değerlendirerek bir tipoloji geliştirmiştir. Eserpek'in geliştirdiği tipolojiyi burada değerlendirmemizin sebebi, kısmen bizim anlayışımıza uygun düştüğü içindir. Eserpek, yaptığı çalışmasında aileleri şu şekilde gruplandırmıştır:

Bileşik aile: "Genellikle evli bir çift ve bu çiftin evli olmayan çocukları ile evli olan bir ya da daha çok sayıdaki oğulları ve onların çocuklarından oluşmaktadır... Bileşik aile patrilokal bir sosyal gruptur. Bileşik aile aynı zamanda aile reisinin akrabası olan bir ya da çok sayıda kişileri de içermektedir. Bu akrabalar çoğunlukla evlenmemiş ya da dul kalmış kadınlardır"⁽⁷⁶⁾ Ayrıca bileşik ailede, aile reisinin izniyle bazı evli çocuklar ayrı hanelerde yaşamaktadır. Fakat bunlar ekonomik açıdan yine aile resine bağımlıdırlar. Çünkü arazinin tek sahibi aile reisidir⁽⁷⁷⁾.

Yaygın Aile: Bu aileye oluşturan çekirdek aileler mutluka aynı konutta oturmamaktadır. Bu aile tipi çekirdek aileyi geçişin bir aşamasını oluşturmaktadır. Çocuklar ayrı evde otursalar da babalarıyla beraber araziye ortak kullanarak, babalarından bunun karşılığı bir pay almaktadırlar⁽⁷⁸⁾.

Bağımlı çekirdek aile: Çekirdek ailenin tüm özelliğini taşımasına rağmen ekonomik açıdan evli çocuk babasına bağlıdır. Fakat ayrı hanelerde oturdukları için, hane içi ilişkilerde evli çocuk babasından bağımsızdır⁽⁷⁹⁾.

Çekirdek aile: Evli bir çift ve onun çocuklarından meydana gelen ayrı haneye sahip, ekonomik açıdan bağımsız olan ailedir⁽⁸⁰⁾.

Parçalanmış aile: "Bu çalışmada" parçalanmış aile kavramı, içinde evli bir çift bulunmayan kümelerdeki akrabalık kompozisyonu için kullanılmaktadır. Parçalanmış aile eşlerden birinin ölümü ya da boşanması sonucu görülen bir sosyal olgudur⁽⁸¹⁾.

Eserpek'in çalışmasında Alvar köyünde 63 hanenin 12'si bileşik aile, 5'i bağımlı aile, 38'i çekirdek ailedir. Tüysüz köyünde de 55 haneden 15'i bileşik aile, 11'i bağımlı aile, 26'sı da çekirdek ailedir. Ancak her iki köyde de çekirdek ailenin hane yapısı genel çekirdek aile anlayışından farklıdır. Çünkü Tüysüz köyünde 26 çekirdek aile reisinin 13'ünün hiç yakın akrabası yok iken, 11 çekirdek aile de ya anne, ya anne ve kardeşler, ya baba ya da karısının annesi bulunmaktadır. Alvar köyünde de 38 çekirdek aileden 5'inde ya anne ya baba ya da kardeşler bulunmaktadır. 15 hane reisinin ise anne ve babası hayatta yoktur; 5'inin babaları ise annelerinin ölümünden sonra tekrar evlenmiştir⁽⁸²⁾. Eserpek'in çalışmasında görüldüğü gibi, aile tasnifi otorite, sosyal ilişki ve role göre yapılmıştır. Bu nedenle her iki köydeki aile tipolojisi önce ifade ettiğimiz genel tipolojilerden

farklılık arz eder. Mesela evli çocuklar ayrı hanelere sahip oldukları halde, çekirdek aile değil de, bileşik ya da yaygın aile olarak ifade edilirken; çekirdek aile içinde anne, baba ya da kardeşlerden biri bulunduğu halde geniş aile sayılmamıştır.

Bu bölümün ilk kısımlarında bazı örneklerini verdiğimiz bilgilere göre, sosyolojik anlamda birbiriyle aynı özelliklere sahip ailelerden, dolayısıyla da tipolojiden bahsedilemez. Bu nedenle aile tipinden değil de, aile tiplerinden bahsedilebilir. Ancak analitik ve araştırmanın anlaşılması açısından çok genel tipolojiler geliştirilebilir. İşte biz tipolojimizi bu esaslar çerçevesinde “sosyal ilişki” kavramına göre yapmaya çalıştık.

Kırsal kesim köylerinin hanehalkı, genelde yazın ayrı, kışın ayrı değerlendirilmelidir. Çünkü yazın hayvancılık yapılan köylerin nüfusu azalırken hane yapıları da değişmektedir. Tarım ve bahçecilik yapılan köylerde ise kışın -kısmen şehre göçten dolayı- nüfus azalıp, hane yapısı değişirken, yazın nüfus artmaktadır. Ayrıca başka yerlerde, özellikle yurt dışında çalışanların yaz tatilinde köylere dönüşü de, aile yapısında değişmelere neden olmaktadır.

Diğer taraftan aile sosyo-kültürel bir kurum ise, nasıl olur da sadece yerleşim mekanı ve nicelik yapısı dikkate alınarak tasnif edilebilir. Ayrıca Osmanlı'da hizmetçiler de aileden sayılmaktadır⁽⁸⁴⁾. Kırsal kesimlerde ve köylerde aile kavramı dar anlamda, aynı haneyi oluşturan baba, anne ve bekar çocuklar ya da sadece evli çift ile varsa onların çocuklarını; geniş anlamda ise kan akrabalığına dayalı olarak aynı atadan geldiklerine inanan aileler birliğini ve/veya sosyal grubu ifade eder. Bu nedenle aile içi kavramı bireylerin ya da ailelerin kendi grubunu, aile dışı da akraba olmayanları ifade etmektedir.

Elazığ ve Ağrı köylerinde bizim yaptığımız çalışmaya göre aile yapıları şu özelliklere sahiptirler. Evlilikler genelde aile içinden yapılmaktadır. Ancak "içeri" kavramı ile ifade edilen, akrabalar-hısım ve yakın tanıdıklardır. Dışarı ise akraba-hısım ve kismende tanıdık olmayanlardır. İçerden evlenmede en önemli faktör köylerdeki geleneksel anlayıştan dolayı, kendi aile gruplarını diğerlerinden üstün görme anlayışı ve buna bağlı olarak neslin korunması önemli rol oynamaktadır. Mesela Elazığ köylerinde "her at kendi kökünde biter" sözü gelinlik kız seçiminde önemli rol oynar. Bu anlayışa göre, her aile kendi kökünden yeni bir meydana gelişdir. Yukarıdaki deyim Yunak'daki Honamlı aşiretinde "Aslını ara, neslini ara bulamazsan ne çara (çare)"⁽⁸³⁾. Adana köylerinde de "otu çekerler köküne bakarlar" şeklinde görülür.

Bu durumda yeni bir aile tipolojisi yapılamaz mı? Bu soruya biz evet diyerek şöyle cevap verdik:

Sosyal ilişki açısından bağımsız aile, sosyal ilişki açısından bağımlı aile, sosyal ilişki açısından içerde bağımsız, dışarda bağımlı aile, sosyal ilişki ve ekonomik açıdan bağımlı ya da bağımsız aile.

Sosyal ilişki açısından bağımsız aile: Aile içi ve dışı bütün ilişkilerde karar organı ailenin kendisidir. Yani yetki ve sorumluluk aile bireylerine aittir. Bu ailede birden fazla evli çift aynı hane içinde olabildiği gibi, tek evli çiftde olabilir.

Sosyal ilişki açısından bağımlı aile: Aile içi ve aile dışı bütün ilişkilerde kararlar aile grubunun ya da grubu oluşturan en az iki ailenin karşılıklı onayı ile alınır. Bu ailede bir hanede birden fazla evli çift olabildiği gibi, evli çiftler ayrı ayrı hanelerde de yaşayabilirler. Ancak, aileler biz şuuru ile diğer ailelerden kendilerini ayrı düşünürler. Bu ailelerden bazıları soylarına inandıkları ailelerden kız alırken, çok az yani nadiren dışarıya kız verirler. Mesela Ağrı'nın

Ozanlar köyünde bir şahıs, Torunların dışarıya kız vermediklerini belirttikten sonra kendi hanımının "Torunlar" dan olduğunu söyledi. Bu nasıl oldu dediğimizde, kendi ailesinin de, II. Abdulhamit tarafından sancak verilen aşiretlerden olduğunu belirtti.

Sosyal ilişki açısından içerde bağımsız, dışarda bağımlı aile:

Aile içi ilişkilerde bağımsızlık, fakat aile dışı ilişkilerde aile grubuna bağlılık esastır. Mesela çocuklar evlendirilirken ya da sünnet olurken, önemli ekonomik faaliyetlerde bulunulurken, akraba grubunun, özellikle kardeşler ve baba ile annenin kararları önemlidir. Bu aile, de aynı hanede oturan evli çift ve onların evli çocukları ile bekar çocukları bir arada olabildiği gibi, sadece evli çift ile varsa bekar çocuklarından meydana gelir.

Sosyal ilişki ve ekonomik açıdan bağımlı ya da bağımsız

aile: Burada temelde iki yapı esatır. Bulardan birincisinde mülkiyet babanın olduğu için evli ya da bekar çocuklar ekonomik açıdan babaya bağımlıdır. Mesela baba çocuklarına karşılıksız ya da borç olarak sermaye verir ve baba adına çocuğu onun sermayesini işletir.

İkincisinde ise sermaye sahibi evli ya da bekar çocuklardır. Bu aile tipi köy dışında özellikle yurt dışında çalışıp da, varsa çocuklarını ve eşini baba evinde bırakanlarda görülür. Bu durumda çocuk babasına, baba yoksa annesine veya büyük erkek kardeşine para gönderir. Onlar da parayı gönderen adına kullanırlar. Ancak bazen para tamamen babanın olur. Çünkü baba varsa onun eşine ve varsa çocuklarına bakmaktadır. Onlar yoksa bile babalık hakkına sahiptir. Bu aile tipinde anlaşılacağı üzere, baba ekonomik açıdan oğula bağımlı olduğu halde, otorite açısından evin reisi yine babadır.

2.5. Evlilik Kurumunun Tarihi Gelişimi

Evlilik kurumu herşeyden önce aile ile yakından alakalı bir kavramdır. Bu nedenle, önceki bölümde ailenin tarihi temelleri konusunda ifade ettiğimiz görüşleri, burada tekrarlamayacağız. Fakat aile ile evlilik kurumu aynı olmadığı için, kısmen ilişkilerine değinmek zorundayız.

Aile, insanlık var olduğu günden beri olduğuna göre, evlenme de aile ile aynı yaşıttır. Ancak her evlenme aynı zamanda aileyi meydana getirmemektedir; veya her evlenmenin sonunda hemen aile meydana gelmemekte ya da evlilikte kurulan aile bir süre sonra ya geçici ya da tamamen ortadan kalkmaktadır. Bir de cinsel birliktelik her zaman evliliğin sonucu olmadığı için, bu durumda geçen süre evlilik sayılmamakta ve bu durumdaki bireyler evli olarak kabul edilmemektedir. Dolayısıyla bütün birliktelikleri insanlar aile olarak algılamamaktadırlar. Bu durumun nedenlerinin başında sosyal kabuller ve dini inançlar gelmektedir. Hatta evlilik kurumunda din birinci derecede rol oynamaktadır. Mesela bir sosyal gruptaki, evlilik kurumu incelenirse, evliliğin çeşitli safhalarında dinin geleneksel yapıyla olan, yakın ilişkisi görülür. Bu nedenle olacak ki çağdaş sosyologlardan Bottomore, dinin evlilik ilişkileri üzerinde sonderece etkisinin olduğunu söyleyerek, Hindu dininde ve Katolik inancındaki boşanma yasağını ve hükümlerini örnek gösterir⁽¹⁾. Bilindiği gibi İslam dini de evlilikle ilgili bir çok hükümler getirmiştir ve bu dine inanan insanlar, evlilik şekillerini ve aile yapılarını önemli ölçüde, islami çerçevede sürdürmeye çalışırlar. Ancak sosyal yapıdan kaynaklanan gelenekler bazı konularda din ile beraber kendini göstermektedir.

İslam dinine inananlar Allah huzurunda kendileri karı-koca ilan ettiklerinde, onlar dini açıdan evli sayılırken, gelenekler o insanların bu kararlarını sosyal grup içinde ilan etmelerini gerektirir. Aksi takdirde onlar karı-koca kabul edilmez. Resmi hukuk açısından da kendilerini gayri resmi karı-koca kabul ederek, cinsel ilişkiye giren insanlar, bir süre sonra ayrıldıklarında dul kabul edilmezlerken, resmi olarak evlenen insanlar, cinsel ilişkiye girmeseler bile kanunlar karşısında dul sayılırlar.

Tarihin derinliklerinde de evlilik kurumunu bazı değerlere ve yasalara bağlayan formel ve enformel kurallar vardır. Bu kuralların en önemlilerin başında genelde tek eşle evlilik gelmektedir. "Samuel Johuson'un dediği gibi, hiçkimse bir başkasının evlenme olanağını ortadan kaldırmadıkça iki karı alamaz. Polyandry (Bir kadının iki ya da daha çok erkekle evlenmesi) ise o kadar az görülen bir durumdur ki, Murdock bu olguyu "etnografik bir tuhafılık" saymaktadır.... Çok karılığa izin verilen yerlerde bile, başat evlilik tipi tek karılılıktır"⁽²⁾. Yerli sosyal gruplardaki çalışmalarıyla tanınan Malinowski'de "evlilik genellikle tek eşlidir; cinsel ilişki yalnız birbirleriyle evli eşler arasında geçer ve sürekli, yaşamları birbirinden bağımsız, ekonomi ortaktır. Yalnız, şefler çok kadınla evlenirler"⁽³⁾ diyerek yukarıdaki görüşü yıllar önce destekleyici bilgiler ifade etmiştir. Ayrıca "antropolojik çalışmalar, evlilik dışı doğan çocukların, yasal çocuklarla aynı toplumsal davranışlardan yararlandığı ve aynı toplumsal yeri aldığı bir tek toplum gösteremiyorlar"⁽⁴⁾ diyerek Malinowski, evliliğin çocuklara meşruiyet kazandıran bir kurum olduğu hususuna da dikkatimizi çekerek evliliği "... çocuklara meşruluk statüsünü veren, evli çiftte de ek, özel bir statü kazandıran, kamu, hukuk ve gelenek tarafından belirlenmiş sözleşmeli bir birlik olarak tanımlayabiliriz"⁽⁵⁾ der. Malinowski, ayrıca yerlilerde cinselliğin birinci derecede sosyal ilişkileri ifade ettiğine "cinsellik, Güney Denizi adaları sakinleri için,

salt fizyolojik sürecin bizdeki kadar az yer tuttuğu, aşkı ve aşk yaşamını da içeren bir şeydir; evlilik ve aile gibi ötedenberi saygı değer olmuş kurumların çekirdeğini oluşturur; sanat ondan etkilenmiş, kendi tılsım formülleri ve kendi büyüğü vardır. Gerçekte kültürün hemen her tezahürünü etkiler. Geniş anlamda cinsel yaşam ... iki birey arasındaki salt bedensel ilişkiden çok, sosyolojik ve kültürel bir güçtür"^(5a) diyerek dikkatimizi çeker.

Malinowski ve Bottomore'nin aksine evrimci teorinin savunucularından olan Morgan; tek eşli evliliğin sosyal grupların evrimi sonucu, sonradan meydana geldiğini ve bu evlilik tipinin nihayi, ayrıca erkeklerin her zaman, çok kadınla evlenme haklarının olduğunu kabul eder⁽⁶⁾. Fakat, bu görüşe ve yine Morgan'dan kaynaklanan "cinsel serbestik" anlayışına sosyal bilimciler tarafından pek rağbet edilmediğinden. Ayrıca çeşitli görüşlerin yanında Homans'ın "... bazı gelişmiş maymunlarda bile aileler olduğu göze çarpmaktadır" fikri çerçevesinde aile bahsinde cevap verdiğimiz için, burada aynı konuya tekrar dönmenin gereksizliği nedeniyle bu bahsi burada bitiriyoruz.

2.6. Etimolojik Açıdan "Ev", "Bark" ve "Evlilik" Kavramları

Genelde bütün sosyologlar ağız birliği etmişcesine, ailenin en küçük sosyal grup olarak, büyük grupların çekirdeğini oluşturduğunu söylerler. Fakat bu görüşe bazı katılmayanlar olsa da, bireyin meydana geldi ve ilk sosyalleştiği grubun aile olduğu hususunda, bütün sosyal bilimciler fikir birliği içindedir. O halde aile, nasıl oluşuyor diye soracak olursak ilk alacağımız cevap "evlilik" kurumuydu. Başka bir tanımla aile, evlilik sonucu meydana gelmektedir. Ancak, hemen ifade edelim ki, aile ve evlilik kurumları aynı şeyler değildir. Nasıl ki sosyal grup birbirleriyle ilişki halinde olan en az iki insandan meydana geldiği halde, sosyal grup birey değilse, aile de evlilik sonucu meydana gelmesine rağmen aile, evlilik

kurumu olmadığı gibi, evlilik de aile kurumu değildir. Bu nedenle Çağatay, ikisi arasındaki farkı “modern esaslarına göre evlilik, esas itibariyle karı-koca olacak iki ferdi birbirine bağlayan akt hadisesinden ibarettir. Buna karşılık, aile, her halde karı-koca çiftinden daha fazla unsuru ihtiva etmekte olan bir içtimai zümreleşmedir. Bu bakımdan çocuksuz bir karı-koca çifti tüm şeklini bulmuş aile sayılmaz”⁽¹⁾ şeklinde ifade eder.

Yukarıda kısmen değinildiği üzere evlilik ile sosyal yapı arasında yakın ilişkiler vardır. Bu nedenle evlilik kurumunun başlangıcından, meydana gelişine kadar olan safhalar izlenirse, meydana geldiği sosyal grubun, daha genel anlamda sosyal yapının bütün özelliklerini az veya çok görmek mümkündür. Mesela Anadolu’da bir köyde, kız istenirken onların peygamber ve Allah’a bağlılıklarını; nişan ve düğün törenlerinde sosyo-ekonomik yardımlaşmalarını, gelen davetlileri ağırlarken misafirperverliklerini, düğünlerde sergilenen oyunlarda tarihinden gelen geleneklerini, bölgeler arasındaki sosyo-kültürel ilişkileri, kısaca köyün töresini görmek mümkündür. Bu nedenle evlenme kurumu sosyal yapının temsili örneği olarak tanımlanırsa mübala edilmiş olmaz. Bu anlayışla evliliği şöyle tanımlayabiliriz: Evlilik, başlangıcından meydana gelişine ve sona erişine kadar, sosyal yapının içinde oluşan, bu nedenle içinde bulunduğu sosyal grubun tüm özelliklerinin kısmen görüldüğü, biyolojik ve sosyo-kültürel ihtiyaçların giderildiği ve meydana geldiği sosyal kurumdur. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere evliliğin, temelde üç fonksiyonu vardır. Bunlardan birincisi aileyi meydana getirmek, ikincisi karşı cinsten iki ehil kişinin cinsel birlikteliğine imkan vermek, üçüncüsü de meydana geldiği sosyo-kültürel yapının formel ve enformel özelliklerini temsil etmektir.

Bu nedenle evlilik kurumu, sosyal yapı üzerinde araştırma yapanların genelde birinci derecede üzerinde durdukları kurum olmuştur.

Türkiye’de özellikle köyler üzerinde çalışan bütün araştırmacılar az veya çok evlilik kurumu üzerinde durmuşlardır. Özellikle Neriman Erdentuğ’nun çeşitli saha araştırmaları, Eserpek’in “Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme” adlı saha çalışması, Ögel,Abdulkadir İnan ile Eröz’ün kültür tarihine yönelik çalışmaları, evlilik konusunda ilk akla gelen kaynak eserler arasındadır. Bunlardan başka birçok teorik ya da sahaya yönelik çalışmalarda da evlilik kurumuna değinilmiştir. Ancak Eröz, haricinde genelde, sosyal bilimciler saha çalışmalarında tarihi karşılaştırmalı metod kullanmadıkları için, tesbit ettikleri günümüz evlilik kurumuyla ilgili bir takım seronomilerin tarihi temellerine değinemedikleri gibi, onların varyantlarına da bazıları kısmen bazıları da hiç değinmemişlerdir. Bu nedenle tespit edilen sosyo-kültürel unsurların birbirleriyle ilişkileri ve başka bölgelerdeki görünüşleri okuyuculara aktarılmadığından, eldeki malzemeler ya birer folklor unsuru ya da sadece o bölgeye has bir özellik olarak zihinleri meşgul etmiştir.

Mesela bazı çalışmalarda başlık-kalın kavramının tarihi temelleri ve diğer bölgelerdeki görünümüne değinilmeden drahoma ya da mehir kavramlarıyla ilişkisine değinelerek, bazen başlık-kalın ile mehir, bazen de drahoma ile başlık-kalın aynı anlamda kullanılmıştır. Oysa ilerde değinileceği üzere bu kavramlar, ne fonksiyonel ne de tarihi kaynakları itibariyle birbirinin aynısıdır.

Evlenmek tabirinin kökü bilindiği üzere “ev” kavramıdır ve Şemsettin Sami’ye göre “ev: hane, mesken”⁽²⁾ demektir. Derleme Sözlüğü’nde ilk hecesi “ev” olan 347, bir yarısı kadar da farklı ağızla söylenmiş kelime olup, “ev” Bolvadin, Isparta, Denizli, Sındırgı,

Kütahya, Kilis'te "oda" anlamında kullanılır⁽³⁾. Özellikle evlenen erkekler için "ev bark sahibi oldu" anlamında kullanılan deyimdeki "bark" tabiri de Şemsettin Sami'de yukarıdaki kaynakda "Çoluk çocuk, kadın ve çocuklar, aile, sülale"^(3a) olarak tarif edilmiştir. Kaşgarlı Mahmut ise evi "ew" olarak kullanmış ve bütün Türkler de bu kavramın "ew" olarak ifade edildiğini belirterek, diğer anlamlarının da "acele etmek", "bir şeyin etrafında koşuşmak" olduğunu yazar. Ayrıca "ew bark" deyimini de kullanarak "bark" kelimesinin yalnız olarak değil de, "ew" kelimesiyle beraber kullanıldığını belirterek, "bark" a "mülk" anlamını da vermiştir⁽⁴⁾. Mesela, "Ewin barkın satıgsada / Yoluğ berip yarıgsadı / Tiriğ erse turugsadı / Anğar sakana kimi topladı" ⁽⁵⁾ dördlüğünde olduğu gibi.

Katudgu Biliğ'de de "bark" "mülk" anlamında "ev" ile beraber kullanılmıştır. Mesela,

4536 "Eving barkınığı ked arığ tut çilig"

"Evini-barkını çok temiz ve pak tut"

4545 "Uluğ yokla tutma sen evi bark yakın"

"Evin-barkın büyük ve işlek yollara yakın olmasın"

4645 "Ayak tirki evi bark arıp tut töşek

Töşegil aş içgü yine ked kerek"

"Ev-bark safra ve tabakların temiz, odan minderlerle döşenmiş, yiyecek ve içeceklerin de seçkin olmalıdır"

4727 "Yorıyu turuğlı bu barkın kişi

Uluğ yolda itmez bu evi bark işi"

"Bu büyük yolda yalnız dinlenmek için bir az durun
yolcu ev-bark yapmaz"

5486 "evin barkın örte sığıl burhanın"

"Onların evini-barkını yak, burkanını kır"⁽⁶⁾.

Ayrıca bark, Tekin'e göre Orhon Yazıtları'nda "bark; ev, barınak, konut, türbe, anıt-kabir"; Ergin'e göre "bark; ev, mezar, türbe, abide, mezar; Gobain'a göre eski Türkçe'de "mülk, bina, ev bark"⁽⁷⁾ olarak geçer. 1938'de Toroslar'da Karatepe, bölgesinde araştırmalar yapan Yalçın, bölgede ev eşyalarına "bark", örtülü mezarlara ve türbelere de "barh-bark"⁽⁸⁾ dendiğini tesbit etmiştir. Ayrıca bugün Adana'nın merkezinde bir yerleşim yerinin adı "barkal" dır. Tekin ile Ergin "eb" kavramını da, "ev, çadır, karargah, ordugah, merkez"⁽⁹⁾ olarak tanımlarlar. Ancak bu yorumlardan yıllar önce Gökalp, "bark" ve "ev" kavramlarının aynı şeyi ifade ettiğini belirtir ve bir de bu kavramlara "mabed"lik sıfatı ekleyerek, "Bark Orhun Kitabesi'nde 'mabed' manasındadır. Hakan türbelerinin yanında bir mabed yapılır, orada kurbanlık kesilirdi. 'Ev' de, mukaddes bir mabed olduğundan 'Bark' adını alırdı"⁽¹⁰⁾ der. Ev, kavramının eski Türkler'de kutsallığının yanında onun mabed olarak yorumlanması yukarıdaki bilgileri dikkate alırsak, biraz fazla iddialı olur. Herşeyden önce eski Türkler'in dini inançları, ev kavramının mabed olarak yorumlanmasına müsait değildir. Fakat bazı kutsal yerler çadırla koruma altına alındıkları için, mezar veya türbe olarak yorumlanması kabul edilebilir.

Birlikte kullanılmasına rağmen bu iki kavram arasındaki en önemli fark evi ifade eden "eb" kavramının dar ve maddi anlamına rağmen, "bark"ın daha genel ve sosyal ilişkiye dayalı anlam yüklü olması dikkate değerdir. Aynı muhtevada, hala Anadolu'da halk arasında evlenen insanlar, özellikle erkek çocuklar için, "evlendi, ev-

bark sahibi oldu" deyiminin kullanılması da bizi doğrular niteliktedir. Çünkü bu deyim karşı cinsten iki insanın evlenmesi ve "mal-mülk"sahibi olmalarını ifade etmektedir.

Eski Türk geleneğinde de her yeni çadır, yani "eb" yeni birhaneyi, yeni evlenen çiftlerin meskenini ifadeeder. Dolayısıyla yenimülkiyet sahiplerini, yeni aileyi ve bu sosyal birliği "bark" kavramıyla ifade etme ihtimali yüksektir. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere evlenenin somut ve maddi yönünü belirtirken, "bark"ın mülkiyetle beraber aile ve sülale gibi, sosyal ilişkiye dayalı, daha soyut kavramları ve kutsallığı ifade etme ihtimali vardır.



II. BÖLÜM'ÜN KAYNAKÇASI

Ailenin Menşei ve Cinsel Serbestlikle İlgili Kaynakça

1. Gittins. D., Aile Sorgulanıyor, (Çev. T.Erdem) İst. 1991, s.13.
 - Kağıtçıbaşı, Ç., İnsan-Aile-Kültür, İst., 1990, s.63
 - Eserpek, A., Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme, Ank., 1979, s.65.
2. Kağıtçıbaşı, Ç., a.g.e., s.72.
3. Gittins, D., a.g.e., s.13.
4. Sayın, Ö., Aile Sosyolojisi, İzmir, 1990, s.2.
5. Morgan, L.H., Eski Toplum, C.II (Çev.Ü.Oskay), İst., 1987, ss.329,331.
6. Morgan, L.H., a.g.e., ss.330, 333.
 - Morgan, L.H., Eski Toplum, C.I, (Çev. Ü.Oskay) İst., 1986, ss.98,99,158.
7. Leacock, E.B., "İkinci Kısım İçin Giriş", Morgan, L.H. Eski Toplum, C.I, (Çev. Ü.Oskay), İst., 1988, ss.132-133.
8. Malinowski, B., Büyü, Bilim ve Din (Çev.S.Özkal), İst., 1990, ss.127,216-217.
 - Malinowski, B., İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı (Çev. H.Portakal), İst., 1989, ss.18, 156.
9. Morgan, L.H., a.g.e, ss.294,297,332-333.
10. Güvenç, B., İnsan ve Kültür, İst., 1974, s.301.

11. Güvenç, B., a.g.e., ss.301-303.

12. Güvenç, B., a.g.e., ss.306-308.

13. Homans, G.C., İnsan Grubu (Çev.Onaran,B.Oran,Ü.Oskay), Ank., 1971, s.137.

-Wells, C., İnsan ve Dünyası (Çev.E.Onur), İst., 1972, s.72.

-Zimmerman, C.C., Yeni Sosyoloji Dersleri (Çev. A. Kurtkan), İst., 1964, ss.199,211.

-Freyer, H., Sosyolojiye Giriş (Çev. N. Abadan), Ank,1967, ss.222-223.

-Gökçe, B., "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme",Aile Yazıları I, (Der.B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990,s. 210.

Aile Tipolojileriyle ilgili Kaynakça

1. Gelen, A., Köylerimizle ilgili Bazı Araştırmaların Özetleri, Ank., 1962, ss.1-40.

1a. Eröz, M., "Türk Köy Sosyolojisi Meseleleri ve Yörük-Türkmen Köyleri", Sosyoloji Konferansları, 6.Kitap, 1965-1966, ss.119-154.

* Adı geçen tez "Yörükler" adı ile Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı tarafından İstanbul'da 1991 yılında yayınlanmıştır.

2. Yurt, İ.,- Sevil, H.T., Sosyal Alanlarda Türkiye'nin Araştırma Potansiyeli ve Sorunları, Ank., 1974, ss.231-232,234,252-256.

2a. Eröz, M., Türk Ailesi, İstanbul, 1977.

- Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, C.I-II, İstanbul, 1971.
- Türkdoğan, "Eski Türklerde Aile ve Evlilik Sistemi", Türk Kültürü Dergisi, S.222 ve 226, 1981, 1982.
3. Sorokin, P.A. Çağdaş Sosyoloji Teorileri, C.I, (Çev. M.M.R.Öymen), İst., 1975, s.82.
4. Zimmerman, C.C., Yeni Sosyoloji Dersler (Çev. A.Kurtkan), İst., 1964, ss.253,199,211.
5. Kağıtçıbaşı, Ç., İnsan-Aile-Kültür, İst., 1990, s.61.
- * Türk Sosyolojisinde Metod Tartışmaları Bölümünde izah ettiğimiz gibi Türkiye'de "Gökalpçi" Sosyoloji hakim gibi gözükse de "Sabahattinci" metod hakimdir.
6. Türkdoğan, O., "Aile Yapıları", Türk Edebiyatı Dergisi, S. 202, 1990, ss.41-42.
7. Vergin, N., "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", Aile Yazıları, C.II, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1991, s.312.
8. Vergin, N., a.g.m., s.329.
9. Kandinyoti, D., "Aile Yapısında Değişim ve Süreklilik: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", Türkiye'de Ailenin Değişimi-Toplumbilimsel İncelemeler (Haz.T. Erder), Ank.,1984, s.15.
- Gökçe, B., "Aile ve Aile Tipolojileri Üzerine Bir İnceleme",Aile Yazıları C.1 (Haz. B.Dikeçligil, A.Çiğdem), Ank., 1990, s.210.
- Erdentuğ A., "Çeşitli İnsan Topluluklarında Aile Tipleri", Aile Yazıları, I. (Haz. B, Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990, s.321.

- 10- Kağıtçıbaşı, Ç., a.g.e. ss.72,82,88.
- 10a. Çağatay, T., "Modern Aile ve Sosyal Problemi", Aile Yazıları I, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990, s.10.
- 11- Giddens, A., Sosyoloji (Çev. R.Esengün-İ.Öğretir), Erzurum, 1993, s.118.
- 12- Giddens, a.g.e., s.118.
- 12a. Kandinyoti, D., a.g.m., s.18.
- 13- Giddens, A., Aile Sorgulanıyor (Çev.T.Erdem), İst.,1991, ss.17,72,42.
- 14- Zimmerman, C.C., a.g.e., ss.222,199.
- 15- Çağatay, T., a.g.m., s.108.
- 16- Türkdoğan, O., a.g.m., s.41.
- 17- Bak. Sayın, Ö.,Aile Sosyolojisi, İzmir, 1990.
- 18- Özalp, E., Sosyoloji, Eskişehir, 1992, ss.111-120.
- 19- Benedict, R., Krizantem ve Kılıç (Çev. T.Turgut) Ank, (t.y), ss.36,89.
- 20- Bottomore, T.B., Toplumbilim (Çev. Ü.Oskay), İst., 1984, ss.175-184.
- 21- Kandinyoti, D., a.g.m. ss.18-24.
- 21a-Morgan, L.H., Eski Toplum (Çev.Ü.Oskay), C.I, İst., 1986, ss.99-102
- 22- Fındıkoğlu, Z.F. "Türklerde Aile İktimaiyatı", Aile Yazıları, C.I. (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990, ss.2-6,9.

- 23- Şahinkaya, R., "Türk Aileleri Hangi Yönlerden Birbirlerine Farklılıklar Gösterirler", Aile Yazıları, C.I (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem) Ank., 1990, s.38.
- 24- Şahinkaya, R., a.g.m., s.38.
- 25- Şahinkaya, R., a.g.m., s.40.
- 26- Yasa, İ., Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları, Ank., 1973, ss.146-147, 150-151,153-154, 157-158.
- 26a- B. Yasa.İ., "Taygeldi Ailesi",SBFD., C.17, S.2., 1962, ss.305-349.
- 26b- Caferoğlu, A., "Türk Taamül Hukukunda Evlatlık Müessesesi", THİTM. II. Cilt, 1939, ss.106-114.
- * Bu ifade "kalın" üzerinde anne ve babadan başkalarının da hakkının olduğuna dikkatimizi çekmektedir.
- 27- Beşikçi, İ., Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar- Göçebe Alikan Aşireti-Ank., 1969, s.163.
- 28- Gökçe, B., "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", Aile Yazıları C.I. (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990, s.107.
- 29- Gökçe, B., a.g.m., s.214.
- 30- Gökçe, B., a.g.m., ss. 214-219.
- 31- Oskay, Ülgen, "Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçilerinde Aile Yapıları", Aile Yazıları, C.I (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem) Ank., 1990, ss.308-309.

- 32- Erdentuğ, A., "Çeşitli İnsan Topluluklarında Aile Tipleri", Aile Yazıları, C.I.(Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990, ss.321-322,336-337,345-346.
- 33- Timur, S., Türkiye'de Aile Yapısı, Ank., 1972, ss.3, 20-22.
- 34- Timur, S., a.g.e., ss.27-28.
- 35- Timur, S., a.g.e., ss.126,9.
- 35a-Öksüz, E., "Sosyal Değişme" Sosyoloji Konferansları, XII.Kitap, 1974, ss.139-147.
- * Güneydoğu Anadol 'da dahil
- ** Marmara Bölgesi de dahil
- 36- Timur, S., a.g.e., s.33.
- 37- Timur, S., a.g.e., ss.33, 31.
- 38- Timur, S., a.g.e., s. 37.
- 39- Elbruz, L., Ailenin Hukuk Açısından İncelenmesi İçin Teorik Çerçeve, Ank., 1991, ss.3-5.
- 40- Elbruz, L., a.g.e., s.6.
- 41- Elbruz, L., a.ge., ss.6-7.
- 42- Atay, M., "Hint Ailesinde Kadının Konumu", Sosyoloji Dergisi, S.3, (E.Ü., İzmir), 1992, s.173.
- 43- Atay, M., a.g.m., s.175.
- 44- Atay, M., a.g.m., ss.176,179-180.

- 45- Atay, M., a.g.m., ss.177,184.
- 46- Atay, M., a.g.m., s.181.
- 47- Sayın, Ö., a.g.e., ss.2-21.
- 48- Tuğaç, A., ve diğerleri, Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması, I.Rapor, DPT., Ank., 1970, s.110.
- 48a-DPT., Türk Aile Yapısı Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ank., 1989, ss.4,25,30-31.
- 49- Taner, N., "Yöremizde Aile Yapısı", I.Aile Şurası Bildirileri, Ank., 1990, s.38.
- 50- Kağıtçıbaşı, Ç., "Türkiye'de Aile Sürekliliği ve Değişimi", I. Aile Şurası Bildirileri, Ank., 1990, s.156.
- 51- Bilgin, V. "Yapısal Özellikleri İtibariyle Ailenin Görünümü", Türkiye Aile Yıllığı, 1991, Ankara, ss.43-46.
- 52- Atalay, T., Türkiye'de Evlenmeler ve Aile Yapısı. 1935 Yılı Sonrasına Sosyo-Demografik Bir Bakış (H.Ü.,SBF, Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi), Ank., 1981, ss.10-14.
- * Bu çalışmanın yapıldığı yer 1982'de YÖK vasıtasıyla NEE adını almıştır.
- 53- Hancıoğlu, A., 1978'de Türkiye'de Aile Biçimleri ve Aile Büyüklüğü (H.Ü.,NEE, Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi), Ank, 1985, s.51.
- 54- Hancıoğlu, A., a.g.t., ss.53-55.
- 55- Hancıoğlu, A., a.g.t., s.50.

55a-Timur, S., a.g.e., s.33.

Hancioğlu, A., a.g.t., s.55.

56- Şahinkaya, K., Cumhuriyet Köye, Köylü Kadına ve Türk Ailesine Neler Getirdi, Ank., (t.y.), ss.7, 172, 174-176.

57- Gezgin, M.F., Genel Sosyoloji-Köy Sosyolojisi İlişkisine Toplu Bir Bakış ve Olukbaşı Araştırması (İ.Ü.,SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi),İst., 1985, ss.49,69.

58- Gezgin, M.F., a.g.t., ss.312-317.

58a-Ziya Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, (Haz. İ.Aka-K.Y.Koprman) İst., 1976, ss.280-297.

59- Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İst., 1988, s.237.

60- Ögel, B., Hun İmparatorluğu Tarihi, C.I, Ank., 1981, s.308.

61- Süleyman, O., Az i Ya (Çev; N.Seferoğlu), İst., 1992, s.137.

62- İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, s.341.

63- İnan, A., a.g.e., ss.341-343.

64- Eröz M., ss.6-9,

65- -Ülken, H.Z., Sosyoloji, İst., 1993, ss.269-272.

-Topçu, N; Sosyoloji, İst., 1950, s.61.

-Gökalp, Z. Türkçülüğün Esasları, İst., 1983, s.110.

-Fındıkoğlu, Z.F., İctimaiyat Dersleri, C.I. İst., 1971, s.208.

66- Eröz, M., a.g.e. ss.13-14.

67- Eröz, M., İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İst., 1982, s.67

67a-Strauss, C.L., Yaban Düşünce (Çev. T.Yücel), İst., 1985, s.108.

67b- Strauss, C.L., a.g.e., s.125. 210.

68- Divitçioğlu, S., Nasıl Bir Tarih, İst., 1992, ss.68-69,

68a- Eröz, M., Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz, İstanbul, 1983, s.132.

Aksoy, M., Kadirli Yusufizzettin Köyü'nün Sosyo-Kültürel Yapısı (F.Ü.Fen.Ed.Fak. Sosyoloji Bölümü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1986, s.43.

* Yedioluk, Sarız'a bağlı bir "Avşar" köyüdür.

** Develi yörede "yörükler" için kullanılır.

69- Gordlevski, V., Anadolu Selçuklu Devleti (Çev.A. Yaran), Ank., 1988, s.106.

70- Niyazi, M., Türk Devlet Felsefesi, İst., 1993, s.72.

71- Niyazi, M., a.g.e., s.49.

72- Kağıtçıbaşı,Ç., Gençlerin Tutumları, Kültürler Arası Bir Karşılaştırma, Ank., 1973, s.19.

73- Türkdoğan, O., "Eski Türklerde Aile Tipolojisi", 1.Aile Şûrası Bildirileri, Ank., 1990, s.466.

74- Kağıtçıbaşı, Ç., a.g.e., ss.19-20.

75- Yazan-Meriç, Ü., "İleri Endüstri Toplumlarda Aile Kurumu Üzerine Bir Araştırma", Sosyoloji Dergisi, S.I., 1989, s.150.

- 76- Eserpek, A., Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme, Ank., 1979, s.73.
- 77- Eserpek, A., a.g.e., ss.73,79.
- 78- Eserpek, A., a.g.e., ss.79,81.
- 79- Eserpek, A., a.g.e., ss.82-83.
- 80- Eserpek, A., a.g.e., s.85.
- 81- Eserpek, A., a.g.e., s.89.
- 82- Eserpek, A., a.g.e., ss.73-88.
- 83- Eröz,M.,Göçebe Ekonomisi ve Türk Göçebelerinde İçtimai Organizasyon (İ.Ü.İkt. Fak. Doktora Tezi, "Yörükler" Adıyla 1991'de İstanbul'da yayınlanmış),İst., 1966, s.45.
- 84- Lewis, R., Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat (Çev: M.Poray), İst, 1973, s.9.
- Kınalızade Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlakı (Haz. A.Karaman), İst., (t.y), s.15.

Evlilik Kurumunun Tarihi Gelişimi İle İlgili Kaynakça

1. Bottomore, T.M., Toplumbilim (Çev.Ü.Oskay), İst., 1984, s.185.
2. Bottomore, T.M., a.g.e., s.185.
3. Malinowski, B., İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı (Çev. H.Portakal), İst., 1989, s.18.
4. Malinowski, B., a.g.e., s.154.

5. Malinowski, B., Bilimsel Bir Kültür Teorisi, (ev. S.zkal), 1st., 1992, s.167.
- 5a. Malinowski, B., Vahilerin Cinsel Yaşamı (ev.S.zkal), 1st., 1992, s.13.
6. Morgan, L.H., Eski Toplum, C.II., (ev. .Oskay), 1st., 1987, ss.155,266.

Etimolojik Açıdan "Ev", "Bark" ve "Evlilik" Kavramları İle İlgili Kaynakça

1. Çağatay, T., "Modern Aile ve Sosyal Problemleri", Aile Yazıları, C.II.,(Haz. B.Dikeçligil-A.idem), Ankara, 1990, s.103.
2. Şemsettin Sami, Temel Türkçe Sözlük, (Haz. M.Tulum ve diğerleri) İstanbul, 1989, ss.182, 261, 570.
3. Derleme Sözlüğü, C.V., Ank., 1972, s.1800.
-Şemsettin, Sami, a.g.s., s.
4. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lgat-it Türk, C.IV., (Haz. B.Atalay, Ankara, 1986, ss.348-349.
5. Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., C.III., s.333.
6. Yusuf Has Hacıp, Katudgu Bilig, C.III.,(Haz. R.R.A.Arat), Ankara, 1979, s.60.
Yusuf Has Hacıp, a.g.e., C.I., ss.456,466,473,545.
Yusuf Has Hacıp, a.g.e., C.II., ss.328-329,336,342,393
7. Tekin, T., Orhon Yazıtları, Ankara, 1988, s.123.

Ergin, M., Orhun Abideleri, İstanbul, 1984, s.105.

Gabain, A.V., Eski Türkçenin Gremeri (Çev. M. Akalın), Ankara, 1988, s.266.

8- Yalçın, A.R., Toroslarda Karatepeli Bölgesi, Ank., 1950, s.20.

9. Tekin, T., a.g.e., s. 132.

Ergin, M., a.g.e., s. 111.

10. Ziya Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, Ankara 1976, s.296.



"Teknik çağın çevremizde, bir o kadar da yaşayışımızda yaptığı derin değişikliklerin düşüncemizi tehlikeli biçimde değiştirdiği ileri sürülmüş, çağımızı sarsan ve modern sanatta da kendini duyuran bunalımların kaynağını da değişmelerde aramak gerek, denilmiştir çoğu kez. Aslında, bu karşı-düşünüş, modern zamanların doğa bilimlerinden ve tekniğinden eskidir: Makineler de, teknik de, ilkel de olsa, çok eskiden beri vardı. Öyle ki, eski insanlar da aynı sorun üzerinde düşünmek zorunda kalmışlardı. Örneğin, daha ikibinbeşyüz yıl önce Çin bilgelerinden Dschuang Dsi makinenin insanlara yaptığı zarardan söz ediyordu. Onun yazılarından konumuz için önemli saydığım bir parçayı alıyorum buraya:

"Dsi Gung, Han ırmağının kuzeyine düşen bölgeden geçerken, bahçesinde çalışan yaşlı bir adam gördü. Adam su yolları kazmıştı. Kuyuya iniyor, kollarında su dolu bir kapla çıkıp suyu arklara boşaltıyordu. Bütün gücünü bu işe verdiği halde, pek az bir sonuç elde ediyordu.

Dsi Gung dedi ki: Günde yüz ark sulamak için bir başka yol var. İnsan az çabayla çok şey elde edebilir. Bu yoldan faydalanmak istemez misin? Bahçıvan doğruldu, ona baktı, sonra: "E, neymiş bakalım o yol?" diye sordu.

Dsi Gung dedi ki: Arkası ağır, önü hafif bir tahka kaldıraç alırsın. Bol bol su çekebilirsin bununla. Buna zincirli kuyu derler.

Öfkesi başına vurdu adamın. Sonra gülerek şöyle dedi: Efendim derdi ki makine kullanan kimse her işini makine gibi yapar. Her işini makine gibi yapan kimseninse makine gibi yüreği olur. Göğsünde makineden bir yürek taşıyan insan saflığını, temizliğini yitirir. Saflığını yitiren insansa düşüncelerinde kararsız olur. Düşünce kararsızlığı da doğru ve gerçek ile uyuşmaz. Senin dediklerini bilmiyor değilim - ama utanırım kullanmaktan" (W.Heisenberg).

III. BÖLÜM

III. ELAZIĞ VE AĞRI KÖYLERİNDE BAŞLICA EVLİLİK GELENEKLERİ

3.1. Araştırma Yapılan Yerleşim Yerlerine İlişkin Bilgiler

Araştırma sahamızı teşkil eden yerlerin, bazı özelliklerini burada vermemizdeki amaç, konunun ne kadar girift olduğunu belirtmektir. Buradaki bilgiler halkın kendi ağzından, araştırmamıza konu olan köylerin yarısını teşkil edecek şekilde seçilmiştir. Ancak konuyla ilgili ayrı bir çalışma yaptığımız için tefferuata ve derinlemesine yönelik bilgilerden kaçınılmıştır.

Ağrı'nın köylerinden Geçitveren, Taşlıçayır ilçesine, Ozanlar, Tezeren ve Aşkale merkez ilçeye bağlıdır.

Dibekli ve Saraycık köyleri Ağrı'ya; Höyük ve Alangören köyleri Baskil'e; Mirahmet, Yenice, Kızılpınar, Bulgurcuk köyleri Karakoçan'a Bahçeli Keban'a; Kacar köyü ve Beritanlılar Kovancılara; Günbağı, Şabanlı, Koruk, Aydıncık, Meşeli, Ürünveren Elazığ il merkezine, Kaşlıca köyü Maden'e; Değermindere köyü de Ergani'ye bağlıdır.

Yukarıda belirtildiği üzere bilgiler hiçbir yoruma tabi tutulmadan köylülerin ağzından olduğu gibi aktarılmıştır.

Geçitveren köyü: 1876 yılında Çarlık zulmünden kaçarak Osmanlı devletinin izniyle Sivas'a kadar bir bölgeye dağılırlar. Zamanla büyük bir grup bu köye yerleşir. Tezeren köyü ile Aşkale'de de yerleşmeler olmuştur. Gerçekten de Tezeren köyünün yarısı kafkas göçmenidir. Aşkale'de de üçte bir oranında kafkas göçmeni olup, bunlar Kurmançca ve Türkçe konuşmaktadırlar. Geçitveren ile

Tezeren'dekiler ise Azeri ağzına yakın bir ağızla konuşmakta olup kendilerini Karapapak aşiretine mensup sayarlar.

Ozanlar ve Aşkale'de oturan Torun oymakları, Zilan aşiretine bağlı olduklarını ve "Torun"un "asaletli", "soylu" anlamına geldiğini belirterek; Torunlara aynı zamanda Zilan'da denir dediler. Yörede Torunlar çok etkili olacak ki "Torunun ekmeği beni çarpsın" yemini köyde çok önemli bir yemindir. Kars-Kaızman ve İncesu'da da akrabalarının olduklarına inanıyorlar ve İncesu torunlarına "beyri torunu" diyorlar.

Ağın'da sadece Saraycık köyünde Kurmançça bilinir. Diğer köylerde ise bilinmez. Saraycıklar ise kendilerini şöyle ifade ederler: Köy camisinin bilinen tarihi 1800, ancak daha eski olma ihtimali var. Köy, Siverek'ten bir kavga sonucu gelerek buraya yerleşen iki kardeş tarafından kurulmuş. Bizim konuştuğumuz Kurmançça bu bölgede konuşulana pek benzemez. Köydeki oymak* isimleri Şikemiroğulları, Şey Süleymanoğulları, Yeniçeriler, Gavasgiller, Keleştemurlar, Alemdaruşağı, Zaimoğulları ve Tatarlar. Saraycıklar kendilerini "milli aşireti"nden sayarlar.

Dibekli köyü, Alevi olup, Ali, Balı ve Haydar adlı üç kardeş tarafından kurulur. Bunlar "Kürt Haydar" diye birinin oğlu olup bilinmeyen bir tarihte Muş'tan gelmiştir. Muş'tan geldikleri için onlara Muş uşağı da denir. Kökümüz Oğuz soyundandır. Pirimiz Hacı Bektaşîye bağlılığımız Türklüğümüzü korumuştur. "Kürtler" göçebedir. Oymak adları: Gacaroğulları-Kaçaroğulları, Kamberoğulları, Uzun Alioğulları, Haydaroğulları, Çuhadaroğulları, Gindioğulları.

Ağın'da Çemişgezek yani Fırat'ın bir kolu olan Karasu çayı bölgesinde yaşayanlara "karşı geçenin kurtları" denir. Buradaki "kurt"

yukarıdaki "Kürt Haydar"da olduğu gibi "Kürt" anlamında kullanılmaktadır.

Höyük köyü; Türkçe konuşur Arapgir'in Sarıçiçek köyünden geldiklerine inanıyorlar, sünnidirler.

Alangören köyü: Cizre'den geldiklerine ve Batan aşiretinden olduklarına inanırlar, sünnidirler. Türkçe ve Kumança konuşurlar.

Mirahmet köyü; Kurmança ve Türkçe konuşurlar. Palu Beyi Kara Cimşit tarafından Ahmet adında birine "miri arazi" olarak verilen bu köy halkı, şimdi köyde yaşayan birinci kuşaktan üç kuşak eskiye gittiğimizde "Alevi"ymiş. Sonra köyden biri medrese eğitimi alarak köyü sünnileştirmiş. Köydeki oymaklar Mustafagiller, İran'dan Eku Müslüm devrinde geldiklerine ve "Acem" olduklarına inanırlar. Sudiler: Bunlar Karakoçan'ın Mahmutlu, Yüzevler, Sağın, Aşağıovacık, Kuşcu ile Başyurt Beldesinde de yaşarlar ve sadece Sağın'dakiler Alevi olup, hepsi ~~Sudi~~ Arabistan'tan geldiklerine inanırlar. Tırkman-Türkman-Türkmen: Bunlara Bekirgillerde denir eskiden göçebe olup Erzurum'dan gelerek buraya yerleşmişlerdir. Bu tabir köyde göçebe anlamında kullanılmaktadır.

Yenice köyü: 1962'de Bingöl'ün Yerleşen (Körüman) köyünden gelinerek buraya yerleşilmiş. Bingöl'e de Hani ilçesinin Nerip ve Pisil köylerinden gidilmiştir. Oymaklar Araban (Araplar demek) Bekiran, Hz. Ebu Bekir'in soyundan geldiklerine inanırlar. Zazaca ve Türkçe konuşurlar, sünnidirler.

Kızılpınar köyü: Kurmança ve Türkçe konuşurlar sünnidirler. 350-400 yıl önce köy ormanlık ve yaylalık mış, şimdi bozkır olmuş. Urfa civarından buraya yaylaya gelen "Milan" aşiretinden Mollar oymağından Bekir isimli bir çocuk burada unutulur. Çocuk zamanla

büyür ve Alevi bir kızla evlenerek Mışan ,Kırman (Kamer), Heman (Hamit) isimli üç oğlu olur.Şimdiki köylüler bunların torunlarıdır. Kızılpınar'ın İnceler mezrasında ki Gehmut'lar, Nazmiye-Tunceli civarından gelmişler, önceleri Alevi olup şimdi sünnidirler Nazmiye'dekiler ise hâlâ Alevi'dir.

Bu köy gibi Karakoçan'ın diğer köyleri de genelde Tunceli halkı için "Desimli" yani "Kürt", kendileri için "Kurmanç", "Zazalar" için de onlar ne Desimli ne de Kurmanç ifadesini kullanırlar. "Desimlilerin kökü Hz.İbrahim^g'gider. Nemrut'ta Desimli'dir, yani Kürt'tür."

Bahçeli köyü, "milli aşireti"ne bağlı olduklarını ifade ederler. Sünnidirler Kurmanç ve Türkçe konuşurlar. Türk olduklarına inanırlar.

Kacar köyü; Palu Beyi Kara Cimşit tarafından Mehmet İbni Hasan Bey'e, yani yakınlarına vakıf edilerek kurulur. Vakfiye'de "Palu kazasının Türkmenli nahiyesi -şimdiki Çaybağı köyü Kurmançca ve Türkçe konuşurlar- Kacar kariyesi" olarak geçer. Köylüler atalarının İran'dan geldiklerine inanıyorlar. Sünnidirler ve Türkçe konuşurlar.

Kaşlıca köyü; Siverek, Diyarbakır arasındaki Karacabey köyünden geldiklerine, daha eskiden de adı geçen köyü yayla olarak kullandıklarına, Diyarbakır'a ise Kerkük civarından gelerek yerleştiklerine inanırlar. Sünnidirler, Zazaca ve Türkçe konuşurlar.

Degirmendere: Köyü kuranlar bilinmeyen bir tarihte Artvin'den gelmişlerdir. Sünnidirler, Zazaca ve Türkçe konuşurlar.

Ürünveren köyündeki Şamlı oymağı, Şam'dan gelerek, Elazığ köylerine, bir grupların da Konya bölgesinde yerleştiklerine inanırlar. Sünnidirler, Kurmanç ve Türkçe konuşurlar.

Aydıncık köyü: Tunceli bölgesinden geldiklerini inanırlar. Bazı oymaklar, Pilvenkli, Şikmehmet'li Lolanlı, Bahtiyarlı, Barmazlı ve Osmanlılar. Alevi olup Türkçe ve Kurmançca konuşurlar.

Meşeli köyü: Sünni olup, 1960'larda kan davası ve mera ktlığı nedeniyle Ayaspinarlı/ Pertek köyünden gelinerek kurulur. Köylüler Şavak aşiretinden olduklarına inanırlar. Şavaklılar kendilerini "Şekak" kelimesi ile ifade ederler. Bu kelimenin "erken şehire giden" manasına geldiğini, ancak, şehirlilerin kendilerine "Şafakçılar" dediklerinden dolayı, bu kelimenin zamanla "Şavak" haline dönüşmüş olduğunu belirttiler. Şavak aşiretinden olan Çaloğlular; Rize'de, Aydın'da ve Erzurum-Horosan'da akrabalarının olduğunu ve önceleri Kurmançca bilmediklerini, fakat zamanla öğrendiklerine inanırlar.

Günbağı köyü: Kuzey Azerbaycan'dan gelen ve "Baba" denilen birisi tarafından kurulmuş, köy halkının bağlı oldukları oymağa "babun" uşağı denir. Köyün tarihçesi 600 yıl önceye gider. Sünnidirler ve Kurmançca ile Türkçe konuşurlar.

Şabanlı köyü: Baskil'in Çidemli köyünden gelen Şaban dede tarafından, Hacı Hıdır, Temirgiller ve Halife oymaklarıyla beraber kuruyor. Şaban dedenin akrabaları Baskil civarına Orta Asya Horosa'nından, şimdiki Baskil'in Kızıluşağı'ndan Fırat'a kadar olan bölgede Osmanlıya karşı yapılan bir isyanı bastırmak için gelmişler. Önceleri köyün hepsi Alevi olup, ancak Şah İsmail, Yavuz Sultan Selim arasındaki savaştan sonra, köyün bir kısmı sünni olmuş. O günden bu güne kadar da, bu durum devam etmiştir. Kurmançca ve Türkçe konuşurlar.

Koruk köyü: Hozat, Keban, Zara ve Urfa-Akçakale'den gelenler tarafından kurulmuş olup, Alevi-Türkmen köyüdür. Türkçe konuşurlar.

Bulgurcuk köyü: Beritan ve İsmailhan** aşiretlerinden meydana gelenler tarafından kurulmuş. Bu aşiretler ise Tunceli'deki Hıran mevkiinde meskun olan "Bavki"*** aşiretinden ayrılmıştır. Bavkiler'de Tunceli'ye Siverek'ten gitmişler. Köy halkı yüzyıl öncesinde Alevi olup sonra kendi kararlarıyla sünni olmuşlar. Zazaca ve Türkçe konuşurlar.

Kovancılar'da Gülçatı, Sorkan, Kirven, Kavak ve Taşveren köylerinde meskun olan Beritanlılar, kendilerinin "Berti" olduklarını, ancak diğer insanların kendilerine "yer ve yorgan üstüne örtülen yazgısı fazla" anlamında, Beritan dediklerini söylediler. Beritanlılar aslında "Berti"yi "Sıpkan"ın bir kolu; "Sıpka"nın da Zilan'ın bir kolu olduğuna inanıyorlar. Beritanlılar kendilerine göre üç ana kola ayrılmaktadır. "Kosanlar", Kovancılar ve civarında; "Karakulaçlar", Gülaçtı'da, "Mulla Ameran"lar ise Bingöl bölgesinde yaşamaktadırlar. Ayrıca Şerefname'deki kendileri hakkındaki bilgilerin doğru olduğuna inanırlar. Ancak kimse adı geçen eseri okumamış. Sünni olup Kurmanç ve Türkçe konuşurlar.

3.2. Gelin Adayının Seçimi

Genellikle kız köyün içinden ya da köy dışından tanıdık bir aileden seçilir. Ancak, sosyal çevrenin genişlemesi ve gençlerin tanıdık olmayanlarla da temas kurmaları, sonucu az da olsa birbirini tanımayan aile çocukları arasında da evlilikler meydana gelebilmektedir. Fakat ne olursa olsun gelin adayının seçiminde ve damat tarafının hısım olarak kabul edilmesinde ailelere, sosyal çevre tarafından takınılan tutumlar; yani halk arasındaki ailelerin secereleri hakkındaki görüşler önemli rol oynar. Bu nedenle olacak ki gelin ya da damat adayının seçiminde soy-sop birinci derecede dikkate alınır. Halk arasında "her şey dengi dengine", "Her ot kendi kökünde biter" (Her gihak lı ser kokağı bışındiki) sözü çok yaygın şekilde kullanıldığından, herkes her tanıdığının kızını isteyemediği gibi, her

damat adayına da kazanılan statüsü yüksek de olsa kız verilmez. Eğer soy-sop'a dikkat edilmeyerek sadece kazanılan statü nedeniyle kız verilirse, köylüler tarafından kınanılır. Dolayısıyla mobilitesi az veya dışa kapalı sosyal gruplarda, kazanılmış statünün, verilmiş statüden daha az önemli olduğu ve pek rağbet edilmediği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Araştırma sahasında dikkate değer elde ettiğimiz bulgulardan biri de, genellikle Alevi ile Sünniler arasındaki evlilikte, adayların birbirlerini kabul etmesinin dışında, yukarıda değinilen statü farklılığından başka, engelleyici bir faktörün olmamasıdır. Başka bir tabirle özel engellerin dışında Alevilik veya Sünnilik evlenecek adayların seçiminde olumlu veya olumsuz bir statü problemi değildir. Ancak yer yer bazı şahısların bireysel çabaları, Alevilik veya Sünnilik inancını bahane ederek evlilikte zorluk çıkarabilmekte ya da engelleyebilmektedir.

Yörede evlilik hususunda, özellikle Alevi köylerde en büyük engel kirvelik müessesidir. Sünni köylerde bu engelin tesiri bazı köylerde tamamen, bazı köylerde de kısmen azalmıştır. Fakat bazı Alevi köylerde, kirve çocuklarının, hatta kirve olan iki aileye birkaç göbek uzak akraba çocuklarının, evlenmesi bir tarafa, birbirlerine talip olmaları bile kabul edilemez. Bu nedenle Alevi köylerde, dışardan evlenmeler Sünni köylere nazaran daha yaygındır. Çünkü kirvelik bahsinde de ifade edildiği üzere, kirvelik kurumu çok yaygın bir sıhri akrabalık ağı meydana getirmektedir.

Erkek çocuk evlilik arzusunu genelde önce annesine açtığı ve gelin adayı kızlarla birinci derecede yine kadınlar ilişki kurduğundan gelin adayının seçiminde birinci derecede kadınlar rol oynar. Eğer oğlan annesi uygun bulursa, arzusunu genelde önce aday kıza bildirir. O da gönlü var ise ailem bilir der, yoksa olamayacağını söyler.

Ancak kadınlar bu durumda işi hemen bırakmayarak, başka kadınlarla devreye girerler ya da bir de annenle konuşalım derler. Bu şekilde ilk adım atılmış olur. Eğer kızın annesinin gönlü var ise, kızının gönlünü almaya çalışarak durumu beyine, beyi yoksa büyük oğluna ya da ailede yakın bir erkeğe bildirir. Görüş birliği sağlandıktan sonra aracı kadınla damat adayının annesine haber verilir. Bu süreçte damat adayının annesi de, durumu beyine ya da ailedeki büyük erkek oğluna veya yakınına haber verir.

Bu süreçte, yörede kız, aynı zamanda baba tarafından meydana gelen aileler birliğinin de bir üyesi olduğu için, kızın amcasının fikri alınır ve uygun yaşta oğlu varsa, talip olup olmadığı sorulur. Bu nedenle olacak ki, yörede yaşı geldiği halde evlenmiş, yani evde kalmış kız için "amca kızının derdi, amca oğluna düşer" deyimini yaygın şekilde kullanılır. Bu anlayış bazı çalışmalarda da ifade edilmiştir. Mesela Adana bölgesinde yukarıdaki deyimın yanısıra "amca oğlu gelini attan indirir" deyimini kullanılır. Aynı deyim Maraş il merkezinde yapılan bir saha araştırmasında da tesbit edilmiştir⁽¹⁾. Malatya ile Sivas arasında yaşayan yarı göçebe Dirican aşiretinde yapılan bir araştırmaya göre de amca oğlu istemedikçe amca kızı başkasıyla evlenemez⁽²⁾. Nikitin'in tesbitlerine göre de, "Kürtler"de amca kızıyla evlilik tercih sebebidir ve teorik olarak amca oğlunun, amca kızını başkasına verdirmeme hakkı vardır⁽³⁾. Harran'ın Altınbaşak Bucağı, Gözcü köyüne bağlı Koyunculu mezrasında, yapılan bir çalışmada, amca oğlunun alacak olduğu kız ile başka bir kimsenin evlenemeyeceği tesbit edilmiştir⁽⁴⁾. Bois de "Kürtler" hakkında yaptığı bir çalışmada "kadına bakma ailesine bak" ve "en iyi seçim, daha çok amca kızı üzerinde olacaktır. Çünkü amca oğlu onun üzerinde öncelik hakkına sahiptir"⁽⁵⁾ diyerek evlenilecek kızın ve amca oğlunun konumunu belirtir. Eröz'de saha araştırmasına dayalı doktora tezinde akrabalar arası evlilik konusunda "eski Türk göçebelerinin

aksine Anadolu göçebelerinde "endogami" hakimdir. Bu Türk kavmini yabancı anasırdan koruma, tecrit etmek endişesinin mahsülü olsa gerektir. Kat'i şekilde dışardan kız alıp verme yoktur"⁽⁶⁾ der. Bu açıklayıcı bilgilerden sonra tekrar konumuza dönecek olursak.

İlk ciddi adımların atılmasından sonra, uygun bir günde, erkek tarafı, kız tarafından statüsü kabul edilen, yani kız ailesi üzerinde manevi ağırlığı olan ve saygınlığı kabul edilen kişilerle kız evine giderek, gelin adayı resmen ister. Kız isteyen gruba Ağrı'nın Tezeren, Ozanlar ve Aşkale köylerinde "**hazınçı**", Geçitveren'de "**elçi**" denir. Arıcak ilçesinde ve Alangören, Karakaş, Uzungöl ve Değirmentaş köylerinde "**hazingçi**", Yenice'de "**hastın**", Kızılpınar'da "**hasti**", Beritanlar'da "**hazinci**", Meşeli'de "**heli**", Kacar'da "**hınama**", "Mirahmet, Yeşilbelen ve Gözeli'de "**hazın**" denir.

"**Hazgini**" Kızılpınar'da nişan merasimi için, Gökdere ve Yoncalıbayır'da da düğünde gelenleri misafir etmek için kullanılır. Yüzevler'de ise nişan merasimi için "**hazinci**" kullanılır. Başlık-kalın'ın konuşulması için Yeşilbelen, Yenice ve Mirahmet'te yapılan törene de "**hazgini**" denir. Mirahmet'te "**hazgini**" sözleşmek, kız istemek anlamına da gelir. Van'daki Burukan aşiretine bağlı köylerde de kız isteyen gruba "**hazgini**" denir⁽⁷⁾.

Kız isteyen grup içinde, ayrıca damat adayının kirvesinin, özellikle Alevi köylerde, -eğer uzak yerde değilse- düğün olduğunda düğünü idare eden ve başlık-kalın'ın tesbitinde birinci derecede rol oynayan "toy beyi"nin bulunması gerekir. Gelin adayını resmen ailesinden istenme geleneği her yörede olduğu gibi "Allah'ın emri Peygamber'in kalviyle", kızınızı oğlumuza istiyoruz denilerek yerine getirilmiş olunur. İlk istemede gelin adayının verilmesi adet olmadığı için, gönülleri olsa da kız tarafı bir düşünelim der. (Eğer gönülleri yoksa, uygun mazeretlerle gelen grubu iknaya çalışarak, bir daha

rahatsız edilmemelerini söylerler. Ancak tepeden inme, ön hazırlıksız kız isteme çok nadir görülür.) Sonra kızın annesi, aracı kadın vasıtasıyla oğlan tarafının uygun birgünde gelmelerini söyler. Bu sefer yine, yukardaki dilek oğlan tarafından ifade edilerek, kız bir daha istenir. Bu gelişte oğlan tarafı hazırlıklı olduğu için, söz kesiminden sonra bir tatlı ikram edilir. Buna **"dil bağı"**, **"he deme"** veya **"hesimi alma"** denir. Bu esnada veya kısmen, nişandan sonra **"başlık-kalın"** konusu konuşulur. Ağın'da "dil bağı" adıyla kız çeyizinin temini için bir miktar para da verilir.

3.3. Başlık-Kalın-Mehir

3.3.1. Terminolojik Çerçeve

Türkiye'de gelenek-görenekle ilgili çalışmaların başında gelen kavramlardan biri **başlık-kalın**'dır. Özellikle bu konuda Nermin Erdentuğ, Türkdoğan ve Tezcan'ın çalışmaları ilk akla gelenlerdir. Ancak, bu kavramın aslının **"kalıñ"**, **"kalın"** olduğu, Orhun abidlerinde görülmesine rağmen, niçin zamanla **"başlık"** adını aldığı izah edilmediği gibi, bir de bazı çalışmalarda bu kavrama olumsuz bakılmıştır. Oysa bilim adamının görevi özellikle sosyo-kültürel çalışmalarda taraf olmak değil, olanı olduğu gibi ortaya koymak ve onu anlamak olmalıdır.

Bilgilerimize göre, **"başlık"** kavramı Orhun kitabelerinde Ergin'e göre **"başlı, başı olan; başkanı olan; başı dik olan, gururlu"**⁽⁸⁾ Tekin'e göre **"magrur, gururlu"**⁽⁹⁾ anlamında geçer. Aynı kelime Kaşgarlı Mahmut'un eserinde **"başlı"** ve **"yaralı"**⁽¹⁰⁾ anlamlarında kullanılmıştır. Aynı eserlerde ise **"kalıñ"**, **"mal, servet, kalın, çeyiz"**⁽¹¹⁾ **"baç, haraç"**⁽¹²⁾ **"kalıñ berse kız alır, kerek bolsa kız alır: çehiz veren kız alır, gerekli olan bahalı alır, bir adam çehiz verirse gelini kız oğlan kız alır"** veya **"Berdin sanğa"** **kalıñ/Emdi muni alıñ/Emek mening**

bilinç/Uğrar tünğür borgalı"⁽¹³⁾ anlamlarında kullanılır. Burada, "kalınğ" görüldüğü üzere çeyiz anlamında kullanılmıştır. "Kalınğuk-Kalınğuk", "başta hasıl olan kepekler", "kalınğuladı" da "başın yüksek tutulması"⁽¹⁴⁾ anlamına gelir. Burada ise "kalınğ"ın bir "çeyiz" birde "insan başını" ihtiva eden iki anlamı vardır. Belki "başlık-kalın" ikiliği böyle bir kökten geliyor olabilir.

Ancak, Ögel bu konuda, farklı bir yaklaşımla şöyle der: "Kalın veya başlık Türk aile hukukunun temelini teşkil eder. Tarih kaynaklarının hepsi de, Türklerin kalın geleneğinden söz açarlar. 'Kalın' kız ailesine verilen bir aile malıdır. Bundan dolayıdır ki ödenen kalında, oğlan ailesindeki herkesin, bir payı ve miras hakkı vardır... kalın, 'başlık' demek değildir. Geçen yüzyılda Türk illerinde araştırmalar yapmış olan Izazstrov, Gradekov ve Dingelstedt gibi folklorcu ve hukukçulara göre 'kalın' şu demektir: Kalın, babanın sağ iken oğullarının evlenebilmeleri için verdiği paydır... Başlık ise, evlenme sırasında kız ailesine verilen bir hediye görünüşündedir. Başlık kalının dejenere edilmiş bir şekilde de olabilir. Kalın ise sosyaldır. Baba malından elbetteki kızlarına da bir pay düşüyordu. Bu da kızın "çeyizi"⁽¹⁵⁾ idi. Ögel, bu ifadelerle "kalın" kavramını Türk hukukunun temel kaynaklarından biri olarak ifade ederken, onu babadan erkek çocuğa düşen miras payı olarak yorumlar. Diğer taraftan da "kalın"da oğlan ailesindeki herkesin hakkı olduğunu belirtir.

Fakat bu görüşe katılmak mümkün değildir. Çünkü bilgilerimize göre eski Türk geleneğinde -bu durum hala önemli ölçüde geçerli- erkek çocuklar bekarken ve baba yaşarken ondan miras payı alamazlar. (Bu konuda geniş bilgi miras bölümünde verilmiştir.) Evliler ise, evleri ayrı olduğu halde, genelde, ekonomik açıdan yine babaya bağılıdırlar. Fakat bazı hallerde baba evli çocuklarına mirastan bir pay

verebilir. Ancak baba sağ iken gerçek bir miras taksimi yapılmaz. Hatta bazen babanın ölümünden sonra da erkek çocuklar, büyük erkek kardeşin liderliğinde toplanarak baba mirasını bölüşmeden beraber işletirler. Ayrıca kalın, babanın oğullarına verdiği pay ise, diğer aile bireylerinin, nasıl olur da onda hakları olur? Diğer yandan evlenecek çocuğun sorumluluğu babaya ait ise -ki öyledir- niçin baba bu sorumluluğu yerine getirmesin? Dolayısıyla başlık, kalının dejenere edilmiş hali olmadığı gibi, kız evine verilen bir hediye de değildir. Çünkü, en azından hediye olmuş olsaydı, bazen üzücü olaylara vesile olmazdı.

Bize göre, **"başlık"** kavramının köklerini **"kalıŋğ"**, **"kalınguk"** **"kalıngu"** kavramlarında aramak daha ilmi geliyor. Bu nedenle biz **"kalın"** ve **"başlık"** kavramlarını beraber kullanmayı uygun bulduk. Çünkü, Türkiye'de **"kalın"** yerine kullanılan **"başlık"** Azerbaycan'da **"başlıg"** Başburtistan'da **"kalım"**, Kazakistan'da ve Kırgızistan'da **"Kalın"**, Özbekistan'da **"Kalin"** Tataristan'da **"kalım"**, Türkmenistan'da **"galın"** Uygurca'da **"kalın"**⁽¹⁶⁾ olarak ifade edilmektedir. Nikitin'e göre de Kuzey Azerbaycan'da kız için verilen paraya **"Kürtçe"**, **"baştih"**; Türkçe **"başlık"** denir. Ayrıca Nikitin, Transkafkasya **"Kürtleri"**nde doğum ve evlenme terimlerinin Türkçe olması dikkat çekicidir⁽¹⁷⁾ der.

Sümer, Togan'ın İbn Fazlan Seyahatnamesi'ne adfen Oğuzların **"evlenme geleneğinde kalın veya başlık verme usulü yaygındır"**⁽¹⁸⁾ derken, aynı eseri Türkçe'ye hazırlayan Şeşen, **"başlık"** kavramını **"mihr"** ile aynı anlamda kullanır⁽¹⁹⁾. Fakat Şeşen'in bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Bilindiği üzere İbn Fazlan'ın gördüğü Oğuzlar henüz müslümanlığa girmemişlerdi. Dolayısıyla dini bir emir olan **"mihr"** ile geleneksel bir anlayış olan başlık-kalın'ı birbirine karıştırmamak gerekir.

Türkistan'da yaptığı araştırmalarla dünyaca tanınan Alman asıllı Türkolog Radloff da başlık-kalın kavramı yerine "kalım" veya "kalın" kullanır ve bu ona göre, Altay Türklerinde, güvey tarafından kız tarafına verilen para veya hayvandır. Ayrıca "kalım" miktarı ile kızın çeyizi yani "enci-koncu" bir uzlaşma sonucu belirlenir. Aynı adet Şor Türklerinde ve Abakan Tatarlarında da vardır ve adet üzere bunlarda gelin anlaşılma sonucu kaçırılır. Bundan beş gün sonra güveyin yakınları ve ana ile babası gelinin ebeveynine giderek "kalım" miktarını konuşurlar. Öneminden dolayı olacak ki Kazaklar da "kalın" at üzerinde hesaplanır. Çünkü Kazaklarda "at"ın çok büyük saygınlığı vardır. Mesela atın övülmesi veya yerilmesi ~~sahibinin~~ övülmesi veya yerilmesidir. Ayrıca babanın durumu iyi değilse on yaşından itibaren oğlunun "kalın"ını hazırlamaya başlar. Kazaklarda "kalın" taksitler halinde de ödenebilir. Ancak "kalın"ın bütünü ödenmeden evlenme meydana gelmez⁽²⁰⁾.

Kalın-başlık kavram olarak Türk kaynaklarında görülse de başka kaynaklarda da görülür, ve zikredilir. Mesela Westermarck, başlığın kökenini "The History of Human Morriage" adlı eserinde Sümer ve Babil hukukuna bağlar. Ancak Doğu Anadoluda'daki Kültepe kazılarında elde edilen yazılı tabletlerde erkeğin kadına verdiği başlık-kalın hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır⁽²¹⁾. Tezcan'a göre de başlık, "ilkel" sosyal gruplara özgü bir gelenek olmasının yanında, bazı gelişmiş sosyal gruplarda da görülmektedir. Ona göre, müslüman gruplarda, Afrika, Çin, Endonezya, Malezya, Burma gibi bölgelerde yaygın olmasına rağmen Avrupa, Avusturya ve Kuzey Amerika'da yoktur⁽²²⁾. Ancak, sanırım Tezcan bu ifadeyle İslam inancındaki "Mehir" ile bazı sosyal gruplar, özellikle hristiyanlarda görülen "drahoma" kavramlarını, başlık ile karıştırıyordur. Diğer yandan Tezcan'ın aksine Morgan, Tacitus'a atfen Germenler'de erkeklerin evlenirken kadın tarafına belli şeyler vererek nikah hakkını elde

ettiğini, ayrıca Kuzey Amerika yerlilerinden olan İrokua'larda da kan yakınlarının dışından evlenmek esas olduğundan, evlenilecek kadın için ödenen bedelin belli görüşmeler, pazarlıklar ve tartışmalardan sonra kararlaştırdığını yazar⁽²³⁾. Amerika yerlileri üzerine çalışma yapan Paris Üniversitesi öğretim üyelerinden Fohlen'e göre de Kızılderililer'de damat adayı, evlenebilmek için talip olduğu kadının babasına hediye olarak hayvan postu vermek zorundadır. Aksi taktirde evlilik için gereken töreni yapamaz⁽²⁴⁾.

Moğol geleneğinde evlenme bir bakıma kızın satışı şeklinde görülür. Bu anlayış İran Moğollarında da vardır. Kızın satın alınması sırasında verilen paraya Moğolca "Suy" denir⁽²⁵⁾. Eski Türk geleneğinde yukarıda da değinildiği gibi gelin olacak kız için verilen bedel "kalıng-kalın-kalım" şeklinde ifade edilmiştir.

Hammurabi ile Orta Assur Kanunlarında "tirhatu" kavramını Tosun ve Yalvaç, beraber hazırladıkları kitabın "Akkad'ca Türkçe sözlük" bölümünde "başlık, zıfaf hediyesi" olarak ifade etmişlerdir⁽²⁶⁾. Ancak metin içinde aynı kavram, başlık parası ve çeyizle ilgili olarak yorumlanmıştır. Mesela "(kadının) babasının evinden getirdiği başlık çocuklarına... Eğer kayınpederinin evine nişanlılık hediyesi getiren ve başlık veren bir adam, ikinci bir kadına göz koyduysa ve kayınpederine kızını alamıyacağını söylediyse, kızın babası ona getirilen herşeyi alıkoyacaktır. Eğer bir adam kayınpederinin evine nişanlılık hediyesi götürür, başlık verirse, kızın babası 'kızımı sana vermeyeceğim' derse, (damat adayına) kendisine ne getirdiyse iki katını ödeyecektir... Eğer bir adam bir kadınla evlenirse ve ona çocuk temin etmeden kadın ölürse ve eğer onun, kayınpederinin evine verdiği, başlık parasını kayınpederi kendisine geri verdiyse, koca bu kadının çeyizi üzerinde bir hak idda etmeyecektir. Çeyiz kadının babasının evine aittir. Eğer kayınpederi, başlığı ona geri vermediyse

eyizinden başlığı kadarını çıkaracak, çeyizi babasının evine dönecektir”(27). Burdaki ifadeler "başlığın" zıfaf hediyesinden çok çeyizle ilgili olduğu hususundadır. Çünkü zıfafla ilgili olsa evlendikten sonra ayrılıklarda "başlık" parasının geri ödenmesinin söz konusu olmaması gerekir. Ayrıca bu metinlerde "başlık" parasının mahiyeti hakkında da yeterli bilgiler yoktur.

Başlık-kalın hakkında bu kısa tarihi bilgilerden sonra Osmanlıdan günümüze değin **başlık-kalın** hakkında yazanlardan bazılarının bu konudaki yaklaşımlarına değinebiliriz.

Kutay, 1972 yılında "Daire-i Tanzimat ve Başlık" adlı makalesinde 1840'larda damat adayı gelecekteki eşini babasından "satın alıyordu" oysa hristiyan ve musevilerde damat adayına kız tarafı para verir. Bugün dahi kimsenin cesaret edemeyeceği bir beceriyle "Daire-i Tanzimat" "başlık" geleneğini reddederek hristiyanların tarzını benimsemiştir. Çünkü "drahuma" evleneceklerle sermaye sağlarken "başlık" evlenecekleri yoksullaştırıyor. Ayrıca bu nedenle birçok insan evlenecek eşlerini kaçırdıkları için de kan davaları ortaya çıkıyor. "Başlık parasının ne dini ne de milli bir yönü vardır". Kutay, böylece "Dairei-Tanzimat"ın görüşlerini ifade ettikten sonra hayıflanarak 1972'de olduğumuz halde 1840'da başlık hakkında karar alanlardan çok geri olduğumuzu belirtir(28). Başlık ile drahoma arasındaki temeldeki fark, birincisini erkek diğerini de kız tarafının vermiş olmasıdır. Eğer sakıncalı ise bu açıdan ikiside sakıncalı kabul edilmelidir.

Timur, bu iki gelenek arasındaki farkı şöyle yorumlar: Kadının üretime katılmadığı ancak içinde bulunduğu ailede belirli bir statüyü elde etmesinin karşılığı olarak drahoma; kadının üretime katıldığı sosyal gruplarda kadının egemenin karşılığı olarak ailesine verilen paraya "başlık" denir. Ancak, bir geleneğini sadece ekonomik

anlayışla izah etmeye kalkışmak aşırı derecede sosyal hayatı basitleştirmek ve maddileştirmektir. Diğer yandan aynı ekonomik şartlardaki bir sosyal grupta başlık, bir diğerinde ise drahoma'nın görülmesi ne ile izah edilebilir veya drahomanın görüldüğü sosyal gruplarda, kadının üretime katıldığı dönemlerde "başlık" parası görülmemiş mi? Diğer yandan kadının üretime daha yoğun katıldığı günümüz Türkiye'sinde neden şehirlerde, doğrusu şehirlileşmiş sosyal gruplarda "başlık" parası görülüyor?

55 sayılı Medeni Kanun "başlık" ya da "ağırlık" adı altında bir paranın verilmesini yasaklamıştır. Ve medeni hukuka göre evlenme, evlenme memurunun huzurunda, evlenmek isteyenlerin sözlü beyanıyla meydana gelir denmiştir. Bu anlayış, görüldüğü üzere evlenmenin sosyal yönüne dikkat etmemiştir. Oysa evlenmede imzadan başka sosyo-kültürel seranomilerde vardır (en azından evlenme isteğinin başkalarına duyurulması gibi).

Adalet müfettişlerinden Aryol'da başlığa olumsuz yaklaşarak "bu konuda kızın iradesinin serbestçe tezahürüne manevi engel teşkil etmekte ve fazla ağırlık parası veren tercih sebebi olmaktadır"⁽³⁰⁾ der. 1955 senesine kadar başlık parasının alınması ve verilmesi kanunlarla yasaklandığından bu konularla ilgili davalarda da taraflar dinlenmemiştir. Ancak Yargıtay Genel Kurulu 9.5.1955 gün ve 3 esas sayılı kararıyla "davacı davalıya başlık olarak ödediği paranın istirdadına hüküm verilmesini istemiştir"⁽³¹⁾ diyerek bir dilekçeyi cevaplandırır. Kanunları uygulayan ve yorumlayanlar insan oldukları için daha dikkatli davranılması gerektiğini yukarıdaki yorum bize bir kere daha hatırlatmıştır. Mesela Aryol, başlığın örf ve adetlerden kaynaklandığını söyleyerek kanuna aykırı örf ve adetlerin olamayacağını belirtir⁽³²⁾. Bu ifadeler belki doğru olabilir. Ancak, kanunların sosyal gruplar için, var olduklarını kabul edersek, acaba

Örf-adetlere aykırı ya da sosyal grupların varolmalarını temin eden bazı geleneklere aykırı kanunlar olabilir mi?

Değişim sosyolojisine göre sağlıklı sosyal değişmenin şartlarından biri, sosyal gruplardaki formel ile enformel normlar arasındaki uyum derecesidir. Başka tabirle bir sosyal gruptaki resmi hukuk ile rfi hukuk arasında ne kadar uyum varsa, orada da o derece sağlıklı sosyal değişme vardır.

Sosyologların ya da bilim adamlarının görevi, olanı olduğu gibi göstermektir demiştik. Dolayısıyla bir sosyal bilimci sosyo-kültür unsurlar karşısında iyi-kötü gibi yargılarda bulunamaz. Diğer yandan kültürlerin iyisi-kötüsü olmaz. İyi-kötü-güzel-çirkin gibi, değer yargısı taşıyan çalışmalar felsefi yaklaşımlardır ve bilindiği gibi felsefeci ile bilim adamı arasında temel farklar vardır. Zaten felsefeci ile bilim adamı kimliğini de o farklar oluşturmaktadır.

Fakat her nedense bazı bilim adamları geleneksel kültür unsurları karşısında olumsuz tavır takınmadan duramazlar. Mesela Malatya'da yapılan bir saha araştırmasında "başlığın" neden evlenmeyi güçleştirdiği araştırılmadan "Türkiye'de özellikle kırsal alanlarda yaygın olan ve bareberinde ailelerin kurulmasını güçleştiren bir uygulama da başlık geleneğidir"⁽³³⁾ denilmektedir. Bu tür yaklaşım örneklerini çoğaltmak mümkündür. Mesela "...başlık", "Hasanoğlan'da hiç bir zaman yerleşmemiştir... Başlık gibi bir sorun yoktur"⁽³⁴⁾ denilerek bu durumun Hasanoğlan için bir övünç kaynağı olarak belirtilmektedir. Keza bir başka çalışmada da "Kızın babası kızını bedava vermez... yani tabir caizse satıyor kızını. İşte bunun parasına başlık denir"⁽³⁵⁾. Alikan aşiretinde erkeklerin görevlerinden birisi de"... oğlunu everip kızını satmaktır... kocasından herhangi bir suretle ayrılmış bir kadını babası tekrar kocaya satarken yaniden bir başlık isteyebilmektedir"⁽³⁶⁾. Bu ifadelere göre "başlık" erkek için kızın

alınmasını sağlayan, kız babası içinde kızın satışından elde edilen bir araç olarak yorumlanır. Diğer yandan Beşikçi, "başlığı", erkek babasının kız babasına, kızın evlenmesiyle uğranılan ekonomik kaybı en aza indirmek için verildiğini belirtir⁽³⁷⁾. Eğer başlık kız satışı ise ekonomik kaybın ölçüleri nedir? Başlık parası niçin ekonomik kaybın derecesine göre belirlenmiyor? Bu soruların cevaplandırılması gerekmez mi?

Beşikçi'ye göre kaçan kızların "başlık" parası daha fazladır. Bu para ödenerek aileler arasında barış sağlanmadığı takdirde kan davaları başlamaktadır. Ayrıca "berder" evliliklerde de "başlık" söz konusu değildir. Normal "başlık" parası ise, iki aile grubunun ileri gelenleri tarafından anlaşılacak kararlaştırılır⁽³⁸⁾. Bu ifadeler ise yukarıdaki fikirleri yanıtlamaktadır. Mesela "berder" evlilikte acaba evlenen kızların aileleri açısından, ekonomik kayıpları aynı mı? Ayrıca bu kızların "satış" bedelleri niçin aynı? Diğer yandan kaçan kızların "başlık" bedelleri niçin daha fazladır? Bu ve benzeri sorular çoğaltılabilir. Ancak aşağıda bu tür sorular sorarak cevaplar aramaktan ziyade "başlık-kalın"ın Türkiye'deki görünümünü çeşitli kaynaklar ve kendi saha araştırmamızın sonuçlarına göre izah etmeye çalışacağız.

Başlık-kalın'a nasıl bakılırsa bakılsın onun reddedilemez yöne tarihi bir gelenek olarak kurumlaşmasıdır. Bu nedenle önce tarihi temellerine değinmek gerekir. Başlık ile ekonomik yapı arasında ilişkiler kurularak izah etme çabalarının olduğunu önceki bölümlerde de ifade etmiştik. Ayrıca Türkiye'deki başlık-kalın geleneğinin diğer Afrika, "Avrupa" sosyal yapısında ya da Assur ve Hamburabi kanunlarında görülen "başlık" kavramıyla ilgili ve muhteva benzerliği ortaya konamamıştır. "Goody, akrabalık ve veraset sistemleri ile ekoloji, tarımsal üretim tipi ve teknolojileri arasında ampirik ilişkiler

aramıştır. Afrika'nın çapaya ve kadın egemenliğine dayalı aynı cinsiyet grupları arasında mülk intikali, çok-eşlilik ve başlık görülmektedir. Buna karşılık, Asya ve Avrupa'nın sabana ve erkek egemenliğine dayalı tarımda, her iki cinsiyetten çocukların, kızların drahoması dahil olmak üzere, miras hakkı ve tek eşlilik en yaygın tür olarak ortaya çıkmaktadır⁽³⁹⁾ der. Bu tür yaklaşımlar bizi hiçbir zaman doğru sonuçlara götüremez. Çünkü hem fonksiyonalist evrimci anlayışı savunacaksınız, hem de bazı sosyal grupları, çapa tarımından geçmeden sabana dayalı tarımla başlatacaksın. Böyle yaklaşımlar sağlıklı sonuçların ortaya çıkmasını devamlı geciktirmişlerdir. Ayrıca aile ve miras bahsinde de bahsettiğimiz gibi tarıma dayalı sosyal gruplarda da bazen çokeşle evlilik yaygın olup genelde bütün "eski" ve hala çağdaş bir çok sosyal grupta kadınlara miras verilmemekte ya da çok az verilmektedir. Bir örneği burada tekrarlayacak olursak mesela Güney Hindistan'da miras kadın soyunu izlerken kuzey Hindistan'da baba soyunu izler. Ancak her iki bölgede de drahoma vardır⁽⁴⁰⁾. Hindistan'la ekonomik ve bu yapının gelişimi hususunda hiç benzerliği olmayan İrlanda, Polonya, Avusturya, İsviçre, Almanya gibi Avrupa ülkeleri ile Japonya'da da Timur'un Nakane'den zikrettiğine göre drahoma geleneği görülmektedir. Üstelik Avusturya'da drahoma medeni kanunla zorunlu kılınmıştır. Aynı coğrafi ve sosyal şartlarda yaşayan Türkiye'deki Hristiyan Rum ve Ermeniler'de drahoma, müslümanlarda da başlık-kalın vardır⁽⁴¹⁾. Drahoma Büyük Larousse'de Yunanca "drakhoma" köküne dayandırılarak "Hristiyan ve musevilerde gelinin güveye getirdiği mal, para"⁽⁴²⁾ şeklinde bir bakıma çeyiz olarak tanımlanmıştır. Ünlü Tarihçi A.Cevdet Paşa ise Bosna'ya yaptığı seyahatdeki gözlemlerinde, müslümanlar ile Hristiyanların evlenme geleneklerindeki önemli bir farklılığa dikkatimizi çekerek; Bosnalı müslümanlar kızlarına düğün yaparken çok masraf yaparlar. Bu nedenle düğünle çok az kız

evlendirilir. Hristiyanlar ise kızlarını satarcasına güveyden çok yüksek para istedikleri için, hristiyan kızları koca bulmakta zorluk çekerler⁽⁴³⁾ der. Bu ifadeler bize çeyiz anlamında "başlık" geleneğinin müslümanlarda; kız satışı anlamında da "drahoma" geleneğinin hristiyanlarda olduğunu göstermektedir. Yukarıda bazı bölümlerde Hindistan'da drahoma olduğunu bahsetmiştik. Ancak bu ülkede başlık geleneğinin olduğu zikredilmemişti. Ancak Türkdoğan, George Foster'in bir çalışmasından şu bilgileri aktarır. "Kolombia saha araştırmalarında yüksek sınıfa mensup bir Hintli kadın ile evlenme hususunda konuşmuştum. Ancak, kadını satın almak için inek ve para verme geleneği olduğunu bu konuşmada öğrenmiştim. Henüz, Hint kültürünü tümü ile anlamış değildim. Kadın, kendi fiatından söz açınca, Kolombiyalıların bir kadının bir inek gibi satın alınamayacağı hususundaki kuşkularını belirttim. Birdenbire kadın 'ya siz kocanıza ne kadar ödersiniz' diye sordu. "Hiç bir şey" diye cevap verdim. "Biz satılmayız". Bundan sonra manzara tamamiyle değişti. "Oh ne müthiş bir şey" dedi kadın. Demek ki kocanız sizin için tek bir ineği bile vermekten imtina ediyor. Demek ki, kocanızın yanında hiç bir değeriniz yokmuş"⁽⁴⁴⁾. Bu ifadeler bize iki şey söylemektedir. Birincisi Hindistan'da da "başlık" geleneği vardır. İkincisi "başlık" geleneği kız satışı değildir. Erdentuğ'da "başlık" ve drahoma konusunda; her ikisinin de, bu geleneğin olmadığı gruplarda, yanlış anlaşıldığını belirterek her iki gelenekte de eşlerin bir mal gibi satışı söz konusu değildir der. "Başlık" sadece damat tarafının gelin olacak kızın ailesine yaptığı " evlilik ödemesi" dir. Bu gelenek bütün Sami toplumlarında, eski Yunan'da bütün "Totan" topluluklarında, eski Keltler'de Nijaryada, Tanzanya'da, İrlanda'da görülür. Ona göre başlık geleneği, eski İsrail'de ve Araplar'da "mahr" ile ifade edilir.⁽⁴⁵⁾ Ayrıca Erdentuğ başlık ve drahoma kavramlarını İngilizce "Bride Price" veya "Progeny Price" ve "doverly"⁽⁴⁶⁾ olarak ifade eder. Bu

anlamda ona göre "başlık" ve "drahoma" bir evlilik hediyesi yani çeyiz olarak verilen mal ya da paradan başka bir şey değildir. Bu nedenle Avrupa toplulukların da "başlık" için kullanılan kavram, çeyiz (dowry) yerine kullanılır olmuştur⁽⁴⁷⁾ der.

"Başlık" kavramı nasıl ki bazen drahoma ile beraber, bazen de biri diğerinin yerine kullanılmışsa, Selçuklu, Osmanlı veya Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısı hakkında yapılan araştırmaların genelinde de "başlık" ile "mehir" kavramları birbiri yerine kullanılmıştır. Bu husustaki çelişkileri saha araştırmamıza bağlı olarak aşağıda sunacağız.

3.3.2. Saha Araştırması Bulguları

Elazığ'ın köylerinde başlık-kalın, gelin olacak kızın ailesinden kaynaklanan statüye, bir de gelin alacak kızı isteyenlerin statüsüne göre belirlenen bir sosyo-kültürel değerdir. Bazı ağız farklılığıyla bu kavram, **"Kalinğ"** (Kaşlıca-Yenikonak), **"kalen-golen"** (Meşeli), **"galing-goling"** (Ürünveren, Büklümlü), **"kalink"** (Yüzevler), **"kaling"** (Yenice, Mirahmet, Çakıl), **"kalinğ"** (Tekevler), **"kalint"** (Beritanlılar) Beritanlarda bu kavram **"masraf"** anlamına da gelir; **"galin"** (Günbağı), **"galen"** (Dibekli), **"galang"** (Uzungöl), **"kalın"** (Gökdere, Yoncalıbayır) şeklinde ifade edilir. Ancak, Anadolu'da **"başlık-kalın"** yerine bazen **"ağırlık"**, **"süt-hakkı-analık hakkı"**, **"mehir"**, **"çeyiz parası"**, **"vase"** kavramlarının da kullanıldığını belirtmek gerekir. Biz bu nüansların varlığını kabul ederek, tekrarlardan kaçınmak için bundan sonra kendi ifademiz için **"başlık-kalın"** kavramını kullanacağız.

Başlık-kalın muhteva olarak her yerde aynı anlamı taşıdığı halde, meydana gelişi ve kullanılışı bazı nüansları arz eder. Mesela Ağrı köylerinde başlık-kalın nişanda tesbit edilir. Bu esnada çeşitli

hatırlı kişilerin araya girmesiyle makul bir miktar belirlenir. Bu gelenek Elazığ'ın bazı köylerinde de görülür. Başlık-kalın tesbiti için yapılan törene Yenice'de **"kazgini-deskiran"**, Mirahmet'te **"deskinar"** denir. Ayrıca **"hazgini"** ve **"deskinar"** kavramları bazı köylerde de başka anlamlarda kullanılır. Mesela Gökdere ve Yoncalıbayır'da **"hazgini"**, düğünlerde uzaklardan gelen davetlilerin misafir edilmelerine denir. Nişandan sonra yapılması gereken düğün süresi uzarsa, nişan ile düğün arasında yapılan küçük düğüne de Gökdere'de **"deskinar"** denir. Ayrıca bu kavram Çaybağı, Üçdeğirmenler ve Durmuşlar'da nişan anlamında kullanılır. **"Hazgini"**, Gözeli ve Arıcak'da kız isteyenlere, Kızılpınar'da ise nişan merasimine denir. Yeşilbelen'de de kızın verilmesinden sonra çeşitli takıların takıldığı ve eğlencelerin yapıldığı törene **"deskinar"** denir. Van'daki Burukan aşiretine bağlı köylerde de kız isteyen gruba, elçi anlamında **"hazgini"**⁽⁴⁸⁾, Urfa'da kışlayan Bertiyân, aşiretinde de başlığın tesbit edildiği toplantıya **"gazgini"**⁽⁴⁹⁾ denir.

Kızın istenmesi bahsinde de belirtildiği gibi, bir grup, gelin olacak kızı, babasından ya da yakınlarından istedikten sonra, evlenmede en önemli sosyo-kültürel bir unsur olan başlık-kalın konusunu konuşmak için ya belli bir gün tesbit ederler ya da nişanda konuşurlar. Başlık-kalın kızın verildiği günden ayrı bir günde konuşulurken, genelde grup içinde statüleri gereği kızı isteyenler olur. Kız istenirken **"toy beyi, sağdıç"**, Alevi köylerinde ise **"kirve-sağdıç, toy beyi"** mutlaka bulunur, eğer bulunması mümkün değilse, onun adına mutlaka birisi olur.

Başlık-kalın kararlaştırılırken en önemli husus, iki tarafın karşılıklı kabulleridir. Çünkü yörede verilen söz çok önemli olduğundan ve gelin olacak kız, Allah'ın emri peygamberin kavli ile istendiği ve verildiği için bu sözden dönmek olmaz. Zaten çok fazla

başlık-kalın istenip de, verilen söz bozulacaksa, kız ailesi baştan olumsuz cevap verir. Diğer yandan kız ailesi, başlık-kalın miktarının belirlenmesini oğlan tarafına bırakmayarak, kızlarının daha rahat olması ve aile statülerinin şanı için başlık-kalın konusunda oğlan tarafını zorlar. Bu tartışma esnasında oğlan tarafından gelen kişilerin hatırına göre, kız babası ve yakınları indirimlerde bulunur. Sonra makul miktarda anlaşarak tartışma tatlıya bağlanmış olur. Ancak çok ender de olsa, istenilen uzlaşma sağlanmadığı takdirde, o kızı kimse isteyemez. Mesela Değirmentaşı köyünde bu nedenle yedi sene bekleyen kız olmuş.

Başlık-kalın'da anlaşma sağlandıktan hemen sonra, bir miktarı orada verilir. Bu para bir bakıma yardımlaşma usulü ile elde edilir. Yani orada bulunan ve önceden hazırlıklı olan herkes bir miktar katkı yapar. Fakat oğlanın babası dahi "**sağdıç-kirve**" veya "**toy beyi**"nden fazla katkı yapamaz. Öyle bir hareket, çok büyük saygısızlık olarak kabul edilir. Bu gelenek başka bölgelerde de görülür. İfade edilen yardımlaşma hususu, genelde başlık-kalın konusunda yapılan bütün çalışmalarda dile getirilmesine rağmen, aynı çalışmaların sonuna doğru başlık-kalın'ın bir tür kız satışı olduğu ve bu gelenek nedeniyle insanların sevdiklerine kavuşamadığı; dolayısıyla istenmeyen evliliklerin ve kız kaçırmalarının meydana geldiği yazılmaktadır. Hatta ifade edilen anlayış, dramatikleştirilerek filimlere dahi konu olmuştur. Bu nedenle de insanlar, filimler vasıtasıyla başlık-kalın, Doğu ve Güneydoğu Anadolu halkı hakkında yanlış bilgilendirilmişlerdir. Mesela kızını satan baba imajı gibi.

Yanlış bilgilendirme ise halkın içinde bulunduğu sosyal yapıyı anlamasına engel olmaktadır. Malesef aydın zümre de bundan nasibini almaktadır. (Konuyla ilgili bakınız, yukarıda zikrettiğimiz Kutay, Aryol, Merter, Beşikçi'nin fikirleri vb.) Ayrıca bir başka

yanlıştadır, olan bir değeri yok saymaktır. Mesela *yazarlarından birinin kendini Hakkari'li "Kürt" kabul eden bir eserde* "Kürt aşiretlerinde başlık parası yoktur"⁽⁵⁰⁾ denmektedir. Oysa yapılan saha çalışmalarının hiçbiri bu görüşü doğrulamamaktadır. Ayrıca Hakkari'de yapılan iki saha araştırmasında da yörede "başlığın" olduğu ortaya konmuştur⁽⁵¹⁾.

Başlık-kalın tesbitinde ve bu geleneğin ortaya çıkmasında bazılarının sandığının aksine ekonomik kayıp dikkate alınmamaktadır. Ayrıca yörede göçebe olmayan köylerde kadınların ekonomik üretime katkıları erkeklere nazaran çok az; bazen hiç yok derecesindedir. Biz araştırmamızda Elazığ'da Ürünveren, Ağrı'da Aşkale ve Ozanlar köylerinde kadınlarının erkeklerle beraber pancar işçiliğinde ücretle çalıştıkları, diğer iş sahalarında, herkesin kendi işini kendilerinin yaptığını ya da çoğunlukla erkeklerin katılımıyla meydana gelen imece usulüyle yapıldığı tesbit ettik.

Göçebe, doğrusu yarı göçebe olup da hayvancılık yapan köylerde kadının ekonomik iş gücüne katkısı daha fazladır. En azından tarım da iş günü, toplam bir ayı geçmezken hayvancılıkta kadınlar her gün iş gücüne katılmaktadırlar. Mesela hayvanların yerlerinin ve yünlerinin temizlenmesi, sütlerin sağılması, peynir ve yağ gibi ürünlerin elde edilmesinde kadınlar çok aktif görev alırlar. Bu nedenle hayvancılıkla uğraşan köylerde başlık-kalın parası tarımla uğraşan köylere nazaran, yukarıdaki anlayışa göre, daha fazla olması gerekirdi. Oysa biz saha araştırmamızda böyle bir farklılıkla karşılaşmadık. Sadece Alevi köylerle, şehirle çok etkileşim halinde olan ve okur yazar oranı ile yetiştirdiği memur sayısı fazla köylerde, başlık-kalın konusunda geleneksel normlar biraz daha esnekleşmiştir. Burada bir noktaya açıklık getirmek gerekir. Aleviler genelde geleneklere bağlı olarak bilinirler, doğrusu da öyledir. Ancak, onlarda

okur yazar oranının yüksekliği ve heterodoks anlaşıya sahip olmaları buradaki farklılığın sebeplerinden olabilir.

Diger yandan Anadolu'da bazen başlık-kalın kız satışı şeklinde görülebilir. Ancak bu tür sosyal sapmalar, bir geleneğin bütününü ifade edemez. Bu nedenle gelenek dışı olayları, geleneğin içinde değil, bir sosyal sapma olarak değerlendirmek gerekir. Elazığ ve Ağrı köylerinde   bizde bazı babaların başlık-kalın alıp da kızı için yapması gereken çeyizi yapmayarak, alınan paranın çoğunu harcadığını tesbit ettik; fakat bu insanlar hala köylüler tarafından kınanmaktadır.

 . .Ed.Fak. Sosyal Antropoloji Bölümünde 1966-1973 yılları arasında yapılan 29 köy araştırmasının, 19'unda başlık-kalınla ilgili yapılan incelemede "başlık" hakkında şu sonuca varılmıştır. Başlığın tayininde kızın güzelliği, marifeti ile ailenin statüsü önemli rol oynar. Ayrıca "başlık" kızın satış bedeli olmayıp, kızın yetiştirilmesi ve çeyizi için erkek tarafının ödemesi gereken bir bedeldir⁽⁵²⁾. Elazığ'ın merkez köylerinden Yeni Konak köyünde de başlık-kalın alınmazsa, "kızınız evinize y km  idi" tabiri kullanılır. Adı geçen köyde başlığın-kalının tesbitinde kız ailesinin ve oğlan ailesinin statüsü önemli rol oynar. Ayrıca araştırmamızda yörede hiç kimsenin az başlık-kalın verdiğinden dolayı övünç duyguduğunu görmedik. Bunun aksine fazla, başlık-kalın vermenin, hem verenler, hem de gelin olan kızlar ile aileleri için bir övünç kaynağı ve statü göstergesi olduğunu tesbit ettik.

Kalın-başlık konusunda önemli hususlardan biri de, nasıl ki tesbitinde yakınlar bulunuyorsa; ödenmesi ve alınmasında da yakınların katkısın olmasındır. Mesela baba bazen kızı için başlık-kalın istemezken, kızın akrabaları müdahale ederek isteyebiliyor. En azından gelin adayı kızın dayısı, amcası ve erkek kardeşi için, erkek

tarafından başlık-kalın adına hediye istenir. Bir örnek olayda kız kaçtıktan sonra erkek tarafı, barışmak ister ve bu nedenle , ne kadar başlık-kalın vermelerini kızın babasına sorarlar.O da gelip elini öpmelerinin yeterli olduğunu söylediği halde, kızın dayıları ve amcaları başlık-kalın alırlar. Bir başka çalışmamızda, bu örnek olayın varyantını Kadirli, Kozan, Saimbeyli, Feke, Pozantı, Karaisalı ve Tufanbeyli'nin köylerinde de tesbit etmiştik⁽⁵³⁾.Bize göre, önceki bölümlerde değinildiği üzere,bu anlayış çocukların aynı zamanda aileler birliğinde bir üyesi olmasından kaynaklanmaktadır. Nasıl ki başlık-kalın'ın verilmesinde oğlan akrabalarının payı varsa, alınmasında da kız akrabalarının hakkı vardır. Mesela Güneydoğu illerimizde "galın, erkek tarafından kız tarafına verilen para ve saire"⁽⁵⁴⁾ dir. Viranşehir'e bağlı Yezidi inancına sahip Burç köyünde de "başlık parasının %20'sinin yarısı kızın dayısına, diğer yarısı da amcasına verilir"⁽⁵⁵⁾. Başlık-kalın'ın çeyiz, sosyal prestij, süt hakkı, kızın yetiştirilmesi eğitimi ve benzeri, nedenlerle alınmasına dair örneklerde, hayli yaygındır.

Mesela Yakutlar da "kalın-kalım" ın bir kısmı kızın terbiyesi olarak alınır ve bu miktar kızı yetiştirinlerce alıkonur.Diğer kısmı, kızın çeyizi için harcanır. Arsal'a göre "kalın" kızın fiyatı olmayıp kızın terbiyesi için alınan bir meblağdır. Ayrıca "kalın" evlenenlerin servet ve statülerine göre değişir ve anlaşmayla tayin edilir. Kız için "kalın" verilmesine karşılık o da çeyiz getirmek zorundadır.Ayrıca ona göre Orta Asya Türklerinde çeyize "koşantı"⁽⁵⁶⁾ denir.

1933-1934 yılları arasında Yale Üniversitesi adına Kazakistan'da araştırmalar yapmış olan Bacon'a göre evlilik sosyal ve ekonomik ilişkiler sonunda kurulurdu. Bu nedenle "kalım-kalın" ödenmek zorunlu idi. Bazen bu mebladan kurtulmak için aileler, birbirleriyle karşılıklı gelin alarak (berder evlilik) kurtulurlardı. "Kalım"

yabancı gözlemcilerinin sandığı gibi gelinin satın alınması olmayıp evliliği garanti altına alan ve sosyal prestij sağlayan bir gelenektir⁽⁵⁷⁾. Bizde araştırmamızda başlık-kalın'ın bu yönünü tesbit ettiğimizi yukarıda belirtmiştik.

Başlık-kalın'ın çeyizle ilgisi konusunda da çeşitli araştırmalarda bilgiler verilmiştir. Mesela Yozgat'ta "başlık-kalın için "günsalık" denir ve kızın oğlan evine getireceği çeyiz'in temin edilmesi için oğlan tarafından kız tarafına verilen para olarak yorumlanır. Karadeniz köylerinde de kızın çeyizinin noksan kalanlarını tamamlamak üzere alınan paraya "başlık" denir. Yalgın'ın Toroslarda, Oytom'un da Göçer Beritanlar'da yaptığı araştırmalara göre "kalın" iki taraf arasında, karşılıklı anlaşarak tesbit edildikten sonra, kızın çeyizinin temini için babasına verilir. Koşay'ın Sivas'ta yaptığı tesbite göre de "kalın" ve "çeyiz" o kadar içiçe ki, çeyizin görütülmesine "kalın" götürme denir. Caferoğlu'na göre de Kars'ta "başlık", "cihaz"ın temini için erkek tarafının kız tarafına verdiği bir mebladır. Kız ona "cihaz" olarak sahip olur. Bizim de saha araştırmamızda tesbit ettiğimiz gibi, Bırukan-Burukan aşiretinde de "başlık" parası anlaşma usulü; genelde nişan, bazen de düğünde tesbit edilir ve kızın çeyizi için, harcanmak üzere kızın babasına verilir. Bu para yetmezse kız babası da üzerine ilave yapar. Polatlı'ya bağlı Kargalı köyünde anlaşmayla tesbit edilen "başlık" miktarı kızın babasına çeyiz temi için verilir. Ancak bu para yeterli olmadığı için kız babası da diğer örneklerde olduğu gibi kendi durumuna göre katkı yapar. Bu nedenle olacak ki Kargalı köyünde "Kız sat, kesenden kat" deyiimi kullanılır⁽⁵⁸⁾. Son olarak başlık-kalın ile mehir arasındaki ilişkiye değinerek bu konuyu bitirmek istiyoruz.

Başlık-kalın ile mehir kavramları yapılan çalışmalarda genelde aynı anlamda kullanılmıştır. Mesela milletlerarası bir folklor seminerine sunulan bildiride, "başlığa, İslami geleneğimizde "Mehir" ^{bir}

denilmektedir. Genellikle başlık ve mehir arasında ayrıntılı bir farklılık yoktur... Türkler İslamiyetten sonra da mehire başlık demeye devam etmişlerdir"⁽⁵⁹⁾ denilerek bu anlayış dile getirilmiştir. Manas Destanı'ndaki "kalın" kavramını da İnan bir yerde "mehir" bir başka yerde ise "başlık" olarak telafuz etmiştir⁽⁶⁰⁾. Oysa bu iki kavram hem kaynak yani etimolojik, hem de fonksiyonel açıdan birbirinden çok farklıdır.

Başlık-kalın kavramı Türkler arasında İslamiyetin kabûlünden önce olduğu gibi İslamiyet'in kabûlünden sonra da "mehir" ile beraber görülmüştür. Ancak bu beraberlik iki kavramın aynı anlama geldiğini göstermez. Çünkü herşeyden önce "başlık-kalın"ın konusu kadın olmakla beraber, onu alan kadın değil; ailesi, hatta arkabasıdır. Çin kaynaklarına göre de Uygurlar'da "kalın" malını kızın akrabası alırdı⁽⁶¹⁾. Oysa mehir doğrudan doğruya evlenen kadınla ilgili olup, onu alan ve tasarruf eden de bizzat kendisidir. Ayrıca "başlık-kalın"da çeşitli tartışmalar ve uzlaşmalar olduğu halde "mehir" de sadakat, yani kadının rızası söz konusudur. Başka deyişle mehir de verilen malın miktarından çok kadının kabulü önemlidir⁽⁶²⁾. Ayrıca İslam mezhepleri mehir hususuna yeterince açıklık getirememişlerdir. Mesela "Şafii ve Hanbeliler mehrin minimum miktarını tayin etmezken, Hanefi hukukçular bunu, on dirhem gümüş olarak belirlemişlerdir"⁽⁶³⁾. Şii müellif Morteza ise, mehrin 500 dirhemi aşmaması gerektiğini ileri sürer⁽⁶⁴⁾. Diğer yandan başlık-kalın ile mehir arasındaki en önemli fark mehrin ilahi kaynaklı olmasıdır. Bu nedenle "mehir, akit esnasında belirtilmese ve hatta verilmeyeceği şart koşulsa bile, kadın evlilik kurumuyla mehir hakkını kazanır"⁽⁶⁵⁾.

Mehrin bu ilahi yönü, Bakara Suresi 229 ve 237 ayetleri ile Nisa Suresi'nin 4,20,21,24,25'inci ayetlerinde ifade edilmiştir. Bu ayetlerde evlenme de mutlak suretle kadınlara mehir verilmesi, eğer verilecek

mal yoksa, en azından Kur'an'dan bir bölümün kadına öğretilmesi buyrulmuştur. Hatta Bakara suresi 277'inci ayette "kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır" denilerek evlilik tam teşekkül etmeden de mehrin zorunluluğu dile getirilmiştir. Ayrıca bu ayetlerde mehir ile kızın çeyizi arasında hiçbir ilişki ifade edilmemiştir. Cin'e göre de "... İslam hukukunda kadını cihaz getirmeye zorlayan hiç bir hüküm yoktur"⁽⁶⁶⁾. Mehir ile kalın-başlık arasındaki en önemli farklardan biri de, mehrin evliliğin başlangıcı ve neticesi olarak, başlık-kalın'ın ise evlilikten çok önce tayin edilmiş olmasıdır⁽⁶⁷⁾. Bu temel farklılıklara rağmen, mehir ve başlık-kalın kavramlarının birbiri yerine kullanılması, töre ile dini anlayışın iç içeliğini; bir de bazı benezerliklere bakarak, özel farklılıkları dikkate almamadan kaynaklanan bir anlayışın sonucu olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Mesela Halis Niyazi, Kırgızlar'da "kalım" Azeriler'de "kalıng" olan kavramın İslamiyetin tesiriyle "mehir" ve "ağırlık" şeklini aldığını belirtir⁽⁶⁸⁾. Bazı eserlerde de Farsça "**kabin**"⁽⁶⁹⁾ kavramı "mehr" veya "kalın" anlamında kullanılmıştır. Mesela XV ve XVI yy. şeriiye sicillerinde ve VII yy'da yazılan "Antername" de, 1580'de yazılan "Et-Tehfet-üs-Seniyye" de, II. Beyazıt, zamanında düzenlenen "Miftah-ül Lüga" da yukarıdaki anlayışı görmek mümkündür⁽⁷⁰⁾. Ayrıca 1649'da yazılan "Nuhbet-ül Tufhe" ile Tebrizli Hüseyin bin Halef'in "Bürhan-ı Katı" adlı eserinde "kabin" mehir demektir; fakat Türkler ona "kalın" derler denmektedir⁽⁷¹⁾. Ayrıca İran Azerbaycan'ı hakkında yapılan bir çalışmada da "kebin" nikahtan önce mehrin belirlenmesi için yapılan merasim olarak tarif edilerek, tesbit edilen mehrin, kızın annesi ya da kız kardeşininkinden fazla olamayacağı zikredilmiştir⁽⁷²⁾.

Türkdoğan ve Benedict de başlık-kalın'ın geleneksel, mehrin dini yapıdan kaynaklanmış olmalarına rağmen, birincisinin Türkiye'deki evlenme geleneğinde daha önemli olduğunu belirtirler⁽⁷³⁾. Bizim saha araştırmamızdaki sonuçlar da bu görüşü doğrular niteliktedir. Mesela **mehir**; Karataş ve Bahçe köyünde, dini nikah esnasında belirlenen **mehri muaccel** anlamındaki para; Büklümlü köyünde ise çeyizde yazılıp da kadına verilmesi gereken para olarak ifade edilirken; diğer bütün köylerde çeyiz ya da **başlık-kalın**'la ilgili olarak yorumlanmıştır. Bu anlamda Ergani'yi bağlı Değirmendere, Elazığ köylerinden Çakıl, Mirahmet, Yeni Konak, Ürünveren, Meşeli, Koruk, Saraycık, Höyük, Alangören" de, çeyizin kız evinde yazılarak erkek evine teslim edilmesine **mehir** denir. Yani gelinin çeyizinin yazılarak bir tutanakla tesbit edilmesi işlemine mehir denmektedir. Bu adet eksiden Kadirli köylerinde "**kalın**" ın yazılması olarak bilinirdi. Yani Kadirli köylerinde kız evinde gelinin çeyizi belli şahitler huzurunda tesbit edilerek, bir tutanağa yazılıp, şahitlerce imzalanarak tutanağın bir adeti güvey'in bir adedi de gelinin babasına, yoksa yakınlarına verilirdi. Bu adete çeyizin yazılması anlamında "**kalın**" yazıldı denirdi. Bu adet Konya'nın merkez köylerinden Akören köyünde de aynen tesbit edilmiştir⁽⁷⁴⁾.

Elazığ köylerinde mehir, ayrıca başlık-kalın anlamında da kullanılmaktadır. Mesela mehir verdiniz mi? Sorumuza evet denmiştir. Kime verdiniz ve ne demektir(?) sorumuza ise kızın babasına veya yakınlarına verildiği beyan edilerek, mehir, "**başlık-kalın**" olarak belirtilmiştir. Yani başlık-kalın veren kimse mehir verdiğini sanmaktadır. Biz başlık-kalın ile mehrin farkını söyleyerek birinin gelenek diğerinin de dini kaynaklı olduğunu belirttiğimizde; "bizim burda adet böyle olmuştur; hem başlık-kalın ver, hemde o yetmiyor gibi bir de mehir ver, öyle şey olmaz" denmiştir. Dini bilgileri yöredeki diğer insanlara nazaran daha fazla olan hatta imamlık yapan bazı

şahıslar mehrin dini kaynaklı başlık-kalın'ın töre kaynaklığı olduğunu bildikleri halde, ikisi arasındaki temel farklı bilmediklerinden olsa gerek ki başlık-kalın ile mehir'i birlikte ifade etmişlerdir. Hatta yörede genelde insanlar **başlık-kalın'**ı "**mehri muaccel**" ve "**mehri müeccel**" olmak üzere iki bölüme ayırmaktadırlar. Bu nedenle de bazıları başlık-kalın'ın peşin verilen kısmına "mehri muaccel", düğünden sonra verilmesi kararlaştırılan kısmına da "mehri mueccel" denmektedir. Özer, bu kavramları kısmen aynı olmak üzere mehci muaccel,"dinsel yöntemle nikah kıyılmasında erkek evi tarafından 'ağırlık' adıyla verilen para, ya da eşya (yaygın), (başlık, bedel, kalın). Mehr-ı müeccel; karı-kocanın ayrılmasında, boşanmasında ya da kocanın ölümü halinde kadına verilmek üzere, dinsel nikah sırasında tayin olunan para (yaygın). (Nikahı kıyan imam efendi, her iki mehri orada hazır bulunan tanıklara karşı açıkça söyler. Kabul edilen değerler 'nikah defteri'ne yazılıp imzalanır)"^(75a) şeklinde tanımlar.

1930'da Erzincan köylerinde yaptığı saha araştırmasında da Ali Kemali, yörede boşanmak caiz olmadığı için, mehre lüzum görülmeyerek verilmediği belirttikten sonra, yörede "başlık" geleneğinin varlığını belirtir⁽⁷⁵⁾. 1920'lerden sonra Mersin, Adana, Maraş, Gaziantep gibi illerde, özellikle o devirdeki konar-göçerler üzerinde saha araştırmaları yapmış olan ünlü folklor bilginimiz Yalman "söz kesiminde oğlan tarafından kızın babasına veya velisine bir miktar para verilir. Bu paranın ismine başlık denir"⁽⁷⁶⁾ der. Diğer taraftan 1930'larda Burdur, Mersin, Niğde ve Denizli'nin bazı bölgelerinde yaşayan yörükler arasında saha araştırmaları yapmış olan folklorcu Kemal Güngör'de nişana "kız tarafı ile ağırlık (kalın) üzerinde anlaşıldıktan sonra karar verilir"⁽⁷⁷⁾ der. Bu ifadeler ile başlık-kalın örneğinden söz eden folklorcular, söz konusu olan eserlerinde dini anlamda "mehir" kavramından bahsetmemişlerdir. Oysa yukarıda da değindiğimiz gibi mehir dini kaynaklı olup, bu

hususla ilgili hükümler ayetlerle belirtilmiştir. Mesela Nisa suresinin 4. ayetinde “aldığınız kadınların mehirlerini gönül rızası ve Allah’ın atıyyesi olarak verin” buyrulmaktadır. Bu ve bunun gibi ayetlerdeki mehir’in kesin ve başlık-kalın’ın esnek hükümlerine rağmen yukarıda ifade edilen çalışmalarda olduğu gibi biz de 1986 da sosyoloji lisans tezimizi teşkil eden bir araştırmada, Kadirli’ye bağlı Yusufizzettin* köyünde hiç kimsenin “mehir” vermediğini ve bu kavramın muhtevasının yeterince ifade edilemediğini tesbit etmiştik. Bu araştırmadan sonra Kadirli’nin diğer bazı köylerinde yaşayanlarla yapılan mülakatlarda ve yapılan gözlemlerde, aynı hususu tasdik edici ifadeler tesbit edilmiştir.

Bu bilgiler bize şunu göstermektedir: Mehir, başlık-kalın hususunda gelenekler dini hükümlere nazaran daha ağır basmaktadır veya dini hükümler geleneklerin sert karakterini kıramamıştır.

Kemali, Yalman, Güngör ve bizim saha araştırmalarımıza göre, evlilik hususunda kırsal kesimdeki halk, dini hükümden ziyade, geleneklere bağlıdır. Bizim bu ifademizi Ortaylı’nın bulguları da doğrulamaktadır. Ona göre “XVI.yüzyıl Ankara, Çankırı, Kayseri ve Konya Şer’iye sicillerindeki hükümleri dört sünni mezhebin hükümleriyle karşılaştırdığımızda, o çağda Anadolu’daki evlilik uygulamasının her zaman İslami hükümlerle bağdaşmadığı görülüyor”⁽⁷⁸⁾. Ortaylı, bir başka çalışmasında yine aynı konu ile ilgili olarak, Osmanlı devletinde, kamu hukuku ve toprak düzenlemesinde örfi hukuk ağır basmaktadır. Aile hukukunda da örfi hukuk ağır basmaktadır. Osmanlı kadısı tayin edildiği bölgede yerel düzene ve geleneklere uymaya dikkat etmiştir. Bu nedenle XVI-XVII. yüzyıllarda başlık-kalın geleneğine mahkemelerin itibar ettiği görülür. Ayrıca Osmanlı hukukçuları klasik İslam hukuku karşısında daha esnek davranmıştır ⁽⁷⁹⁾ der. Ortaylı’nın bu yorumunu tamamen aykırı bir

anlayış ile bir başka çalışmada da meseleye şöyle yaklaşılmıştır. "Kanun-nameler, idari, askeri, sosyal ve ekonomik konularda bölge ve toplumlara göre düzenleyici hükümler getirirken, aile hukuku konusunda böyle bir düzenlemeye gitmemiştir. Zaman zaman fıkıhın maumelat kısmını ilgilendiren evlenme boşanma ve miras usulleri gibi bazı şeriatlik konulara ufak tepek müdahalelerin dışında bu konuyu İslam şeriatına bırakmıştır. Bu bakımdan Osmanlı toplumu aile yapısının iyi bilinebilmesi için, İslam hukukunun aile ve aile fertleri hakkında vaz ettiği hükümlerin iyi bilinmesi gerekmektedir"⁽⁸⁰⁾. Bu görüşlere miras bölümünde bahsettiğimiz hususlar ile yukarıda ifade ettiğimiz gerekçelere dayanarak, katılmak mümkün değildir. Çünkü aile hukukunun temelini evlilik ve onun ürünü olan aile teşkil eder. Osmanlı ve Türkiye üzerine yapılan çalışmalarda yüzlerce yıllık İslami inanca rağmen, hala başlık-kalın sert karakteriyle sosyal hayatta kendini gösterirken, mehrin birçok insan tarafından bilinmemesi en azından mehrin, başlık-kalın'ın sert karakterini yumuşatamaması ve eskiden olduğu gibi, geleneksel kesimde kadınların İslami hükümlere (hatta resmi kanunlara) rağmen, hâlâ miras olmaması yukarıdaki hükümlere katılmamızı engellemektedir.

3.4. Nişana ve Düğüne Davet

Başlık-kalın tesbitinden sonra en önemli aşamayı, evlenecek olan adayların kararını duyurmak teşkil etmektedir. Gerçi kızın istenmesi ve başlık-kalın töreninde bu duyuru kısmen yapılmıştır. Fakat buradaki amaç, dolaylı olarak bilinen bir gerçekliği açıkça ilan etmektir. Yörede nişana ve düğüne davet edilmek bir statü göstergesidir. Ancak, köy içinde kavgalı olmayan bütün aileler davet edildiği için, davet edilmede statü kazanmayı davet aracının şekli ve/veya köy dışından nişan veya düğüne davet edilme belirler. Davet aracı statü tayininde önemli rol oynarken, diğerlerine göre kıymetli

davet aracıyla davet edilenlerde nişan veya düğüne, statüleri gereği daha fazla katkı yapmaları gerekir ya da yapmaları beklenir.

Araştırma sahasında davet işleminin çeşitli kavramlarla ifade edildiğini tesbit ettik. Bu ifadelerin oluşmasında belli kuralları tayin etmek çok zor gözükmemektedir. Mesela aynı bölgede yada aynı lehçeyi veya aynı dini inanca -mezhep bazında- sahip olanlar arasındaki dahi farklılıklar görülmektedir. Mesela Ağrı köylerinden Ozanlar, Tezeren ve Aşkale’de davet yapan kimseye **“elçi”**, elçinin dağıttığı mendil, şeker, vb. gibi şeylere **“topayı”** denmektedir. Van’daki Burukan aşiretinin meskun olduğu köylerde de davet için dağıtılan şeylere **“topayı”** denmektedir ⁽⁸¹⁾. **“Davet-davet”**, Ozanlar, Tezeren, Aşkale, Kaşlıca, Yenikonak ve Gözeli köylerinde **“düğün”**; anlamına gelirken, Dibekli, Geçitveren, Saraycık, Koruk, Höyük, Karataş ve Kacar köyleri ile Harput merkezinde **“okuntu”**; davet etme anlamındadır. Davet etmek, çağırmak için, Alangören’de önceden **“kök”** şimdilerde **“halat”**; Ağın, merkezinde **“çağırma”**, Yenikonak, Aydıncık, Meşeli, Günbağı, Şabanlı, Koruk, Çalık, Bahçe, Büklümlü ve Çemişgezek’in Uzungöl köyünde **“kök”**; Gökdere ve Yancalıbayır’da **“Say”** (say aynı zamanda **“elma”** anlamına gelir), Tekevler ve Kaşlıca’da **“halat verme”**; Yüzevler, Değirmentaşı, Çaybağı, Beritanlılar, Mirahmet, Yenice, Yeşilbelen ve Kızılpınar’da da **“mum”** dağıtma denir. Aşağıda ifade edeceğimiz üzere **“okuntu”** ile **“mum dağıtma”** kavramı arasında bir ilgi vardır. Mesela Kıbrıs Türkleri arasında **“okuyucu”** kadın, köylüleri düğüne davet ederken, davet edilen insanlara bir mum verir⁽⁸²⁾. Aynı gelenek Çorum’da da görülür. Burada **“okuyucu”** kadınlar davet için gönderilmeden önce bir seranomi yapılır. Bu esnada **“okuntu”** verilen şeyler sergilenirken, **“kötü ruhları”** kovalamak için mumlar yakılır. Erdentuğ’nun tesbitine göre bu seranominin izleri **“şamanist”** gelenekte aranmalıdır⁽⁸³⁾. Bulgaristan’daki Kocabalkan köylerinde ise davet etmeye **“okuntu”** denir ve okuntu için de **“mum”**

dağıtılır⁽⁸⁴⁾. Bizim araştırmamızdaki tesbitlerimize göre de, yukarı belirtildiği üzere **"davet etmek"** anlamında Yüzeyler, Değirmentaşı, Çaybağı, Beritanlar, Mirahmet, Yenice, Yeşilbelen ve Kızılpınar da **"mum dağıtma"** (mum bela dıkın) kavramı kullanılmaktadır. Tesbitimize göre, davet etmek- çağırmak için, fiziki anlamda bilinen **"mum"** gönderilmediği halde neden bu eyleme mum dağıtma diyorsunuz? Sorumuza halk net bir cevap vermemekle beraber, evlenmek yeni bir ocak kurmaktır ve her yeni ocak bir ışık, aydınlık ve güzellik demektir. Mesela mum nasıl etrafı aydınlatırsa, evlilik nedeniyle de, evlenen iki insanın gönlü aydınlanır ve onların mutluluğu ailelerine huzur verir, etraflarına ışık saçar. Dolayısıyla bu anlayıştan kaynaklanmış olabilir dediler.

İstenmeyen biri için neden geldin ya da çağrılmadan -davet edilmeden- geldin anlamında da yörede "kırmızı kınalı mum mu gönderdim"(?) deyimi kullanılmaktadır.

Neşri Tarihi'nde "okuyucu" davet eden anlamında geçer⁽⁸⁵⁾. Anadolu'da değişik bölgelerde yapılan çalışmalarda "davet" kavramı aynı anlamda; Yozgat, Mardin, Gümüşhane, Kıbrıs⁽⁸⁶⁾ da "okuyucu"; Urfa'da ise "indekçi" kelimeleriyle ifade edilir⁽⁸⁷⁾. Davet için gönderilen eşyalara da, Urfa, Soma, Konya, Hatay, Balıkesir, Bulgaristandaki Kocabalkan köylerinde ve Malatya, Sivas arasında yaşayan Dirican aşiretinde "okuntu" denir⁽⁸⁸⁾. Bu anlamda Adana ilinde de "okuntu" kavramı kullanılır.

Seyitgazi, Ayvalık köyünde davet etmeye "oku" dağıtma bu işlemede "okulama" denir⁽⁸⁹⁾. Buradaki "oku" kavramı "okumak" "çağırmak" anlamında bazı eski Türk diliyle ilgili eserlerde "okı", "oku", "ohkı", "ogi", "ok" şeklinde telafuz edilmiştir⁽⁹⁰⁾. Pulur/Elazığ'da davet etmek anlamında **"okuma"** ya da Elazığ merkezinde **"uhucu-okuyucu"** kavramı kullanılır⁽⁹¹⁾. Elazığ'daki **"uhucu"** kavramına ağız

farkıyla Yozgat Almus'da "ohuycu-ohuyucu-okuyucu" denmektedir⁽⁹²⁾. Yozgat'ta yapılan bir başka çalışmada'da nişan ya da düğüne davet eden davetçilere "okuyucu"lar dendiği belirtilmektedir⁽⁹³⁾. "Ok" kökünden türeyen kelimelerin doğal olarak bu kavramla ilgili olma ihtimalleri vardır. Bu konuda da "miras" bahsinde kısmen bilgi verildiği için burada tekrar uzun boyutlu ele alınmayacaktır. Ancak Eröz'ün de belirttiği gibi Anadolu'da yörüklerin düğün ve sünnet merasimi için kullandığı "okumak" tabirinin menşei kısaca ele alınacaktır. Eröz'e göre eski Türklerde hakanlar kendilere bağlı grupları biryere toplamak için onlara "ok" gönderirlerdi⁽⁹⁴⁾. Aynı kavramı Gabain'in eserinde "kabile teşkilatında küçük birlik"; Orhun Abideleri'nde "il teşkilatı, teşkilat" ya da "boy kabile, boy örgütü"; Altay Türkçesinde "kabile, menşe, soy" anlamında kullanılmıştır. Kırgız edebiyatçılarından Olcay Süleyman'a göre de Altay dillerinde "ok", "ev" "nesil" bazende "kavim" anlamında kullanılır⁽⁹⁵⁾.

Düğün ya da nişanlara davate Gökdere ve Yoncalıbayır köylerinde de "say" denir. "Say" aynı zamanda "elma" anlamında da kullanılır. İlerde bahsedeceğimiz üzere "saçı" merasiminde de gelinin başına güvey tarafından elma atılır. Ancak niçin başka birşey değil de elma atıldığını tesbit edemedik. Bingöl, Tunceli, Erzincan ve civarında yaşayan Lolan oymağında da insanları nişan veya düğüne davet etmek için "şeker" veya "elma" dağıtılır. Bu işleme ise yörede "momi" denir⁽⁹⁶⁾. Tekevler ve Kaşlıca köylerinde ise davet etmek anlamında "halat verme" ya da "halat" gönderme tabiri kullanılır. "Halat" kavramı, hakkında ileride açıklama yapılacağı için şimdilik bu kadarıyla yetiniyoruz.

3.5. Nişan ve Küçük Düğün

Nişan kelimesi belirlemek, belirti, belli etmek anlamlarına gelir. Bu nedenle olacak ki evlilikde karşılıklı sözleşildikten sonra taraflar bu sözleşmeyi diğerlerine de duyurmak isterler. Dolayısıyla bu duyurudan sonra o kız kimse talip olamazken, damat adayına da kız aramaktan vazgeçilir.

Bilinen yazılı kaynaklara göre "nişan" geleneği çok eskilerden beri varolagelmiştir. Mesela eski Assur'da çocuklar bazen beşik kertmesi usulü ile nişanlanır; yaşları belli bir seviyeye geldiklerinde de evlenirlerdi. Eğer bir taraf nişanı bozarsa o zamana kadar verilen hediyelerden vaz geçmiş sayılırdı⁽⁹⁷⁾. Bilindiği gibi bu gelenek sık olmasada Anadolu'da hala görülmektedir. Nişanı bozmanın müeyyidesi yazılı medeni hukukumuzda da ifadesini bulmuştur. Bu durum ise hukukun boşlukda değil, sosyal ortamda oluştuğunun en açık delillerinden birini teşkil eder.

Beşik kertmesi usulü ile nişanlanma eski Türkler' de de görülür. Çin kaynakları Orta Asya topluluklarında çok eskiden beri nişan geleneğinin mevcudiyetine yer vermiştir⁽⁹⁸⁾. Altay Türkleri'nde damat adayı kaçırmak için sözleştiği kızıdan nişan olarak bir mendil alırdı⁽⁹⁹⁾. Kazak Türkleri'nde iki taraf anlaştıktan sonra belli bir günde nişan yapılır. Nişanda damat tarafı kız tarafına çeşitli hediyeler götürürlerdi. Bu merasime "öltür toyu" denir ve nişanda yüzüğün takılması şart değildir. Onun yerine kıza kullanabileceği herhangi bir süs eşyası da verilebilir⁽¹⁰⁰⁾. Gagauz Türkleri'nde de kızın verilmesi kabul edildikten sonra "baba hakkı" denilen bir paranın ödenmesi gerekir. İşte bu paranın ödenmesine "söz" veya "küçük nişan" denir. Bundan sonra belli bir günde "büyük nişan" denilen nişan yapılır. Bu nişanda erkek tarafı çeşitli hediyeleri kızın babasına, o yoksa bir yakınına takdim eder. Bunun karşılığı olarak da kız babası erkek tarafına bir "yüzük"

ile “mendil” verir. Böylece nişan yapılmış olur⁽¹⁰²⁾. Moğol kanunlarında da “başlığın” ödenmesinden sonra nişan yapıldığı belirtilmektedir⁽¹⁰³⁾.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere nişan; gelin olacak kızın belirlenmesi ile düğüne hazırlık amacıyla, söz kesiminden bir müddet sonra yapılan törendir. Törenin amacı verilen sözü belirlemek, sosyal çevreye duyurmak ve gençlerin evlilikleri için hazırlık yapmalarına ve yapılmasına imkan vermektir. Nişanın bir başka fonksiyonu da “başlık-kalın” miktarının belirlenmesine vesile olmuş olmasıdır.

Araştırmamıza konu olan sosyal sahada nişan için belli bir kavram tesbit edemedik. Mesela Durmuşlar ve Üçdeğirmen’de nişan için **“deşkinar”** denilirken, aynı kavram Mirahmet, Gökdere ve Yoncalıbayır’da nişandan sonra yapılan **“küçük düğün”** anlamında kullanılmaktadır. Yenice’de **“dışkiran”** ile **“hazgini”** nişandan sonra başlık-kalın’ın son şeklini belirlemek amacıyla yapılan toplantı için kullanılırken, Mirahmet’de bu durum **“deşkinar”** ile ifade edilir. Yüzevler’de nişan töreni için **“hazgini”** kavramı kullanılır. Aynı kavram Mirahmet’de kız isteme, sözleşme anlamına gelir. **“Hazgini”** Kızılpınar’da **“deskinar”** ile aynı anlama gelir ve nişan merasimiyle, nişandan sonra **başlık-kalın’ın** son şeklini vermek için yapılan toplantıyı ifade eder. Yeşilbelen’de ise **“hazgini”** başlık-kalın’ın konuşulduğu toplantı, **“deskinar”** ise çeşitli takıların takıldığı ve eğlencinin yapıldığı nişan ile düğün arasındaki **küçük düğün** anlamındaki bir töreni ifade eder. Değirmen taşı’nda da **“deskinar”** aynı anlama gelirken, Çaybağı’nda nişan anlamına gelir. Birçok yerleşim yerinde ise **“deskinar-deşkinar-dışkiran”** kelimeleri bilinmemektedir.

Van’da Burukan aşiretinin yerleştiği köylerde yapılan bir araştırmada, kız isteyen birey ya da gruba “elçi” anlamında “hazgini” dendiği belirtilirken, nişan için bir kavram kullanılmamıştır⁽¹⁰⁴⁾.

Hakkari'nin 48 köyünde yapılan bir araştırmada da kız isteyen birey ya da gruba "gasit"⁽¹⁰⁵⁾ denir. Bir "Türkçe/Kürtçe Sözlük" de de nişan; "dews", "diget" ve "nişan" olarak ifade edilmiştir⁽¹⁰⁶⁾. Kemaliye'de nişan düğünün başlangıcı sayılır ve nişan, düğün ile söz kesimi arasında, çoğunlukla da nikahtan önce ve düğün başlangıcında yapılır ⁽¹⁰⁷⁾.

Bizim araştırmamıza konu olan Ağrı ve Elazığ köylerinin bazılarında nişan töreninde kalın-başlık kararlaştırılır ya da başlık-kalın son şeklini alır. Bu törende başlık-kalın bahsinde de ifade edildiği gibi düğünü idare edecek olan **"toy beyi-toy babası-el başı"** özellikle Alevi köylerde **"kirve"**, **"düğün keası"** mutlaka bulunur. Ve başlık-kalın için para toplanırken oğlanın babası dahi o anda onlardan fazla katkı yapamaz. Bu durum aslında kamuoyunun başlık-kalın hakkında ne kadar eksik bilgiye sahip olduğunu gösterir. Bizim tesbit ettiğimiz bu gelenek, aynen Van'ın Muradiye, Gevaş, Gürpınar, Erciş ilçeleri, Saray, Erçek, Çaldıran Tımar, Sarmansuyu bucakları, Ünseli, Erkaldı, Aşağı Kaymaz köyleri ile Hamurkesen ve Arkboyu mezarlarında, ayrıca Birukan aşiretinin iskan olduğu köylerde yapılan saha araştırmalarında da bizden önce tesbit edilmiştir⁽¹⁰⁸⁾. Fakat nedense başka araştırmacılar, başlık-kalın'ın bir dayanışma şeklinde belirlendiği hususuna değinmedikleri gibi, 1970-1971 öğretim yılında İstanbul Üniversitesi'nde Sosyoloji bölümünde, lisans tezi çerçevesinde de olsa ifade edilen bu sosyal duruma dikkat etmemişlerdir.

Elazığ'da 1938'de yapılan bir çalışmada ise nişanın söz kesiminden hemen sonra ve çok sade bir şekilde sadece kadınlar vasıtasıyla takıldığı belirtilmektedir⁽¹⁰⁹⁾. Bu çalışmada başlık-kalın'dan bahsedilmemiştir. Ayrıca çalışmanın nerede yapıldığı açıkça zikredilmese de şehrin merkezinin dikkate alındığı usluptan anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak saha araştırmamızdaki nişan, herşeyden önce bir sosyal yardımlaşma kurumu şeklinde görülmektedir. Nişanda davetliler bütçelerine göre evlenecek çiftlere takılar takarlar. Bu takıların karşılığı olarak da takı duyurusunu yapan **“darısı oğluna kızına”** diyerek, takı takanlara ya da eşya, para atanlara temennide bulunur*. Ayrıca bekar kızlar nişan yapılan kızın sandalyesine oturarak ya da onun kinasından ellerine çalarak kismetlerinin açılacağına inanırlar.

Yukarıda ifade edildiği üzere genelde nişanın belkide en önemli fonksiyonlarının başında, başlık-kalın'ın çeşitli tartışmalar ve hatırlı kişilerin araya girmesi ile tartışılarak son şeklini alması ve bu arada başlık-kalın için paranın toplanmasıdır. Bazen bu nedenle ayrı bir toplantı yapılsa da, genelde bu iş nişanda sonuçlandırılır.

Elazığ köylerinde söz kesimi ile düğün arası uzarsa “küçük düğün” denilen bir nişan daha yapılır. Fakat bu durum çok nadir görülür. Bu nişanda sadece eğlence yapılır. Bir de damat adayının çok yakınları bazı hediyeleri gelin olacak kıza taktim ederler.

3.6. Düğün ve Başlıca Seranomiler

İnsanın sosyo-kültürel hayatında üç önemli safa vardır. Bunlar doğum, düğün-evlilik ve ölümdür. Bu seranomiler dikkatlice izlenirse. İnsanı etkileyen **sosyo-kültürel** çevre önemli ölçüde tanınmış olur. Özellikle bireylerin yeni bir sosyal grup oluşturmalarını sağlayan düğün ve evlilik kurumunda, **sosyo-kültürel** unsurların etkilediği davranış kalıplarını görmek mümkündür.

Düğün kelimesinin kökü **“tüğ”** olarak ifade edilmiştir. **“Tüğ”** ise **“düğümlmek”**, **“bağlamak”** ve **“düğmek”** anlamlarına gelir⁽¹⁾. Kazak Türkçesinde düğün şöleni, ziyafet anlamındaki **“tuy”** kelimesi

ile; Kırgızca'daki "toy" ve Çavuşca'daki "tuy" kelimelerinin kökünü de "tüg" fiiline bağlamak gerekir.^(1a) Düğün kelimesi Azerbaycan'da "toy-düyün"; Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen ve Uygurca da "toy"; Başkurtistan ve Tataristan'da "toy" kelimesi ile ifade edilir⁽²⁾. Muş, Ahlat, Bulanık, Kars, Erçiş, Urfa ve ayrıca Kırım'da düğün için "toy" kavramı kullanılır⁽³⁾. Dede Korkut'da da düğün yapmak, eğlenmek anlamında "toy etmek" kavramı kullanılmıştır⁽⁴⁾. Artvin Şavşat'da ise "düğün beyi" anlamında "toy beyi" kullanılır⁽⁵⁾. (Bu kavramla ilgili geniş bilgi ileride verilecektir.) Sahada elde ettiğimiz bilgilere göre düğüne, Saraycık'da **"bu"**, Arıcak ve Tekevler'de **"veyve"**, Karakaş, Gözeli, Mirahmet ve Elazığ'ın bazı merkez köyleri ile Ağrı'da Ozanlar, Tezeren ve Aşkale de **"davet-davet"**, araştırma yapılan diğer yerlerde ise **"düğün"** denir. Ayrıca Elazığ köylerinin bazılarında **"davet-davat"** aynı zamanda, düğüne davet etmek yani **"okuntu"** anlamında da kullanılır. Bu konudaki bilgiler bir önceki başlıkta verilmişti.

Düğün kavramının en büyük özelliği, evliliğin oluşmasını ve duyurulmasını bir takım dost, akraba ve hısımlarla paylaşılmasını çeşitli sosyo-kültürel unsurlarla ifade etmektir. Ayrıca bu ifade ve paylaşım sırasında düğün vasıtasıyla bir takım sosyo-kültürel oyunlar sergilenir. Dolayısıyla bir sosyal grubun, düğün ve evlilik geleneğine bakarak, hangi sosyo-kültürel çevrenin içinde olduğunu söylemek genelde mümkündür.

3.6.1. Sağdıçlık

Evlenme kurumu oluşurken genç adayların en büyük yardımcıları kendilerinden yaşlı ve tecrübeli olan yakın dostlarıdır. Bu dostların başında ise **"sağdıç"** gelir. Sağdıç düğünü idare eder, gelen misafirlerin ağırlanmasında yardımcı olur. Özellikle güveye düğün boyunca arkadaşlık eder. Onu düğünün gereği yapılan bazı oyunlar

karşısında korur ve evlilikde yapması gereken şeyler hakkında bilgi sahibi eder. Bu nedenle sağdıç kavramı Türkiye düğünlerinde çok önemli muhtevaya sahiptir. En basitinde sağdıçsız düğün olmaz. Fakat bu kavram yörelere göre bazı farklılıkları da ihtiva eder. Mesela araştırma sahamızda **"sağdıç"** Ozanlar, Tezeren ve Aşkale'de **"enişte kardeşi"**, yani güveyin yakın dostu anlamında **"bıra zava"**, Geçitveren'de **"sağdıç"** kavramıyla ifade edilir. Günbağı, Büklümlü, Alangören ve Karakaş'da **"şoşbin-şaşpin"**; Dibekli, Saraycık, Yedibağ, Kacar, Ağın ve Höyük'de **"sağdıç"**, Meşeli ve Uzungöl'de **"şoşban"**; Gökdere, Yoncalıbayır, Durmuşlar, Üçdeğirmen, Yüzevler, Mirahmet, Kızılpınar'da **"şoşman"**; Çalık, Bahçe, Kuşçulu ve çevre köylerinde **"kirve-keriv"** olarak ifade edilirken, Keban'ın Bölükçalı ve Elazığ'nın merkez Yedigöze köylerinde sağdıç ile kirve eş anlamlı kullanılır. Karakoçan Okçular'da **"şorhisban"**⁽⁶⁾, Hakkari'de **"seripsi"**⁽⁷⁾ Mardin'de de **"kirip"** yani **"kirve"**⁽⁸⁾ denir. Sağdıç ile kirve arasındaki yakın ilgiyi başka araştırmalarda da görmek mümkün. Mesela 1952 yılında saha araştırmasına dayalı, Erdentuğ'un çalışması ile Urfa'da yapılan bir araştırmada sağdıç'a kirve denmiştir⁽⁹⁾. Siirt'te yapılan bir çalışmada ise sağdıç, erkek çocuğun, yani güveyin kirvesinin olması tercih edildiği belirtilmiştir. Edirne, Trabzon ve Rize'de de sağdıç'a kirve denildiği ifade edilmiştir⁽¹⁰⁾. Koşay'da Türkiye Türk düğünlerinde sağdıç'a, **"kirve"** denildiğini zikretmektedir⁽¹¹⁾. Sağdıç ve kirve arasındaki yakın ilgiyi biz de, "kirvelik" bahsinde anlattığımızdan, burada aynı konuları tekrar etmemeye çalışarak, sağdıçlık kavramını izah etmeye çalışacağız. Sağdıç kavramı, Derleme Sözlüğü'nde **"sağdaç-sadıç"**, **"evlenen erkeğin erkek kardeşi ya da yakın akrabası"** (Eğridir, Çerçin, Giresun) olarak ifade edilirken⁽¹²⁾, Kaşgarlı Mahmut'da sağdıç kavramı: **"dost"** olarak ifade edilmiştir⁽¹³⁾. Aynı anlamlar bizim saha araştırmamızda da tesbit edilmiştir.

Alevi köylerinde kirve aynı zamanda sağdıç adaydır. Yani kirve aynı zamanda ilerde evlenecek olan erkek çocuğun sağdıçıdır. Çünkü kirve, sünnet olan çocuğun birinci derecede yakınıdır. Hatta bazen amcasından, dayısından daha önde gelir. Mesela kirvenin kızı ile evlenilmezken amcanın kızı ile evlenilebilir. Sıhri yakınlıktan dolayı kirve, erkek çocuğun sünnetinden düğününe kadar olan dönemde birinci derecede sorumlu olur. Bu nedenle gelin adayının seçiminde ve düğünde etkilidir. Fakat kirve bu serenomilere katılmayacak durumda ise, bir başkasını tayin diyebilir ya da kendisinin bağışlanmasını isteyebilir. Eğer kirvenin belli bir mazereti yoksa, düğünde güveyin sağdıçlığını yapmak, kirve olmanın gerektirdiği en önemli görevlerden biridir. Bu nedenle olacak ki yukarıda da değinildiği gibi, “sağdıç”a bazı yerlerde kirve denilmesinin dışında, bütün bölgelerde, “sağdıç” ile “kirve” kavramları aynı anlamı, yani “güvenilir dost” ya da “kardeş”i ihtiva etmektedir.

Mesela Alevi olmayan Saraycık, Yedibağ köyü ile Alevi olan Dibekli köyünde “sağdıç” kardeş anlamına gelir ve sağdıç olanların çocukları birbirleriyle evlenemezler. Alevi olan Yünlüce mezrasında da Alevilik kültürünün getirdiği bir kavram olan “müsavî” aynı zamanda sağdıç içinde kullanılır. Keban’ın Sağdıçlar ve Elazığ’nın merkez Yedigöze köylerinde yapılan çalışmalara göre de, “sağdıç”a “kürve” denir ve Yedigöze’de gelinin bineceği ata önce “kürve” biner⁽¹⁴⁾. Güveyin sağdıçının yanında, gelin adayının da bir sağdıç vardır. Bu sağdıç genelde güveyin sağdıçının hanımıdır ya da gelin olacak kızın yakınlarından olan evli bir kadındır. Bingöl’ün Kığı ilçesindeki yaylalarda yaylayan göçerler arasında yapılan bir çalışmaya göre, gelin olacak kızın düğünde yakılan kinasını sağdıç yakar⁽¹⁵⁾.

Yukarıda anlatıldığı üzere, araştırma grubu ister Alevi olsun isterse olmasın, kirvelik ile sağdıçlık kavramları, birbiriyle içiçe girmiş iki kavram gibidir.

3.6.2. Halat

Düğünlerdeki önemli kavramlardan biri de halattır. Bu kavram Kars Sarıkamış'ta "armağan"; Gümüşhane Kelkit'te "erkek tarafının kız tarafına verdiği eşya" ⁽¹⁶⁾; Neşri Tarihi'nde elbise anlamında olup şöyle geçer: "... Osmangazi gayret göstererek, gidip Köprühisar'ı kuşattı, fethetti ve tekvurunu tepeledi. Bilecek tekvuru şad oldu; geçti, karşısındaki İnci Pınar aldı köyün pınarı üzerinde Osman'a büyük bir ziyafet verdi, güzel bir hil'at giydirdi, gazilere de inamlar etti, elini öptürdü"⁽¹⁷⁾. Eseri hazırlayan Köymen de, adı geçen kavramı "hükümdarın taltif etmek istediği kimselere giydirdiği şeref elbisesi"⁽¹⁸⁾ olarak yorumlar. Şemsettin Sami'de "hil'at" kavramının Arapça'dan geldiğini belirterek, "hükümdar ve vezirler tarafından birine hürmeten giydirilen kaftan"⁽¹⁹⁾ anlamında olduğunu ifade eder.

"Halayet-haliyet" kavramı, araştırma sahamızda çoğunlukla "halat" olarak ifade edilmektedir. Fakat kelime aynı olmasına rağmen, köyden köye taşıdığı anlam farklılaşmaktadır. Mesela Ürünveren'de gerdek sabahı geline takılan hediye; Aydıncık'da gelin kardeşine verilen hediye; Meşeli'de erkek kardeşin, gelin olan kız kardeşine kemer bağlaması; Gökdere ve Yoncalıbayır'da gelin indiğinde toplanan para; Alangören ve Tekevler'de davet etme; Kaşlıca'da gerdekten sonrası gelinin misafirlere verdiği hediye; Kızılpınar'da hediye; Çalık, Bahçe, Kuşçulu ve Çevreköy'de oğlan tarafının, kız tarafının yakınlarına aldığı hediye anlamında; diğer köylerde de bu anlamalara yakın; genellikle erkek tarafından çeşitli nedenlerle kız tarafına verilen hediye anlamında kullanılmaktadır. Mesela, gelin olacak kız verildikten sonra oğlan tarafı kızın erkek

kardeşine ya da dayısı ile amcasına önemli hediyeler verir. Buna halat dendiği gibi, gelin baba evinden çıkarken, odasının kapısı hediye alınmadan açılmaz ya da gelinin yolu kesilerek kapatılır. Ancak bir hediye karşılığı yol açılır bunlara da halat denir. Bu anlamlarda halat, karşı tarafı onure etme, onların gönlünü alma anlamını taşımaktadır.

Burukan-Birukan aşiretinde yapılan bir çalışmada **“armağan”** için **“helat”**; bir diğerinde de başlıktan sonra kız yakınları için istenen **“hediye”** anlamında **“xelat”** kullanılmıştır⁽²⁰⁾. Erzincan’da bazı anlaşmazlıkları çözümleyen seyyit ya da dedeye, hakemliğin karşılığı olarak bir hediye verilir buna **“hıl’at”** denir. Erzincan’da yapılan bir başka çalışmaya göre de, kız tarafının yakın akrabaları için, erkek tarafından aldığı hediyelere **“haliyet”** denir⁽²¹⁾. Ayrıca Urfa’da oğlan tarafından kızın erkek kardeş ve dayısına verilen paraya **“hil’at”**⁽²⁾, İran Azerbaycan’ında ise gelin olan kızın çeyizinin baba evinden çıkarılırken bir çocuğun üzerine oturarak engellemesi sonucu o çocuğa verilen hediye **“halet”**⁽²³⁾ denir. Buraya kadar ki bilgilere göre, söylenişi nasıl olursa olsun **“halat”**, taşıdığı anlam itibariyle, birilerinin gönlünü almak, onların rızasını kazanmak için verilen bir şeyi (para, tüfek, koç vb.) ifade etmeye denmektedir.

3.6.3. Bazı Oyunlar ve Cirit

Düğünlerin en önemli sosyo-kültürel özelliklerinden biri de düğün oyunlarıdır. Oyunlar eski kültürel değerlerin bir bakıma canlı şahitleridir. Çünkü her oyun belli bir sosyo-kültürel değer ifadesidir. Elazığ düğünlerinde ve nişanlarında en fazla oynanan halayların başında **“Çayda Çıra, Elazığ Diki, Üç Ayak, Çifte Telli, Delilo, Nurey v.b.”**leri gelir. Bu halaylar Alevi köyler hariç, diğerlerinde genelde, kadınlar ve erkekler tarafından ayrı ayrı oynanır. Ağın, Keban ve Baskil’in Malatya tarafında ki düğünlerde davul-zurna; Elazığ Merkezi

ve köyleri ile Harput ve köylerinde davul-klarnet kullanılır. Diğer yerde ise çoğunlukla davul klarnet kullanılır ya da çalgısız düğün yapılır. Elazığ ve Harput'ta görüştüğümüz birçok insan klarnetin düğünlerine Ermeniler'den geçtiğine inanmaktadırlar.

Halaylardan başka Ağrı ve Elazığ köylerinde gelinin baba evinden çıkması ile damat evine kadar geçen zaman sürecinde de çeşitli oyunlar yapılır. Bu oyunların başında gelinin yolunu kesme gelir. Gelinin yolunu kesenler bir hediye almadan yolu açmazlar. Yörede eskiden hayvancılığın yoğun olduğu zamanlarda, gelinin yolu bir koç ile kesilirmiş. Eğer gelin bu koçu attan düşmeden kaldırırsa, kendisinin olurmuş; aksi taktirde yolu kesenlere bir halat vermesi gerekirmiş. Aynı motif Giresun'da da görülür⁽²⁴⁾. Yol kesenler hediye gelinden istemiş olmalarına rağmen, onun yerine sağdıç bu vazifeyi yerine getirir. Eskiden düğün oyunlarının en önemlilerinden biri de gelinin baba evinden dışarı çıkmasıyla beraber, gençlerin damat evine kadar yapmış oldukları at yarışıdır. Kız evinden erkek evine doğru yapılan yarışın amacı, gelinin baba evinden ayrılarak yola çıktığını ve gelinin resmen alındığını duyurmaktır. Gelin, bu amaçla yapılan yarış birincilikle bitirene, damat evine geldiğinde, çeyizinde getirdiği önemli hediyelerden verir ve bu yarışta birinci olan genç bekar kızların özlediği erkekler arasına girer. Lisans tezi çerçevesinde Kadirli'nin Yusufizzettin köyünde yaptığımız bir çalışmada da, yarış birinci olarak bitiren genç , gelinden aldığı hediyelerin yanında, çocuklukdan çıkarak köy delikanlıları arasına katılmaya da elde etmiş olur. Bu yarışa Ağrı'nın Geçitveren köyünde **“papağa atları bırakma”** Tezeren, Ozanlar ve Aşkale'de ise **“yastık götürme”** yani **“belgi”** denir. Aynı yarış Burukan aşiretinde de görülür⁽²⁵⁾. Kazak Türklerinde ise bu yarışa **“müşe”**⁽²⁶⁾ denir.

1970'lere kadar atlı oyunlardan biri de **"cirit-cilit-cerid"** oyunudur. "Cirit, gözüpek korkusuz yiğidin yetiştirilmesini, ata, savaşa, kana, yiğidin ve atın alıştırılmasını sağlayan bir oyundur"⁽²⁷⁾ Bu oyunu bazı köylerde kadınlar bile oynarmış. Oyunun bir bakıma savaşlardaki mızrak kullanmayı anlatması nedeniyle, tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Ancak bu oyundaki yaralanmalar nedeniyle hiç kimse birbiriyle kavgalı olmamıştır.

Cirit, Şemsettin Sami'ye göre "at üzerinde ve sivri olmayan değneklerde oynanan bir oyun"dur. Arapça ise cirid "... yapraksız hurma ağacı..."⁽²⁸⁾ demektir. İslam Ansiklopedisi ile Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde de bu oyun aynı tanımlarla ifade edilerek eskiden beri Orta Asya Türkleri ile bütün Türk devletlerinde ve Türklerin etkili olduğu Abbasi devletinde, devletin ileri gelenleri tarafından dahi oynandığı belirtilmektedir⁽²⁹⁾. Büyük Larousse'de ise Orta Asya kaynaklı olan bu oyunun Moğollar vasıtasıyla Anadolu'ya getirildiği; Osmanlı ordusunda iyi cirit atıcılarının meydana getirdiği "cundi" adlı bir süvari alayının olduğu ve bazen düğün, bayram gibi özel günlerde hala Erzurum, Diyarbakır, Siirt, Konya v.b. yerlerde oynandığı belirtilmiştir⁽³⁰⁾. Bir başka araştırmacı ise bu kavramın Divan-ü Lügat-it-Türk'de geçmediğini, Arapça **"cerid"** sözünden geldiğini ve ilk önce Anadolu Selçukluları tarafından oynandığını beyan ederek, bu oyunun Orta Asya kaynaklı olmadığını belirtir. Ancak aynı yazar İran Selçukluları'nın, Eyyübler'in ve Araplar'ın cirid değil de **"Çevgen"** oynadıklarını belirtir⁽³¹⁾. Yazar bu cümleleriyle bir bakıma kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Çünkü kültürün en önemli özelliklerinden biri devamlılık arz etmesidir. Yani yazar her şeyden önce haklılığını ifade etmek için Anadolu Selçukluları'nın bu oyunu nasıl keşfetmiş olduklarını izah etmeliydi. Ayrıca Şemseddin Sami'ye göre "çevgan" "... cirt oyununda, hayvan üstünde topu tutup almaya yarayan ucu eğri değnek. At üzerinde ucu eğri uzun sopalarla

oynanan bir çeşit oyun, polo”⁽³²⁾ anlamında kullanılmıştır. “**Polo**” ise Şemsettin Sami göre Tibet kaynaklı bir kavram olup, “ata binerek ucu tokmağa benzeyen uzun bir sopa ile topun rakip kaleye sokulmağa çalışıldığı spor dalı, çevgan”⁽³³⁾ şeklinde tanımlanmıştır. Bu ifadeleri ve atın ilk defa evcilleştirildiği bölgenin Orta Asya olduğunu dikkate alırsak, cirit oyununun Orta Asya kaynaklı olduğunu, ancak zamanla Türklerin Arap edebiyatı tesirinde kalarak, cirit kavramını kullanmaya başladıkları anlayışı daha tutarlı görülmektedir.

Düğünlerdeki oyunlardan biri de gelinin attan indirilmesi ve içeri alınmasıdır. Geline attan ya da günümüzde taksiden indirilirken mutlaka yakınları tarafından hediye yani halat verilmesi gerekir. Aksi takdirde sağdıç gelini indirmez. Gelinin inmesi için verilen hediyelere indirmelik denir ve onlar gelinin özel mülkü sayılır. Eğer söz verilen hediyeler verilmeden önce, gelin ile damat boşanırsa, gelin arzu ettiği takdirde söz verilen hediyeleri alabilir. Bu konuda erkek tarafı bir itirazda bulunamaz.

Gelinin inmesinden sonra içeri girmesi de çeşitli oyunlar sayesinde olur. Mesela bazı köylerde gelin ekmek sacına bastırılır, atın üzengisinde ya da koyun posta üzerinde kaşık kırdırılır. Bazı köylerde de ayağı ile bir bardak kırdırılır ya da kapının ağzına (eşik) çeşitli ev gereçleri konur. Eğer gelin bunları bir kenara koymadan üzerinden geçerse kınanır ya da bir kenara koyupda geçerse övülür. Bu gelenek birçok bölgede olduğu gibi Bitlis'de de görülür⁽³⁴⁾. Gelin böylece içeri girdikten sonra kucağına bir oğlan çocuğu verilir. Buradaki amaç ilk çocuğun erkek olmasını istemektir. Gelinin içeri girmesi esnasında yapılan oyunlardan biri de damadın gelinin başına elma atmasıdır. Bu konu, özelliğinden dolayı aşağıda ayrı bir başlık altında alınmıştır.

3.6.4. Saçı

Saçı, Anadolu düğünlerinde en yaygın geleneklerin başında gelir. Hatta saçsız düğün olmaz dersek fazla mübalağ etmiş olmayız. Saçı, genelde düğünde gelinin güvey evine gelmesi ile başına saçılan şeker, para, yemiş gibi şeylere denir. Bu anlamda Derleme Sözlüğü'nde Bergama, Manisa ve çevresi, Çankırı, Gümüşhacıbey, Bayadı, Bor, Konya ve Varna/Bulgaristan'da da olduğu belirtilmektedir⁽³⁵⁾. Aynı sözlükde “saçı” düğün armağanı olarak Çeşme, Inegöl, Çorum, Bafra, Eskişehir, Merzifon, Alucra, Şebinkarahisar, Kars, Erzurum, Gürün, Koyulhisar, Divriği, Bâlâ, Ayaş, İncesu, Erkilet, Gelibolu, Lüleburgaz'da da kullanılırken, Amasya ve çevresi, Kırşehir ile Kayseri'de gelinin başında tutulan tepsiye armağanları atarak duyurmaya, Sarıkamışın Berne köyünde de düğüne davet için gönderilen kibrite saç ya da saçılık dendiği belirtilmiştir. Yozgat'ta da kız evinin davetine icabet edipte getirilen hediyeleri ifade etmek için saç kavramı kullanılır^(36a). Aşağıda ifade edeceğimiz bu gelenek bütün bölgelerimizde görülür. Ancak bu kadar yaygın bir geleneğin kaynağı hakkında yeterli bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Çünkü genelde ülkemizde yapılan saha çalışmaları tasvir edici -hikayemsi- bir amaca yönelik olduğundan sahada tesbit edilen sosyo-kültürel unsurların tarihi temellerine pek değinilmemiştir. Ancak, bu konu yetersiz de olsa hiç çalışılmamış değil. Mesela bir çalışmada “saçı” teriminin ilk defa Uygur Türkçesinde görüldüğü ve Tarama Sözlüğü'nün I. ve VI. ciltlerine atıf yapılarak eski Anadolu metinlerinde de bu kavramın geçtiği, Hunlar'ın kansız kurban geleneğinden kaynaklanarak Anadolu'ya geldiği belirtilmiştir⁽³⁷⁾. Eröz'e göre de eski Türkler'in kanlı ve kansız olmak üzere iki tane kurbanları vardır. Bu kansız kurbana “saçı” da denir. Eröz, Anadolu'da ki Sünni ve Alevi Yörük ve Türkmenler'de görülen, ocağa yağ ve mezarlara çeşitli şeyler saçmanın, kansız kurban geleneğinden

kaynaklandığı belirtir. Saçı, kurban, hakimiyet ve sevinç sembolü olarak üç şekilde kullanılmaktadır⁽³⁸⁾. Hakimiyet ve sevinç sembolü olarak saç'ya aşağıdaki ifadelerin iyi bir örnek teşkil edeceği kanısındayız: "Vambery, Osmanlı sarayında, bayram kutlama törenleri esnasında, padişahın önünde gümüş para serpiildiğinden bahseder. Aynı yazarın belirttiğine göre, 1396'da 5 senelik ayrılıktan sonra Timur, birçok zafer kazanmış olarak Semerkand'a dönerek; maiyetleri ile birlikte gelen karıları, kızları ve torunları tarafından Ceyhun Nehri kıyılarında karşılanmış ve Türk töresine göre hakanın üzerine altın ve kıymetli taşlar serpilmiştir..."⁽³⁹⁾. İbn Fazlan da, X. asırda Bulgar Türkleri olarak ifade ettiği Bulgarlar'ı Türkistan'daki ziyaretini esnasında, Hamid b.el-Abbas'ın ve Nezir el-Harami'nin mektubunu hakan'a okuduktan sonra, hakanın adamlarının, hakanın üzerine bir miktar gümüş para saçtıklarından bahseder⁽⁴⁰⁾. Günümüzde Sakalar-Yakutlar (Sibirya bölgesinde yaşayanlar) da, "şaman" adayının kanını, "dünür" denilen "şaman" davuluna ve ölümcül hastaların yollarına saçarlar⁽⁴¹⁾.

Abdulkadir İnan'da, Eröz gibi saç'yı eski Türkllerdeki kansız kurban geleneğine bağlar. Ona göre, eski Türkler eski yılın bitimi, yeni yılın başlangıcını, yani baharın gelişini törenle kutlarlar. Bu törenlerde "kam", kımız kabını başına alarak dua eder ve ilk toplanan kımız "Ürün Ayı Toyon ve Ürün Ar Toyon"a saç (libation) olarak armağan eder. Anohin'de "Altay Şamanlığına Ait Maddeler" adlı makalesinde, Altay Türklerinin ilk baharda kısra ve davar sütünü bulgura karıştırıp bir lapa yaparak yayık'a saçtıklarını, dua ettiklerini ve böylece gelecek yılın hayırlara vesile olacağına inandıklarını yazar. "Şamanizm"le ilgili bir başka çalışmada da aynı geleneğe bahsedilir⁽⁴²⁾. Yine İnan'a göre Başkurtlar'da gelinler kayın babasının su içtiği; yani pınar, ırmak, göl gibi yerlere para atarak selam verirler. "Şamanist" geleneğe göre gelinin başına, geldiği gün saç saçılır. Bu

saçılar ise halkın ürettiği, önemli şeylerden olur. Ayrıca saçı yukarıda ifade ettiğimiz üzere, yabancı soya mensup kızın kocasının soyuna katılarak koruyucu ruhlar tarafından korunması için yapılan kurban töreninin bir varyantı olarak belirtilmiştir. Ögel'de saçı'ya Orta Asya Türklerinde "şaçuv" veya "çaçılama" dendiğini ve "şamanizm"den kaynaklandığını belirterek Ulu Yaz Türklerinin gelin atının kuyruk ve yelesine kırmızı saçıklarını belirtir⁽⁴³⁾.

Erdentuğ, Westermarck'a atfen, saçı geleneğinin bütün Hint-Avrupa topluluklarında görüldüğünü dile getirmiştir. Türkiye'de görülen bu geleneğin, Erdentuğ'a göre Hint-Avrupa topluluklarından farkı, nişanda da olmasıdır. Ona göre bu husus, Türkiye Türklerine sonradan girmiş olabilir. Çünkü Erdentuğ, Hint-Avrupa topluluklarında saçı geleneğinin sadece düğünlerde görüldüğünü belirtir. Bir başka çalışmada da Ortaçağ İngiltere'sinde gelin ile damatın başına buğday serpiildiğinden bahsedilmektedir⁽⁴⁴⁾. Erdentuğ'un nişandaki saçı hakkındaki görüşüne katılmak pek mümkün görülüyor. Çünkü, Kazak Türklerinde nişan yapılırken de saçı saçılır. Buna "çaşu-çusu" veya "şaşuv" denir. "Saşuv", mutlu günlerde gelinin, damadın veya başkalarının üzerine atılan şeker ve benzeridir⁽⁴⁵⁾.

Westermack ve Erdentuğ'un görüşleri doğru olabilir, ancak kültür teorilerine göre, bir kültür unsuru nerede daha etkin ve yaygın ise o kültür unsurunun kaynağının orasının olma ihtimali kuvvetlidir. Genellikle de bu görüş kabul edilmektedir. Bu nedenle bir sosyal grupta, baharın gelişi ve evlenmeden ölüme kadar her safada görülen bir geleneği, sadece düğünlerinde görülen sosyal grup veya gruplara bağlamak, en azından kabul edilen kültür teorilerine uygun düşmemektedir.

Bu teorik çerçeveden sonra sahaya yönelik tesbitlerimiz de şöyledir:

Elazığ ve Ağrı ile Ergani'nin Değirmendere ve Çemişgezek'in Uzungöl köylerinde yani araştırma sahamızın bütününde gelinin başına saçı saçılır. Yörede saç'ya "saçı" ya da "saçu" denir ve saçının değişmez unsurlarından biri "elma"dır. Ayrıca Ağın' da düğün bayrağının ucuna "elma" takılır. Adana düğünlerinde ise elma yerine "soğan" takılır. Ayrıca soğan kabuğunun araştırmaya konu olan sahada ve Adana'da yakılmasının uğursuzluk unsuru olduğu, diğer yandan Çukurova'da soğan kabuğundan eskiden nazarlık yapıldığı bilinmektedir.

Araştırma sahamızda tesbit ettiğimiz bilgilere göre, gelin bindiği vasıttan inip de içeri girerken yakınları, başına çeşitli şeyler, mesela arpa, buğday, darı, para, kuru üzüm v.b. saçar. Bu esnada damatta evin damından gelinin başına elma ile vurmaya çalışır. (Bazen damat hem diğer saçları hem de elmayı gelinin başına atar.) Eğer damat bu faaliyetinde başarılı olamazsa ya gelinin uğursuz olacağı ya da damatın, gelin üzerinde otoritesinin olmayacağına inanılır. Aynı anlayış Tokat'ın Almus ilçesi ile Erzincan ve çevresinde de görülür. Diğer yandan Erzincan ve çevresinde gelinin başına atılan elmanın hastalara şifa vereceğine de inanılır⁽⁴⁶⁾.

Ayrıca Burukan aşiretinde, Keban baraj gölü altında kalan Gemişgezek'in Pulur köyünde, Erzincan'da ve İran Azerbaycanı'nda damat sadece gelinin başına elma atarken, yakınları da diğer şeyleri saçar ya da her ikisinin de damat yerine getirir⁽⁴⁷⁾. Urfa'da kışlayan Bertiyani aşiretinde ise hamur teknesi üzerinde oturtulan gelinin kınası yakıldıktan, sonra başına kuru üzüm saçılır⁽⁴⁸⁾. Bu olayın bir başka varyantı, hristiyan olup da Bulgaristan ve Moldova'da yaşayan Gagauzlar'da şu şekilde görülür: Kına gecesine katılan kadınlar kınadan önce hamama giderler ve hamam dönüşünde damat bir evin penceresinden bu kadınların mendil veya bohçalarına para, şeker ve

lokum atar⁽⁴⁹⁾. Hakkari'deki Ertuşı aşiretinde yapılan iki çalışmadan birincisine göre, damat para ve buğdayı gelin içeri girerken damdan başına saçar. İkinci çalışmaya göre de, bu işi damatın babası yerine getirir⁽⁵⁰⁾. Yozgat'ta ise gelin içeri girerken, içeni bulgur ve para konmuş bir küp başından arkaya atılarak kırılır. Bu esnada güvey de etrafına leblebi, para, kuruyemiş gibi, şeyleri saçarak gelinle içeri girmeye çalışır⁽⁵¹⁾. Bitlis, Erzincan, Dobruca Türkleri, İskilip, Kozan Dağı Yörükleri, Urla, Bergama, Toroslar, Adıyaman, Bingöl, Mardin'de ve Muş, Bingöl, Tunceli ile Erzincan bölgesinde yaşayan Lolanlar ile Sivas, Malatya arasında yaşayan Dirican aşiretinde, ya damat ya da damat ile beraber yakınları veya sadece yakınları gelinin başına para, kuruyemiş ve buğday gibi şeyler saçarlar. Bunların bekarlar tarafından yenilmesi sonucu, kismetlerinin açılacağına inanılır; ya da gelinin uğurlu olması ve o yılın insanlara bereket getirmesi saçı geleneği ile ifade edilir⁽⁵²⁾. Ayrıca Azerbaycan'da, Osmanelin'de, Elazığ merkez köylerinden Hal'de, Seyitgazi'nin Şükranlı köyünde, 1916'da yapılan bir çalışmaya göre de Konya ve Afyonkarahisar çevresindeki yörüklerde de saçı geleneğinden bahsedilmektedir⁽⁵³⁾. Çukurova yöresinde de bereket, kismet anlamında gelin ve damadın üzerine kuruyemiş ile arpa saçılır. Bulgar dağı yörüklerinde ise gelin attan inmeden önce, damat, gelinin üzerine avucu ile su serper⁽⁵⁴⁾. Bu örnekleri aynen ya da nüans farkları ile Türkiye'nin her bölgesinde tesbit etmek mümkün. Ancak kaynak göstererek konuyu şişirmek amacımız olmadığı için, bazı temsili örneklerle yetinmeyi uygun bulduğumuzdan, konuyu burada kapatıyoruz.

3.6.5. Darısı Oğluna-Kızına Deyimi

Darısı oğluna kıza veya darısı başınıza deyimi çok sık kullandığımız deyimlerden biridir. Ancak, bu deyim, iyi bir olayı temenni etmekten başka ne anlama geldiğini ya da niçin bu deyim kullanıldığını pek bilmeyiz. Hatta bütün düğünlerde ve nişanlarda bu deyim kullanıldığı halde, bilgilerimize göre nişan ya da düğün çalışmalarının hiç birinde konu üzerinde durulmamıştır. Sadece bu satırların yazarı tarafından Kadirli'nin Yusufizzettin köyünde yapılan lisans tezinde, Abdulkadir İnan'a atıf yapılarak kısmen değinilmiştir.

İnan, konu hakkında şöyle der: "Darısı başınıza diyoruz! Fakat bu temenninin ve duanın en eski devirlerdeki şamanizm panteonundaki tanrılara yapılan saçı (libation) merasimi ile sımsıkı bağlı olduğu hiç birimizin hatırına gelmez"⁽⁵⁵⁾. "Tariğ" kelimesi Kaşgarlı Mahmut'ta "ekin, bitki, arpa, buğday, tane, tohum, zahire," anlamına gelir. Oğuzca "targ", "darı" demektir⁽⁵⁶⁾. İnan bir başka makalesinde de bütün Türk lehçelerinde "tarıg" kelimesinin gelişmiş şekline "darı" denildiğini belirterek "Reallexikon der Vorgeschichte" adlı esere atfen, Türklerin tarımla uğraşmadan önce de tohumların yere düşerek çoğalmalarını bir soyun bir atadan çoğaldıklarına benzetererek "tohum" yani "soy" anlamında "tarıg" kavramını kullandıklarını, Pekarski'ye atfen de, Yakutça'da "urü tari" kavramının soydaşlar, hısımlar anlamına geldiğini belirterek bütün Türk illerinde "tohum", "soy", "nesil" anlamında "uruğ" ya da "tarığ" kelimesinin kullanıldığını belirtir⁽⁵⁷⁾. Mesela Kazak Türkçesinde "tarı", darı; "urıg" da tohum anlamında kullanılır⁽⁵⁸⁾. Ayrıca "darı": Azerbaycan'da "darı", Başkurtistan'da "tarı", Kazakistan'da "tarü", Özbekistan'da "tarık", Tataristan'da "tarı", Türkmenistan'da "darı", Uygurca Türkçesinde de "terik" anlamında; "tohum" ise Azerbaycan ve Türkmenistan'da "tohum", Kırgız, Uygur lehçesinde "uruk", Özbek lehçesinde ise "uruğ" anlamında; "soy" ise Azerbaycan ve Kazakistan'da "soy"

Kırgızistan'da "urü-uruk", Özbekistan'da "uruğ", Türkmenistan'da "tohum", Uygur lehçesinde de "tuhum" anlamında kullanılmaktadır⁽⁵⁹⁾. Caferoğlu'da Uygurca'daki "urug" kelimesini "nesil", "ahfat, soy; ekin, tohum"; "tarığ" kelimesini ise "ekilmiş arazi, ekmek, tohum, darı, soy"⁽⁶⁰⁾ anlamında ifade edilmiştir.

Kültür tarihçisi Ögel'e göre, "tarıgçı-tarıkçı" Türkçe'de ziraatçi için kullanılan en eski kelimelerden olup, Uygur metinlerinde gördüğümüz üzere "Tarıkça Beg", yani "Ekinci Beğ" şeklinde isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Moğol, metinlerinde de "tarcıyan" çiftçiler için kullanılırdı. Günümüz Türkçesi'ndeki darı kelimesi de "tarı-mak" yani "ekin ekmek" kelimesinden kaynaklanmıştır⁽⁶¹⁾. Buraya kadar olan ifadeler de "darı" kelimesinin Orta Asya kaynaklı olduğu ve genel olarak "tohum, nesil" anlamında kullanıldığı vurgulanmaktadır. Ancak elimizde fazla bilgiler olmadığı için nasıl ilişki kurulabilir bilemiyoruz. 2 Ağustos 1993'de TRT II'de gösterilen "Dünya Sanatı" adlı belgesel dizide, Afrika Sanatı anlatılırken, sünnet olmuş çocukların beyaz bir bezin altına konularak, üzerlerine kadınlar tarafından, erkekliğin, neslin, yani soyun sembolü olarak darı serildiğini gördük ve dinledik.

Araştırmamıza konu olan bütün köylerde, nişan ve düğünlerde oğlan ya da kız tarafına verilen hediyeler karşılığı olarak, "sizde görün", iyi temennisi anlamında "darısı oğluna kızına", "darısı sizè" ya da hediye getiren bekar ise "darısı sana " deyimleri Türkçe olarak kullanılmaktadır. Muş'ta ise saçta saçılan çerezler gençlere yedirilirken "darısı başına" yani "ağbat başan" denir ⁽⁶²⁾. Lolan aşiretinde de genç kızlar ve oğlanlar kına töreninde "darısı başımıza" anlamını ifade etmek için gelinin kinasından alarak ellerine kına yakarlar⁽⁶³⁾. Almus nişanlarında da takılar takılırken biri seslice her takı takıldıktan sonra, "darısı oğluna kızına" der⁽⁶⁴⁾. Adana bölgesinde

ise, nişan ve düğünlerinde "darısı oğluna kızına" ya da takıyı takan bekarsa, "darısı sana" veya takıyı takanın genç çocukları yoksa torunlarına v.b. denir. Ayrıca birisi, iyi bir iş yaparsa, mesela askere giderse, eğitim-öğretimde bir başarı elde ederse, kısaca başarılı ve "taklit" edilecek bir şey yaparlarsa, "darısı bana" ya da "darısı bizim çocuklara" deyiimi kullanılır. Aynı deyim Dobruca'da Kırım Türkleri'nde de kullanılır⁽⁶⁵⁾.

Sonuç olarak, "darı" kavramı, sosyo-kültür çalışmalarda bir kelimenin dahi, ne kadar önemli olduğunu belirtmesi açısından, iyi bir örneği teşkil edecek niteliktedir.



III. BÖLÜM

Nişan ve Düğünle İlgili Kaynakça

1. Barlas, H.U., Maraş Düğün Adetleri, İst., (t.y) s.17.
2. Güler, A., "Cumhuriyet Öncesinde Aşiret Aileleri", Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi, C.I., Ank., 1992, s.167.
- * Yörede aşiret, baba tarafından kan yakınlığı olan akrabaların meydana getirdiği bir sosyal grubu ifade etmektedir. Bu nedenle yörede oymak, aşiret yerine kullanılmaktadır. Bundan dolayı sadece, araştırma sahasındaki insanların kullandığı aşiret yerine, oymak kavramı kullanılmıştır.
- ** Bunların aşiret mi, oymak mı olduğunu öğrenemedik.
3. Nikitin, B., Kürtler (Çev. H.Demirkan; C.Süreyya), İst.,1991, s.193.
4. Gümüş, A., Bizberyan ve Koyunluca-GAP Bölgesinde Karşılaştırılmalı Bir Köy İncelemesi-(Ç.Ü.SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 1989, s.87.
5. Bois, T., "Folklorları Işığında Kürtler'in Ruhu" (Çev.İ.C. Erseven), Kürtler Üzerine-Tarih ve Folklor Yazıları, Ankara, 1991, ss.95-96.
6. Eröz, M., Göçebe Ekonomisi ve Türk Göçebelerinde İktisadi Organizasyon (İ.Ü.İkt. Fak. Doktora Tezi, "Yörükler" Adıyla İstanbul, 1991 Yayınlanmıştır), İst., 1966, s.45.

7. Özer, A., Doğu Anadolu'da Aşiret Düzeni, İst., 1990, ss.99-100.
8. Ergin, M., Orhun Abideleri, İst., 1984 s.106.
9. Tekin, T., Orhun Yazıtları, Ank., 1988, s.124.
10. Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., C.III., 227, ve C.II., s.172.
11. Ergin, M., a.g.e., 116.
12. Tekin, T., a.g.e., 142.
13. Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., C.III., ss.371-372.
14. Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., s.383, 410. Ayrıca bak. Türk Dil Kurumu'nun Hazırladığı, "Divanü Lügat-it-Türk Dizini", Ankara, 1972, s.56.
15. Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Ank., 1979, ss.176-178.
16. Ercilasun, A.B., ve arkadaşları, Türk Lehçeleri Sözlüğü, C.I., Ank., 1991, ss.54-55.
17. Nikitin, B., a.g.e., s.198.
18. Sümer, F., Oğuzlar, Ank., 1972, s.47.
19. İbni Fazlan Seyahatnamesi (Haz.R.Şeşen), İst., 1975, s.32.
20. Radloff, W., Sibirya'dan, C.I, (Çev. A.Temir), İst., 1954, ss.284,364,386,460,485-486.
21. Benedict, P., "Hukuk Reformu Açısından Başlık Parası ve Mehr", Türk Hukuku ve Toplumuna Üzerine İncelemeler (Haz. A.Güriz-P.Benedict), Ank., 1971, s.3.
22. Tezcan, M., Başlık, Ank., 1981, s.7.

23. Morgan, L.H., Eski Toplum, C.II., (Çev. Ü.Oskay), İst., 1987, ss.284,269.
24. Fohlen, C., Kızılderililer (Çev. M.A. Kuyabal), İst., 1993, s.112.
25. Alinge, C., Moğol Kanunları (Çev. C.Üçok), Ank., 1967, ss.59,61,74.
- Spuler, B., İran Moğolları (Çev. C.Köprülü), Ank., 1987, s.426.
26. Tosun, M., - Yalvaç, K., Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduga Fermanı, Ank., 1989, s.302.
27. Tosun, M., - Yalvaç, K., a.g.e., ss. 67,201.
28. Kutay, C., "Daire-i Tanzimat ve Başlıkl!..", Yeni İstanbul Gazetesi, 9 Eylül 1972.
29. Timur, S., Türkiye'de Aile Yapısı, Ankara, 1972, s.81.
30. Aryol, N., "Başlık Parası", Milliyet Gazetesi, 23 Temmuz 1965.
31. Aryol, N., a.g.m.
32. Aryol, N., a.g.m.
33. Merter, F., Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler, -Malatya Örneği-, Ank., 1990, s.184.
34. Yasa, İ., Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü, Ank., 1969, s.63.
35. Bozarslan, M.E., Doğunun Sorunları, Ank., 1966, s.85.
36. Beşikçi, İ., Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar, -Göçebe Alıkan Aşireti-, Ank., 1969, ss.171, 160.
37. Beşikçi, İ., a.g.e., s.162.

38. Beşikçi, İ., a.g.e., ss.165, 175, 177.
39. Kandiyoti, D., "Aile Yapısında Değişme ve Süreklilik Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", Türkiye'de Ailenin Değişimi (Haz. T.Erder), Ank., 1984, s.16.
40. Atay, M. "Hint Ailesinde Kadının Konumu", Sosyoloji Dergisi, S.3. (E.Ü. İzmir) 1992, ss.183-185.
41. Tezcan, M., a.g.e. ss.8-9.
Timur, S., a.g.e. s.81.
42. Büyük Larousse, "Drahoma" mad. C.VIII, s.3369.
43. Ahmet Cevdet Paşa, Tezakir (Haz. C.Baysun), C.III., Ank., 1986, ss.25-26.
44. Türkdoğan, O., Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, İst., 1989, s.221.
45. Erdentuğ, N., "Yeryüzü İnsan Topluluklarında Başlık", Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı, 1974, ss.69, 73-74.
46. Erdentuğ, N., a.g.m., s.69.
47. Erdentuğ, N., a.g.m., s.75.
48. Özer, A., a.g.e., ss.99.100.
49. Gümüş, A.a.g.t., s.87.
50. Kızılkaya, M., Nebiler, H., Dünden ~~Yarına~~ Kürtler, Ank., 1991,s,127

Yazgaç, E., "Ertuşı Aşıreti'nde Evlenme Törenleri", Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, S. 255, 1970, s.2755.

51. Barlas U., Hakkari İli Evlenme Töre ve Törenleri, Karabük, 1977, ss.23-24, 65.

*———— Bu kavramlar birbiri yerine kullanılmaktadır. Mesela "sağdıç" aynı zamanda "toy beyi"dir. Alevi köylerinde de "kirve" hem "toy beyi" hem de "sağdıç" görevini yapar. Bu nedenle "sağdıç" yerine bazen "kirve" kavramı yaygın şekilde kullanılır.

52. Saran, N., Köylerimiz, İst., 1984, s.170.

53. Aksoy, M., "Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili", Aile Yazıları, C.IV., (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990, s.563.

54. Caferoğlu, A., Güneydoğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, İst., 1945, s.280.

55. Boğazlıyanlıoğlu, D., Burç Köyünün Monografisi, (A.Ü. DTCF., Antropoloji Anabilim Dalı, Sosyal Antropoloji Kürsüsü, Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ank., 1988, s.31.

56. Caferoğlu, A., THİTM, C.III., 1939, s.116.

-Arsal, S.M., Türk Tarihi ve Hukuk, İst., 1947, ss.335-336.

57. Bacon, E.E., Esir Orta Asya (Çev. T.Say), İst., (t.y), S.52-53.

58. Özbaş, H., "Yozgat'ta Günsalık: Başlık Verme Adeti", TFAD., S.228, 1968, s.4975.

- Akyüz K., "Yozgat'ta Evlenme Adetleri" 1.UTFKB., C.I, Ank., 1976, s.15.
- Erdentuğ, N. "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri", Aile Yazıları, C.IV.,(Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990, ss.216-217.
- Yalçın, A.R., a.g.e., s.54.
- Oytom, F., "Beritan Aşiretinin Dilekçisi", Cumhuriyet Gazetesi, 14 Ağustos 1975.
- Koşoy, H.Z., Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme, Ank., 1944, s.113.
- Caferoğlu, A., Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, İst., 1942, s.234.
- Kartal, B., Birukan Aşireti Üzerine Bir Araştırma, (İ.Ü.Ed.Fak.Sosyoloji Bölümü, Yayınlanmamış Bitirme Tezi), İst., 1970-1971, s.41.
- Özer, A., a.g.e. ss.101-102.
- Işık, İ., Sanat, M.H., Kazancı N., "Kargalı Köyü İncelemesi", Halkbilimi Dergisi, S.25., 1977, s.23.
59. Hınçer, İ. a.g.m., s.392.
60. İnan, A., Manas Destanı, İst., 1972, ss.54-55.
61. İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, s.348.
62. Davutoğlu, A., Selamet Yolları, C.III, (t.y), s.315.

63. Cin, H., Akgündüz, A., Türk Hukuk Tarihi, C.II., Konya, 1989, s.84.
64. Cin, H., İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Konya, 1988, s.217.
65. Cin, H., Akgündüz, A., a.g.e., s.84.
66. Cin, H., a.g.e., s.257.
67. Aydın, M.A., İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İst., 1985, s.104.
68. Niyazi, H., "Eski Türk Düğünleri ve Afyon Düğünleri", Taşpınar Dergisi, S.2., 1932, s.31.
69. Bak. Kabin= "Nikah sırasında koca tarafından kadına verilmesi kabul edilen nikah parası... eşanlamlısı mehri-i müeccel" (Şemsettin Sami Temel Türkçe Sözlük, Haz. M.Tulum ve diğerleri), İstanbul, 1985, s.661.
70. Tarama Sözlüğü, C.III., Ank., 1967, ss.2185-2186.
71. Tarama Sözlüğü, aynı cilt, s.2186.
72. İdrisi, H., "Azerbaycanda Evlenme Merasimleri ve Folklorik Yönden İncelenmesi", 1.MTHEFK., Konya, 1989, s.172.
73. Türkdoğan, O., "Evlenmede Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması", 1.UTFKB., C.IV., Ank., 1976, s.319.
- Benedict, P., a.g.m., s.7.
74. Takbaş, Z., Akören Monografisi (S.Ü., SBE., Yayınlanmamış, Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1989, s.43.
75. Ali Kemali, Erzincan, Ank., 1932, s.201.

76. Yalman, A.R., Cenupta Türkmen Oymakları, C.II., (Haz. S.Emir) Ank., 1977, s.208.
77. Güngör, K., Cenubi Anadolu Yörüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki, Ank., 1941, ss.71-73.
- * Adı geçen köy halkı Kalaç-Halaç, Torun aşiretlerinden müteşekkil olup, Kadirli müftüsü yıllarca komşu köy (Harkaçığı) de yaşamış ve adı geçen köy halkıyla yakın ilişki içinde olmuştur.
78. Ortaylı, İ., "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", Aile Yazıları, C.I., (Haz. B.Dikeçligil, A. Çiğdem,) Ank., 1990, s.279.
79. Ortaylı, İ., "Osmanlı Toplumunda Aile" Türkiye'de Ailenin Değişimi (Haz. T.Erder), Ank., 1984, s.82.
80. Özdemir, R., "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)", Aile Yazıları, C.I., (Haz. B.Dikeçligil, A.Çiğdem), Ank., 1990, s.420.
81. Özer, A., a.g.e., s.100.
82. Saracoğlu, P., Kıbrıs Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru, Lefkoşe, 1989, s.32.
83. Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri II", Aile Yazıları, C.II., (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem) Ank., 1990, s.247.
- Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi Evlenme Görenekleri", Antropoloji Dergisi, S.7., 1975, s.11.

- 84- Keskiöğlu, O., "Bulgaristan Türkleri Kocabalkan Köyleri Folkloru", Türk Kültürü Araştırmaları, Ank., 1968-1969, s.219.
- 85- Mehmet Neşri, Neşri Tarihi (Haz. M.A.Köymen), C.I., Ank., 1983, s.51.
86. San, S.Ö., Gümüşhane Kültür Araştırmaları ve Yöre Ağızları, Ank., 1990, s.93.
- Yurt Ansiklopedisi, C.I., s.393.
- Yurt Ansiklopedisi, C.VIII., s.5823.
- Saracoğlu, E., a.g.e., s.34.
87. Ergin, M.E., Urfa Folklorunda Düğün, Adana, 1973, s.48.
88. Takbaş, Z., a.g.t., ss.37,43.
- Demirci, Y.Z., Anadolu'da Eski Düğün ve Evlenme Adetleri, İst., 1938, s.20.
- Şerif, N., "Yirce'de Düğün Adetleri", Halk Bilgisi Dergisi, S.8., 1930, s.127.
- Siliöz, R., "Hatay'da Köy Düğünleri", Hatay Dergisi, S.14., 1945, s.14.
- Eren, M., Kocaavşar Köyü ve Tarihte Avşarlar, İst., 1992, s.161.
- Keskiöğlu, O., a.g.m., s.219.
89. Özdemir, N., Ayvalı Köyünün Halk Bilimi Açısından İncelenmesi, (H.Ü.SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ank., 1990, s.115.

90. Gabain, A.V., Eski Türkçenin Grameri, (Çev.M.Akalın) Ank., 1988, s.289.
- Yusuf Has Hacip, Kutatgu Bilig-İndeks- (Haz.R.R.Arat), İst., 1979, s.336.
- Kaşgarlı Mahmut, Divan-ı Lügat-it Türk -İndeksi- (Haz. B.Atalay), Ank., 1986, s.430.
- Ergin, M., a.g.e., s.125.
- Eckmann, J., Çağatayca El Kitabı (Haz. G.Karaağaç), İst.. 1988, s.272.
- Tekin, T., a.g.e., Ank., 1988, s.155.
91. Koşay, H.Z., Pulur-Etnografya ve Folklor Araştırmaları, Ank., 1977, s.64.
- Sunguroğlu, İ., Harput Yolları, C.IV., İst., 1968, s.21.
92. Ulu, E., 100. Yılda Almus, İst., 1987, ss.97,100.
93. Akyüz, K., "Yozgat'ta Evlenme Adetleri", 1.UTFKB., C.IV, Ank., 1976, s.25.
94. Eker, G., Karaören Köyü Folkloru, (H.Ü.SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ank., 1990, ss.156-170.
95. Eröz, M., Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz, İst, 1983, s.116.
95. Eröz, M., a.g.e, s.116.
- Gabain, A.V., a.g.e., s.228.
- Ergin, M., a.g.e., s.124.

- Tekin, T., a.g.e., s.155.
- İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, 633.
- Süleyman, O., Az İ Ya (Çev. N.Seferoğlu), İst., 1992, s.148.
96. Kocadağ, B., Lolan Oymağı ve Yakın Çevre Tarihi, İst., 1987, s.252.
97. Balkan, K., "Eski Asur ve Anadolu'da Kızların Çocuk Yaşında Nişanlanması", Belleten Dergisi, S.200. 1987, ss.417-427.
98. Ögel, B., a.g.e., s.184.
- İnan, A., a.g.e., s.348.
99. İnan, A., a.g.e, s.349.
100. Oraltay, N., Kazak Türkleri, İst., 1976, s.41-42.
101. Ergin, M., a.g.e. s.90.
102. Güngör, H.,Argunşah, M., Gagauz Türkleri, Ank., 1991, s.27.
103. Alinge, C., a.g.e., s.74.
- 104.Özer, A., a.g.e., s.99.
105. Barlas, U., a.g.e., s.37.
106. Kakioğlu, F., Türkçe/Kürtçe Sözlük, İst., 1992, s.151.

Adı geçen sözlük J.Blau'nun Türkçeye çevrilen "Kürtçe-Fransızca-İngilizce Sözlü"ğü; Hazhar'ın "Ferhang-i Kürdi-Farisi" ve Ali Seydo Cevrani'nin "Kürtçe-Arapça Ferhanga Kurdi Nojen"i dikkate alınarak hazırlanmıştır.

107. Erkul, A., Bir Kasabanın "Kemaliye'nin" Toplumsal Yapısı; (H.Ü.,SBE., Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ank., 1983, s.252.

108. Altuntek, N.S., Van Yöresinde Amca Kızı, Amca Oğlu Evliliği- Yapısal-İşlevsel Bir İnceleme) H.Ü.,SBE., Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ank., 1989, s.92.

-Kartal, B., a.g.t., s.40.

109. Akaygün, B.T., "Elazığ'da Milli Adetler", Altan Dergisi, S.39-42., 1938, s.13.

* Geniş bilgi için bakınız; 'Darısı Oğluna Kızına' başlığı.

Düğün ve Seranomiler ile İlgili Kaynakça

1. Kaşkarlı Mahmut, Divanü Lügat-it-Türk (Haz. B. Atalay), C.IV., Ankara, 1986, s.667.

1a. Gülensoy, T., "Altay Dillerinde Akrabalık Adları", Türk Dili Araştırmaları, 1973-1974, Ank., ss. 74, 286-387.

2. Ercilasun, A.B., ve diğerleri, Türk Lehçeleri Sözlüğü, C.I. Ank., 1991, ss.194-195.

3. Caferoğlu, A., Doğu İllerimizin Ağızlarından Toplamalar, İst., 1942, s.282.

-Caferoğlu, A., Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler, İst., 1951, s.280.

-Ülküsal, M., Dobruca ve Türkler, Ank., 1966, s.91.

4. Gökyay, O., Dedem Korkut Kitabı, İst., 1973, s.294.

5. Tarama Sözlüğü, C.X., Ank., 1979, s.3975.
6. Okçuoğlu, S., Okçular Köyünün Sosyo-Ekonomik, Sosyo-Kültürel Yapısı (F.Ü.Fen-Ed. Fak. Sosyoloji Bölümü, Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1988, s.27.
7. Yazgaç, E., "Ertuşi Aşiretinde Evlenme Törenleri", TFAD, S.255, s.2756.
8. Yurt Ansiklopedisi, C.VIII., s.5823.
9. Erdentuğ, N., Hal Köyü'nün Etnolojik Tetkiki, Ank., 1983, ss.95,100.
10. Tezcan, M., "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama", Aile Yazılar, C.IV., (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ank., 1990, ss.421-422.
11. Koşay, H.Z., Türkiye Türk Düşünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme, Ank., 1944, s.262.
12. Derleme Sözlüğü, X.Cilt, s.3513.
13. Kaşgarlı Mahmut, Divan-ı Lügat-it Türk (Haz.B.Atalay), C.s.455 ve C.III.s.375
14. Akyazı, E., Sağdıçlar Köyünün Monografik İncelenmesi (F.Ü.Fen-Ed.Fak. Antropoloji Bölümü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1987, s.20.
- Yeşilgöl, A., Elazığ Yedigöze Köyünün Etnolojik Tetkiki (F.Ü.Ed.Fak. Antropoloji Bölümü Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Elazığ, 1982, s.37.

15. Doğan, B., Doğu Bölgesinde Yaşayan Yarı Göçebelerde Sosyal Yapı, (G.Ü.SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ank., 1987, s.27.
16. Derleme Sözlüğü, C.VII., Ank., 1974, s.2257.
17. Mehmet, Neşri; Neşri Tarihi, (Haz. M.A.Köymen), C.I., Ank., 1983, s.51.
18. Mehmet Neşri; Neşri Tarihi (Haz. M.A.Köymen), C.II., Ank., 1987, s.232.
19. Şemsettin Sami, a.g.e., s.508.
20. Özer, A., a.g.e., s.100.
Kartal, B., a.g.t., s.42.
21. Ali Kemali, a.g.e., s.199.
Albayrak, N., Folklorumuz ve Erzincan, Erzincan, 1983, s.158.
22. Engin, M.E., a.g.e., s.58.
23. İdrisi, H., a.g.m., s.174.
24. Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Töreleri III", Antropoloji Dergisi, S.6., 1973, s.5.
25. Özer, A., a.g.e., s.106.
Kartal, B., a.g.t. s.39.
26. Altay, H., Anayurttan Anadolu'ya, Ank., 1981, s.139.
27. Güven, Ö., Türklerde Spor Kültürü, Ank., 1992, s.30.

28. Şemsettin Sami, a.g.e., s.178.
29. İ.A., "Cerid" mad. C.III., s.109 ve Halıcı, F., "Cirit" mad. TDVİA., C.VIII., ss.26-27.
30. "Cirit" mad., Büyük Larousse, C.V., s.2386.
31. Kahraman, A., "Tarihi Sporlarımızdan Ok Atma ve Cirit Oyununun Türk Folklorundaki Yeri-Spor Anıtlarımız ve Bazı Öneriler", Birinci Milli Kültür Şurası, Ank., 1982, ss.408-409
32. Şemsettin Sami, a.g.e., s.206.
33. Şemsettin Sami, a.g.e., s.1079.
34. Çetin, A.E., Bitlis Folkloru, (A.Ü., DTCF., Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ank., 1982, s.31
35. Derleme Sözlüğü, C.X. Ank., s.3508
36. Derleme Sözlüğü, aynı cilt, s.3509.
- Koşay, H.Z., a.g.e., s.116.
- 36a -Akyüz, K., "Yozgat Evlenme Adetleri", I. UTFKB., C.IV, Ank., 1976, s.16.
37. Gönüllü, A.R., "Saçı Adetine Dair Notlar", Türk Folkloru Dergisi, S.89, 1996, ss.9-11.
- Eröz, M., "Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği", Türk Kültürü Dergisi, S.211-214, 1980, s.212.

38. Gönüllü, A.L., a.g.m., ss.9-10.
39. Eröz, M., Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz, İst., 1983, ss.131-132.
40. İbn Fazlan Seyahatnamesi (Haz. R.Şeşen), İst., 1975.s.45.
41. Vasiliev, Y., "Sakalarda Şamanizm", Türk Dünyası Dergisi, S.4., 1993, s.13.
42. İnan, A., Eski Türk Dini Tarihi, İst., 1976, s.47.
- Anohin, A.V., "Altay Şamanlığına Ait Maddeler", A.İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, s.415.
- Cilacı, O., "Şamanizm'de Evlenme ve Doğum Törenleri", Türk Kültürü Dergisi, S.123, 1973, ss.177-176.
43. İnan, A., Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ank., 1986, ss.166-167.
- Ögel, B., a.g.e. s.185.
44. Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri," Aile Yazıları, C.IV. (Haz. B.Dikeçligil,A.Çiğdem), Ank., 1990, s.250.
- Bergin, A., "Benimle Evlenirmisin?", Hürriyet Gazetesi, 30 Kasım 1991.
45. Altay, H., a.g.e., ss.145,148.
- Kenesbayoğlu, K., ve diğerleri, Kazak Türkçesi Sözlüğü (Çev. H.Oraltay ve diğerleri), İst., 1984, s.309.
- Oraltay, H., Kazak Türkleri, İst., 1976, s.44.
46. Ulu, E., a.g.e., s.224.

- Küçük, A., "Erzincan ve Çevresinde Halk İnanışları" III. MTFKB., C.IV., Ank., 1987, s.252.
47. Özer, A., a.g.e., s.106.
- Kartal, B., a.g.t., s.39.
- Koşay, H.Z., Pulur: Etnografya ve Folklor Araştırmaları, Ankara, 1977, s.66.
- Albaynak, N., a.g.e., s.158.
- İdrisi, H., a.g.m., s.175.
48. Düzgün, Ş., Göçebe Bertıyan Aşiretinin Ekonomik ve Sosyal Yapısı (A.Ü.DTCF., Sosyoloji-Psikoloji Kürsüsü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Ank., 1971, s.37.
49. Güngör, H., Argünşah, M., a.g.e., s.29.
50. Barlas, a.g.e. ss.27-43.
- Yazgaç, E., a.g.m., s.2758.
51. Akyüz, K., a.g.m., s.27.
52. Çetin, A.E., Bitlis Folkloru, (A.Ü.,DTCF., Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ank., 1973, s.30.
- Uyuklu, Ö., "Bitlis Yöresinde Adaklar, Adetler ve İnançlar", Folklor Doğrusu Dergisi, S.27, 1973, s.13.
- Pasin, M.H.,-Çelik, Ş.V., Erzincan Tarihi Coğrafyası-Folkloru, İst., 1962, s.88.
- Ülküsal, M., Dobruca ve Türkler, Ank., 1966, s.94.

- Eker, G., Karaören Köyü Folkloru, (H.Ü., S.B.E., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ank., 1990, s.171.
- Yalman, A.R., Cenapta Türkmen Oymakları, C.II., (Haz.S.Emir), Ank., 1977, s.208.
- Demirci, Y.Z., Anadolu'da Eski Düğün ve Evlenme Adetleri, Ank., 1938, s.43.
- Bayatlı, O., Bergama'da Efsaneler Adetler, İst., 1941, s.20.
- Yalgın, A.R., Toroslar'da Karatepeli Bölgesi, Ank, 1950, s.60.
- Yurt Ansiklopedisi, C.I., s.236.
- Yurt Ansiklopedisi, C.II., s.1427.
- Yurt Ansiklopedisi, C.VIII., s.5823.
- Kocadağ, B., a.g.e, s.254.
53. Ahundov, E., a.g.e., s.443.
- Akkaya, T., Osmaneli-Değişen Bir Anadolu Kasabası, İst., 1990, s.172.
- Erdentuğ, N., Hal Köyü'nün Etnolojik Tetkiki, Ank., 1983, s.102.
- Cingöz, M.E., "Şükranlı'da (Eskişehir) Evlenme Adetleri", THKD., Ank., 1992, ss.18-19.
54. Yalgın, A.R., Cenapta Türkmen Oymakları, C.I., (Haz.S.Emir) Ank., 1977, s.263.
- *——— Bahsedilen tez F.Ü.Fen-Ed.Fak.Sosyoloji bölümünde -(Kadirli)- "Yusufizettin Köyü'nün Sosyo-Kültürel Yapısı", adıyla

bitirme tezi olarak 1986'da hazırlanmış olup yayınlanmamıştır.

55. İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, s.191.
56. Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., C.IV., s.577.
57. İnan, A., "Tarla ve Darı Kelimeleri Üzerine", Türk Kültürü Dergisi, S.60. 1967, ss.888-890.
58. Kenesbayoğlu, K., ve diğerleri, a.g.s., ss.266-292.
59. Ercilasun, A.B., ve diğerleri, a.g.e., ss-150,151,790-791,892-891.
60. Caferoğlu, A., Uygur Sözlüğü, İst., 1934, ss.207-274.
61. Ögel, B., Türk Kültür Tarihine Giriş, C.II., Ank., 1985, ss.1-2, 181.
62. Yurt Ansiklopedisi, C.VIII., s.6036.
63. Kocadağ, B., a.g.e., s.254.
65. Ulu, E., a.g.e., s.99.
66. Ülküsal, M., Dobruca'daki Kırım Türklerinde Atasözleri ve Deyimler, Ank.,1970,s.138.

"Gerçek araştırma yapan bilimci ile bilimsel işleri alışlagelmiş yöntemlerle rutin olarak yapanlar arasında kesin ayırım yapmak ne kolay ne de gereklidir. Büyük ve iyi yönetilen halka açık bir yüzme havuzunda çalışan birisi de, kendini bilimci olarak niteleyen yarım milyon kadar çalışan arasında kolaylıkla yer alabilir; sudaki hidrojen - demir yoğunluğunu ölçen, bakteri ve mantar miktarını kontrol eden bir kimse olduğu için. Böyle bir kişinin bilimci sayılmasının, aşağılayıcı homurtularla nasıl reddedildiğini duyar gibi oluyorum.

Ama burada duralım: bilimci, bir bilimci gibi davranandır. Eğer bu havuz görevlisi akıllı ve hırslı bir kimse ise, bir halk kitaplığına veya gece okuluna gidip biraz bakteriyoloji ve mikoloji (mantar hastalığı bilimi) çalışarak, okulda fen derslerinde öğrendiklerini genişletebilir; bu yolla da, kuşkusuz, yüzme havuzunu insanlar için elverişli kılan sıcaklık ve nemin mikroorganizmaların üremesini de kolaylaştırdığını öğrenir. Buna karşılık, bakterileri yok den klor insanlar için de aynı ölçüde zararlı olduğundan, görevli, havuz sahibine büyük masraf yaptırmadan ve müşterileri ürkütmeden, mantar ve bakterilerin nasıl kontrol altına alınacağını düşünmeye başlar. Belki de, çeşitli temizleme yöntemleri arasında bir seçim yaparken, bazı küçük deneylerde girecektir. Herhalde havuza giren insan sayısıyla mikroorganizma yoğunlu arasındaki ilişkiyi belirleyen bir kayıt tutacak; ve belki, bir günde havuza girecek müşteri sayısına

göre, kullanılacak klor yoğunluğunu ayarlamak üzere deneyler yapacaktır. Eğer bütün bunları yaparsa, ücretli bir işçi gibi değil, bir bilimci gibi hareket etmiş olur. Önemli olan, mümkün olduğu kadar işin doğrusunu bulmak arzusu ve bunu sağlayabilecek girişimlerde bulunmasıdır. Bu nedenle 'pür' bilim ile uygulamalı bilim arasında - ve kuşkusuz ayrı sınıftanmışlar gibi- her zaman ayırım yapmayacağım; "pür" sözcüğünün yanlış anlaşılması sonradan giderilmeyecek karışıklıklara neden olmuştur.

Bilime yeni başlayan bir kişi, kuşkusuz 'bilimci falandır' ya da 'bilimci filandır' laflarını duyar. bu sözlere sakın inanmayın. Tek bir bilimci tipi diye bir şey yoktur. Buna karşın, tabii ki bilimciler vardır ve fizikçiler, avukatlar, din adamları veya yüzme havuzu görevlileri gibi" **(P.B. Medewar).**

VI. BÖLÜM

ELAZIĞ VE AĞRI KÖYLERİNDE SOSYAL HAYATA İLİŞKİN DİĞER GELENEKLER

4.1. Miras

Sosyal gruplar ya da milletlerin sosyal hayatlarında bir formel bir de enformel hukuk kaideleri görülür. Formel hukuk kaidelerinin oluşmasında, enformel hukuk kaideleri önemli rol oynar. Çünkü yazılı hukuk kaidelerinin kaynaklarından biri de yazısız hukuk kaideleridir. Bunların başında da örfler, adetler ve görenekler gelir. Bunlardan "adetler sosyal müesseselerin temelinde yer alan, onlara destek olan davranış şekilleridir"⁽¹⁾. Ayrıca örflere nazaran yaptırım gücü biraz daha zayıf olan "ve şahısların sosyal hayat tarzlarını düzenleyen görenekler, genel olarak kabul edilmiş kaidelerdir"⁽²⁾. Göreneklerin bu genel niteliğinin yanında "örfler sosyal müeyyide niteliğine sahiptirler. Daha çok duygusal muhteva ile dolu olarak bilinen örfler müeyyideleri takviye ederler"⁽³⁾. Örflerin yaptırım gücü bazen öyle hal alır ki, formel hukukun kaidelerinden daha etkili olur. Mesela kan davaları ve mirasın bölüşümünde görülen **sosyo-kültürel** davranış normları bu konuda en canlı örnekleri teşkil ederler.

Sosyo-kültürel değerler, sosyal yapının özelliklerine göre şekil alır. Dolayısıyla mirasta, tarafları ve onların payını belirleyen de sosyal grubun sosyo-kültürel şeklidir. Yani mirasın yapısını, sosyal yapı belirlemektedir. Sosyal yapı ise, bilinen tarihinden günümüze kadar geçen süre içinde, sosyal gruplar için, hayati önem taşıyan sosyo-kültürel değerleri şekillendirir. Bu oluşum sonunda da çeşitli normlar ortaya çıkar. "**Evrimci kültür**" anlayışının önde gelen temsilcilerinden Morgan, bu kuralları şöyle ifade eder:

i. Ölen kimsenin mal varlığının soy üyeleri arasında paylaşılması "barbarlığın" ilk dönemlerinde ve "yabanıllık" devirlerinde.

ii. Ölen kimsenin malının "baba soy" içinde kalanlar tarafından taksimi. "barbarlığın" aşağı ve orta dönemlerinde görülmüştür.

iii. Ölen kimsenin babası tarafından akrabaları dışarda bırakılarak çocukları arasında pay edilmesi. Bu kural da barbarlığın son döneminde görülmüştür.

Morgan'a göre İrakua'lar birinci ilkeye göre hareket ederek, "ölen erkeğe, bu paylaşma kendi öz erkek kardeşleri, öz kız kardeşleri ve annesinin erkek kardeşleri arasında olmaktadır... Ölenin kadın olması durumunda ise, kadından kalan mal varlığı kadının erkek ve kız çocukları arasında paylaşılmakta kadının erkek kardeşi dışarıda bırakılmaktadır. Böylece hangi durumda olursa olsun, ölenin bıraktığı mal varlığı soy topluluğu içinde kalmaktadır"⁽⁴⁾. Burada görüldüğü gibi, mirasta kadın tarafı erkeğe nazaran daha fazla pay sahibi olmaktadır ve ana soy çizgisinin izlediği Hodenosaunian kabilelerinde erkek çocuk babadan hiç miras almaz⁽⁵⁾. Fonksiyonalist antropologlardan Manilowski, Trobriand adalarında yaptığı araştırmalarda soyun devamının ve mirasın anadan geçtiğini, ister erkek, ister kız çocuk olsun, mirası babadan değil; ananın erkek kardeşinden aldıklarını, baba fizyolojinin bilinmediği Trobriandlar'da çocuklar üzerinde dayının sonsuz yetkisi olduğu ve çocukların yalnızca dayının mirasçısı olduğunu, büyü yapma özelliğinin de kadın soyundan geçtiğini ifade eder⁽⁶⁾. İslam hukukçusu Karaman, İslami esaslara göre kızların üç türlü miras haklarının olduğunu şöyle izah eder: Ölenin oğlu olmayıpta bir tek kızı varsa bırakılanın yarısını, ikiden fazla kızı varsa üçte ikisini, hem oğlu hemde kızı varsa, kızlar bir oğlanlar iki hisse alırlar⁽⁷⁾. Bilindiği gibi islam öncesi Araplar'da

kadınların miras hakkı yoktu. Aslında bu durum sadece Araplarla ilgili değildi "medeni" ya da "ileri toplum" sayılan Atina'da da durum aynıydı. Sadece Solon, kanunlarından bir müddet sonra bazı değişimler olmuştur⁽⁸⁾. Moğol kanunlarına göre de kocası ölen kadının hiçbir miras hakkı olmadığı gibi, kız çocuğunun da miras hakkı yoktur. Ayrıca Moğol kanunlarına göre, kızlar evlendirilirken bir mal gibi satılmaktadır⁽⁹⁾. Hamburabi kanunlarında ise evlenirken çeyiz alan kız, baba mirasından faydalanamaz, fakat evlenirken çeyiz almayan kadın babanın ölümünden sonra miras alır. Ancak, kendisinin ölümünden sonra aldığı mirası çocukları ya da beyi değil de kardeşleri alır⁽¹⁰⁾. Burada kadının miras alması kısmen olsa da kadın tarafından mirasın devamı sözkonusu değildir. Ögel'e göre de eski Türklerde kız evinden çeyiz olarak ayrılan kız mirastan pay alamazdı. Çünkü çeyiz bir anlamda baba malından kızı düşen payı ifade ederdi⁽¹¹⁾. Görüldüğü gibi bu konuda Türk hukuku Moğal hukukuna değil, Hamburabi kanunlarına benzemektedir.

Yukarıda kısmen ifade ettiğimiz gibi, İslam öncesi Araplar'da kadının miras hakkı yoktur. Fakat İslam dini ile beraber Arap kadınları bu hakkı elde etmiştir. Bu konuda Kur'an'ı Kerim'de bazı ayetlerde çeşitli bilgiler verilmiştir.

Mesela Nisa Süresi'nin 7, 8, 11, 12, 13, 19, 33, 127, 176, Ahzab Suresi'nin 6. ve Teci suresi'nin 19. ayetleri mirasla ilgilidir. Bu ayetlerde kadınlara miras verilmesi belirtilmiştir. Hatta miras nedeniyle müminler arasındaki farklılığa dikkatimiz çekilmiştir. Bu konuda Ahzab suresinin 6. ayetinde şöyle denir. "... Akraba olanlar, Allah'ın kitabına göre (mirasçılık bakımından) birbirlerine diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındır; ancak dostlarınıza uygun bir vasiyet yapmanız müstesnadır". Mirastan kadınların eşit pay almaları hususu Nisa Suresinin 7. ayetinde "Ana-babanın ve

yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır; ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azında gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır" buyrulmaktadır. Aynı surenin 11. ayetinde ise "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder". denilmektedir. Meali hazırlayan komisyon ise erkeğin mirastan fazla pay almasını, kadına nazaran daha fazla harcama yapmasına ve ailenin geçiminden onun sorumlu olmasına bağlamaktadırlar⁽¹²⁾.

Anadolu'da en azından on asırdan beri Selçuklu, Osmanlı gibi islam devletleri hüküm sürmüştür. Fakat bu gerçeğe ve yukarıdaki ayetlerdeki hükümlere rağmen; yaptığımız saha araştırmasında kadınlara miras verilmediğini ya da sembolik olarak verildiğini, son zamanlarda ise kadınların her şeye rağmen, miras almaya başladıklarını tespit ettik. Araştırma yapılan saha da miras "**kura**" usulüne göre yapılmakta olup buna, Karakoçan'ın Mirahmet ve Kızılpınar; merkez köylerinden Yeni Konak, Meşeli, Günbağı, Kovancılar'ın Değirmen taşı, Çaybağı ve Beritanlar'da; Palu'nun Durmuşlar, Üç Değirmeler, Gökdere; Baskil'in Alangören ve Arıcak'da "**vijen**"; Keban Büklümlü'de "**bijen**" veya "**vijen**" denirken. Ağın'ın Dibekli. Yedibağ, Saraycık; Baskil Höyük'de "**ibicek**"; Baskil Karakaş; merkez köylerinden Sarılı ile Maden Kaşlıca'da "**fişenk**"; Karakoçan Yenice'de "**Vijak**"; Sivriçe Kürk'de "**kureme**"; merkez köylerinden Koruk'da "**bijek**"; Kovacılar Kacar'da "**vicek**"; Harput Karataş'da "**imicek**"; Ergani Değirmendere, Çemişgezek Uzungöl'de "**ok çekme**"; Ağrı'nın Ozanlar, Tezeren, Aşkale'de "**peşk**" ve Taşlıkçayır Geçitveren'de "**püşk**", Ağın'da "kura" olarak bilinir. Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi bu köylerin bazılarında "**Kurmançca**", bazılarında "**Zazaca**" bazılarında da Türkçe anadil olarak konuşulmaktadır. Fakat bu farklılık görüldüğü üzere kavramı adlandırmakta etkili olmamıştır. Mesela Ergani Değirmendere'de, "**Zazaca**" "**peşk**", Taşlıkçayır

Geçitveren'de Türkçe "**püşk**", Ağrı'nın Ozanlar, Aşkale ve Tezeren köylerinde Kurmançca "**peşk**" denmektedir. Kurmançca konuşan Çemişgezek Uzungöl'de "**ok çekme**", Türkçe konuşan Kürk'te "**kureme**", Koruk'ta "**bijek**"; Kacar'da "**vicek**", Dibekli, Sarılı, Höyük ve Yedibağ'da "**ibicek**" denirken, Kurmançca konuşan Saraycık'da da "**ibicek**" denmektedir.

Bu kelimelerin varyantları ise Anadolu'da şöyle görülmektedir. "Ficek: Kur'a (Uluşiran-Şiran/Gümüşhane; Hacıilyas-Koyulhisar/Sivas)"; "Fişek atmak-ficik atmak, fişek atmak-Kur'a çekmek, (Erzincan; Ağcakışla-Şarkışla/Sivas); "ficik atmak" (Yerköy-Yozgat); "Fişek atmak", (Yavuz-Şavsat/Artvin)⁽¹³⁾. "İbcek-ibicik= Bölüşülen bir şeyi almak için çekilen kur'a (Urfa; Nizip/Gaziantep); "ibicek" (Malatya ve çevresi Sivas); "ibicek atmak-ibicik atmak= Kur'a çekmek (Malatya; Gaziantep; Deliktaş-Kangal, Gürün/Sivas); "ibicik atmak" (Hozakpur-Ağın/Elazığ; Aşude-Darende/Malatya)⁽¹⁴⁾. "Ok= miras kalan mallar pay edilirken yapılan ad çekme (Güney-Yeşilova/Burdur; Kastamonu Kurşunlu/Çankırı; Kilis/Gaziantep; Maraş); "ok atmak miras kalan malları pay etmek için ad çekmek" (Eğrigöz-Emet/Kütahya; Kastamonu; Çankırı)⁽¹⁵⁾; "İbcek atmak: Bir şeyi iki kişi arasında ikiye taksim ederek herkesin hissesini tayin etmek için ok atmak (Urfa)"⁽¹⁶⁾. "Ok atmak: İbcek atmak (Urfa)"⁽¹⁷⁾.

Görüldüğü gibi "ok" kelimesi ile "pay" ya da "hisse" kavramları arasında yakın ilgi vardır. Bu nedenle "ok" kavramının tarihi temellerini ifade etmekte yarar vardır. Ergin'e göre "okı" çağırarak, davet etmektir. Bu nedenle o Orhun Abideleri'ndeki "okığalı kelti" tabirini "çağırarak için geldi"; "ok" tabirini, "il teşkilatı; teşkilat"; on ok'u da "on ok boyu" olarak yorumlar⁽¹⁸⁾. İnan, ise "on ok" tabirini "soy" anlamında tercüme etmiştir. Yine İnan'a göre "Eski Türk yazıtlarında "ok" terimi boy, soy anlamında kullanılmış olsa gerek... Altay

Türkçesi'nde kabile, menşe, soy anlamları bildiren "uk" terimi vardır⁽¹⁹⁾. Orkun'da "oqi" kavramını "çağırarak davet etmek"⁽²⁰⁾, Eckmann ise "ok" ü "tam, kesin olarak"⁽²¹⁾ yorumlar. Gabain' de "ok"u "kabile teşkilatında küçük birlik"; "okı" ise "çağırarak, okumak"⁽²²⁾ anlamında kullanır. Kutudgu Bilig'de de "okı", okumak, çağırarak şeklinde ifade edilmiştir^(22a). Kaşgarlı'daki "ok= paylar ve toprak hisseleri üzerine üleşmek için atılan ok; çekilen kuru, mirasta düşen pay"⁽²³⁾, Angar bir ok tegdi= Ona mirastan bir pay düştü"⁽²⁴⁾ şeklinde Atalay tarafından ifade edilmiştir. Uygurca'da da "ogımaq, okumak... çağırarak, davet etmek..."⁽²⁵⁾ anlamına gelir.

Adana'nın Pozantı ilçesinde miras pay edilirken "ok" tabir edilen bir sembol kullanılır. Bu geleneğe göre mirasçılar çeşitli şeyleri (bunlar, çeşitli köylerde çöp, küçük çakıl taşı v.b.) topluca o işaretleri yani "okları" tanımayan birine verirler. O kimse elindeki "okları" çeşitli hisselerin üzerine atar. Bu işlemin sonunda herkes hakkına razı olur ve bu güne kadar kimse bu olaydan dolayı resmi kurumlara itirazda bulunmamıştır. Aynı gelenek ilerde bahsedeceğimiz üzere Elazığ ve Ağrı köylerinde de görülür. Fakat bu geleneğin orada farklı isimlerde anıldığını yukarıda ifade etmiştik.

Dini bir hüküm ve kanuni bir yaptırım olmasına rağmen, kadınlara miras verilmemesi; geleneklerin, geniş anlamıyla törenin dini ve resmi yaptırımlardan belli bir dönem; daha fazla yaptırım gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca töre, çeşitli ayetlerdeki hükümler ile resmi kanunları dışlarcasına çeşitli deyimlerde kendi gücünü göstermektedir. Mesela Karataş köyünde "kadının malı insanın boynunu büker", Tekevler köyünde kadının malını alan koca ayıplanır. Onlara göre "dilenmek kadının malını almaktan iyidir" ve Meşeli'de derlediğimiz "kızın malı yenmez" sözleri bizi doğrular niteliktedir. Fakat kadına hiç miras verilmiyor da değil. Ancak kadında kalan ve

kullanımında olan bir şey yok. Mesela Kürk ve Şabanlı köylerinde kıza miras verilir, fakat o erkek kardeşine bağışlar. Beritanlar'da da "kadının miras hakkı var fakat, o anne hakkı olarak geri verir" ifadeleri yukarıdaki görüşümüzü doğrulamaktadır. Saraycık köyünde "kıza bir az miras verilir", sonra erkekler için "ibicek atılır" ve Büklümlü köyünde derlediğimiz "kıza pay var" tabirleri azda olsa kızın miras aldığını gösteren ifadelerdir. Fakat diğer araştırma yaptığımız köylerde mirasdan kadınlara pay verilmemesi kolay izah edilebilir, bir sosyal problem değildir. Ayrıca problem sadece Elazığ ve Ağrı'nın köyleriyle de sınırlı değildir. Mesela Burukan aşiretinde erkekler miras alırken, kızların böyle birşeyi talep etme hakları dahi yoktur⁽²⁶⁾. Hakkari'de de kızlar miras hakkına sahip değildir. Aynı durum Alikan aşireti ve Kisilis bölgesindeki Elbeyli aşiretlerindeki kadınlar içinde geçerlidir⁽²⁷⁾. Kazaklar üzerine 1933-1934 yıllarında araştırma yapan Bacon'da Kazaklar'da miras hakkının erkeklere özgü olduğunu, sadece kadınların çeyiz olarak evinden çeşitli eşyaların yanında, "yurt" ve "hayvanlar" getirebildiğini belirtir⁽²⁸⁾.

Sonuç olarak yukarıda kullandığımız cümleleri hatırlayacak olursak, mirasın bu şekilde görünümü, sosyal meselelerin ne kadar komplike bir olay olduğunu, bu nedenle de kesin hükümlerden kaçınmamız gerektiğini Mills'in deyişiyle böyle konularda "grant teoriler" yerine küçük çaplı teorilerin kullanılması gerektiğini bize hatırlatmaktadır. Çünkü yukarıda örnekleri verilen miras anlayışı genelde hiç bir teoriye uygun düşmemektedir. Mesela aynı devirlerde yaşamış ve "ilkel kültür"e sahip topluluklardaki miras anlayışı farklılık gösterirken; birbirine komşu olan "Orta Asya Türkleri" ile "Moğollar" arasında da farklılık görülür. Mekan ve zaman farklılığına rağmen, Orta Asya Türkleri ile de Hımburabi kanunlarındaki miras anlayışı ise çok benzerlik gösterir. Diğer yandan islam öncesi Araplarla eski Mezopotamya halklarının gelenekleri arasında çok farklılık varken,

Araplarla, Moğollar arasında mekan farklılığına, belkide hiç temasa geçmemelerine rağmen benzerlikler görülür.

Yukarıda örneklerle ifade edildiği üzere, resmi kanunlara ve Kur'an'daki hükümlere rağmen, kadınlara miras vermemek ya da kısmen vermek "eski kültür kodları"nın tesiriyle "dinin gelenekselleşmesi" ni yansıtmaktadır. Bu durumu sosyolojik tabirle, **"kendine benzetme ve/veya kendini benzetme"** olarak yorumlayabiliriz.

4.2. Kirvelik

Sosyal hayatta kavramlar rastgele değil belirli kurallar ve ölçülere göre meydana gelmektedir. Bu nedenle sosyal hayattaki kavramların özelliklerini ortaya koymak, bir bakıma iğne ile kuyu kazmaya benzer. Çünkü sosyal hayat sanılanın aksine determinist ve pozitif karakterli değildir. Bundan dolayı da bir kavram aynı ülke de, hatta aynı il, ilçe ve köyde dahi farklı farklı algılanabilmektedir. Belki bu anlayışın en çarpıcı örneğini de, kirvelik meydana getirmektedir.

Bilindiği gibi kirvelik sünnet geleneği ile ilgili sosyo-kültürel bir kurumdur. Yani kirveliliğin olması için herşeyden önce "sünnetin" doğrusu **"hitan"** in olması gerekir.

Sünnet'in "lügat manası, işlek yol olup, geniş manada Allah'ın yolunu veyahut da insanın adet haline getirdiği iyi veya kötü davranış ve hareketlerini ifade eder. Kur'an'da bu tabir bütün bu manalarda kullanılmıştır"⁽¹⁾ Ayrıca sünnet "gulfenin" kesilerek alınması manasında da kullanılmıştır. Bu manada sünnete "hitan" denir⁽²⁾. Hitan konusunda Wensinck, şu bilgileri ifade eder: "Hitan, sünnet lisan al-arab (h-t-n maddesi)'a göre bu tabir hassaten erkeklerin sünneti hakkında kullanılır; kadınların sünneti için ayrı bir kelime vardır ki, o

da **"hafz"dır**". Wensinck bir de Buhari'den **"eğer iki sünnet yeri birbiriyle temasta bulunursa gusl lazımdır"** hadisini nakleder. Yine Wensinck'a göre **"hitan eski Arabistan'da umumi bir adet idi"**. Diğer taraftan **"hitan"** Wensinck'a göre Kur'an'da değil, hadislerde ve şiirlerde ifade edilmektedir⁽³⁾.

Sünnet yani hitan eskiden beri bir çok kavim tarafından kullana gelmiştir. Mesela Meydan Larousse'ye göre Yahudiler, müslümanlar ve bazı Afrikalılar tarafından tatbik edilmiştir. Hristiyanlar arasında ise sadece Habeşistan kilisesine bağlı olanlar bu geleneği tatbik etmektedir. Ana Britannica'ya göre de başta müslümanlar ve Yahudiler olmak üzere dünyanın her yerinde çeşitli geleneksel topluluklarda ve bazı hristiyanlarda kullanılmaktadır. Wensinck'a göre de hitan Mısırlılar, Araplar, İsrailler, Edomiler, Muabıtlar, Ammaniler gibi, eski kavimlerce yerine getirilen bir ayindir⁽⁴⁾.

İslam dinin hitan erkeklere vacip olarak kabul edilmesine rağmen, bu konuda farklı görüşlerde vardır. Mesela İmamı Şefi'ye göre **"hitan"** erkekler için de, kadınlar için de vaciptir. İmamı Malikiye göre ise sünnettir. Hemen ifade edelim ki, **"kadınların sünneti"** için Arapça'da **"hafz"** tabiri kullanılır⁽⁵⁾. Bu konuda Ana Britannica'da şu bilgiler yazılıdır: **"Klitoridettomi olarak adlandırılan kadın sünneti (Arapça hafz) , farklı topluluklarda farklı biçimlerde uygulanan ve klitoris bir bölümü kesilerek gerçekleştirilen, gene törensel bir uygulamadır. Yeni Gine, Avustralya, Malakka takım adaları, Etiyopya, Mısır ve Afrika'nın başka kesimleri, Berezilya, Meksika ve Peru'da, Ayrıca Ortadoğu, Afrika, Batı Asya ve Hindistan'da yaşayan çeşitli müslüman topluluklarda yaygındır"**⁽⁶⁾.

Bu ifadelerden anlaşılması gereken sünnetin yani **"hitan"** ve **"hafz"**ın özellikle geleneksel topluluklarda yaygın olduğu, dini anlam da ise yahudiler ve müslümanlarca kabul gören, doğrusu yapılması

zorunlu olan bir sosyal olaydır. Ancak Anadolu da "hitan"a sünnet dendiği ve İmamı Şafi'nin hükmüne rağmen niçin Şafi kadınların sünnet (hafz) olmadığı araştırılması gereken önemli konulardan biridir.

Şüphesiz kirvelik kurumu direk sünnetle (hitan) alakalı olmasına ve ondan kaynaklanmasına rağmen çok ayrı özellikler sergiler. Bu nedenle kirvelik kurumunun arkasındaki ve temellendiği sosyo-kültürel yapıya dikkat etmek gerekir. İşte burada da karşımıza "kültür sosyoloji" çıkar.

Kirvelik konusunda ülkemizde yapılan iki önemli çalışmada da bu kelimenin etimolojik anlamı verilmemiştir. Mesela ülkemizde kirvelik konusunda yazılı tek kitabın sahibi Kudat, "Kirvelik" adlı eserinde kirveliliğin menşei hakkında bir yargıya varmasa da, İran ve Azerbaycan'da, en yaygın şekilde de, Doğu Anadolu'da bu geleneğin olduğunu ifade ederken etimolojisine hiç girmemiştir⁽⁷⁾. Önemli bir diğer eser ise Türkdoğan'a ait olan geniş kapsamlı bir makaledir. Türkdoğan'ın çalışması makale olmasına rağmen yukarıdaki esere nazaran, daha doyurucu bilgileri ihtiva etmektedir. Türkdoğan'a göre bu kelimenin kaynağı hakkında kesin bilgiye varmamız şimdilik mümkün olmamakla beraber "Kir" Farsça'da "tenasül organı", "Kirou"da "tutmak, muhafaza etmek" anlamına gelir⁽⁸⁾. Kelimenin bu bilinmezliğine rağmen Türkdoğan'a göre Ardahan'dan Sivas'a kadar olan sahada yani Erzurum, Kars, Erzincan, Artvin, Elazığ, Malatya, Maraş, Bakü-Amasya çizgisinde yaşayan Karapapaklarda; Tunceli, Bingöl, Adıyaman, Diyarbakır, Çorum, Kayseri, Mersin, Adana, Tokat ve Yozgat illerinde kirvelik yaygındır. 1969'da Türkdoğan'ın Trakya bölgesinde yaptığı saha araştırmasında ki tesbitine göre de "Bulgaristan'ın Fotin ve Kırcaeli yöresinden gelip Çorlu (Tekirdağ), Pınarhisar (Kırklareli) ve Lüleburgaz (Kırklareli)'a yerleşen Alevi

Türklerinde kirvelik terimi bütün özelliğini muhafaza etmektedir." Ayrıca Türkdoğan, "İran Azerbaycanı'nda, bilhassa Rizaiye şehrinde kirvelik yaygındır. Fakat, belirli fonksiyonu yoktur"⁽⁹⁾ demektir. Tokat'ın Almus ilçesinde ve köylerinde de "kirve" tabiri kullanılır ve kirvelerin çocuklarının birbirleriyle evlenmeleri kesinlikle yasaktır⁽¹⁰⁾. Zara'da da "kirve" olanlar birbirleriyle kardeş olur^(10a).

Bu ifadelere rağmen Kudat 1974'de bastırıldığı eserinde Doğu Anadolu'ya yaklaşıldıkça kirveliliğin yaygınlaştığını ve öneminin arttığını belirterek, Adana'da kirveliliğin çok tutulduğunu, Kars, Sivas, Mersin ve Hakkari'nin çevrelediği alanda en yaygın olduğunu ve bu yörelerin dışında kirveliliğin bilinmediğini belirtir⁽¹¹⁾. Kudat, ne hikmetse adı geçen eserinde Türkdoğan'ın çalışmasından bahsetmediği gibi, Türkçe yazılı eserlerinin sadece Nur Yalman ve Cahit Tonyol'un birer makalesine atıf yapmıştır. (İlgileri çok uzak olmalarına rağmen.)

Yukarıdaki ifadelere rağmen, bizim amacımız bu konudaki kitapların tahlili olmayıp, sadece konu hakkında genel fikirler vermektir.

Kirve kavramı Anadolu'da çeşitli yörelerde farklı ağızlarla da olsa, söylene gelmiştir. Mesela kirve: "Sünnet olan çocuğun elini koluna tutan ve çocuk üzerinde babalık hakkı olan kimse" Emirdağ/Ayfon, Amasya ve köyleri; Giresun, Artvin, Kırşehir, Narman/Erzurum, Diyarbakır, Nazmiye/Tunceli, Urfa, Nizip/Gaziantep, Bor/Niğde; "İsim babası anlamında" Gavurdağ-Osmaniye/Adana, "Sağdıç" anlamında Urfa, Niğde; "düğünde damadın yanında duran güzel giyimli çocuk" anlamında, Samsun, Amasya; "bacanak" anlamında Erzincan. Aynı kavram, yani bacanak Şebinkarahisar/ Giresun, Bor/Niğde'de "kivre" "olarak geçer. Avanos/Nevşehir'de, "kirvelemek" söyleşmek, konuşmak; Vazıldan-Divri/Sivas'ta da "kirve",

"Kürt" anlamında kullanılır⁽¹²⁾. Göle/Kars'da "kirve", "kırva-kırva" şeklinde de söylenir⁽¹³⁾. Van merkez ile Muradiye ve Gürpınar ilçelerinde yarı göçebe yaşayan Burukan aşireti arasında kirve'ye "kiriv" veya "kirva"⁽¹⁴⁾, Elazığ merkez köylerinden Sun ve Hal'de "küvre"⁽¹⁵⁾, Kars yerlilerince "kirva", Terekemelerce "kirve", Musul bölgesi Telafur Türkleri'nce "kirev" denir. Kerkük Türkleri arasında ise bu kelimenin bilinmediği belirtilmiştir⁽¹⁶⁾. Ermeniler'de güveyin sağdıcına ve çocukların vaktiz babalarına "kirve" derler⁽¹⁷⁾. Divriği ilçesinde kirve yerine "kirva", Yozgat'ta da "kirve" kullanılır⁽¹⁸⁾.

Genel anlayışa rağmen, kirvelik Anadolu'da geniş bir alanda görülmektedir. Mesela "Sivas ilinin doğusu kirvelik geleneği için sınır gösterilse de, ilin batısındaki illerde de kirveliliğin görüldüğü (Yozgat, Çorum, Amasya, Tokat illerinde), Sivas'ın doğusunda kalan bazı bölgelerde az da olsa bu geleneğin uygulanmadığını söyleyebiliriz. Örneğin Sivas'ın Zara, İmranlı, Gürün, Divriği gibi kazalarında çok yaygın olan kirveliliğin, Hafik'te ve bazı merkez köylerde, Şarkışla ve Yıldızeli'nde uygulanmadığı görülür. Hatta bu yöreden Gölcük köyünde, sünnet olan çocuğu anası bile tutar"⁽¹⁹⁾. Aynı anlayış bu satırların yazarının ilçesi olan Kadirli'de de görülür. Mesela bazen tören yapılırken, bazen de hiç yapılmadan ve "kirve" dahi bulunmadan kadın erkek fark etmeden birinin erkek çocuğu tutması ile sünnet yaptırılabilir.

Alikan aşireti üzerinde 1965-1966 yıllarında araştırmalar yapmış olan Beşikçi "Anadolu'nun bir çok yerinde görülen kirvelik geleneğine göçebelerde rastlanmamaktadır. Kanımca göçebeler birbirleriyle çoğu zaman kan akrabası durumunda oldukları için bunu bir de kirvelik yolu ile kuvvetlendirmeyi lüzumsuz hissetmişlerdir"⁽²⁰⁾ diyerek dikkatle-
rimizi çeker.

Sosyal realiteleri kişisel fikirlerle izih etmek önemli ölçüde hatalara neden olur. Bu nedenle özellikle saha araştırmalarında, araştırmacılar çok dikkatli olmalıdır. "Kanımca", "bana göre", "ben böyle düşünüyorum" vb. tabirler araştırmacının en sonra kullanması gereken deyimlerdir. Sosyolog her şeyden önce olanı olduğu gibi tanımlamalıdır. Bu nedenle Beşikçi'nin yukarıdaki görüşüne katılamıyoruz. Yani Alikanlar da kirveliliğin olmamasının başka sebepleri irdelenmeliydi. Mesela aşiretin Alevi olup olmaması çok önemlidir. Çünkü yazarında belirttiği gibi az da olsa aşiret dışından evlenmeler olmaktadır⁽²¹⁾. Dolayısıyla aşiretin, aşiret dışı dostları da vardır. Bu nedenle kirve de dışardan seçilebilir. Zaten genelde kirveler yakın arkadaşlar arasından ve/veya köy dışından kimseler arasından seçilmektedir. Diğer taraftan Alevi olmayanlarda kirvelerin çocuklarının evlenemeyeceği konusunda kesin ve yaygın bir kanaat yoktur. Bu konuda geniş bilgileri, sahada derlediğimiz ifadelerle dayalı olarak aşağıda sunacağız.

Gökalp'e göre kirvelik eski Türkler'deki "potlaç" geleneğinin Anadolu'daki görünümüdür⁽²²⁾. Özen'e göre de kirvelik bir Türk geleneğidir⁽²³⁾. Yund ise "eski yaygın Türk inancı şamanlıkta ve geleneklerde sünnet olma diye bir olayla karşılanmaz... Türkiye Türkleri sünneti müslümanlıkta bulmuşlardır"⁽²⁴⁾ der. Hınçer'de "Türkler, müslümanlığı kabul ettikten sonra sünnet olma geleneğini de benimsediler"⁽²⁵⁾ diyerek Yund'la aynı fikri savunur. Kırzioğlu ise kirveliliğin İran ve Araplar'da görülmediğini Anadolu'da ki Yezidi, Alevi ve Sünnilerce bilindiği belirtir⁽²⁶⁾. Böylece Kırzioğlu, Kirveliliği Anadolu kültürünün bir unsuru olarak ifade eder.

Elazığ ve Ağrı'nın köylerinde yaptığımız araştırmaların sonucu da bizde, kirveliliğin Alevi inancıyla yakın ilgisi olduğu kanaatini uyandırdı. Çünkü araştırmada Alevi inancına sahip köylerde bu

geleniğin daha canlı ve sert olduğunu gözlemledik. Bazen sünni köylerde de bu özellikler görölse de, kaynağının Alevilik olma ihtimali yüksektirÇünkü sünniler için kirveligin kaynağı meçulken, Alevi köylülere göre kirvelik, **"peygamber dostluğu"** dur ve Hz.Muhammed'in torunları Hz.Hasan ile Hz.Hüseyin'i sünnet yaptırarak, onların kirvesi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa Varto ve Divriği' de de inanılır⁽²⁷⁾.

Kirveliliğin Alevi kaynaklı olduğu, görüşümüzü etkileyen en önemli faktörlerden birisi, Elazığ'nın merkez köylerinden sünni-Kurmanç Yeni Konak ile bu köye bir kilometre uzaklıkta olup da, yarısı Sunni yarısı Alevi olan Şabanlı köyü arasındaki farktır. Şabanlı'daki Alevi kirveler kız alıp vermezken, sünniler de böyle bir yasak yoktur. Yeni Konak'da kirveye **"kırif"** denir ve kirveler Şabanlı köyündeki sünnilerde olduğu gibi, birbirlerinden kız alıp verirler.Alevi Koruk köyünde de, Şabanlı köyündeki Alevi kirvelerde olduğu gibi, kız alıp verilmez. Merkeze bağlı, Alevi ve köydeki önemli gruplardan biri Lolan oymağı olan Aydıncık köylülerine göre de, kirvelik peygamber sevgisinden kaynaklanır ve sülale-soy sürer. Yani kirve, kirve olduğu insanın bir başka çocuğunun sünnetinde bulunmayacak uzaklıktaysa, onun izni alınmadan ya da onun tayin etmediğı biri tarafından sünnet ettirilemez. Mutlaka kirveden izin almak gerekir.

Kirveliliğin bu kadar önemli olmasının bir nedeni, kirvenin aynı zamanda sünnet olan çocuğun ilerde sağdııcı olacağındandır. Keban'ın Sağdıçlar köyünde kirveye **"küvre"** denir ve kivre aynı zamanda sağdıç demektir. Elazığ'ın Yedigöze ve Bölükçalı köyünde de **"küvre"** sağdıç anlamındadır. Ve kirve evlenecek çocuğun aynı zamanda **sağdıç** adayıdır⁽²⁸⁾. Yukarıdaki genel anlayış bütün Alevi köylerinde görülür.

Koşay, sağdıç'a Sivas çevresinde kirve dendiğini belirtir⁽²⁹⁾. Urfa'da da sağdıç yerine **"küvre"** tabiri kullanılır. Bu kirve aynı

zamanda sünnet düğününde "kirve" olan kimsedir⁽³⁰⁾. Dobruca Türkleri'nde de güvey "kivey" olarak ifade edilir⁽³¹⁾.

Keban'ın sünni olan Bahçe ve Çalık köylerinde kirveler kız alıp verirken, kirveye de "kıriv" derler. "Kıriv" aynı zamanda sağdıç anlamındadır. Aynı ilçenin Alevi olan Büklümlü köyünde ise kirveler kız alıp vermezler ve kirve aynı zamanda "ikrar" anlamını taşır.

Ağın ilçesinde Alevi olan Dikekli köyünde kirveler kardeş sayılır. Aynen merkez köylerinden Aydıncık'ta olduğu gibi kirvelik sülale sürer ve kirve düğüne ve sünnete gelemese, onun tayin ettiği biri kirvelik görevini yerine getirir. Fakat vekiller, kirveler gibi baci-kardeş sayılmazlar. Yani onların çocukları birbiriyle evlenebilirler. Aynı ilçeye bağlı ve komşu köy olan Saraycık köyünde ise kirvelik pek önemli değildir. Ancak Dibekli köyü ile araları bir kilometre olan sünni Yedibağ köyünde kirvelik Dikekli'dekine benzer. Fakat burada kirvelik sülale sürmez.

Palu'nun bütün köyleri sünni, daha doğrusu Şafi olup, bu köylerde kirvelik hiç önemli bir kurum değildir. Bu durumu Durmuşlar, Üçdeğirmenler ve Gökdere köylerinde yaptığımız araştırmalarda ve Halk Eğitim Müdürü ile yaptığımız görüşmelerde tespit ettik. Adıgeçen köylerde herkesin kirvelik hakkında Hz. peygamberin bağlayıcı bir sünnetinin olmadığını beyan etmiş olmaları önemlidir. Bu anlayışın arkasında, yörede yaygın medrese geleneğinin etkisinin olma ihtimali kuvvetlidir.

Baskil köylerinden sünni olan Höyük, Alangören ve Karakaş köylerinde kirveye "kıriv" denilir. Bu köyler ile Sivrice'nin sünni ve Beydili aşiretinden olan Kürk köyünde de kirvelik önemli olmadığı halde, kirveler kız alıp vermezler.

Maden köylerinden sünni Tekevler köyünde kirveye "**kerva**" denirken, Kaşlıca'da "**kirve**" denir ve Tekevler'de kirvelik Kaşlıca'daki gibi önemli değilken yani kız alıp verilirken, Kaşlıca'da kız alıp verilmez.

Kovancılar ilçesinin Çaybağı ve Değirmentaş köyleri sünni olup, kirvelik önemli değildir. Fakat Değirmentaş köyünün mezrası olan Yünlüce Alevi olup, burada kirvelik önemli olduğu gibi, kirveler de kız alıp vermezler. Çaybağı köyüne komşu ve uzaklığı bir kilometre olan, sünni Kacar köyünde ise kirveler kız alıp vermez.

Kovancılar'daki İğdeli, Gülaçtı, Kavak, Taşören köyleri ile ilçe merkezinde oturan Beritanlılar ise kirveliğe önem vermezler ve kız alıp verirler.

Karakoçan köylerinden sünni Mirahmet, Kızılpınar ve Yüzevler köylerinde kirvelik önemli olmamakla beraber, Kızılpınar köylülerine göre, "kirveliğin temelinde Alevilerle sünniler arasında yakınlık kurmak yatar. İslam anlayışına göre kirvelikle kardeş olunmaz, bu hurafedir".

Ağrı'nın merkez köylerinden sünni Ozanlar, Aşkale ve yarısı Karapapak olan Tezeren köylerinde önceleri kirvelik çok önemliyken, günümüzde önemini yitirmiştir. Ancak kirveler hâla kız alıp vermezler. Eskiden bu köylerde kirvelik, kardeşlikten öndeyken, günümüzde sadece sosyal ilişkileri pekiştirici bir rolle sınırlandırılmıştır. Fakat Taşlıçayır ilçesinin Karapapak ve sünni olan Geçitveren köyünde ise kirvelik hâlâ çok önemlidir. Bu köyde kullanılan, "**kirvenin damının üstüne çıkılmaz**". Yani onun kızı kızım, oğlu oğlumdur. Ona kötülük yapılmaz deyimi, kirveliğin önemini ifade etmektedir. Ayrıca Posof/Kars köylerinde de "kirvenin damında ve kapısından don-gömlek geçilmez"⁽³²⁾ deyimi kullanılmaktadır.

Kirveliğin en önemli fonksiyonlarından biri, yukarıdaki ifadelerden çıkarılacağı gibi, iki aile ya da aile grupları arasında yakınlık sağlamaktadır. Aynı tespitleri Özer'de 1987 yılında Van'ın merkezi ile Muradiye ve Gürpınar ilçelerinin köylerinde yaşayan, kısmen göçebe olan Burukan aşiretleri arasında da tesbit etmiştir. Ona göre Burukan aşireti sünni olmasına rağmen "aşiretteki kirveliğin yaygın kirvelik anlayışından farkı, kirve olan kişi kendisi yalnız değil tüm ailesi veya aşireti ile kirvesi olduğu aşiretin veya ailenin yakın bir akrabası gibi görülür... Kan davası sona erdikten sonra tamamen unutturulmak istendiğinde başvurulacak en etkili yollardan biri de kirvelik kurumunu devreye sokmaktır"⁽³²⁾. Doğu Anadolu'da özellikle Tunceli, Erzincan, Kiğı Bingöl, Varto, Pülümür ve Kars Gölle'de yaşayan ve sonradan bir kısmı, Kurmanç ve Zazaca konuşan; Alevi, Lolan oymağında da kirvelik aynı fonksiyonlara sahiptir⁽³⁴⁾.

Mardin'de kirveye "kirip" denir. Ve kirve, Elazığ'ın özellikle Alevi köylerinde olduğu gibi erkek çocuğun yetişmesinde, kız istenmesinde ve düğününde önemli fonksiyonları icra eder⁽³⁶⁾.

Kirveliğin önemli fonksiyonlarından biri de, gayri müslümler ile yakınlık sağlamaktır. Mesela yukarıda bahsettiğimiz Burukan aşireti arasında yapılan bir başka çalışmada, Ermenilerle kirvelik yoluyla ilişkiler kurulduğundan bahsedilmiştir⁽³⁷⁾. Mardin bölgesinde söylenen "kirvem" adlı bir türküde de, Kurmançca konuşan bir erkek çocuğunun, Yezidi kirvesinin kızına olan aşkı işlenir. Türküde erkek "kivre-krive", kız ise "krivo" tabirini kullanır. Ayrıca bu türküde, gençlerin evlenmesini, kirvelik ile birinci derecede müslümanlığın ve yezidiliğin engellediği vurgulanmaktadır.

Kirveler arasındaki evlilik yasağı ya da evliliğe hoş bakmama anlayışı Burç köyü/ Viranşehir yezidilerinde de görülür. Yezidilerde kirveler arasında evlenme yasağı olduğu için ".. Burç köyü sakinleri

kendi şeyhlerini kirve seçer. Zaten inançlarından dolayı şeyh ailesi ile evlilik yasağı olduğundan kirvelik fazla zarar getirmemektedir. Şeyh dışında çevre müslüman köylerden kişiler kirve olarak da seçilir⁽³⁸⁾.

Yezidilerle ilgili yapılan bir başka çalışmada da sünnetin vaftizden kısa bir süre sonra yapıldığı belirtilmiştir. Yezidilerde çocuk ölü doğsa dahi sünnet yapılır. Yezidiler'de kirve çocukları evlenemez. Bu nedenle kirve nikah düşmeyen pir, şeyh gibi kimselerden seçilir. Onlardan kirve ~~bulunmadığı~~ zaman, sünnilerden kirve seçilir⁽³⁹⁾. Bu ifadelerle göre, kirveliliğin çok önemli olduğu Yezidiler'de; yukarıdaki türküde ifade edilen gençlerin evliliğine, birinci derecede inancın engel olması, dini anlayışın burada, gelenekten daha etkili olduğunu göstermektedir. Diğer yandan Aleviler ile Yezidiler'deki kirvelik anlayışının yakın benzerliği, bizleri düşündürmesi gerekir.

Sonuç olarak kirvelik kavrama, Anadolu da çeşitli bölgelerde görümesine rağmen, özellikle Aleviler'de daha etkilidir. Genelde kirvelik düğün masraflarının bir başkası tarafından karşılanması ile dostluğu ifade eder. En önemli fonksiyonlarından biri ise, statü kazandırmaktır. Statü kazanmak iki taraflıdır. Yani erkek çocuk sahibi A şahsını kirve yapmakla o kişi bir statü kazanırken, aynı zamanda kirve vasıtasıyla çocuk ailesi de statü kazanmaktadır. Bunun dışında sünnet olan çocuk güvenebileceği, ailesinden başka bir şahsa ya da aileye daha sahip olmaktadır. Çünkü kirve ilerde çocuğun yetişmesinde, evlenmesinde (sağdıç anlamında kullanıldığını hatırlayalım) önemli fonksiyonlara sahiptir.

Kirvelik kurumunun fonksiyonlarından birdiğeri de, "**sosyal kontrol**" ve "**sosyal barış**"ı sağlamasıdır. Eski Erzincan valisi Ali Kemali bu durumu şöyle anlatır: "Kirvalık, katil tarafına mesup bir çocuğun maktul tarafına mensup herhangi bir kişinin kucağında sünnet edilmesiyle meydana gelen ilişkidir ve çok yaygındır"⁽⁴⁰⁾.

Kirvelikğin temelinde dostluk yattığını yukarıda ifade etmiştik. İşte bu anlayışa bağlı olarak yukarıdaki kaynaklara göre, genelde Aleviler, kirvelerini sünnilerden; sünniler de, Aleviler ve Ermeniler ile Yezidiler'den; Yezidiler de müslüman (Alevi-Sünni)lardan seçmişlerdir. Bu nedenle sosyal gruplar arasında yakınlaşmalar, doğrusu sıhri akrabalıklar kurulmuştur. Kirvelik vasıtasıyla kurulan akrabalıkların Aleviler'de kan akbaralığından daha yakın olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Ancak sünnilerle Yezidiler arasındaki evlenme yasağının kirvelikten ziyade dini temelli olduğunu burada bir kez daha hatırlatalım.

Kısaca kirvelikğin bir sosyal kurum olarak ve yukarıdaki bilgileri dikkate alarak, başlı başına ayrıca incelenmesi gerekir. Mesela "kirov" Farsça olduğu halde niçin İran'da kirvelikğin yaygın olmadığı, ve Anadolu dışında da sünnet geleneği olduğu halde niçin Anadolu'da ve özellikle Aleviler'de çok canlı ve etkili görüldüğü, ayrıca Ermeniler ve Yezidiler'de kirvelik anlayışının nereden kaynaklandığı aydınlatılması gereken önemli sosyo-kültürel unsurlardır.

4.3. Bir Sosyal Dayanışma "Hab-Hap"

Sosyal hayatta bazı kavramlar zamanla ortadan kalkarak yerini bir başka kavrama bırakmakta ya da fonksiyonunu değişik şekilde devam ettirmektedir. Sosyal hayat içinde görülen bir takım iktisadi faaliyetler Pareto'ya göre, aslında sosyal faaliyetlerdir. Yani ona göre iktisadi olaylar sosyolojik olaylardır. Çünkü iktisat, sosyal ilişkiler sonucu ortaya çıkar⁽¹⁾. Parsons'da "iktisadi hadiselerin, sosyal hadiselerden ayrılmayacağına işaret eder..."⁽²⁾ O halde yapılması gereken, iktisadi bir olayı ele alırken, meydana geldiği sosyal yapıya dikkat etmektir. Ancak sadece o yapıyı dikkate almak yetmez. Sosyo-kültürel unsurların tarihi temellerinede inmek gerekir. Aksi takdirde yaptığımız, görünenin kaba hatlarını tasvir etmekten başka bir şey

olamaz. Bu nedenle saha araştırmasında Yeni Konak'da **"hav-haf"**; Gözeli'de **"gaf-xöf-hab"**; Şabanlı'da **"havf"**; Koruk'da **"ğap"**; Kacar'da **"hav"**; Geçitveren'de **"keşik"**; Sarılı'da **"hap"**; Ağın, Aydıncık ve Meşeli'de **"hab"** diğerköylerde de ya benzeri ya da aynılarını tesbit ettiğimiz **"hab"** kavramının, ilk önce tarihi temellerini ifade etmeyi uygun bulduk.

Vakıf "Arapça bir kelime olup" "vekafe"den gelir. lügatlara müracaat ettiğimizde "durmak" durdurmak ve habs etmek gibi manalarla karşılaşırız. Molla Hüsrev "vakıf kelimesinin genellikle "Habs" etmek manasında kullanıldığını beyan eder"⁽³⁾.Cenanizade de vakıf kelimesinin, "alıkoymak, durdurmak, habs ve menetmek"⁽⁴⁾ manalarında kullanıldığını yazar. "Habs" ise Arapça'da "tutmak, menetmek, hapsedmek, vakfetmek"⁽⁵⁾ manalarına gelir. Akgündüz'e göre de, "Osmanlı Devletinin idare kanunları anayasası demek Tevkii Kanunnamesinde sadrazamın vazifeleri arasında... tenfizi hudud ve kısas ve habs ve nefy ve enva-ı ta'zir ve siyaset..."⁽⁶⁾ sayılmaktadır.

"Vakıf" ve "habs" kelimelerinin birbiriyle olan ilgisini Yediyıldız, şöyle yorumlar: "Vakıf kelimesi Arapça'da durdurmak alıkoymak manasına olup, istilah olarak, VIII. asır ortalarından XIX asır sonlarına kadarki devrede, islam ülkelerinin içtimai ve iktisadi hayatında ehemmiyetli bir rol oynayan dini içtimai bir müessesenin adıdır. Bu müesseseye, şimali Afrika'da, hubus (c.habis) veya hubs (ahbas) adı verilmiş ve bu ıstılah Fransızca'ya "habous" şeklinde geçmiştir"⁽⁷⁾. Kuzey Afrika'da "hubus" (habis) veya "hubs" (ahbas) oradan Fransızca'ya "habous" olarak geçen kavram "hapis" anlamında, Azerbaycan'da "habs"; Uygurca'da "haps"⁽⁸⁾; Tarama Dergisi'nde "haps"="hapis"; "kısıg" ve "tutsaklık"⁽⁹⁾. "Kısıg" Kaşgarlı Mahmut'ta "hapis" -Beg kısığında kaldı: O, beyin hapsinde, bir iş için Beyin emri altında kaldı"⁽¹⁰⁾.Gabain, ise "kısığ-kızıg-kısağ", "dar-daraltma,

hapis”⁽¹¹⁾ anlamlarında kullanılır. “Hap” ise Derleme Sözlüğü’nde “köylülerin yağ, peynir yapmak için sıra ile sütlerini birleştirmeleri işlemi, yaⁿı imece” anlamında (Mesudiye/Ordu, Erzurum, Erzincan, Kozan/Adana) kullanılır ⁽¹²⁾ .

Buraya kadar verilen bilgilere göre “hab” kelimesinin kökeni “vakıf” ile “habs” kelimelerine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu kelime, geleneksel kesimde yardımlaşmanın basit bir şeklini sergilerken, yarı resmi olarak da, İslam devletlerinde özellikle Selçuklu ve Osmanlı’da devletin dinamiklerinden olan “vakıf müessesesi” şeklinde görülmektedir.

Sütün imece usulü toplanmasına Mersin yörüklerinde “keşik” denir. Bu geleneği Alptekin, yörüklerin yayla kültürüne bağlı olarak izah eder. Ona göre yaylada yapılan en önemli işlerden biri sütlerin “keşik” (sıra) usulüne göre toplanmasıdır⁽¹³⁾. Aynı gelenek Kadirli ve bölgesinde de Mersin yörüklerindeki gibidir. Ayrıca “keşik”, “sıra”, “nöbet” anlamında Afyon, Yalvaç, Serinkent, Burdur, Aydın, Balıkesir, Çanakkale... Sivrihisar, Bolu, Zonguldak, Kastamonu, Çankırı, Sungurlu, Sinop, Amasya, Ünye, Giresun, Trabzon, Şiran, Erzincan, Urfa, Maraş, Sivas, Avanos, Bor, Ereğli/Konya, Kadirli ve Silifke’de de kullanılır⁽¹⁴⁾.

“Hab” geleneği hakkında latin harfleriyle yazılı ilk eser; Abdulkadir adıyla yazan, Sivaslı halkbilimi araştırmacısı Abdulkadir Sarısözen’e aittir. Makalenin Sivas köylerini dikkate alınarak yazıldığı Halk Bilgisi Haberleri Dergisinin 12.sayısındaki fihristte ve Sivas Folkloru Dergisinin 9.sayısındaki ihtibastan anlaşılmaktadır. Yazar “köylerimizde köylülerin, şehirde sağmal hayvan besleyenlerin “sütortaklığı” yapması “hap” ve bu işe de “hapetmek” denir. Bu ortaklığın yazılmamış yasası, bozmayı kimsenin düşünmediği bir (Töresi) vardır”⁽¹⁵⁾ diyerek, iktisadi bir gelenek olan “hap”ı hem

tanımlar, hem de önemini vurgular. Bundan sonra da hap'ın yapılışı, bu esnada uyulması gereken kuralları ve "hap"la ilgili deyimleri belirtir. Mesela bu deyimlerden birisi "inek öldü hap kesildi" ⁽¹⁶⁾ dir.

Erzincan'da hayvancılıkla uğraşanların sütleri yeterli gelmediğinde, yeterli sütü elde etmek için, nöbetleşe süt alıp vermeye halk arasında "hapetmek" denir⁽¹⁷⁾. Keban Baraj gölü altında kalan Çemişgezek'e bağlı Pulur (Sağkaya) köyünde de sütler azaldığında, komşular birbirlerine sırayla ödünç süt vererek, sütün belli günlerde belli kişilerde toplanması temin edilir. Ancak "hab"a katılanlar geleneğin zorunlu sonucu olarak, birbirlerinin ayran ihtiyaçlarını giderirler⁽¹⁸⁾. Ayrıca Koşay ve Kılıç'ın beraber yaptıkları Erzurum ve Güzelova ile ilgili bir çalışmada, bu gelenekten "hab" olarak bahsedilir⁽¹⁹⁾. Aynı gelenek Tunceli Şavakları'nda da "ğap" şeklinde ifade edilir ⁽²⁰⁾.

Bu bilgilere rağmen, nedense Kutlu, Şavaklar'da rastladığı "hap" geleneğini, ilk defa kendisi keşfetmiş gibi, bir tavrıyla, basılı eserlerde "...hap geleneğinden satır aralarında bahsedilmektedir"⁽²¹⁾ der.

Ayrıca Kutlu, aynı makalesinde Abdulkadir'in makalesine atıf yaparak, sadece şunları yazar: "A.Sarisözen adı geçen makelesinde "Hap"ın mahiyeti ve faydalarını açıklarken, bu ortaklığın yazılmamış yasası, bozmaya kimsenin düşünmediği bir töresi vardır"⁽²²⁾ der. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi, özellikle Abdulkadir ve Koşay'ın Pulur araştırmasında Kutlu'nun ifade ettiği gelenekle ilgili her bilgi verilmiştir. Kutlu'nun katkısı ise "hap" geleneğinin bir varyantını, hatta Abdulkadir'in ortaya koyduğu bilgilerinin aynısını Şavaklar arasında tesbitten başka bir şey değildir. Diğer taraftan Kutlu, 1987 yılında yayınlanan doktora tezininde, "hab" konusunu işlerken bilimsel açıdan biraz "cimri" davranarak Koşay ve Abdulkadir'in çalışmalarına çok gereksiz yerlerde atıf yapmıştır. Mesela Koşay'a "hab çubuğu" (ölçü

olarak kullanılan çubuk) için atıf yaptıktan sonra, hab'in ekonomik bir dayanışma örneği olduğunu ifade eder, ve ayrıca bakınız Abdulkadir der⁽²³⁾.

Bizim sahada derlediğimiz “hap” ya da “keşik” geleneği de yukarıda ifade edilen yerlerde nasıl oluyorsa aynen o şekilde olmaktadır. Ancak bazı sosyo-kültürel ve ekonomik olaylara bağlı olarak hayvancılığın azalması bu ekonomik kurumun bir müddet sonra kaybolacağını gösteriyor. Fakat sevindirici taraf, kavramın Anadolu’da zihinlerde ya da deyimlerde yaşamasıdır. Mesela Kadirli’de köylü kadınlar, artık birbirleriyle süt için “keşik” yapmıyorlar, fakat yardımlaşarak ekmek yapma usulüne yani imece işlemine “keşik” diyorlar. Ayrıca Kadirli yöresinde dostluk ve alış-verişlerdeki yakınlığın bozulmasını anlatmak için, “inek öldü dostluk bozuldu” ya da “dana öldü, keşik bozuldu” deyimleri kullanılmaktadır. Bu deyim Ağın’da “dana öldü hab kesildi, inek öldü hep kesildi” şeklinde söylenmektedir.

4.4. Nevruz

4.4.1. Nevruz Kavramının Etimolojisi

Nevruz kavramı bazı ağız farklılıklarıyla Azerbaycan’da “novruz” veya “noruz”, Başkurt Türkçesinde “navruz”, Kazakistan’da “navruz” veya “novrız”, Kırgızca’da “noruz”, Özbekçe’de “növroz” Tatarca’da “navruz”, Türkmence’de “novruz” Uygurca’da “noruz” Rusça’da “novruz”, Çuvaşça’da “naras”, yine Çuvaşça hazırlanan bir sözlükte de aynı kelimenin Tatarca “nuras” (ve “mart”ı ifade eder anlamda), bir “Farsça-Türkçe Sözlük”de de “nevruz”⁽¹⁾ şeklinde kullanılmıştır. Kakioğlu’nun hazırladığı “Türkçe-Kürtçe Sözlük”de ise yeni yıl anlamında “cejna sere sele”, “newroz” ve “sala nu” ^(1a)

kullanılmıştır. Araştırma sahamızda ise nevrüz yeni gün anlamında kullanılmaktadır.

Nevruz Türkçe bazı sözlüklerde de şu şekillerde tanımlanmıştır. "Baharın ilk günü sayılan ve güneşin Hamel (kuzu) burcuna girdiği 22 mart'a rastlayan gün. Bu tarihte gece ve gündüz müsavi olur. İranlıların yılbaşısıdır"⁽²⁾. "Yeni gün güneşin koç borcuna girdiği gün olup rumi martın dokuzuna rastlar, ilkbahar başlangıcı ve celali takvimine göre yılbaşısıdır"⁽³⁾. "Eski bir İran takvimine göre yeni yılın ve ilkbaharın başlangıç günü (22 mart). Nevruz günü kırlara çıkılarak yapılan bayramı Celeleddin Melikşah'ın düzenlediği takvime göre yılbaşı sayılan gün. Türk musikisinin en eski makamlarından biri"⁽⁴⁾.

Kadirli'de kıştan sonra kırlarda diğer çiçeklerden ilk önce çıkan ve çocukların ~~yaşadığı~~ bir çiçeğe de "navrız-navruz" denir.

Kazakların meşhur halkbilimcisi Karmıyşeva'ya göre "nevrüz", "tüm Orta Asya ve Doğu milletleri tarafından kullanılan bahar bayramıdır, Yeni yıl"⁽⁵⁾ demektir. Kırgız, tarihçisi Anvar Baytur,da "Kırgız Kültürü" adlı gazetenin 1 Mart 1990 günkü sayısında yayınlanan makalesinde, "Kırgızların adetlerine göre, Nevruz Bayram'ı Kuzu yıldızının görünmesinden bir gün sonra Mart'ın 21.günü kutlanmakta diye belirtiyor. Sebebine gelince, Yeni-Sey (Ere-Say) Kırgızların 12 müçal adını verdikleri takvime göre 21 Mart günü yeni yıl olarak kabul edilmekte ve büyük törenle kutlanmakta" ⁽⁶⁾ dır. 21 Mart günü Afganistan, İran gibi Farsça konuşan ülkeler ile yeni bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetler'inde bahar bayramı olarak kutlanmakta. Ayrıca 1991 yılında da Kırgızistan ve Türkmenistan da "21 Mart nevrüz bayramı" resmi bayram olarak kutlanmaya

başlanmıştır⁽⁷⁾. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi nevrüz kelimesi bazı ağız farklılıklarıyla beraber Fars ve Türk dil grupları tarafından kullanılmaktadır⁽⁸⁾. Ayrıca Almanlar'da da Gündönüm Bayramı (Sonnen wendefeier) diye bilinen, Cermenlerin Hristiyanlık öncesi kültürlerine dayanan, bahardan yaza geçerken kutlanan bir bayramları vardır^(8a). Eski Türkler de ilkbahar ve güz aylarında Hunlardan beri bayram kutlardı. Türklerin bu bayramları, "menşei bakımından tabiatın dirilmesi şerefine yapılan cihanşümül ayinlerdendir". "İlkbahar bayramı"na "örüs sara" (sürüleri otlatmaya çıkarma ayı) bayramı denir ve 9 Mayıs'ta yapılırdı. Güz bayramına da "soğan sara" (ak ay) bayramı denir ve 28 Ağustos'ta yapılırdı⁽⁹⁾.

Bu ifadelere göre nevrüz bayramı toprakla ilgilidir. Baytamrew'e göre, çiftçilerin yeni yıl karşılamalarıyla ilgili ilk yazılı bilgiler, XIII. asra aittir. Baytamrew, Yuferev'in "Hissediormu Türkistan" adlı makalesinden, Çin Seyyahı Çan-Çun'dan şunları aktarır: "Güney-batı orman istikametinde beş kez Sayrame şehrine gittik. Burada yüksek olmayan bir kule bulunmaktadır. İlk günlerde XI. ay çarşamba çok şiddetli yağmur yağıyordu, yerlilerde IV sayılı ay ve yeni yıl vardı"⁽¹⁰⁾. Ayrıca Baytamrew'e göre, Çan-Çun Sayrome şehrinde Kasım ayının 20'sinde bulunmuştur. El Biruni'nin çalışmalarında da Sasaniler devrinde nevrüz bayramı daha çok yaz aylarında günün en uzun olduğu zamanlarda; Harezm'de ise XIX. asırda Şubat ayında kullanmıştır. Rusya'da 1889'da Petro tarafından çıkarılan kanuna kadar ocak ayı sıradan bir ay olup, kiliseye göre yeni yıl 1 Mart'ta başlıyormuş. Musevilere göre de yeni yılın başlangıcı Nisan ayıdır⁽¹¹⁾. Kazak halk bilimci Divaev'e göre de, "yılbaşı karların erimeye başladığı Şubat ayı sonunda kutlanır. Eski yıl biter, kış mevsimi biter, hayvanların çiftleşme, rahat ve serbest bozkır hayatının zamanı yaklaşır"⁽¹²⁾.

Nevruz bayramının toprakla ilgisine Kazım Alpaslan'da dikkat çekerek şöyle der: "Bugün dün yarın ve senenin bir dönüm noktası olduğu gibi çiftçiliğin de dönüm noktasıdır. Bunun için bu gün Romadaki beynelmilel Ziraat Enstitüsünde Bulgar Murahhasının teklifi üzerine bütün dünyada Toprak Bayramı olarak kabul edilmiştir... Cumhuriyet hükümetimiz de Hey'eti vekile kararı ile kabul ve bu günü Toprak Bayramı olarak ilan etmiştir"⁽¹³⁾. Ancak biz araştırmamızda bu kararın mahiyeti hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

Nevruz kavramının bu görünümünden başka bir de mitolojik ve folklorik özelliği vardır. Mitoloji ve folklor konusunda açıklamalar yapıldığı için tekrar o konulara girmeyeceğiz. Fakat folklorik ve mitolojik unsurların rast gele ortaya çıkmadığı, bu nedenle de, keyfiyete göre değil; belirli metodik anlayış ve kurallara göre ele alınması gerektiğini birkez daha hatırlatarak, konu ile alakalı bazı görüşleri, aşağıda kültür sosyoloji çerçevesinde analiz etmeye çalışacağız.

Nevruz konusundaki görüşler genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir:

Konuya İdeolojik Bakanlar: Bunlar, nevruzu "Kürt" (Doğrusu Kurmanç, çünkü "Kürt" kavramı ile ifade edilen grup kurmaçca konuşanlardır.) lerin bağımsızlıklarını kazandığı gün ile Türklerin Ergenekon'dan çıkış günü ilan edenlerdir.

Dini yaklaşımlar: Bunların bir kısmına göre, nevruz Zerdüşt dini, bir kısmına göre de, Hz.Ali ile ilgilidir.

Bahar bayramı açısından bakanlar: Bunlara göre nevruz, yukarıda bazı atıflarda ifade edildiği gibi, Ortadoğu ve Orta Asya insanları arasında baharla ilgili olarak kutlanan bir bayramdır.

Fakat, nedense nevrüz konusu, Türkiye’de yazılı basında, genelde ağırlıklı olarak birinci görüş, yazarların ve araştırmacıların kendi ideolojik anlayışlarına göre ele alınmakta; ikinci görüş, dini anlayışı Alevilik- Bektaşilik olanlar (Bazı sünni olanlarda bu görüşü savunmaktadırlar.) tarafından; üçüncü görüş ise nerdeyse hiç dikkate alınmamaktadır. Bu nedenle, konu hakkındaki kavram karşılaştırması maalesef, devam etmektedir.

4.4.2. Nevruz'a Bahar Bayramı Yaklaşımı

Bu anlayışla ilgili yukarıda yeterince açıklamalar yapıldı. Fakat konuyu bir de sahaya yönelik irdelenmek istiyoruz. Biz sahada nevrüz hakkında halk arasında şuurlu bir bilgiye rastlamadık. Fakat, bazı okumuş kişiler İran kaynaklı bir bayram olduğunu, bu nedenle Şiiler tarafından kutlanıldığını, bazıları da Yezidiler tarafından özellikle Mardin, civarında kutlandığını duyduklarını ifade ettiler. "Yeni gün" anlamında, "nöröj" veya "nöjnü"; "yeni yıl" anlamında "sala mı"; "yılbaşı" anlamında da "cejna sere" kavramlarını kullandıklarını ifade ettiler. Meydan Larousse’da ise nevrüz’un baharla ilgisi şöyle anlatılır: "Eski İran takvimine göre yeni yılın ve ilk baharın başlangıç günü Nevruz günü kırlara çıkılarak yapılan bayram"⁽¹⁴⁾ dır. Dinler tarihi uzmanı Güzel’e göre, Nevruz’dan başka hiçbir bayramın tabiatla ilgisi yoktur. Tek nevrüz tabiatla ilgili bir bayramdır. Bu nedenle eski takvimciler kaynaşma, sevişme ve yayılmanın ilk günü, baharın ilk günü, gece ile gündüzün bir olduğu günü, nevrüz olarak belirlemişlerdir⁽¹⁵⁾.

Van’daki Burukan aşireti üzerinde yapılan saha araştırmaları sonuçlarına göre, nevrüz, 21 mart günü yeni yılın ve baharın ilk günü anlamında kutlanılır. Aşiret arasında söylenen bir deyimde de bu görüş dile getirilmiştir. "Nevroza sıtanı Daru gopal hılanı Zivitan u Bahar hev deram" (Yani Sultan nevroz ağaç bastonunu kaldırdı kış ile

baharı birbirinden ayırdı.) Nevruz da köy çocukları ev ev gezerek, ev sahiplerinin yeni yılını kutlar ve yiyecek toplarlar. Gece sabaha kadar ateş yakarak eğlenirler ve topladıkları şeylerden yaptıkları yiyecekleri yerler⁽¹⁶⁾. Çocukların sergiledikleri bu oyun Anadolu'da "Yağmur Duası" ya da "Çömçeli Gelin" le ilgili tüm çocuk oyunlarında aynen görülür. Ayrıca bu geleneğin bir varyantı, Azerbaycan'da görülür. Orada "karanlık ve soğuk kıştan aydınlık ve ılık bahara çıkışla Noruz bayramı gelmiş olur... Bu bayram da herşey yenilenir; hele çocuklara mutlaka yeni şeyler giydirilir. Azerbaycan'daki Noruz bayramı da üç gün devam eder. Bütün aileler birbirlerini ziyaret eder, bayramlaşırlar... Çarşamba günlerinde Tonkar denilen ateşler yakılır ve gençler bu ateşler üzerinden atlar, eğlenirler... Çocuklar aileden aileye giderek koro halinde 'Geldi Noruz bayramı, açıldı güller laleler/Sebzepüş oldu çemenler bülbül eyler laleler'⁽¹⁷⁾ mısralarını söylerler.

Kars'ın Pırsak ve Dikme köyleri, İzmir Naldöken Tahtacıları ile Yenigazi köyü (Çalışmada nereye bağlı olduğu belirtilmemiş, fakat Kafkas göçmenlerine ait köy olduğu ifade edilmektedir.) ve Dobruca Kırım Türkleri'nde de 21 Mart'ta nevrüz, bahar bayramı olarak kutlanır. Ancak Yurtsever'in aksine Ülküsal, Dobruca Türkleri'nde kutlanan bahar bayramı için bir tarih ifade etmeyerek "navrez" in ilkbahar bayramı olarak kutlandığını ve bu geleneğin Türklere İranlılar'dan geçmiş olabileceğini belirtir. Naldöken Tahtacıları bu bayramda mezarlıkları ziyaret ederek ölü insanların ruhlarını yadederler. Yenigazi ile Pırsak ve Dikme köylerinde gençler, ateşin üzerinden atlayarak günahlardan arınacaklarına inanırlar ve dileklerde bulunurlar. Naldöken ve Dobruca'da ayrıca yumurta pişirilerek bayram kutlamalarına gelenlere ikram edilir⁽¹⁸⁾.

Kırım Türkleri arasında kıştan bahara geçişin sevincini dile getiren bir bahar bayramı da "tepreş-tepreç"dir. Tepreş "topragın uyanması", "kırların yeşillenmesi", "çiçeklerin açması"nı dile getirir ve mayıs ayında kutlanır⁽¹⁸⁾. Ayrıca nevrüz'un baharı müjdeleyen bir gün olduğu, büyük Ozan Pir Sultan Abdal, Yurtsever ile Dede Noyan'ın şiirinde de dile getirilmiştir.

NEVRUZ- Pir Sultan

"Sultan nevrüz günü cemdir erenler
Gönüller şaz oldu ehl-i imanın
Cemâl yâri görüp doğru bilenler
Himmeti evince Nevruz Sultan'ın
Cümle eşya bu gün destur aldılar
Aşk ile didara karşı yandılar
Erenler ceminde bâde sundular
Himmeti erince Nevruz Sultan'ın
Erenler dergaha ruşen bu günde
Doldurmuş badeyi, sunar linde
Susuz olan kanar kendi gölünde
Himmeti erince Nevruz Sultan'ın
Sultan Nevruz günü canlar uyanır
Hal ehli olanlar nura boyanır
Muhip olan bu gün ceme dolanır
Himmeti erince Nevruz Sultan'ın
Pir himmet eyledi bu gün kuluna
Cümle muhip bu gün cemde bulana
Cümle eşya konar kudret bulana
Himmete erince Nevruz Sultan'ın

Aşık olan canlar bu gün gelürler
Sultan Nevruz günü birlik olurlar
Hallak-ı cihandan ziya olurlar
Himmeti erince Nevruz Sultan'ın
 PİR SULTAN'ım eydür, erenler cemde
 Akar çeşmim yaşı her dem bu demde
 Muhabbet ateşi yanar sinemde
 Himmeti erince Nevruz Sultan'ın

.....
İşte keldi ilkbahar...
Ne buz kaldı ne de kar.
Boş kalmasın koralar.
Navrez, navrezım mübarek...

Doksan çıktı, girdi Mart.
Ne yatasın atay kart
Çık ta çölge tuhum at.
Navrez, navrezım mübarek...

Tarlalarnı sürüyük,
Arpa, mısır egiyik,
Terek, fidan tigiyyik.
Navrez, navrezım mübarek...

Bereketli yıl olsun
Küzde ambarlar tolsun.
Her şeyimiz bol olsun.
Navrez, navrezım mübarek...

(Yutsever'in adı geçen makalesindeki bir şiir.)

Nevruzziyye

Evvel bahar oldu açıldı güller
Nağmesaz olmuştur bütün bülbüller
Yüz göstemiş bize lale, sünbüller
Nevruz bayramımız mübarek olsun.
Dünyaya gelmiştir bu günde Ali
Budur erenlerin kararı, kavli,
Bu demdir cemi'i müşkilin halli
Nevruz bayramımız mübarek olsun.
Bakın asumana nurlar saçıyor,
Azdaki çemanzar çiçek açıyor
Cümle alem gamı atıp kaçıyor,
Nevruz bayramımız mübarek olsun

.....

.....

Emevi grühu bilmez bu zevki,
Ali'yi sevenler gösterir sevki,
Mes'adet demedir bu denler saki
Nevruz bayramımız mübarek olsun
Hüsnü Baba hamdel erdik bu deme
Gönüller girmiştir bağ-ı İrem'e
Verilmiş zevk ile safa ademe
Nevruz bayramımız mübarek olsun. ⁽²⁰⁾

4.4.3. Nevruz'a Dini Yaklaşım

Bu anlayışta meselenin özüne, biraz daha bilimsel tartışılmaktadır. Ancak, burada da nedense "şamanizm" ya da "zerdüş" dini ile yüzde yüz ilişkiler kurulmaya çalışılmaktadır.

Nevruz'un zerdüş diniyle ilişkisini savunanlardan asıl adı Mehdi Halıcı olan araştırmacı herkesi hayretlere davet eden bir yaklaşımla şöyle demektedir: "Zerdüş dini Kürt halkının yarattığı bir dindir... Kürt halkı silah zoruyla kendi dini olan zerdüşlükten alı konunca cami karşısında dergah ve tekkeleri yarattı"⁽²¹⁾. "Kürt yerleşim merkezlerinde Zerdüşlük ve Yezidiliğin uzantısı olarak ortaya bu maya ile şekillenen Kürt Aleviliği (Buna Anadolu Aleviliği de diyebiliriz)*"^(21a). Bu ifadelerden sonra yazar çelişkilerine devam ederek aynen şu ifadeleri kullanır: "Kürt ve Türk kökenli toplulukların Horosan'dan Anadolu'ya geldikleri doğrudur. Ama ne varki Bektaşî-Alevî düşünürlerini geldikleri yerler değil; yerleşip yaşadıkları yöreler etkiledi... Bektaşîlik ve Aleviliği önce Orta Asya'ya bağlayıp sonra Türkleştirmek isteyenler bu felsefeyi Şamanizm gibi bir inanç sistemine dayandırırılar..."^(21b). "Alevî ve Bektaşîlerde Kürt kültüründen çıkıp gelen Navruz önemli bir bayram sayılır ve her yıl 21 Mart günü kutlanır..."^(21c). "Aleviliğin çıkış merkezi Doğu Anadolu ve eski adıyla Zogros yöreleri olduğundan ve saz denen aletin de Anadolu kültürün bir enstrumanı olmasından ötürü bu tarihi sanat varlığı eski antik çağ dini ayinlerin uzantısı olarak Alevilik kanalıyla yaşamını sürdürdü"^(21d). Dikkat edilirse yukarıdaki ifadeler çelişkilerle doludur ve hiçbir ilmi dayanağı yoktur. Yazar Aleviliği bilmediği gibi "Kürt" diye tanımladığı kavramı da bilmemektedir. Ancak buradaki amacımızın siyasi konulara cevap vermek olmadığı ve bu konularla ilgili ayrı bir çalışma yaptığımız için, buradaki çelişkilere tek tek cevap

verilmeyecektir. Fakat merak edenler, Alevilik konusunda Eröz, hariç diğerler yazarların Alevi olduğu şu eserlere bakabilirler⁽²²⁾.

Nevruz'un dini temelleri konusundaki tartışmalarda en çok göze çarpan husus bu bayramın daha çok Aleviler'ce, hatta bizim sahada derlediğimiz bilgilere göre, Alevi bayramı olarak kutlanmasıdır. Bu da bizi ister istemez Zerdüştlük ve Türklerin eski inanç kültürüne yöneltmektedir. Yukarda ifade edildiği gibi, nevruz bahar bayramı olarak çeşitli topluluklar tarafından kutlanmaktadır. Fakat her sosyal grubun kutlama şekilleri nevruz'un muhtevasını belirlemektedir.

Zaten kültür unsurlarını veya sosyal grupları bir diğerinden ayıran onların maddi veya manevi şeylere yükledikleri anlamlardır. Sosyal hayatımıza damgasını vuran, onu şekillendiren birçok faktör vardır. Fakat bunların bazıları fonksiyonları icabı diğerlerinden daha belirgin şekilde kendini gösterir ve "yeni bir kültür ögesinin doğuşu daima kendisinden önce mevcut bir kültüre bağlıdır"⁽²³⁾. Yani insanları sarmalayan sosyo-kültürel değerler tesadüfi olarak değil sosyal hayatın zaruratinin icabı ortaya çıkmaktadır. Çünkü sosyal hayatta boşluk ve eylemsizlik kavramı söz konusu olamaz. Sosyal kavramını kullanıyorsak mutlaka bir mobiliteden, nicelik veya niteliktesel bir durumdan ve kültür kodundan bahsediyoruz demektir. Kültür kodları ise "... tarihi köklerimizden itibaren günümüze gelinceye kadar yöneten ve kalıcılığını sürdüren bir takım kültür ve zihniyet birikimidir"⁽²⁴⁾. Başka deyişle eski kültür unsurlarından kaynaklanan, her zaman değişmeyle beraber tarihi temelden kopmadan, çeşitli kurumlar yoluyla belirgin bir şekilde varolan ve sosyal hayatımızı belirleyen sembolleşmiş kültür kalıplarıdır⁽²⁵⁾. Mardin de "tarih içinde genel bir davranış çizgisi savunmaya yarayan kültür unsurlarına kültür kodu diyoruz"⁽²⁶⁾ ve Mardin kültür kodu her devirde farklı isimlerle ortaya çıkar. Fakat temelde yatan eski kültür kodudur⁽²⁷⁾ der. Güngör

de meseleye farklı bir boyut kazandırarak şöyle der: "Milli kültürler bir medeniyetin çeşitli manzaralarından ibarettir. Milletler arasında alış-veriş konusu olan ortak medeniyet unsurları her milletin kendi şartları içinde kendisine mahsus bir hüviyete kavuşur ve böylece her millet medeniyeti kendi tarzında benimser. Bizim kültür dediğimiz şey medeniyetin cemiyetlere intikal ediş tarzı veya onlarca benimsenmiş şeklidir"⁽²⁸⁾. Nevruz da yukarıda ifade ettiğimiz gibi çeşitli sosyal gruplarca bir kültür unsuru olarak kutlana gelmiştir. Fakat her sosyal yapının ona verdiği anlam yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı farklıdır. Bu farklılığın temelini de genel olarak sosyal grubun sosyo-kültürel tarihlerinden genel anlayış oluşturmaktadır. Bazen siyasi kaygılar da farklı anlamlara neden olmaktadır. Çünkü "kültürel dünyayı anlamaya çalıştığımız zaman, yorumlarla ve yorumların yorumlarıyla uğraşmaktayız"⁽²⁹⁾. Bu durumda yapılması gereken "yorumların" neye göre, nasıl ve niçin yapıldığının cevaplarının bulunmasıdır. Çünkü kültürel hayat keyfiyete göre şekillenmez. Bu nedenle "Gadamer, Taylor, Ricoeur, hepsi de kültürel yaşamın pratik eylemden kaynaklandığını ve ona yönelik bir düşünce biçimi olduğuna işaret ediyorlar"⁽³⁰⁾. Bu ifadelerden hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Nevruz, Fars-Zerdüş t kültüründen kaynaklanarak kültürel etkileşim yoluyla çeşitli toplumlara geçmiştir. Ayrıca kültürü belirleyen faktörlerin başında genelde din olduğu için, Zerdüş t lük dinine yakın ya da heterodoks anlayışlı dini inanca sahip toplumlarda nevruz daha canlı şekilde görülmektedir. Günümüzde Zerdüş t inancı önemini yitirmiştir. Fakat onun bazı bakiyeleri İran Şia'sında ve Anadolu Aleviliğinde farklı muhteyalara bürünerek devam etmektedir. Bunun en iyi örneği de nevruzdur. Bilindiği gibi İran devletinin ilk kurucusu Cemşid, Zerdüş t'ün kurduğu Mecusilik dinine inanıyordu. Kurucusundan dolayı bu dine Zerdüş t dini de denir. Bu dine göre "toprağı özenle ve gayretle ekenler on bin duayı tekrar edenlerden

daha çok dinsel ödölü hak kazanırlar"⁽³¹⁾. Bu dinin kurucusu olarak kabul edilen Zerdüşt'ün annesinin ailesi Tahran yakınlarındaki Rhage kasabasındandır ve kendisi Azerbaycan'da doğmuştur. Zerdüştlük VII.yy'a kadar varlığını etkili bir şekilde göstermiştir. Ondan sonra ise İran'dan kaçanlar vasıtasıyla Hindistan'da etkinliğini göstermeye başlamıştır⁽³²⁾. Yukarıda ifade edildiği gibi Zerdüşt dininde toprağa verilen aşırı önem, onun yanında güneş anlayışı, bahar bayramı kutlamalarını çok önemli hale getirmiştir. Bir anlayışa göre de Nevruz bayramı Zerdüşt inancındaki tanrı Ahura-Mazda (Hürmüz) ile tanrı Angra-Mainyu (Ahriman)nun mücadelesinde Hürmüzün savaşı kazanması sonucu, güneşin toprağı ısıttığı, tabiatı yeşillendirdiği ve bereketlendirdiği gündür.

Diğer taraftan birçok eserde şu ifadeler görülür: Nevruz "Bektaşî ve Alevilerin Bahar günüdür. Nevruz Yeni gün anlamındadır, eskiden yıl başı sayılırdı"⁽³³⁾. "Nevruz bayramı cemi daha çok Ege'de yapılır. 22 mart günü yapılan bu dinsel tören gerçekte ateşe tapan eski İranlılardan kalmıştır. Bu gün eski İran takviminin yılbaşı günüdür. Bu gün doğanın yeniden canlandığına inanılır"⁽³⁴⁾. Ayrıca "...Yüzyıllardır Anadolu'da Alevilerin Nevruz'u Hz.Ali'nin doğum günü olarak kutladıkları bir gerçektir. Ayrıca üç gün yılbaşı (gündönümü) orucuda tutulmaktadır"⁽³⁵⁾. Özellikle Ege ve Akdeniz bölgelerindeki Alevi-Bektaşîler konusunda Türkiye'de akademik anlamda ilk saha çalışmalarını yapmış olan Eröz'e göre "bazı Alevi ve Bektaşîler, 21 Mart'ta bir şenlik daha yaparlar ki buna "Nevruz" derler. Bazı Aleviler bugünü Hz.Ali'nin doğum günü olarak kutlarken, Silifke Tahtacıları, Hz.Hüseyin'in doğum günü olarak kabul ederler. Nevruz İran'da ve Türkistan'da büyük şenliklerle kutlanır"⁽³⁶⁾. "21 Mart, yani Nevruz İran güneş takviminin ilk günüdür. Nevruz köken olarak Farsça (İran dili) bir bileşik sözcüktür. Nev, yeni demektir. Ruz ise gün anlamına gelir"⁽³⁷⁾. "Nevruz yeni gün demektir. En doğrusu Şark'ta gece ile

gündüzün bir yani on ikişer saat olduğu anın tesbitiyle başlayan itibari bir yeni zaman"⁽³⁸⁾dır. Server Tanilli'de Nevruz'un Zerdüşt kökenli olduğunu kabul ederek, "Ayrıca Alevi'lerle Bektaşiler Ali'nin Nevruz'da doğduğunu kabul ederler"⁽³⁹⁾ der. Meşhur tarihçi ve edebiyatçımız Köprülü'nün yıllar önce yazdığı, ancak nedense araştırmacıların pek dikkat etmediği bir makalesinde^{de} konuyla ilgili şu bilgiler verilmektedir: "Nevruz'un milli bayram addedilerek tes'idi, şüphesiz, eski İran an'anelerindendir. Mu'ahharan, İslamiyetin İran'da intişar ve tekarrüründen sonra bu ananenin devamı ise, galiba "Şiilik" sayesinde olmuştur. Bugün yalnız İranlılar değil Şii mezhebindeki Türkler'de "nevruz"u "bayram" addetmektedirler"⁽⁴⁰⁾.

Bütün bu ifadeler bizi ve sahada derlediğimiz görüşleri doğrular niteliktedir. Çünkü nevruz Zerdüşt dini ile ilgili bir bahar ve yılbaşı bayramı olup, İranlıların tesir sahasına giren sosyal gruplar tarafından yeni yorumlarla kutlanmaktadır. İran Şiiliği'nin Bektaşilik-Alevilik anlayışına kısmen tesirinden dolayı, bu sosyal gruplarda nevruz daha canlı kutlanmaktadır. Ancak Yezidiler'deki nevruz geleneğinin ortaya çıkarılmasının konunun daha da şekillenmesine yardımcı olacağı inancındayız. Bu görüşlerden sonra üzerinde en fazla tartışılan konu olan ideolojik bakış açısına gelebiliriz.

4.4.4. Nevruz'a İdeolojik Yaklaşım

Konuya ideolojik yaklaşımları iki kısma ayırarak şöyle demiştik: Bunlardan birinciler nevruzu "Kürtler"in bağımsızlık günü, ikinciler de Türklerin Ergenekon'dan çıkış günü olarak ilan ederler. Aslında bu yaklaşımın cevapları yukarıdaki kısımlarda kısmen verildi. Fakat olayı biraz daha netleştirmek açısından burada tekrar ele alacağız. "Doğu illeri ve Varto Tarihi";¹ "Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar-Göçebe Alikan Aşireti", adlı eserlerde Nevruz bayramından bahsedilmez. "Lolan Oymağı ve Yakın Çevre Tarihi" adlı eserde ise "Heptemal"

denilen ve 17 Mart'a rastlayan yeni yılın ilk günü olarak kabul edilen bahar bayramından bahsedilerek "bu gün İranlılar'ın Nevruz'ları ile eşdeğerdir"⁽⁴¹⁾ denilmektedir. Yukarıda sadece İran'la sıkı teması olan bölgelerde (Kars, Van gibi) bir de, Yezidiler'de bahar bayramı olarak nevrüz'un kutlandığını belirtmiştik. Durum böyle olduğu halde niçin çok genel ve farklı ifadeler kullanılmaktadır. Bu fikirlerin temelinde azınlık psikolojisi ve ideolojik saplantılar yatmaktadır. Çünkü insan olmanın doğası gereği azınlıklar ya da zayıflar kendilerine dayanacak veya muhafaza olcakları bir yer ararlar. Adana ve ilçelerinde söylenen (belki başka yerlerde de olabilir) "sırtını ya bir ağaya ya da bir dağa yaslamalısın" sözü fikrimize tercüman olan halk deyimidir.

Bu anlayışı sosyolojik olarak ifade edecek olursak, sosyal gruplar hayatlarını devam ettirebilmek için, sosyo-kültürel zenginliklere sahip olmak zorundadırlar. Amerikalıların ikiyüz yıllık bir geçmişten zengin müzeler ve sosyo-kültürel değerler meydana getirme çabaları, İngilizlerin ve Fransızların kültür, Almanların ırk anlayışları, İranlıların Şia şuuru, hep aynı anlayışın sonucudur. Fakat kültür, "kutsal anlamını yitirdiği zaman, tüm anlamını yitirir"⁽⁴²⁾. İşte bu anlamı yitirmemek için olanları olmasını istediğimiz gibi değil de olduğu gibi ifade etmek zorundayız. En azından o amaca sahip olmalıyız.

Dolayısıyla

Siyasi yaklaşımlardan ikincilere, yani nevrüzla Ergenekon arasında ilişki kuranlara göre, aslında "Kürt" ler Türk boylarındandır. Bu nedenle demirci Kave-Gave'de bir Türk yiğididir. Üstelik Oğuz Kağan Destanı'ndaki "Tömüdü Kağul"un bir vanyantıdır⁽⁴³⁾. Türkiye'de Nevruz'un Ergenekon bayramı olduğunu savunanların başında gelen; Ahmet Turan, Dakak efsanesi ile Ergenekon destanı arasındaki benzerliklerden hareket eder⁽⁴⁴⁾. Abdülhaluk Çay da aynı mantıkla Nevruz'u Ergenekon'dan çıkış bayramı olarak kabul eder⁽⁴⁵⁾.

Sosyo-kültür unsurları arasındaki benzerlikler şüphesiz araştırmacılara bazı ip uçları verir. Fakat benzerlikler bir unsurun, bir diğerinin aynısı olduğu anlamını her zaman vermez. Mesela bazı insanlar birbirlerine benzerler, fakat hiç kimse A şahsının B olduğunu iddia edemez. Tek yumurta ikizleri için de bu kural geçerlidir. Bu örnekler istendiği kadar çoğaltılabilir. Mesela bu örneklerden bazıları: Nevruz "Bektaşî ve Alevilerin Bayram günüdür. Nevruz yeni gün almanındadır ve eskiden yılbaşı sayılırdı. Bektaşîler'ce Hz.Ali'nin doğum günü sayılırsa da Türklerin Ergenekon'dan çıkış günleri olarak eski bir Türk bayramıdır. İran sonradan bunu alıp, yılbaşı diye Nevruz adıyla bir bayram haline getirmiştir"⁽⁴⁶⁾. Ünver'de bu konuda şöyle der: "Nevruz" yenigün demektir. En doğrusu Şark'ta gece ile gündüzün bir yani on ikişer saat olduğu anın tesbitiyle başlayan itibari bir yeni zaman... Nevruz, beş bin yıl şark dünyasınca malûm. Menşei de Orta Asya, Orta Asya Türklüğünün Bayramı, çünkü dünya bugün kurulmuş senelerin birinci günü. Şimdi yalnız İran'da resmi ve milli bayram. İran kültürü tesiriyle bize de gelmiş. Orası malum ya şiidir. Her nedense bu iki mezhebin aynı günde Milli Bayramı olmamış"⁽⁴⁷⁾. Bu ifadelerde cevaplandırılması gereken soruların başında, nasıl olmuş da nevrüz, Türkler'den İranlılara, onlardan da tekrar Türklere geçmiş? Bilgilerimize göre böyle bir sosyo-kültürel hareketliliği ya da yayılmayı ifade eden kültür teorisine sahip değiliz. Ayrıca "Nevruz" kelimesi neden Farsça ve bu konuyla ilgili destansı ve mitolojik bilgiler Türkler'de değil de, neden Farslar'da çok yaygın şekilde ifadesini bulmuştur? Diğer yandan, nevrüz'un kaynağı "Orta Asya Türklüğü" ise nasıl oluyor da "İran tesiriyle" "Orta Asya Türklüğü"ne geçiyor? Ve nevrüz dünyanın kurulduğu gün ise nasıl oluyor da İran ile Orta Asya Türklüğü aynı günde bayram yapmıyor?

Diğer taraftan nevrüz teorisyenelerinden Çay "Divanü Lügat-it Türk"de oniki Hayvanlı Türk Takvimi'nde yılbaşı 21 Mart yani

Nevruz'dur. Türkler bugüne "Yeni-gün demektelerler"⁽⁴⁸⁾ der. Fakat bu eserin indeksinde "nevrüz" kelimesi geçmez⁽⁴⁹⁾. Yazarın yukarıdaki ifadesiyle kaynak gösterdiği yerde ise aynen şu cümleler kullanılmıştır. "Ayların adlarına gelince Şehirlerde Arapça ad kullanılır. Göçebe olan ve müslüman bulunmayan Türkler, yılı dört ayrıma bölerek ad verirler. Her üç ayın bir adı vardır. Yılın geçmesi bununla belirlenir. Yenigün (Nevruz)den sonra ilkbahara "oğlak ay", sonra "uluğ oğlak ay" derler; çünkü bu ikinci parçada oğlak büyür bundan sonra* "uluğ ay" denir; Çünkü bu parça yaz ortasıdır; yer yüzünde nimet bollaşır, hayvanlar büyür, süt çoğalır, başkası da böyledir. Az kullanıldığı için öbür adı söylemiyorum, sen anla; "⁽⁵⁰⁾. ilkbaharı bugünkü takvime göre anlarsak buradaki ifadelerden anlaşılması gereken, "oğlak ayı'nın Mart-Nisan-Mayıs'ı ifade etmesi ve ilk gün, yani yeni günün Mart'tan önce olduğudur. İfade edilen 21 Mart kelimesi geçmediği gibi, Nevruz kelimesi de anlaşıldığı üzere çevirenin ifadesidir. Ayrıca Kaşgarlı Mahmut, ay isimleriyle bugünkü anlamda mevsimlerin adını ifade etmiştir. Ve yıl başını açıkca belirtmemiştir. Bu nedenle ilkbaharın ne zaman başladığını yoruma açıktır. Diğer yandan Kaşgarlı'nın ifadesinden de anlaşılacağı üzere ifadeleri müslüman olmayan Türkler içindir. Kaşgarlı'ya göre "uluğ ay" nimetlerin bollaşdığı, sütlerin çoğaldığı aydır. Kendisi bu ayı yaz ortası olarak ifade etmiştir. Dikkat edilecek olursa, bu ayın Mart-Nisan-Mayıs'ı ifade etmesi gerekir. Oysa Kaşgarlı'nın bu ayı, adını vermediği kıştan bir önceki ay olarak ifade etmesi, tartışmalara neden olmaktadır. Çünkü bilindiği gibi sonbahar sütlerin ve nimetlerin azaldığı toprağın sarardığı ağaçların yaprak dökümünün başladığı aydır. Ayrıca yaz ortası ayı demek suretiyle de Haziran, Temmuz, Ağustos'u ifade etmiş olabilir.

Çay, ayrıca Kutudgu Bilig'deki "Kozı yazkı yulduz basa ud kelir" ifadisine atıf yaparak koç burcunun ilk baharın başlangıcı olduğunu

belirtir⁽⁵¹⁾. Burada da bize göre bir yorum hatası yapılmıştır. "Kozi" kelimesini Arat, "hamel=koç" olarak tercüme etmiştir⁽⁵²⁾. Oysa dilbilgisi kurallarına göre bu kelimenin "kuzu" olması gerekir; ve bilindiği üzere Anadolu'da oğlak için, birçok yerde "kuzu" tabiri kullanılır.

Turan yılbaşının Ocak-Şubat arasında olması gerektiğini belirterek yukarıdaki görüşlere katılmaz⁽⁵³⁾. Ayrıca Turan, Çin kaynaklarına göre "... her yıl asıl zadeler ataların çıktıkları mağaraya gidip tasdik merasimi yapıyorlardı; bundan başka halk, yılın beşinci ayın yirmisinde aynı dağa, Ötüken'e giderek Semanın ruhuna ibadet ediyorlardı denilmektedir"⁽⁵⁴⁾ der. Ögel'e göre de Türklerin yılbaşı baharla birlikte başlar ve "Çin Tarihçilerine göre Hunlar ile Göktürkler, yılın beşinci ayında büyük bir bayram yaparlardı. Çin takviminin beşinci ayı, aşağı yukarı bizim mayıs ayımızı karşılardı. Bu da bize, nazaran baharın daha geç geldiği Orta Asya için, bir "bahar bayramı" sayılırdı" ⁽⁵⁵⁾. Ayrıca Ögel'e göre "Büyük Hun" devletinde üç büyük bayram vardı. Bunlar sırasıyla "Yeni Yıl bayramı", "İlkbahar bayramı" ve "Güz bayramı"dır. Mehmet Niyazi'de De Groot'un 1921'de yayınlanan "Die Hunnen der Worschriftthehen zeit" adlı eserine atfen bu görüşe katılır^(55a). Mehmet Niyazi'ye göre, Hunlar'da yılın ilk ayı "ocak" ayıdır. Hunlar, diğer yandan "Ocak, Mayıs ve Eylül" aylarında olmak üzere yılda üç defa büyük "kurultay-kengeş" yaparlardı. Ögel de Çin kaynaklarına atfen, eski Türklerin Ergenekon'dan çıkış bayramını "Mayıs" ayında kulladıklarını yazar^(55b).

Buradan da anlaşıldığı gibi yazılı ^{ilk} eserlerde 21, ya da mart ayı kavramları zikredilmemektedir. Diğer taraftan 21 mart'ı yılbaşı kabul edersek Ötüken'den çıkış bayramı Temmuz'un 20' si olur. Çünkü Turan'ın ifade ettiği beşinci ayın 20'si, Temmuz 20'ye denk gelir. Yine Turan, Maniheizm dinini kabul eden Uygurların "Mani'nin ölüm yılını

başlangıç yaparak oniki hayvanlı takvimi kullandıklarını belirtir. Bu takvimin geniş anlamıyla, Türkler tarafından, sonra da Moğollar, Çinliler, Hindliler, Tibet ve Hindi-Çin kavimleri tarafından kullanıldığını ifade ederek, ay kavramı hakkında kesin bir sonuca varamaz ve Türklerin ay yılı esasına göre de, güneş yılı esasına göre de ay adları kullandıkları belirtir⁽⁵⁶⁾.

Kısaca her kavimde olduğu gibi, Türkler'de de yaratılış efsanesi ya da yılbaşı saydıkları önemli gün ve aylar olabilir ve bunlar başka kavimlerin bayram günlerine denk de gelebilir. Fakat hiç kimse bu benzerlikten hareketle kaynaklarının aynı olduğunu söyleyemez. Ayrıca yukarıdaki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi dinler tarihçi Güzel, Nevruz'un İran kaynaklı olduğunu belirterek, Türkler'de nevruzla ilgili direk bir kaynağın olmadığını ifade etmiştir. Köprülü'de nevruz'un Şii kaynaklı olduğunu kabul eder. Ayrıca Köprülü, bu konuyla ilgili Nizamü'l Mülk'ün "Siyasetname" adlı eserinde ve İmamı Gazali'nin "Nasihatü'l-Mülük'ünde Sasaniler zamanındaki nevruz adetleri hakkında bilgiler olduğu belirterek III.Ahmet zamanında (1709-1736 padişahlık yaptığı yıllar) Dürri Efendi'nin Safevi sarayına elçi olarak gittiği ve Dürri efendinin padişaha sunduğu şu bilgileri nakleder: "Birkaç günden sonra nevruz-ı sultani hulül edüp onlar nevruza gayet itikar ve ibdû-kebîrdîr deyu tesmiye edüp ıyd-ı Ramazan ve ıyd-ı azhadan haşa mükerrem ve eşref olmak üzre itibar ederlerimiş. Kangı ayda vakı olsa ol ayın nihayetine dek bir işe el vurmayıp taze cedid libas kendülerin donadup gece gündüz zevk ve sevkle ala ve edna ve zükür ve enas ve nisvan ve sıbyan sürür ve şadmani ederler... kulunuzu tahvil gecesi davet etdiler itizar edip gitmedim"⁽⁵⁷⁾. Nizamü'l Mülk'de Siyaset-Name'sinde "Mihracan günü ve Nevruz günü padişahın umum halk (amme) için toplantı (bar) yapması acem meliklerinin adeti idi. Hiç kimse geri çevrilmezdi"⁽⁵⁸⁾.

Nevruz'un bir "Kürt" bayramı olduğunu ifade edenlerde aynı metodik hataları daha da çoğaltarak sergilemektedir. Bu görüşü savunanların temel dayanağı Firdevsi'nin "Şahname" adlı eserinin birinci cildindeki ifadeler oluşturmaktadır. Şimdi Şehname'deki konuya geçmeden bu yazarların fikirlerinden bazı örnekler sunalım.

Milletler ya da sosyal gruplar şüphesiz belirli sosyo-kültürel değerlere sahiptir. Bu değerlerin bir kısmı da onların iç dinamiklerinden kaynaklanır ve bu süreç genelde **sosyal metamorfizim** çerçevesinde devam eder. Bir kısım değerleri de etkileşim halinde bulundukları milletler ya da sosyal gruplardan alırlar. Bu kültür alışını, sosyal gruplar çeşitli şekillerde gerçekleştirirler. Mesela olduğu gibi alınarak kendi değerlerinden fedakarlık ederler veya yeni kültürel değerleri kendi özellikleri ile şekillendirerek ona millilik kazandırırılar. Bu anlamda Topçu, "kültür, onu yaratmış olan milletin malıdır"⁽⁵⁹⁾ der. Berlin, ise Herder'e atfen şu yorumu yapar: "Herder'e göre grubun, bir dizi geleneksel ve yaşam tarzından, yalnızca ona ait bir anlayış ve davranış biçiminden oluşan kendi Volkgeist'i ya da Nationalgeist'i vardır. Kültürel yaşamın bütünü, yalnızca grup üyelerinin paylaştığı kollektif tarihsel deneyimlerden kaynaklanan belli bir gelenek ırmağı içinde şekillenir"⁽⁶⁰⁾. Yukarıda da değindiğimiz gibi bunun dışındaki kültür unsurları zoraki etkişelim sonucu ya da siyasi amaçlı, "ithal edilme"yle de sosyo-kültürel hayata katılırlar. Fakat serbest etkileşim sonucu kazanılan kültür unsurları, belli bir süre sonra sosyal grup tarafından ya kabul ya da red edilir. Zorla kabul edilen kültür unsuru belli bir süre kabul görmüş gibi görükse de, sosyal grup onu kendi yapısına uyduramazsa, sosyal baskının kalkması ile tekrar reddeder. Çünkü "bir toplumla ilgili, kültür kalıpları herşeyden önce o toplumun değer normlarının damgasını taşır"⁽⁶¹⁾ ve taşınması gerekir. Tıpkı her insanın isminin, onun kimliğini yansıtması gibi.

Bu yaklaşımdan sonra Nevruz'un bir "Kürt" bayramı olduğu hakkındaki görüşlerini irdelleyebiliriz. Önceki bölümlerde nevrüz bayramının İran kaynaklı olduğunu ve Zerdüştlük dininin de İranlıların milli dini olduğu konusunda çeşitli bilgiler vermiştik. Ancak bunun aksini iddia eden ve öyle olmadığını söyleyenler de yok değil. Mesela Bender'e göre Alevilik, Zerdüştlük ve Yezidilik "Kürt" uygarlığından kaynaklandığı gibi, Alevi ve Bektaşiler'deki nevrüz geleneği de Kürt kültüründen kaynaklanmıştır. Ayrıca "Zerdüştlük dini Kürt halkının yarattığı bir dindir"⁽⁶²⁾. Bu fikirlere sağlıklı kimselerin itibar etmesi mümkün değildir. Çünkü Alevilik konusunda uzman olsun, olmasın hiç bir Alevi-Bektaşî, Dede, ya da Alevi tekkesi Aleviliğin, Zerdüştlük, Yezidilik ya da "Kürtler"den kaynaklandığını kabul etmez*. En iyimser yaklaşımla Alevilik, onlardan kısmen etkilenmiştir. Bu tür etkilenmeler ise her kültür için söz konusudur. Bir kültür varsa, mutlaka onun etkilediği ve etkilendiği sosyo-kültürel çevrede vardır. Eğer yukarıdaki nevrüz hakkındaki görüşü kabul edersek, en basitinden nevrüz'un "Kürtler"de değilse, niçin Alevi inancına bağlı olanlar arasında yaygın olduğuna cevap bulamıyoruz.

Özgürlük Yolu Dergisinin 1978 yılı, 35. sayısında yazarı belirtilmeyen bir yazıda; Nevruz'un Kürtlerin yanı sıra İranlılar ve Afganlılar tarafından da kutlandığı belirtilmektedir⁽⁶³⁾. Ancak "Kürtler"in Zağros dağlarından ya da başka yerlerden göç ederek, Afganlılar ve İranlılarla nasıl temas kurduğu, hiçbir eserde zikredilmemiştir. Ayrıca yukarıda bahsedildiği üzere Alihan Aşireti, Lolan Oymağı ile Varto hakkında yazılan eserlerde nevrüzden bahsedilmemiştir.

"Kürtlerin Kökeni" adlı eserin yazarı İhsan Nuri Paşa "Türkiye Kürdistanı'nda bu bayram kutlanıyor. Buna "Çeşne Tolan" deniyor"⁽⁶⁴⁾ der. (İhsan Nuri "çeşne tolan" dediğini, 1802 yılında İran'a gezi yapan

Morier'e atfen, 31 Ağustosta İranlıların Cemşid'in zaferini kutladıkları bayram olarak yorumlar.) Fakat "Çeşne Tolan" diye bir kavrama biz saha araştırmalarımızda ve yazılı diğer eserlerde rastlayamadık. "Kürtler Üzerine-Tarih ve Folklor Yazıları" adlı eserde de Melikoff'a adfen, Ermeni kaynaklı "Kalant", Gökalp'e atfen "Hıdırellez" ve "Aşure Günü" "Kürt" bayramı olarak zikredilmiştir⁽⁶⁵⁾. Bu bayramların kaynağı ise tartışılmayacak kadar açıktır.

Yukarı da Burukan-Birukan aşireti hakkında yapılan iki çalışmada Burukanlar'daki nevruz geleneğinin bahar bayramı olarak ifade edildiğini belirtmiştik. Eserlerde belirtildiği üzere bu aşiret yıllarca Kafkasya ve İranda meskun olmuştur. Nevruz Anadolu'da Yezidi inancına bağlı olan "Kurmançlar"da da görülmektedir. Ancak günümüzdeki Yezidilerin dini lideri Muaviye bin İsmail el Yezidi (Prens Anvar Muaviye İsmail) Kasım 1990 ve Ağustos 1992 yılında yazdığı iki yazıda "Kürtler"le bir ilgilerinin olmadığını ifade ederek kendilerini şöyle tanıtır: "Türkiye'deki halkımız Doğu Anadolu; Diyarbakır, Siirt, Mardin, Şanlı Urfa gibi kentlerde ve bu kentlerin çevre köylerinde yaşıyor... Irak'taki Şeyhan, Dohuk, Musul, Alkaş, Zaho ve çevreleridir... Biz hepimiz Azda, Yazdan, İzed veya Ahura Mazda'nın halkıyız... Asuri ve Yezidiler büyük Asur imparatorluğunun gerçek soylarıdır... Bu duyuru ile , istisnasız tüm Kürt partilerini, özellikle Mesut Barzani ve Celal Talabani'yi tüm uluslararası düzeylerde Yezidiler'i temsil etmelerini durmalarını, Yezidiler'in bir Kürt milliyetine ait olduğuna dair asılsız yalanlarını durdurmalarını ve kendi idari bölgelerine bağlı Sincar ve Şekban'daki telaplerine son vermeleri için ikaz ederiz... Kuzey Irak'taki Kürt Parlamentosu açığa vurmaktadır ki, Yezidiler'le Kürtler'in herhangi bir dostluğu olmadığı gerçeği vardır"⁽⁶⁶⁾. Yukarıda alıntı yaptığımız makaleyi kitabında ek olarak yayınlayan Sever, Yezidiler hakkındaki kendi görüşünü de şöyle ifade eder: "Bu halkın dili Kürtçe'dir; inançlarında Asur inançları

hakimdir... Yezidileri etnik haritanın neresine yerleştirebiliriz? Arap, Kürt veya Asurlar mıdır? Bu sorunun yanıtını ancak Yezidiler verebilir"⁽⁶⁷⁾. Yezidiler'in cevabını ise, yukarıda en yetkili kişi tarafından ifade edilmiştir.

Sever'e göre Yezidiler Nisan ayının ilk Çarşamba'sı, Farsça yeni yıl demek olan "Çarisal" bayramını kutlarlar. Yeni yıl bayramı Yezidiler'in yaşadığı her köyde kutlanır. Sonraları bu bayram Nevruz adını alarak Mart ayında kutlanmaya başlanmıştır⁽⁶⁸⁾. Yezidiler'in dini liderine göre de, "Azda halkı Nevruz, Yeni Gün Bayramını kutlar. Nevruz ilkbaharda gece ve gündüzün birbirine eşit olduğu Yeni Yıl Bayramıdır... Çarşamba Zerdüşt'ün doğum yıldönümü olduğu için özel bir gündür"⁽⁶⁹⁾. Ancak Yezidi lider yukarıdaki ifadesinde bu bayramın hangi ayda kutlanıldığını belirtmemiştir. Fakat önceki sayfalarda zikrettiğimiz Boğazlıyanlıoğlu yaptığı saha çalışmasında, bu bayramla ilgili şu bilgileri ifade eder: "Nevroz'da ateşler yakılmakta, insanlar bu ateşin çevresinde el ele tutuşup halay çekerler. Çocuklar ev ev dolaşıp bulgur yağ v.s. gibi şeyler topluyorlar. Yaşlı bir kadın onlara bu topladıklarından pilav yapar... Ayrıca 21 mart gününe tekabül ediyor ve bu gün yılbaşı olarak biliniyor"⁽⁷⁰⁾. Yukarıda Azerbaycan, Kırım, Kars vb. yerlerde yapılan, bazı çalışmalarda da yemek pişirme ve ateş geleneğinden bahsetmiştik.

Bazı araştırmacılar Nevruz'un tarihi temellerini Babil'in devrine kadar götürürler⁽⁷¹⁾. Bu ortak anlayıştan sonra aynı yazarlar şu ifadeleri kullanırlar: Bender'e göre aslında Nevruz'un çıkışıyla, Demirci "Kowe" ustanın başkaldırma olayını birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü "Newroz" Bayramı Babil'in "Kürt-Kassit" devletince işgali sonucu ortaya çıkmış; Demirci Kowe olayı ise M.Ö.612 yılında yaşanmıştır. Demirci "Kowe" usta her yıl yapılmakta olan Newroz bayramından yararlanmış, bayram için toplanan halkın varlığından

yola çıkararak, dağlarda Newroz ateşlerini yakıtılarak isyanı başlatmıştır”(72). Fakat aynı yazar altı sayfa önce şu cümleleri kullanır: “Zalim Dehhak’a karşı Demirci Kawa (Kawa)nın önderliğinde halk ayaklandı. Kurtuluşunu sağladı. Newruz işte kurtuluşu, özgürlüğü muştalayan böyle bir zaferin adıdır”(73). Xemgin, ise “Kürtistan halkının en önemli mitolojilerinden bir tanesi şüphesiz Newroz mitolojisidir. Bu mitolojide kötülük ve haksızlığı sembolize eden zalim kral Dehhak ile ona karşı iyilik ve haklılığı sembolize eden Demirci Kawa’nın mücadelesi anlatılmaktadır”(74) der. Başka bir araştırmacıya göre de Nevruz bir bahar bayramı olarak İrani halklar;-bunlar “Kürt, Fars, Beluci, Oset, Tacik”- tarafından kullanılmakta olup başlangıcı M.Ö. 612 Yani Kawa Dahhak mücadelesinin olduğu yıldır(75). Bu görüşe aykırı olarak, Rızgari adlı Kurmaçca ve Türkçe yazılan bir dergide ise, “İranlılar Nevroz’u kendi bayramları olduğunu iddia etmelerine rağmen bu iddia asılsızdır. Ve temelsizdir... Ortadoğu’da İran, Afgan ve Beluci halkları ile birlikte Kürt halkı da bu bayramı kutlamaktadır”(76) denilerek bir çelişki sergilenmektedir. Çünkü atıf yaptığımız altmış üçüncü ve yetmiş beşinci kaynaklarda “Kürtler”, İrani bir halk sayılırken bir sonraki kaynaklarda bu görüş reddedilmektedir.

Tanilli, önce de zikrettiğimiz gibi nevrüz’u eskiden beri kutlanan ve Zerdüşť dininden kaynaklanan bir bahar bayramı olarak ifade ettikten sonra, Dahhak ve Kava ile ilişki kurarak, “Cumhuriyet Bayramı nasıl bizim kimliğimizse, Nevruz da Kürt halkının”(77) der. Böyle bir ilişkiye iştirak etmek hiç bir mantıkla izah edilemez. Çünkü en basitinden Dahhak ile Zerdüşť ve Kava arasında bir ilişki kurulamaz.

Yukarıdaki fikirlerinden de anlaşıldığı gibi, Nevruz ile az veya çok hemen herkes Dahhak ile Demirci Kava olayı arasında ilişki kurarak, Firdevsi’nin Şehname adlı eserine atıf yaparlar. Fakat her ne hikmetse adı geçen eserdeki bilgileri olduğu gibi değil, keyiflerine

göre yorumlarlar. Adı geçen eserdeki olaylar ise şöyledir*: "Cemşid"ın günü'de karardı. Bir vakitler bütün yeryüzünü aydınlatan büyüklüğü, gittikçe azaldı... O zamanlar, mızraklı süvarilerin yaşadıkları çölde yetişmiş bir yiğit vardı. Bu hem bir padişah, hem de fazilet sahibi bir adamdı. Tanrı korkusundan daima titredi... Bu dini temiz adamı, pek ziyade sevdiği, bir oğlu vardı. Şöhrete tapan bu Dahhak adlı çocuk, çok cesur ve çevikti. Fakat, çok kötü huylu idi. Onu Pehlev dilinden olan Biyares adı ile çağırırlardı... Zalim ve alçak Dahhak, böyle bir çare ile babasının tahtını elde etti...

"O parlak günler kara günler oldu. Herkes Cemşid'e itaatten vazgeçti... Her taraftan bir padişah, her yerden ileri gelen bir adam çıktı ve asker toplayıp savaşa hazırlanarak, Cemşid'e karşı düşmanlık gösterdi. Askerler birer birer İran'dan çıktılar ve Arapların memleketine doğru yol almağa başladılar. Orada, ejderha yapılı büyük bir padişah olduğunu haber almışlardı. Kendilerine bir padişah arayan bütün İran süvarileri hep birden Dahhak'e gittiler. Onu padişahlıkla övdüler ve İran'a padişah olarak kabul ettiler. Bunun üzerine bu ejderha yapılı padişah rüzgar suretiyle geldi. İran'da saltanat tacını başına koydu... Dahhak, saltanat tahtına oturduktan sonra, bin yıl padişahlık etti. Bütün dünya onun idaresi altına girdi... Her gece, ister halktan veya isterse yiğitler soyundan olsun, iki delikanlıyı ahçı, padişahın sarayına götürür ve bunlarla onun derdine derman bulmak isterdi. Bunları öldürür, beyinlerini çıkarır, yılanlara yiyecek yapardı. (Padişahın soyundan-memleketinden olan iki insan en azından iki insandan biri kurtarmak amacıyla saraya aşçı olarak girerler ve)... Bir koyunun beyninin çıkarıp, öldürdükleri gencin beyni ile karıştırdılar. Ötekinin canını bağışlayarak ona. 'Git, bir yerde gizlen, canını kurtar! Mamur şehirlerde yaşama. Bundan sonra senin yaşayacağın yer, dağlar ve ovalardır' dediler... Bu suretle, her ay otuz genç canlarını kurtarıyorlardı. Zamanla kimin nesi oldukları belirsiz olan bu gençlerin

sayısı iki yüzü buldu... İşte bugünkü Kürt kavminin aslı bunlardan türemiştir ki, bunlar mamur şehir nedir bilmezler. Bunların evleri, çöllerde kurulmuş çadırlardan ibarettir. Kalblerinde hiç Tanrı korkusu yoktur.* (Birgün Dahhak halkı toplayarak kendisinin adalet hususunda kusur etmediğini halka anlatarak onlarında kendisini onaylamasını ister, bu esnada halk arasından biri) Padişahım ben adalet isteyen Gave'yim !... Benim dünyada on sekiz oğlum vardı. Bu on sekizinden şimdi ancak bir teki kaldı. (Diyerek padişahdan adalet ister ve padişahdan korkusunun olmadığını ve adalet anlayışını onaylamadığını söyleyerek kızgın şekilde huzurundan ayrılır bu esnada halk etrafını sarar o da önündeki demirci önlüğünü - mor,kırmızı, sarı-mızrağına geçirerek halkı Ferudun etrafında toplanmaya çağırır) Ferudun, iki kardeşi ve Gave** ordunun önünde ve yüreği Dahhak'a karşı kinle dolu olarak Gave'nin o, şahlara yaraşan bayrağını açtı, yola çıktı. Taç peşine düşen bir kimse gibi yürüyerek, Ervend ırmağına geldi. Eğer Pehleviceden anlamıyorsan Arapça olarak, ona Dicle de diyebilirsin. Böylece, hür bir insan olan o padişah üçüncü konak yeri olarak Dicleyi ve Bağdat şehrini seçti. (Dicle ırmağını Dahhak'ın askerleri savundukları için Ferudun'un askerlerine izin vermezler bunun üzerine Ferudun'da atını suda yüzdürerek karşıya geçer diğer askerlerde kendisini izler) Nihayet başları savaş duygularıyla dolu olarak, kızgınlıkla karaya çıktılar ve Beytûlmukaddes'in*** yolunu tuttular. Pehlevce konuşulduğu zamanlarda, bu yere Keng-i dej haht derlerdi. Şimdi, ona Arapça "Beytûlmukaddes"de ve onu Dahhak için yapılmış bir köşk olarak tanı. (Ferudun Dahhak'ın sarayına girerek onun tahtını ele geçirir fakat bir türlü Dahhak'ı bulamaz, sonra Dahhak saklandığı yerden çıkarak) Sarayın damından kendini aşağıya bırakıp da ayağı yere basar basmaz, Ferudun rüzgar gibi hemen koşup yanına geldi. Öküz kafası biçimindeki gürzü kaptığı gibi, başına indirdi, tulgasını parçaladı. Bu

sırada, mübarek nefesli melek geldi, yetişti ve Feridun'a 'Onu öldürmel daha zaman gelmedi. Şimdi o bitkin bir halde. Onu taş gibi sağlamca bağla ve iki dağın darlaştığı yere kadar götür'. (Bunun üzerin Feridun onu iyice bir devenin üzerine bağlayarak Böylece Şirhan'a kadar gittiler... Şirhan'a varınca onu dağların içerisine doğru götürdü ve kafasını kesmek istedi. (Fakat melek tekrar görünerek onu Demavend dağına götürmesini istedi bunun üzerine Feridun o dağdaki bir mağarada) Onu oraya kapattı. Ağır iri çiviler getirtti ve onları, beynine değmeyecek şekilde Dahhak'ın kafasına çaktı. Sonuna kadar eziyette kalması içinde, ellerinden onu tekrar bağladı. Dahhak böylece, orada asılı kaldı yüreğinin kanları yerlere çakıldı. (Sonra Feridun Padişahlık töresince) Mihr-ü mah'ın birinci mübarek gününde şahlara yaraşan tacını başına koydu...İşte Mihrigan bayramını**** kutlamak dinlemek ve yiyip içmek adeti o zamandan kalmıştır, onun dini ve töresidir. Mah-u mihr ayı da onun yadigarıdır"⁽⁷⁸⁾. (Bu kaynak içindeki parentezler tarafımızdan kullanılmıştır.) Görüldüğü gibi Dahhak'tan bahsedilen bölümde Demirci Kava'nın bir tek fonksiyonu var, oda Dahhak'a karşı gelerek halkı Feridun etrafında toplamak. Ondan sonra Kava'dan bahsedilmiyor. Ayrıca bilinenin aksine Dahhak başı parçalanarak değil bir dağda bağlanarak ölüme terkedilmiştir ve bu işi de Kava değil Feridun yapmıştır.

Destandaki mekan adlarından ve Dahhak'ın Arap olduğundan hareket edersek, Kava'nın Arap olduğunu ve olayın Kudüs'de geçtiğini söylemek gerekir. Ancak Dahhak, bir süre İranlıları da kendi hakimeyeti altına almıştır. Ayrıca Dahhak'ın ve Kava'nın Arap, doğrusu destanın söylendiği ve yazıldığı devirde Kudüs'te yaşadıkları ve Kava'nın Dahhak'a isyan ederek halkı Feridun lehine ayaklandığı, sonra da, Feridun'un ordusunun Dicle ırmağını ve Bağdat'ı geçerek Kudüs'deki sarayında Dahhak'ı yakalayıp İran'a

getirdiği açıkça anlatılmıştır. Bu nedenle Kava hakkında yapılan siyasi yaklaşımların tutarlılık yanı yoktur.

Diğer yandan Dahhak'ın yenilmesiyle kutlanan bayramla, nevrüz bayramının hiç bir ilgisi yoktur. Çünkü mihrimah bayramı Feridun'un tahta geçtiği gün iken, nevrüz aşağıda da ifade edeceğimiz gibi Cemşid'in tahta geçtiği gündür. Bu nedenle iki bayramın başlangıç tarihleri arasında fark olduğu gibi, kutlandıkları aylarda farklıdır. Mesela Mihrimah, Eylül'ün 16-21'inde, nevrüz ise Mart'ın 21-24 arasında kutlanır. Mihrimah bayramının nevrüz'dan farklı olduğunu ve nevrüz'un Dahhak'la ilgisinin olmadığına, Plessner'de ifade etmiştir. Ona göre, "mihr, İran senesinin 7. ayı olup, sabit senenin 17. Eylül'ünden 16 teşrin 1'ine kadar devam eder ve binaenaleyh sonbahar bu ay ile başlar... Bu bayrama ait hatıralar kısmen son baharın başlangıcı, kısmen ayın ismini taşıdığı ve rivayete göre , dünyada ilk görünüşü 16 mihr'e tesadüf eden güneş, kısmen de şu kahramanlık efsanesi ile alakalıdır; Mihrigan, Feridun'un Zahhak'a galabe gittikten sonra, tahta çıkış münasebeti ile yapılan bayramdır"⁽⁷⁹⁾. Bu bilgilerden sonra tekrar "Şehname" ye dönerek nevrüz hakkındaki bilgilere bakabiliriz.

"Taç giymek, tahta oturmak törenini önce Kiyümers'in yaptığını ve ilk padişahın Kiyümeri olduğunu söylüyor (Kahramanlık hikayeleri anlatan birisi) Güneş koç burcuna girince, dünya bir güzellik ve tazelik kazandı... Cihan padişahı, akıllı ve adaletli olan Huseng, saltanat tacını başına koydu, büyük babasının yerine geçti... (Kırk yıl padişahlık yaparak adalet dağıtarak dünyayı ıslah etti demircilik mesleğini icad etti sulama kanalları yaptırdı insanlar ekip biçmeyi öğrendiler. Bundan önce insanlar ağaç yapraklarıyla vücutlarını örterlerdi). Araplar taşı kendilerin nasıl mihrap edindilerse, onlarda güzel renkli ateşe karşı tapınırlardı. Taşın içindeki ateş onun

sayesinde meydana çıkarak, bütün yeryüzünü aydınlattı. (Sonra kim demiri taşa vurduysa ateş çıktı ve bunun üzerine Huşeng Tanrıyı övmeye başladı ve ateşi kendisine Tanrının bir lütfu olarak kabul etti.) Bundan sonra Huşeng, ateşi kible yaptı! Kendi kendine. 'Bu Tanrı'nın bir nurudur. Aklın varsa buna tapmalısın!' dedi (Haşeng'an Tahmus, Tahmus'un da Cemşid adlı çocukları vardı ve Cemşid babasının yerine geçerek tahta oturur ve yedi yüz yıl padişahlık yapar. Dünyaya da bunun gibi araştırmacı bir padişah gelmemiştir. Bu nedenle) Saltanatın büyüklüğüne uygun bir taht yaptırdı, onu birçok mücevherlerle süsledi... Buyruk sahibi padişah o tahtın üzerinde, havanın ortasında parlayan bir güneş gibi otururdu... Cemşid'in üzerine mücevherler saçtılar ve bugüne Nevruz adı verdiler. Yeni yılın ilk günü olan. Fervardin ayının birinci gününde insanın vücudu zahmet ve kinden kurtulup ileri gelenler, bu günü sevinçle kutlamak için şarap ve çalgı getirttiler, çalgıcılar topladılar. İşte Nevruz denilen bu mesut gün o zamandan, o padişaktan yadigar kalmıştır⁽⁸⁰⁾.(Bu kaynaktaki pantezler tarafımızdan kullanılmıştır.)

Necati Lugal ve Nurettin Albayrak'a göre de Cem dünyayı gezerek Azerbaycan'a gelir ve orada tahta geçer. Bu esnada tahtın, güneş gibi parlaması ve etrafa ışık saçması, gece ile gündüzün eşitlenmesinden dolayı halk Cem'e 'şid' ünvanı vererek adını Cemşid, o güne de gece ile gündüzün eşitlenmesinden dolayı "nevroz" demişlerdir⁽⁸¹⁾.

Kısaca "nevroz" ile Dahhak ve Kava olayı arasında bir ilişki yoktur. Bu ilişkisizlik hem zaman, hem mekan, hem de dini açıdandır. Mesela zaman açısından Cemşid, Dahhak'tan çok önce yaşamıştır mekan açısından da Cemşid Azerbaycan'da tahta çıkmış, Dahhak ise Beytülmuveddes (Kudüs)'de. Dini açısından da Dahhak dönemi, İslam sonrasını, Cemşid'in dönemi ise İslam öncesi ifade eder.

Bu konuda bazen kaynak gösterilen “Şerefname”deki bilgiler de “Şehname”ye dayanmaktadır⁽⁸²⁾. Yukarıda ifade edildiği gibi bir başka hata da nevrüz ile mihrigan bayramlarının aralarındaki yedi aylık farka rağmen karıştırılmış olmasıdır. En büyük yanlışlık ise Dahhak ile nevrüz arasında ilişki kurmaktır. Yukarıda değinildiği gibi, Dahhak’ın nevrüzle hiçbir ilgisi yoktur. Dolayısıyla “Kürt Kava” ya da “Kürt Türkleri’nin önderi Demirci Kava” anlayışlarının tutarlı tarafları yoktur. Dolayısıyla nevrüz’un menşei Cemsid ile Zerdüşlük olayının dışında aramak tamamen ilmi anlayışın dışındadır. Ayrıca Şehname’de Kava’nın “Kürt” olup olmadığı konusunda en ufak bir bilgi yok ve “Kürt”lerin kökeni konusunda da, yukarıda verdiğimiz bilgiden başka, adı geçen eserin , diğer yerlerinde “Kürt” adı geçmez. Diğer taraftan “nevrüz”ün “Kürt” bayramı olduğu, yani “Kürt” bağımsızlık hareketinin başlangıcı olduğu, yolundaki çok yakın zamanlı iddialar da tarihi belgelere, sosyolojik ve folklorik verilere uygun düşmemektedir⁽⁸³⁾. Bu görüşün zıddı olan anlayış da yani nevrüz’un Ergenekon’dan çıkış bayramı olduğunu iddia edenlerin fikirleri de yukarıdaki esaslara uymamaktadır. O halde yapılması gereken, olayı siyasi değil de kültür sosyolojisi açısından ele almaktır.

Sonuç olarak, ilmi veriler nevrüz’un ne “Kürt” ne “Türk” ne de “müslümanlık”la çok yakın bir ilişkisinin olmadığını gösteriyor. Türkiye’de nevrüz’un çeşitli yerleşim yerlerinde az veya çok yoğunlukla kutlanması İran kültürünün yakın çevresine tesirinden başka bir şey değildir. Bu nedenle Türkiye’de kutlanan yılbaşı, Türkiye’deki insanların sosyal dinamiklerinden ne kadar kaynaklanmışsa, nevrüz’da o kadar. Diğer taraftan geleneksel ve toprağa bağlı her sosyal grupta toprakla ilgili en azından, bir baharı, yeşilliği, bolluğu, bir de hasatı ve kış hazırlığını anlatan en azından üç bayram vardır veya olmuştur. Fakat bu anlayış bizi hiç bir zaman Ergenekon Destanı ya da Demirci Kava ile ilişki kurmamıza imkan

vermez. (Kava hakkındaki bilgiler yukarıda yeterince anlatılmıştır.) Ayrıca Ergenekon için acaba, 21 Mart ne kadar baharı anlatır ve bu günde Orta Asya (doğrusu şimdiki Moğolistan)ya ne kadar bahar gelmiştir. Bu soruları Ergenekon Destanı'nın geçtiği devrin ekolojik şartlarını dikkate alarak cevaplandırmak gerekir. Bununla beraber destanlar, mitolojiler bir topluluğun ya da milletin en canlı ve en saf kültür unsurlarının taşıyıcılarıdır. O halde nevrüz'da niçin Fars kültürünün motifleri daha zengin ve niçin bu kelime etimolojik olarak Fars kaynaklıdır? Bu ve benzi sorular cevaplandırılmadan, nevrüzla Ergenekon Destan'ı arasında ilişki kurulamaz.

Ancak herşeye rağmen genel olarak nevrüz, Orta Doğu'dan Asya'ya kadar bir bölgede yaşayan İran ve Türk kültürünün egemen olduğu sosyal gruplar tarafından, bazen bahar bayramı, bazen de Hz.Ali'nin ya da Hz.Hüseyin'in doğum günü veya sosyal ve fiziki coğrafyaya yayılma anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle de her iki millet de, onu kendi değerleriyle anlamlandırarak milli kültürün bir sembolü haline getirmişlerdir.

4.4.5. Ocak-Ateş Geleneği

Ocak ve ateş kavramları Anadolu'da çok önemli anlamları ifade eder. Ancak "ateş" kavramı genelde bütün geleneksel sosyal gruplarda bir kutsallığı ifade etmiştir. Mesela bazen evrenin kaynağı, bazen de Tanrıların insanlara verdiği en kıymetli hediye olarak karşımıza çıkmaktadır. Ateşle ilgili inanmaların Amerika, Asya, Avrupa ve Akdeniz havzasındaki en eski dini sistemler içinde ateşin yerine ve zamanına göre az veya çok önemli bir kült konusu olduğu bilinmektedir. Ama ateş asıl eski Hind ve İran inançlarında temel bir yer kazanmıştır. Özellikle Zerdüştlüğün ve Mazdeizm'in ana esasları ateş ibadetlerine dayanmaktadır. Bu iki dinden başka Kuzey ve Orta Asya bozkırları gibi sert iklim şartlarının hakim olduğu yerlerde

teşekkül eden inanç sistemlerinde de ateşin tabii bir mevkii olacağı şüphesizdir"⁽¹⁾.

Ateşin ilk bulunuşu ile ilgili İran mitolojisinde şunlar anlatılır: O Kral Huşeng bir gün arkadaşlarıyla dağlara gezmeye gider bu esnada bir yılan bunlara saldırır Huşeng'de eline bir taş alarak yılanı fırlatır. Bu taş bir başka taşa çarparak parıltılar meydana getirir. O da Tanrıya dua ederek ateşi kendine kible yapar⁽²⁾. Eski Türkler'de de bu olayın varyantlarına ve benzer motiflerine rastlanır. Fakat en büyük farklılık Türk mitolojisinde, ateşin Tanrı Ülgen, tarafından yaratıp insanlara verilmiş olmasıdır. Ayrıca Türk mitolojisinde ateşe kutsallık verilmekle beraber ona tapınılmaz. Mesela Gorohov'un derlediği Yakut efsanesinde insanın tanrı tarafından yaratılışı anlatıldıktan sonra, ona "su, ateş ve demir" in verildiği belirtilmektedir. Aynı motif Türk-Memlük yaratılış efsanesinde de görülür. Oğuz Han'ın ağzı da ateşe benzetilir. Altay ve Sibirya efsanelerinde de çocuklar ağızlarında ve göğüslerinde alevler, gözlerinde ateşlerle anlatılır⁽³⁾. Bilindiği üzere bu motifler hala Anadolu'da, "gözleri çamak çakmak", "gözleri alev alev", "bağrım yanıyor", "şimşek gibi bakışlar" v.b. deyimlerle yaşatılmaktadır.

Eski Türk inancına göre ilk insanlar, meyve ve otlarla beslendikleri için ateşe ihtiyaçları yoktu. Fakat zamanla tanrı onlara et yemeklerini de bildirince ateşe ihtiyaç duyuldu. Bunun üzerine Tanrı Ülgen, kuru otları toplayıp iki taş arasında ezerek ateşi meydana getirdi. Bunun üzerine insanlar bu ateşe "... atamın kudretinden taşa düşmüş ateştir" dediler. Bu nedenle olacak ki Altay ve Yakut Türkleri'nde çakmak taşından elde edilen ateş "kutlu" sayılmaktadır. Yakut "şamanları"da ayinlerinde bu taştan elde edilen ateşi kullanırlar. Ona "mukaddes ateş" derken, kibritle elde edilen ateşe "Rus ateşi" derler ve onu ayinlerde kullanmazlar. Diğer taraftan Moğol "şamanizmi"ni ilk defa

inceleyen Banzarov, ateş inancının Moğollar'a Türkler'den geçtiğini söyler. Bunun için de, Moğolca ateşe "gal" ve ateş tanrısına da "ot" denilmesini delil olarak gösterir⁽⁴⁾.

Eski Türkler'de ateş inancıyla ilgili örneklerden birini de 568 yılında "Kök-Türkler"e elçi olarak giden, Zemarkhos'un hatırasından öğreniyoruz. Adı geçen elçi Batı-Kök-Türk, sınırına geldiğinde arkadaşlarıyla beraber kötü ruhlardan temizlenmeleri için, ateşin üzerinden atlatılmışlardır. Ayrıca ateşin insanları günahlardan temizleme inancı; Moğol, İran ve Hind kültüründe de görülür.⁽⁵⁾ Özbekler'de de gelin nikahdan sonra, ateş üzerinden atlatılırken, "Kenzü'l-Dürr"ın sahibi, Emin Bedreddin Ebu Bekir ile "Aca'ib el-dünya" adlı eserin sahibi Mes'udi'ye göre, sene başında Hakan adına ateş yakılır. O da bu ateşe bakarak yılın nasıl geçeceği hakkında fikir beyan ederdi. Nuri Dersimi'ye göre de Tunceli yöresinde "Ateş en temiz, her türlü fenalığı ve pisliği ortadan kaldıran bir unsur"⁽⁶⁾ olarak bilinir. Nevruz bayramında yakılan ateşden atlayarak gençlerin günahlardan kurtulacaklarına Kırım ve Nogay Türkleri'nde Kars'ın Pısırak ve Dikme köylerinde de inanılır. Yeni Gazi köyünde de nevruz bayramında gençler; yaktıkları ateşin üzerinden "Ağırlığım, uğurlugum gitsin, bana kaza, bela gitsin, hep bu ateşle yansın" veya "Ağırlığım, uğurluğum keçelliğim, kelliğim hep bu ateşe.." diyerek atlarlar. Azerbaycan'da da "Tonkas" denilen ateş Nevruz da yakılarak gençler üzerinden atlayarak eğlenirler^(6a). Müslüman Arap seyyahı Fazlan'da onuncu asırda gördüğü Kargızlar'ın lambanın kendi kendine sönmemesinin dışında, ışığı söndürmediklerini yazmaktadır⁽⁷⁾. Manas Destanı'nda da Kırgız gelinlerinin eve (çadıra) girmesinden sonra ateşe saygı ile eğilerek selam verdikleri anlatılır⁽⁸⁾. Eski Türk inancında ve günümüzde Anadolu'da ocak ile ateş kavramları genelde beraber kullanılırken, ocak eski inanmaya göre ateşten daha kutsallık kazanmıştır. Bu nedenle "ocak" bazen "soy" bazen "dini bir kurum"

bazen de "şifa merkezi"ni ifade etmektedir. Mesela eski Türkler'de ocak evin sembolüdür ve Yakutlar'a göre evlilik ateş yakmaktır. Gelin ise evi aydınlatan ışıktır. Ayrıca Altay Türkleri'nde "ocağa secde edilir"⁽⁹⁾. Ancak Ocak, bu görüşün kabul edilemeyeceğini söyler; ona göre bir şeyi kutsal olarak kabul etmek başka, ona tapınmak başkadır^(9a). Diğer yandan eğer kutsal kabul edileni, tapılan şey olarak algılasak, o zaman eski Türkler'in sayılamayacak kadar tanrıları olduğunu kabul etmemiz gerekir. Oysa eski Türkler'in tek tanrılı olduğunu, bütün ciddi araştıracılar tarafından, genelde kabul edilmektedir.

Bozkurt'a göre, "ateşe sahip olma" inancı dünyada birçok inançta görüldüğü gibi, eski Türk dininde de karşımıza çıkar. Mesela ateşe egemen olma inancı "Rum erenleri" adı verilen "şamanist" motiflerin ağır bastığı dervişler vasıtasıyla Anadolu'ya getirilerek yayılmıştır. Araştırmacı Uno Havra, Tunguz, Gold, Buyrat gibi Altay boylarında "şamanların" kızgın korlar üzerinde yürüdüklerini ve bu olayı gördüğünü ifade etmiştir. Ayrıca Erzincan ve Tunceli yöresindeki müridlerinin çoğu "Kızılbaş Kürt" olan, Kureşanlı aşiret dedelerinin de çoğunun kızgın demirleri dilleriyle yaladıklarını Bozkurt, ifade eder⁽¹⁰⁾. Birdoğan'a göre de "ocak" terimi, Anadolu Aleviliği'nin sosyo-kültürel merkezini ve eski Asya yaşantısının bir uzantısını ifade eder. Ve ocağa saygıda kusur edilmez. Ona eğilerek yaklaşılır, tükürülmez ve kötü söz söylenemez. Ocağa elini süren Tahtacılar ve Trakya Bektaşileri ise sonra ellerini yüzlerine götürerek "ya Ali" derler ⁽¹¹⁾. Orta Asya Türk aile geleneğinde de evin küçük oğluna "od-Tigin" veya "ateş-ocak beyi" adı verilirdi⁽¹²⁾. Bilindiği gibi Anadolu'da hala küçük oğlan çocuğu, baba ocağının temsilcisi ve ocağı yakacak olandır.

Eröz de atalar kültü ile ocak-ateş arasındaki ilişkiye temas ederek, "ocağın tütmesi, ateşin devamlı şekilde yanması, ataların o

ocakta, o yurt'ta çadırda devamlı şekilde bulunması demektir. Ataların can'ları, ocağın ateşi içinde tecelli eder"⁽¹³⁾ der. Anadolu'da özellikle Aleviler'de "ocak", "saygı" ve "aile" kavramları arasında yakın ilişki kurulmuştur. Ayrıca ocağın sönmesi ailenin yok olması anlamına gelir. Bu inancın Anadolu'da yaygın olduğu bilinmektedir. Mesela Nuri Dersimi'ye göre, Tunceli yöresinde; Eröz'e göre, Serinkent, Erdemit Alevi-Bektaşileri ile Kozan'ın Avşar olup'ta "Kürtler" denilen Aslanlı köyünde; Rişvanoğlu'nun Kurmanç ve Zazalar arasında yaptığı araştırmaya göre, Rişvan aşireti ile Doğu Anadolu'daki aşiretlerde, Yalgın'a göre, Karatepeli-Toroslar bölgesinde; İnan'a göre, Rize bölgesinde; Koşay'a göre, Kütahya Karakeçelileri'nde ve Beşikçi'ye göre Alikanlar'da ocak ile aile arasında yakın ilişkiler vardır. Ayrıca Tanyu'nun çalışmalarına göre ocak-ateş kültü Anadolu'da çok çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır⁽¹⁹⁾.

Ocakla ilgili bir folklorik unsur da Anadolu'da, özellikle düğünlerde oynanan "sinsin" oyunudur. Bu oyunu saha araştırması yaptığımız köylerin hepsinde tespit ettik. Ancak bundan böyle sadece hafızalarda kalan, pek oynanılmayan bir oyun olarak kalacağı benziyor. Eskiden sinsin oyunu için çok büyük ateş yakılmış, bu ateş etrafında oynanırken içinde de bir taş ısıtılmış. Isıtılan bu taş birileri tarafından fırlatılır ve bulunana kadar aranmış. Taş arama devam ederken, bu esnada insanlar birbirlerinin sırtına çok sertçe vururlarmış. Ayrıca bu oyunun Amasya, Ankara, Çorum, Çukurova, Samsun, Sinop ve Yozgat'da olduğunu Tanyu, Kurmanç ve Zazalar'da da olduğunu da Rişvanoğlu ifade eder⁽¹⁵⁾.

Sinsin oyununun Kadirli ve Kozan ile Adana'nın diğer ilçelerinde de 1970 yıllarına kadar, köy düğünlerinde oynandığını bizde hatırlıyoruz.

(Rişvanoğlu'na göre) Erzincan ve çevresinde; ✓ Kurmanç ile Zazalar'da; Kalafat'ın yaptığı saha araştırmasına göre de Diyarba-

kır'da⁽¹⁶⁾ bizim de Ağrı ve Elazığ'da yaptığımız araştırmaya göre, ateşe su dökülmez. Özellikle Alevi köyler ile Palu ve Maden'in köylerinde güneş batarken veya battıktan sonra ateşe su dökülmez. Ahundov'a göre de Azerbaycan'da ateş su dökülmez, ve gece başkasına ateş verilmez⁽¹⁷⁾.

Anadolu'da ve eski Türkler'de ateşe yağ atma geleneği de görülür. Mesela Kütahya'daki Karakeçililer'de sabahları yayıktan elde edilen taze yağdan bir miktarı ateşin üzerine atılarak **"ot ana,"** denilerek ondan yardım istenir. Aynı gelenek Orta Asya Türklerin'de de yaygındır. Özbek hanlarından Kocuğum'un ateşe yağı atarak fala baktığı bilinir. Kırgız ve Kazaklar'da da gelin ilk geldiğinde yanan ocağa biraz ateş atarak ona dua ederdi. Nurhak dağlarındaki göçebe aşiretlerde de Cuma günleri ocaklara biraz yağ atılarak, ölümlerin ruhları yad edilir. Erzurum, Ordu, Fatsa ve Erzincan da ölümlerin payı ve ölümlerin ocaktaki hakkı için ocağa biraz yağ atılır.

Ayrıca, Erzurum'da ateş vermek çok kötüdür. Bu gelenek Lolan oymağı ve yakın çevresinde de görülür. Bitlis yöresinde de ateşe tırnak ve saç atmak günahdır^(17a). Adana'da özellikle Kadirli ve Kozan'da eskiden, yani odunla yakılan ocaklar varken ateş yanan ocağa, **"yayık"** yayıldıktan sonra elde edilen taze yağdan bir miktar atıldığını bizde sık sık görmüştük. Ayrıca Kadirli'de Ramazan bayramında arefe günü **"köy çöreği"** yapılarak dağıtılır. Eğer bu adeti yerine getiremeyen ev hanımı olursa, **"ocağa bir tutam yağ atmasını da mı bilmiyorsun?"** diye o uyarılır. Görüldüğü gibi bu iki seranomi de, atalar ruhu ile ilgilidir. Radloff'a göre de Kazaklar arasında ocak ve ateşe yağ atma şu şekilde görülür: **"Ateşin tasdiki, hemen hemen ancak genç kadınlar tarafından icra edilir, çünkü onlar, gerek yeni yurda ilk girişlerinde ve gerek ilk çocukları doğduğu zaman ateş önünde eğilir ve üzerine yağ parçası atarlar"**⁽¹⁸⁾. Ocağın kutsallığını Diyarbakır, Hakkari, Tunceli ve Erzurum'dan verdiği örneklerle açıklayan Kalafat da, Kars ve

Sarıkamış çervesinde ocakta yemek pişirmeden önce tuz ve şeker atılmasının gerektiğini belirtir⁽¹⁹⁾. Bu gelenek Adana çervesinde özellikle Kadirli ve Kozan da ocağa yağ ya da tuz atma şeklinde görülür. Kıbrıs Türklerinde de ateşe su dökülmez ve ocak ile aile eş anlamlı kullanılır. Bu anlamda **“ocağım söndü”, “ocağım yandı”, “ocağım tutmaz oldu”** deyimleri kullanılır⁽²⁰⁾. Aynı deyimlerin yanında **“ocağına incir ağacı dikilsin”, “ocağında baykuşlar ötsün”** ve **“ocağın batsın”** deyimleri de Adana ve ilçelerinde kullanılır. Ayrıca Kadirli’de **“ocak”** “yurt” yerine de kullanılır. Yani evin yapıldığı, özellikle yazın göçülerek Toroslar’daki yaylalarda çadır kurulan yere ocak denir. Yıllar geçse bile bu ocak-yurt yerine izinsiz bir başkası çadır kuramaz. *veya “yurt”*

Kısmen ifade ettiğimiz bilgilerin dışında araştırma yaptığımız Elazığ ve Ağrı köylerinde yukarıda verdiğimiz örnekleri daha canlı şekilde gözlemledik ve derledik. Mesela Dibekli, Yedibağ, Saraycık, Kaşlıca, Tekevler, Üçdeğirmen, Aydınçık gibi isimlerini sayabildiğimiz köylerde hâlâ ocağa su dökülmez; ateş mutlaka külle kapatılır. Yaşlıların anlattıklarına göre de kendilerinin çocukluk yıllarında, bir kadının ocağı söndürmesi, beyi tarafından boşanma sebebi sayılırmış. Bu nedenle de karısını boşayanlar olurmuş.

IV.BÖLÜM'LE İLGİLİ KAYNAKÇA

Miras

1. Nirun, N., Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Ank., 1991, s.88.
2. Nirun, N., a.g.e., s.91.
3. Nirun, N., a.g.e., s.89.
4. Morgan, L.H., Eski Toplum, C.1, (Çev.Ü.Oskay) İst. 1986, ss.190-191.
5. Morgan, L.H., a.g.e., s.294.
6. Malinowski, B., Büyü Bilim ve Din (Çev.S.Özbal), İst., 1990, s.188.
-Malinowski, İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı (Çev.H. Portakal), İst., ss.18-19.
7. Karaman, H., İslam Hukuku, C.II., İst., 1990, s.191
8. Morgan, L.H., Eski Toplum (Çev.Ü.Oskay), C.II., İst., 1987, ss.98-99.
9. Alinge, C., Moğol Kanunları (Çev. C.Üçok), Ank., 1967, ss.61-62.
10. Tosun, M., Yalvaç, K., Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduga Fermanı, Ank., 1989, s.204.
11. Ögel. B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İst., 1988, s.258.
12. Özek, A., ve diğerleri, Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali , Ank., 1993, s.77.
13. Derleme Sözlüğü, C.V., Ank., 1972, s.1863.
14. Derleme Sözlüğü, C.VII., Ank., 1974, ss.2500-2501.

15. Derleme Sözlüğü, C.IX., Ank., 1977, s.3274.
16. Söz Derleme Dergisi, C.II., İst., 1940, s.778.
17. Söz Derleme Dergisi, C.III., İst., 1947, s.1886.
18. Engin, M., Orhun Abideleri, İst., 1984, ss.125,83,41,124,125.
19. İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, ss.632-633.
20. Orhun, H. N., Eski Türk Yazıtları, Ank., 1987, s.824
21. Eckmann, J., Çağatayca El Kitabı (Çev. G. Karaoğlu), İst., 1988, s.272.
22. Gabain, A.V., Eski Türkçenin Gremeri (Çev. M.Akalın), Ank., 1988, s.288.
23. Yusuf Has Hacı, Kutadgu Bilig, (Haz.R.R.Arat) C.III., İst., 1979, s.336.
24. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügat-İt Türk (Haz. B.Atalay), C.1, Ank., 1986, s.48.
25. Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., C.IV., s.430.
26. Caferoğlu, A., Uygur Sözlüğü, İst., 1934, s.112.
27. Özer, A., Anadolu'da Aşiret Düzeni, İst., 1991, s.66.
28. Akbay, C.Ö., Kütahya, Kayseri, Hakkari Bölgelerinde Düğün Adetleri ve Adadolu Düğünleinde Büyüsel İnanmalar, (A.Ü. DTCF. Halkbilim Dalı, Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ank., 1987, s.37.

-Beşikçi, İ., Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar Göçebe-Alıkan Aşireti-, Ank., 1969, ss.174-175.

-Yalman, A.R., Cenupta Türkmen Oymakları, (Haz.S.Emir) C.I., Ankara, 1977, s.32.

29. Bacon, E.E., Esir Orta Asya (Çev. T.Say), İst., (t.y), ss.47, 53-54

Kirvelik

1. Hamidullah, M., "Sünnet Maddesi",İ.A., C.XI., s.242.

2. Hamidullah, M., a.g.m., s.245.

3. Wensinck, A.J., İ.A., "Hitan Mad.", C.V., ss.543-544.

4. Meydan Larouse, "Sünnet Mad.", C.XI., ss.660, 661.

-Ana Britannica, "Sünnet Mad.", C.XX., s.186.

-Wensinck, A.J., a.g.m., s.545.

5. Wensinck, A.J., a.g.m., ss.543-544.

6. Ana Britannica, C.II., s.186.

7. Kudat, A, Kirvelik, Ank., 1974,ss.68-72.

8. Türkdoğan, O., "Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği", Türk Kültürü Araştırmaları, Ank., (1966- 1969),1973, s.202.

9. Türkdoğan, O., a.g.m., ss.200-201.

10. Ulu, E., 100.yılında Almus, İst., 1987, s.113.

10a. Acar, İ.H., "Zara'da Sünnet Düğünleri", Sivas Falkloru Dergisi, S.48, 1976, s.14.

11. Kudat, A., a.g.e., s.12.
12. Derleme Sözlüğü, C.VII., ss.2883-2884.
13. Artan, G., "Kirvelik", TFAD., S.120. 1953, s.2021.
14. Özer, A., Doğu Anadolu'da Aşiret Düzeni, İst., 1990, s.98
15. Erdentuğ, N., Sün Köyünün Etnolojik Tetkikleri, Ank., 1959, s.54.
Erdentuğ, N., Hal Köyünün Etnolojik Tetkikleri, Ank., 1983, s.95.
16. Türkdoğan, O., a.g.m., s.202.
17. Kırzioğlu, F., Kars Tarihi, C.1, İst., 1953, ss.504-505.
18. Özen, K., "Divrig Köylerinde Kirvelik Geleneği", Foklor ve Etnografya Araştırmaları (Haz. İ.G. Kayaoğlu), İst., 1975, s.239.
Uslu, M., "Yozgat'ta Sünnet Düğünü Gelenekleri", Sivas Folkloru Dergisi. S. 72, 1985, ss.19-20.
19. Üçer, M., "Anadolu'da ve Sivas'ta Sünnet Gelenekleri ve Kirvelik", Sivas Folkloru, 67.sayı, 1978, s.10.
20. Beşikçi. İ., Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar-Göçebe Alikan Aşireti, Ankara, 1969, s.192.
21. Beşikçi, İ., a.g.e., s.68.
22. Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, (Haz. İ.Aka, K.Y.Koprman), İst., 1976, s.75.
23. Özen, K., a.g.m., s.239.

24. Yund, K., "Tarih Boyunca Türklerde Sünnet Olma Geleneği II", TDTD., S.38,1990, s.45.
25. Hınçer, İ., "Sünnetin Tarihçesi ve Sünnet Düğünleri", TFAD., S.268. 1971, s.6139.
26. Kırzioğlu, M.F., Kürtlerin Türklüğü, Ankara, 1969, s.121.
27. Fırat, M.Ş., Doğu İlleri ve Varto Tarihi, Ankara, 1970, s.243.
- Özen, K., a.g.m., s.240.
28. Akyazı, E., Sağıdıçlar Köyünün Monografik İncelenmesi (F.Ü.Fen-Ed. Fak. Antropoloji Bölümü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1987, s.20.
- Yeşilgül, A., Yedigöze Köyünün Etnolojik Tetkiki (F.Ü.Ed.Fak. Antropoloji Bölümü, Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1982, s.37.
- Karaaslan, A., Bölükçalı Köyünün Monografisi (F.Ü.Ed.Fak. Sosyoloji Bölümü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1989, s.43.
29. Koşay, H.Z., Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme, Ank., 1944, s.262.
30. Ergin, M.E., Urfa Folklorında Düğün, Adana, 1973, ss.29,55,48,35.
31. Ülküsal, M., Dobruca ve Türkler, Ank., 1966, s.93.
32. Aydınoglu, G., "Posof'ta Evlenme ve Sünnet Düğünü Geleneği", TFAD., S.271, 1972, s.6227.
33. Özer, A., a.g.e., s.98.

* _____ "Kürt", "Türk", "Zaza", "Kurmanç", "Alevi", "Sünni" gibi, sosyal ve siyasi tarihi ilgilendiren konularda ayrı bir çalışma yaptığımız için bu çalışmada sadece kavramlar zikredilerek geçilmiştir.

34. Kocadağ, B., Lolan Oymağı ve Yakın Tarihi, İst., 1987, ss.9-33,258.
35. Güler, A., "Dirican Aşiretinde Çocuk Eğitimi", F.Ü.Ed.Fak. Dergisi, S.I, Elazığ 1981, ss.130-132.
36. Yurt Ansiklopedisi, C.VIII., s.5823.
37. Kartal, B., Sosyolojik Açıdan Burukan Aşireti Üzerine Bir İnceleme, (İ.Ü. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü, Yayınlanmamış Bitirme Tezi), İst., 1970-1971, s.3.
38. Boğazlıyanlıoğlu, D., (A.Ü., DTCF., Sosyal Antrpoloji Kürsüsü Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ank., 1988. s.34.
39. Beysanoğlu, Ş., İnançları, Gelenek ve Görenekleri ile Yezidiler, Ank., 1988, s.30.
40. Ali Kemali, Erzincan Tarihi, İst. 1932, s.199.

Bir Sosyal Dayanışma Geleneği "Hap-Hab"

1. Freyer, H., İçtimai Nazariyeler Tarihi (Çev. T.Çağatay), Ank., 1977, s.152.
2. Eröz, M., İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İst., 1982, s.167.
3. Kerimoğlu, Y., Kelimeler Kavramlar, İst., 1983, s.157.

4. Ebül-Kemal Ahmet Asım el-mütercim, El-ukyanusul-Basit fi Tercemeti'l Kamüsi'l-muhil, C.I., İst., 1305, s.401.
5. Şimşek, M.,-Uzun, T., Arapça-Türkçe Deyimler Kalıp İfadeler Atasözleri Sözlüğü, İst., 1991, s.89.
6. Akgündüz, A., Osmanlı Kanunnameleri, C.I., İst., 1990, s.106.
7. Yediyıldız, B., "Vakıf" maddesi, İ.A., C.XIII, s.153.
8. Ercilasun, A.B., ve diğerleri, Türk Lehçeleri Sözlüğü, C.1, Ank., 1994, ss.310-311.
9. Tarama Dergisi, İst., 1934, s.279.
10. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügat-İt Türk (Haz. B. Atalay), C.I, Ank., 1985, s.376.
11. Gabain, A.V., Eski Türkçenin Grameri (Çev. M. Akalın), Ank., 1985, s.280.
12. Derleme Sözlüğü, C.VII., Ank., 1974, s.2276.
13. Alptekin, A.B., Görgü Ansiklopedisi, İst., (t.y), s.150.
14. Derleme Sözlüğü, C.VIII., Ank., 1975, s.2770.
15. Abdulkadir, "Hap", Halkbilgisi Haberleri Dergisi, S.1., 1929, s.12.
16. Abdulkadir, a.g.m., ss.12-13.
17. Koşay, H.Z., Köylerimiz ve Geleneklerimiz", Türk Yurdu Dergisi, S.309, 1965, s.30.
18. Koşay, H.Z, Pulur (Sığkaya) Etnografya ve Folklor Araştırmaları, Ank., 1977, s.61.

19. Koşay, H., -Kılıç, S., "Güzelova (Erzurum) Etnografya ve Folkloruna Dair Notlar", Türk Etnografya Dergisi, S.6. ,(1963), 1965, s
20. Gül.Y., Tunceli'de Şavaklılar, Ank., 1976, s.13
21. Kutlu, M. "Şavaklı Türkmenler'de "Hab" Geleneği", Türk Kültürü Dergisi, S.273, 1986, s.30.
22. Kutlu, M. a.g.m., s.30.
23. Kutlu, M. Şavaklı Türkmenler'de Göçer Hayvancılık, Ank., 1987, ss.149-151.

Nevruz

1. Ercilasun, A.B., ve diğerleri, Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, C.I, Ank., 1991, ss.648-649.
- Kenesbayoğlu, İ.K., ve diğerleri, Kazak Türkçesi Sözlüğü (Çev. H.Oraltay ve diğerleri), İst., 1984, s.206.
- Paasonen, H., Çuvaş Sözlüğü (Çev.H.Oraltay ve diğerleri), İst., 1950, s.94 .
- Olgun, İ., Farsça-Türkçe Sözlük, C.I., Ank., 1966, s.585.
- 1a. Kakioğlu,F.,Kürtçe-Türkçe Sözlük,İst.1992,s.225.
2. Yegin,A., ve diğerleri, Osmanca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, C.II., İst., 1981, s.1701.
3. Develioğlu, F., Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ank., 1962, s.994.

4. Tuğlacı, P., "Nevruz" mad., Okyanus Ansiklopedik Sözlük, C.IV., İst., 1978, s.2115.
5. Baytamrew, B.A., "Yeni Gün (Kaynak ve Adetler)", Nevruz (Çev. Y. Pekcan; S. Öztürk), Ank., 1993, s.3. s.225,6.
6. Özgen, H., "Başyazı", Bütün Türk İllerinden Haberler, Dergisi, S.4., 1991, s.2.
7. Özgen, N., a.g.m., s.2.
8. Baytomrew, B.A., a.g.m., s.4..
- 8a. Zaptçioğlu, D., "Neo-Naziler Gündönüm Bayramı'nı Kutladı", Cumhuriyet Gazetesi, 23 Haziran 1993.
9. - İnan, A., Eski Türk Dini Tarihi, İst., 1976, s.47.
- İnan, A., Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ank., 1986, s.97.
10. Baytamrew, B.A., a.g.m., s.4.
11. Baytamrew, B.A., a.g.m., s.5.
12. Divaev, A.A., "Kazakların Hayat Tarzları Üzerinde Etnografik Notlar", Nevruz (Çev.Y.Pekcan- S.Öztürk), Ank., 1993, s.71.
13. Alpaslan, K., "Navruz Toprak Bayramı", Uludağ Dergisi, S.56-57, 1943, ss.29-30.
14. "Nevruz" mad., Meydan Larousse, C.IX., s.311.
15. Güreş, A. "Türk Ergenekon/Nevruz Bayramı ve Kaygusuz Abdal'da Bir Nevruz Sabahı", Milli Folklor Dergisi, S.17, 1993, s.5.

16. Özer, A., Doğu Anadolu'da Aşiret Düzeni, İst., 1990, s.93.
- Kartal, B., Birukan Aşireti Üzerine Bir Araştırma (İ.Ü.Ed.Fak. Sosyoloji Bölümü Bitirme Basılmamış Tezi), İst., 1970-1971, s.43.
17. Resulzade, M.K., "Nevruz Bayramı", Azerbaycan Dergisi, S.12, 1954, ss., 6-7.
- İleri, G., Azerbaycan Kültür Gelenekleri (A.Ü. DTCF. Antropoloji Bölümü Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ank., 1988, ss.4-5.
18. Yurtsever, M.V., "Nevruz (Navruz)", Emel Dergisi S.75, 1973, s.32.
- Ülküsal, M., Dobruca ve Türkler, Ank., 1966, s.87.
- Ayter, A., "Yenigazi Köyünde Düğün Adetleri, Nevruz Bayramı ve Yedilevi Töresi", Folklor Dergisi, S.36,. 1988, ss.32-33.
- Yetiş, R., "Naldöken Tahtacıları-Nevruz Hıdırellez", TFAD., S.23, 1951, s.365.
- Dündar, İ., "Kars'ın Dikme Köyünde Nevruz ve Ayın Ahır", TFAD., S.343., 1978, s.8230.
- Aydinoğlu, G., "Kars'ın Pırsak Köyünde Nevruz", TFAD., S.238., 1969, s.1070.
19. Bektöre, Y., Tepreş, Eskişehir, 1990, s.29.
20. Öztelli, C., Pir Sultan Abdal, İst., 1971, ss.297-298.
- Yurtsever, M.V., a.g.m., s.33.

-Noyan, B., Bektaşilik, Alevilik Nedir, Ank., 1987, s.174.

* Parantez yazara ait.

21. Bender, C., Kürt Uygarlığında Alevilik, İst., 1991, s.409.

21a. Bender, C., a.g.e., s.33

21b. Bender, C., a.g.e., s.41.

21c. Bender, C., a.g.e., s.51.

21d. Berder. C., a.g.e., s.329.

22. Noyan, B., a.g.e., ss.162-163.

-Eröz, M., Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, İst., 1977.

-Bozkurt, F., Alevîliğin Toplumsal Boyutları, İst., 1990.

-Birdoğan, N., Anadolu'nun Gizli Kültürü, Alevilik, İst., 1994.

23. Meray, S.L., Toplumbilim, İst., 1982, s.42.

24. Türkdoğan, O., Milli Kültür Modernleşme ve İslam, İst., 1983.
s.161.

25. Aksoy, M., "Bir Kültür Kodu Olarak Yemlik", TDAD., S.49., 1987,
s.92.

26. Mardin, Ş., İdeoloji, Ank., 1982, s.118.

27. Mardin, Ş., a.g.e., s.117.

28. Güngör, E., Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İst., 1978, s.107.

29. Rabinow, P., Sullivan, W., "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğası", Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşımlar (Haz.aynı yazarlar), (Çev., T.Parla),İst., 1990, s.5.
30. Rabinow, P., Sullivan, W., a.g.m., s.12.
31. "Eski İran Dini Zerdüştlük", Dinler Tarihi Ansiklopedisi, C.III., s.618.
32. Aynı madde, Dinler Tarihi Ansiklopedisi, C.III, s.609.
33. Noyan, B., a.g.e., s.164.
34. Bozkurt, F., a.g.e., s. 219.
35. Erman, V., "Sultan Nevruz Bayramı", Cem Dergisi, S.II., 1992, s.42.
36. Eröz, M., a.g.e., s.361.
37. Zelyut, R., "Nevruz Gerçeği ve Kürtler", Cumhuriyet Gazetesi, 19 Mart 1993.
38. Ünver, S., "Bugün Nevruz", Haber Gazetesi, 21 Mart 1967.
39. Tanilli, S., "Dağlarına Bahar Gelmiş Memleketimin...", Cumhuriyet Gazetesi, 19 Mart 1993.
40. Köprülü, F., "Tarih Musahabesi-Navruz'a Aid", Hayat Mecmuası, C.I., S.18., 1927. s.342.
41. Kocadağ, B., a.g.e., s.265.
42. Kolakowski, L., "İnsan Yalnız Akılla Yaşamaz", NPQD., S.I, 1991, s.22.

43. Ergenekon Destanı ve Demirci Kava, (Kemalist Atılım Birliği yayını olup yazarı belirtilmemiştir.), Ank., 1992, ss.17, 22-24.

44. Turan, A., Doğu ve Güneydoğu Anadolu I, Ank., 1991, s.38-39.
Ayrıca bak. Zeynelbinabidin Makas, Türk Milli Kültüründe Nevruz, İst., 1987.

45. Çay, A., Türk Ergenekon Bayramı Nevruz, Ank., s. 61.

46. Noyan, B., a.g.e., ss.164-165.

47. Ünver, S., a.g.m.

48. Çay, A., a.g.e., s. 61.

49. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügat-it Türk (Haz. B.Atalay), Endeks, C.IV, Ank., 1986.

* Yazar burdan sonrasına atıf yapmamış

50. Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., C.I, s.347.

51. Çay, a.g.e., s.62.

52. Yusuf Hac Hacib, Kutadgu Bilig, (Haz. R.R.Arat), Ank., 1985, s.21.

53. Turan, O., Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İst. 1941, s.35-36.

54. Turan, O., a.g.e., s.43.

55. Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İst., 1988, ss.773-775.

55a. Ögel, B., Türklerde Devlet Anlayışı, Ank., 1982, ss. 74-77.

Niyazi, M., Türk Devlet Felsefesi, İst., 1993, s.89.

55b. Niyazi, M., a.g.e., s. 89
Ögel, B., a.g.e., ss. 75-77

56. Turan, O., a.g.e., ss. 39, 49, 64-68, 122-123.

57. Köprülü, F., a.g.m., s.343.

58. Nizamü'l-Mülk, Siyaset-Name (Haz.M.A. Köymen), Ank., 1982, s.53.

59. Topçu, N., Kültür ve Medeniyet, İst., 1970, s.10.

60. Berlin, L., "Milliyetçilik Rüzgarları," NPQ, S.3, 1992, s.7.

61. Türkdoğan, O., Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, İst., 1989, s.208.

62. Bender, C., a.g.e., s.33, 57, 51, 408.

* Bak. Zikrettiğimiz, Fuat Bozkurt, Nejat Birdoğan ve Bedri Noyan'un eserleri. Ayrıca yayınına hala devam ettiren Alevi kültür ve düşüncesinin temel kaynaklarından olan "Cem Dergisi".

63. "21 Mart Irkçılıkla Mücadele Günü ve Newroz", Özgürlük Yolu Dergisi, S.35, 1978, s.67.

64. İhsan Nuri Paşa, Kürtlerin Kökeni, İst. (Çev.M.Tayfun) İst, 1991, s.62.

65. Bumke, P.J., "Dersim'deki Kızılbaş Kürtler", Üzerine Tarih ve Folklor Yazıları, Ank., 1992, s.173.

66. Sever, E., "Zerdüşt Bizimle Konuştu" ve "Emir Anzar Muaviye İsmail'in Bildirisi", Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, İst., 1993, ss.105-106, 127-128.

67. Sever, E., a.g.e., s.95.

68. Sever, E., a.g.e., s.67.

69. Sever, E., a.g.e.'deki Muaviye Bin İsmail'in makalesi, s.124.

70. Boğazlıyanlıoğlu, D., a.g.t., ss.38-39.

71. Bender, C., a.g.e., s.135.

-Xemgin, E., Kürtistan'da Dini İnançlar ve Etkileri-İslamiyet
Öncesi, İst., 1992, s.42.

72. Bender, C., a.g.e., s.135.

73. Bender, C., a.g.e., ss.135,129.

74. Xemgin, E., a.g.e., s.42.

75. Kurucalı, Z., "Zulme ve Sömürgeye Karşı Direnişte Sembolleşen
Bir Halk Geleneği: Newroz", Özgür Gelecek Dergisi,
S.4-5., 1989, s.41

76. "Newroz", Rızgari Dergisi, S.l., 1976, ss.15-16.

77. Tanilli, S., a.g.m.

*Şehname'de "Kürtler" hakkında bundan başka bir bilgi yoktur. Bu bilgileri Şerefhan da Firdevsi'ye atfen "Kürter"in meydana gelişleri hakkındaki dört efsaneden biri olarak nakleder. Bilindiği gibi Şerefname'deki efsanelerden biri de "Kürtler"in "Oğuz" soyundan olduğuna dairdir.

**Bundan sonra eserde Gave'den bahsedilmez.

***Şimdiki Kudüs şehri.

****"Eski İran'da Nevruz'dan sonra en büyük sayılan bir bayramın adıdır. Güneş takviminin yedinci ayı olan Mihrümah ayının on altıncı gününden başlayarak yirmi birinci günün sonuna kadar sürer. Eski inanişaya göre Tanrı, bu bayram günlerinde bütün cansız varlıkları da ruhla doldurur... Bayramın ilk günü Feridun'un tahta çıktığı ilk gün..." (Şehname, C.I. deki N.Lugal'ın çıkılması, sayfa, 563).

78. Firdevsi, Şehname, (Çev.M.Lugal), C.I, İst., 1992, ss.90-91,96,101-102-104,108,124-157.
79. Plessner, M., "mihr" mad. İ.A., C.VIII, s.294.
80. Firdevsi, a.g.e., ss.63,70-73,75,81,85-87.
81. Lugal, N., Firdevsi'nin a.g.e.'ne yazdığı açıklama s.564.
-Albayrak, N., "Cem" mad., TDVİA., C.I, 279.
82. Şerefhan, Şerefname (Çev. M.E. Bozarslan), İst., 1990, ss.17-19.
83. Zelyut, R., "Nevruz Gerçeği ve Kürtler", Cumhuriyet Gazetesi, 22 Mart 1997.

Ateş-Ocak

1. Ocak, A.Y., Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İst.. 1983, ss.185-186.
2. Firdevsi, Şehname, C.I, (Çev. N.Lugal), İst., 1992, s.72-73.
3. Ögel, B., Türk Mitolojisi, C.I, Ank., 1989, ss.102-103, 484, 137.

- Ekrem, M.A., "Şamanlığın ve Eski Türk Kültürünün Dobruca'daki Kırım Türkleri Folklorunda İzleri", 1.UTFKB., C.I, Ank., 1976, s.112.
- Aydinoğlu, G., "Kars"ın Pısırak Köyünde Nevruz,"TFAD., S.238, 1969, s.1071.
- Dündar, İ., "Kars'ın Dikme Köyünde Nevruz ve Ayın Ahır", TFAD., S.343, 1978, s.8230.
- Ayter, A., "Yenigazi Köyünde Düğün Adetleri, Nevruz Bayramı ve Yedilevi Töresi", Folklor Dergisi, S.36, 1988, s.33.
- Resulzade, M.E., "Navruz Bayramı", Azerbaycan Dergisi, S.12., 1954, s.6.
4. İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, s.394.
- İnan, A., Eski Türk Dini Tarihi, İst., 1976, ss.42,21.
- Uraz, M., Türk Mitolojisi, İst., 1992, ss.165-166.
- Ögel, B., Türk Mitolojisi, C.I, Ank., 1989, s.55.
5. İnan, A., a.g.e., s.43.
- Kafesoğlu, İ., Eski Türk Dini, Ank., 1980, ss.25,26.
- Turan, O., Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İst., (t.y.), s. 126.
- Ocak, A.Y. a.g.e., ss.191-193.
- İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ank., 1968, s.488.
6. Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İst., 1988, s.268.

- Köprülü, M.F., Edebiyat Araştırmaları, C.I, İst., 1989, s.101.
- Dersimi, N., Dersim Tarihi, İst., 1979, s.34.
- El-Cahiz, "Giriş", Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri (Haz. ve girişi yazan R.Şeşen), Ank., 1988, ss.32-33.
7. İbn Fazlan Seyahatnamesi (Haz. R.Şeşen), İst., 1975, s.88.
8. İnan, A., Manas Destanı, İst., 1972, ss.51-52.
9. Ögel, B., a.g.e., ss.253-254, 268.
- 9a. Ocak, A.Y. a.g.e., s.189.
10. Bozkurt, F., Aleviliğin Toplumsal Boyutları, İst., 1990, ss.102-103.
11. Birdoğan, N. "Anadolu Alevi Ocaklarının Kuruluşu, İşlevleri, Yayılmaları", IV.MTHKKB., C.I, Ank., 1992, s.7.
12. Ögel, B., a.g.e. ss.29, 85.
13. Eröz, M., Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, İst., 1977, s.327.
14. Dersimi, N., a.g.e., s.34.
- Eröz, M., a.g.e.. ss.329,331.
- Riştvanoğlu, M., Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm, İst., 1978, s.168.
- Yalgın, A.R., Toroslarda Karatepeli Bölgesi, Ank., 1950, s.27.
- İnan, A., Birinci İlmî Seyahate Dair, İst., 1930, s.8.

- Koşay, H.Z., "Türk Folklor Araştırmalarında Mukayese ve Tarihi Metoda Yöneliş", 1.UTFKB., C.I, Ank., 1976, s.196.
- Beşikçi, İ., Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar-Göçebe Alikan Aşireti, Ank., 1969, ss.74,76.
- Tanyu, H., "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", 1. UTFKB., C.IV, Ank., 1976, s.283-304.
15. Tanyu, H., a.g.m., s.195.
- Rişvanoğlu, M., a.g.e., s., 169.
16. Küçük, A., "Erzincan ve Çevresinde Halk İnanışları", III.MATFKB. C.IV, Ank., 1987, s.253.
- Rişvanoğlu, M., a.g.e., s.168.
- Kalafat, Y., Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ank., 1988, s.53.
17. Ahundov, E., Azerbaycan Hak Yazıtını Örnekleri (Çev.S.Tezcan), Ank., 1978, s.458.
- 17a. Koşay, H.Z., a.g.m., s.196.
- İnan, A., Tarihte ve Günümüzde Şamanizm, Ank., 1986, ss.67,166.
- Yalman, A.R., Cenapta Türkmen Oymakları, (Haz.S.Emir) C.II, Ank., 1977, s.403.
- İnan, A., Birinci İlmî Seyahate Dair, İst., 1930, ss.5-7
- Kocadağ, B., Lolon Oymağı ve Yakın Çevresi Tarihi, İst., 1987, s.257.

18. Rodloff, W., Sibiryadan, (Çev. A.Temur), C.II, Ank., 1956, s.484.
19. Kalafat, Y., a.g.e., ss.53-54.
20. Töre, E., Kıbrıs Türk-Alt Kùltüründe İnanç Kurumu (H.Ü.SBE.,
Yayınlanmamış Lisans Tezi), Ank., 1989, ss.114-115.
Yüksek



DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada "Kültür Sosyolojisi" açısından bazı sosyo-kültürel unsurlar değerlendirilmiş; bunun için, metodolojik çerçevede **anlamaya ve yorumlamaya** dayalı anlayışa ve saha araştırmalarında izlenmesi gereken bazı hususlara dikkat çekilmiştir.

Birinci bölümde **Kültür Sosyolojisi** kavramını oluşturmak için sosyolojinin ilişki kurması gereken bilim dallarıyla ilgisi anlatılmış sonra da **Kültür Sosyolojisi** kavramı tanımlanmıştır. Bu bölümde ayrıca özellikle saha araştırmalarına yönelik sosyolojik çalışmalarda izlenen metod anlayışlarının tenkidi yapılmıştır. Yapılan tenkid sonunda Türkiye'de sosyolojik çalışmaların genelde **Batı'lı ve pozitif** bir zihniyetle yapıldığı kanaatine varılmıştır. Bundan sonra genel metodolojik, başka tabirle bir araştırmada izlenmesi gereken strateji ve taktikler hakkında ki görüşümüz ifade edilmiştir.

İkinci bölümde **evlilik** kavramının teorik çerçevesi hakkında kısmen ve **aile tipolojileri** hakkında bazı örneklerle bilgiler verilmiştir. Bu bölümde bir aile tipolojisi geliştirme yerine, **aile tipolojileri** geliştirmenin daha ilmi olacağı sonucuna varılmıştır. Çünkü; araştırma sahamızda çeşitli aile tiplerine rastlandığı gibi, yazılı kaynaklarda ifade edilmeyen aile tipleri de müşahade edilmiştir. Mesela; baba ekonomik açıdan oğul'a bağlı olduğu halde otorite açısından aile reisi yine baba olan aileler olduğu gibi, mevsimlere göre hane sayılarının değiştiği ve kışın baba ile beraber oturan evli erkek çocukların, hayvancılık nedeniyle çocukları ve eşi ile yaylalara gitmesi ya da bahçecilik nedeniyle kışın şehirde oturan ebeveynlerin yazın köydeki evli çocuklarıyla yaşamak zorunda kalmaları, aile yapılarını etkileyen nedenlerin başlıcalarını teşkil etmektedir. Bazı durumlarda da ekonomik açıdan birbirinden bağımsız ve ayrı hanelerde yaşandığı halde babanın evli çocukları üzerinde,

harcamalarına varıncaya kadar etkisi görülmektedir. Bazende torunların hamiliği ve eğitimi evli eşlerin ebeveynleri tarafından yerine getirilmektedir. Bazı hallerde de genelde **aile, akrabalar birliği** yerine kullanılmaktadır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı, aile tipi yerine, bölgelerde, şehirlerde, köylerde hatta köylerin içinde bile farklı aile yapıları olacağını dikkate alarak bir ya da birkaç aile tipinden ziyade aile tiplerinin hesabını yapmak zorundayız. Ancak, araştırmanın anlaşılması açısından büyük çaplı genellemeden kaçınmak kaydıyla mikro ölçekli, esnek yapıli tipolojiler kullanılabilir. Bu bölümde ayrıca, aile ve evlilik yapıları ile ekonomik yapı arasında birebir ilişkinin olamayacağı, yani bir ekonomik yapıda farklı aile ve evlilik şekillerinin olabileceği tesbit edilmiştir. **Cinsi serbestliğin** bütün toplumlarda hakim olduğu bir devrin olmadığı, ayrıca belirli ölçüleri dikkate aldığımızda hiçbir toplumda cinsi serbestliğin bulunmadığı ortaya konulmuştur. Ekonomik ilerleme ile aile tipleri arasında **evrimci** anlayışın ifade ettiği bir çizginin olmadığı da tesbit edilmiştir.

Üçüncü bölümde her konu başlığında teorik ve sahada tesbit edilen bulgular beraber verilmiştir. Buradaki hassasiyetimiz konunun bütünlüğünü muhafaza etmek kaygısından kaynaklanmıştır. Ayrıca sahada tesbit ettiğimiz bulgular, mümkün olduğu kadar diğer saha araştırmalarıyla mukayese edilerek, bir bakıma **kültür haritası** çıkarılmaya çalışılmıştır. Diğer yandan bazı kavramların **etimolojik** anlamları ile kültür sosyolojisinin amaçlarından olan **kavramların tarihi temelleri**, de tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde ise **kültür sosyolojisinin** temel kaynaklarından olan geleneklerden belli başlı bazıları yine üçüncü bölümdeki anlayışla analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümdeki bulgularımıza göre, **dinin bazı durumlarda gelenekselleştiği** ya da geleneklerin dinden daha etkili olduğu tesbit edilmiştir. Kirvelik kavramının ise

"sosyal maymuncuk" olduğu kanatine varılmıştır. Yani tesbitlerimize göre kirvelik kurumu nedeniyle geleneksel sosyal problemler çözülmeye çalışılmıştır veya çözülmüştür ve bu süreç hâlâ devam etmektedir.

Nevruz, kavramı üç bakış açısıyla tahlil edilerek tarihi temelleri ve halk arasındaki görümünü ifade edilmiştir. Ayrıca, bu kavram üzerindeki spekülasyonlar etraflıca tartışılarak, 'olan' olduğu gibi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak; bu kavramın sosyal gruba, grub dışından gelip de, millileşen kavramların en önemli temsilcilerinden biri olduğu tesbit edilmiştir.

Bu araştırmada test edilmeye çalışılan varsayımlardan birincisi başlık-kaling, kirvelik, nevruz, ocak-ateş ve benzer kültür unsurlarının rast gele ortaya çıkmadığı; belirli tarihi temelleri olduğu ancak, sosyal değişimin gereğı olarak, değişerek günümüze geldiğı tesbit edildiğinden varsayımımız doğrulanmıştır.

İkinci varsayımımızda araştırma sahasında tesbit edilen "hap-hab", kirvelik, düğünlerdeki yardımlaşma ve benzeri gelenekler eski kültür unsurlarının bir yansıması olduğu için; bu varsayım da doğrulanmıştır.

Araştırma sahamızda konumuzla ilgili birçok geleneklerin yaptığımız mukayese nedeniyle Türkiye'nin diğer yerleşim yerlerinde de, ya aynen, ya da kısmen değişerek var olduğu tesbit edilmiştir. Ancak, kirvelik geleneğı araştırma sahamızda inançtan kaynaklanan geleneğe göre farklı şekillerde görüldüğünden, bu varsayım kısmen doğrulanırken, kısmen de yanlışlanmıştır. Toy beyi, kirvelik, evlilik gibi kavramların fonksiyonları dördüncü varsayımın doğrulanmasına neden olmuştur. Özellikle kirvelik Alevi ve Sünniler arasında sosyal bütünleşmenin merkezini teşkil etmektedir. Ayrıca; kan davaları ve

kırgınlıklar bazen karşı gruptan kız alarak veya vererek telafi edilmektedir.

Sonuç olarak, sosyal hayata ilişkin araştırmalarda sağlıklı bilgiler elde etmek için, **sosyo-kültürel** unsurların tarihi temellerini bilmek gerekir. Çünkü bu unsurlar rastgele değil, bir tarihi süreç sonucunda ortaya çıkmaktadırlar. Ayrıca, sosyal hayata ilişkin araştırmaları **kültür sosyolojisi** çerçevesinde yapmak, bir devlet sınırları içinde yaşayan insanların birbirlerini tanımaları ve sosyal uyum ile sosyal bütünleşmelerinde son derece önemlidir. Dar bir çerçevede tarihi temellere ve mukayeseye dayanmayan araştırma sonuçları kapalı sosyal grupların daha da kapanmalarına neden olarak; onlarda az veya çok azınlık psikolojisinin oluşmasına yol açmaktadır. Bu durum da sosyal uyum, sosyal bütünleşme ve sosyal barışı olumsuz etkilemektedir. Mesela **azınlık psikolojisi** ve içe kapanıklık nedeniyle, ülkemize gelip de Kars bölgesine yerleşen ve aralarında Türkoğan'ın saha araştırması yaptığı (1971) Malakanlar ülkemizi terk etmek zorunda kalmışlardır.

Bu durumu saha araştırmamız sırasında tesbit ettiğimiz bir örnek de doğrulamaktadır. Bir köyde evlilik hakkında görüşme yaparken siz kız için verilen paraya ne dersiniz dediğimizde yaşlı bir şahıs gururla, biraz da beni küçümseyici bir tarzda biz, Zazaca "**kalıñ**", siz Türkçe "**başlık**" dersiniz dedi. Oysa bilindiğı üzere asıl Türkçe kendisinin kullandığı kavramdı.

Bu ve benzeri nedenlerden dolayı sosyo-kültürel unsurlara ilişkin saha veya teorik çalışmalarda kültür sosyolojisinin gerektirdiğı anlayışa yani **anlama-yorumlama** ve **metamorfizm** kavramlarına dikkat edilerek araştırmalar yapılmalıdır.

GENEL KAYNAKÇA

- Abdulkadir, "Hap", Halkbilgisi Haberleri, S.1., 1929.
- Abel, O., "Levi-Strauss'un Antropolojik Yapısalcılığı ve Birk Yaklaşım" (Çev. I. Abel), Strauss, C.L., Irk ve Tarih, İstanbul, 1985.
- Acar, İ.H., "Zara'da Sünnet Düğünleri", Sivas Folkloru Dergisi, S.48, 1976.
- Ahmet Cevdet Paşa, Tezakir (Haz. C.Baysun), C.III, Ankara, 1986.
- Ahundov, E., Azerbaycan Halk Yazımı Örnekleri, (Çev.S.Tezcan), Ankara, 1978.
- Akın, E., "Sosyal Bilimlerde Ampirizm Çıkmazı veya 'Türk Toplumunun Değerleri' Araştırmasının Bir Eleştirisi", Türkiye Günlüğü Dergisi, S.17, 1991.
- Akaygün, B.T., "Elazığ'da Milli Adetler", Altan Dergisi, S.39-42, 1938.
- Akbay, C.Ö., Kütahya, Kayseri, Hakkari Bölgelerinde Düğün Adetleri ve Anadolu Düğünlerinde Büyüsel İnanmalar, (A.Ü. DTCE. Halkbilim Dalı Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ankara, 1987.
- Akgündüz, A., Osmanlı Kanunnameleri, C.I, İstanbul, 1990.
- Akkaya, T., Osmaneli Değişen Bir Anadolu Kasabası, İstanbul, 1990.
- Aksoy, M., Kadirli-Yusufizzettin Köyü'nün Sosyo-Kültürel Yapısı (F.Ü.Fen-Ed.Fak. Sosyoloji Bölümü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1986.
- Aksoy, M., "Bir Kültür Kodu Olarak Yemlik", TDAD., S.49., 1987.

- Aksoy, M., "Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili", Aile Yazıları, C.4, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.
- Aksoy.M., "Saha Araştırmalarının Önemi ve Türk Kültüründe Alevilik", Bayram Kodaman'a Armağan, Samsun, 1993.
- Akyazı, E., Sağdıçlar Köyünün Monografik İncelenmesi, (F.Ü.Fen-Ed. Fak. Antropoloji Bölümü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1987.
- Akyüz K., "Yozgat'ta Evlenme Adetleri", 1.UTFKB., C.I, Ankara, 1976.
- Albayrak, N., "Cem" mad., TDVİA., C.I.
- Albayrak, N., Folklorumuz ve Erzincan, Erzincan, 1983.
- Ali Kemali, Erzincan Tarihi, İstanbul, 1932.
- Alpaslan, K., "Navruz Toprak Bayramı", Uludağ Dergisi, S.56-57, 1943.
- Alptekin, A.B., Görgü Ansiklopedisi, İstanbul, (t.y).
- Altay, H., Anayurttan Anadolu'ya, Ankara, 1981.
- Altuntek, N.S., Van Yöresinde Amca Kızı, Amca Oğlu Evliliği-Yapısal-İşlevsel Bir İnceleme, (H.Ü.,SBE., Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1989.
- Alinge, C., Moğol Kanunları (Çev. C.Üçok), Ankara, 1967.
- And, M., Oyun ve Büyü, İstanbul, 1974.
- And. M., "Türk Folklorunda Oyun Kavramı ve Oyunun Önemi", I.UTFSB., Ankara, 1974.

- Anohin, A.V., "Altay Şamanlığına Ait Maddeler", A.İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara, 1968.
- Arsal, S.M., Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul, 1947.
- Arslan, H., "Metodolojimiz, Türkiye'de Toplumsal Bilimler ve Eleştirinin Sefaleti", Dergah Dergisi, S.52, 1994.
- Arslan, H., "Pozitivist Bilim İdeolojisinin Yasak Bölgeleri", Dergah Dergisi, S.44, 1993.
- Arslan, H., Epistemik Cemaat, İstanbul, 1992.
- Artan, G., "Kirvelik", TFAD., S.120, 1953.
- Aryol, N., "Başlık Parası", Miliyet Gazetesi, 23 Temmuz 1965.
- Atalay, T., Türkiye'de Evlenmeler ve Aile Yapısı, 1935 Yılı Sonrasına Sosyo-Demografik Bir Bakış (H.Ü. SBF, Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi), Ankara, 1981.
- Atay, M. "Hint Ailesinde Kadının Konumu", Sosyoloji Dergisi, S.3, (E.Ü. İzmir) 1992.
- Aydın, M.A., İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul, 1985.
- Aydınoğlu, G., "Kars'ın Pırsak Köyünde Nevruz", TFAD., S.238., 1969.
- Aydınoğlu, G., "Posof'da Evlenme ve Sünnet Düğünü Geleneği", TFAD., S.271, 1972.
- Ayter, A., "Yenigazi Köyünde Düğün Adetleri, Nevruz Bayramı ve Yedilevi Töresi", Folklor Dergisi, S.36. 1988.
- Bacon, E.E., Esir Orta Asya (Çev. T.Say), İstanbul, (t.y).

- Balkan, K., "Eski Asur ve Anadolu'da Kızların Çocuk Yaşında Nişanlanması", Belleten Dergisi, S.200., 1987.,
- Barlas, H.U., Maraş Düğün Adetleri, İstanbul, (t.y)
- Barlas, U., Hakkari İli Evlenme Töre ve Törenleri, Karabük, 1977.
- Bayatlı, O., Bergama'da Efsaneler Adetler, İstanbul, 1941.
- Baytamrew, B.A., "Yeni Gün Kaynak ve Adetler", Nevruz (Çev. Y. Pekcan; S. Öztürk), Ankara, 1993.
- Beiser, A., Çağdaş Fiziğin Kavramları (Çev.M.Çetin-H.Yıldırım-Z.Gülsün), Ankara, 1988-1989.
- Bektöre, Y., Tepreş, Eskişehir, 1990.
- Bender, C., Kürt Uygarlığında Alevilik, İstanbul, 1991.
- Benedict, P., "Hukuk Reformu Açısından Başlık Parası ve Mehr," Türk Hukuku ve Toplumunu Üzerine İncelemeler (Haz. A.Güriz-P.Benedict), Ankara, 1971.
- Benedict, R., Krizantem ve Kılıç (Çev. T.Turgut), İstanbul, (t.y)
- Bennet, J.W., Kültürlerin İncelenmesi-Saha Çalışması Teknik ve Metodolojisi Üzerine Bir İnceleme (Çev.F.Fegan), Ankara, 1968.
- Bergin, A., "Benimle Evlenirmisin?", Hürriyet Gazetesi, 30 Kasım 1991.
- Berlin, L., "Milliyetçilik Rüzgarları," NPQD, S.3, 1992.
- Bernheim, E., Tarih İlmine Giriş, Tarih Metodu ve Felsefesi, (Çev. M.Ş.Akkaya), İstanbul, 1936.

- Beysanoğlu, Ş., İnançları, Gelenek ve Görenekleri ile Yezidiler, Ankara, 1988.
- Beşikçi, İ., Doğu Anadolu'daki Göçebe Kürt Aşiretlerinde Toplumsal Değişme (Geçiş Halindeki Toplamlar), Erzurum, 1968.
- Beşikçi, İ., Bilim Yöntemi, Ankara, 1991.
- Beşikçi, İ., Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar-Göçebe Alıkan Aşireti-,Ankara, 1969.
- Beşikçi, İ., Doğu Anadolu'nun Düzeni, İstanbul, 1970.
- Bilgin, V., "Yapısal Özellikleri İtibariyle Ailenin Görünümü", Türkiye Aile Yıllığı, Ankara, 1991.
- Birdoğan, N. "Anadolu Alevi Ocaklarının Kuruluşu, İşlevleri, Yayılmaları", IV.MTHKKB., C.I., Ankara, 1992.
- Bloch, M., Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği (Çev.M.A. Kılıçbay), Ankara, 1985.
- Boğazlıyanlıoğlu, D., Burç Köyünün Monografisi (A.Ü., DTCF., Sosyal Antropoloji Kürsüsü Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ankara, 1988.
- Bois, T., "Folklorları Işığında Kürtler'in Ruhu" (Çev. İ.C.Erseven), Kürtler Üzerine Tarih ve Folklor Yazıları, Ankara 1991.
- Boran, B., Toplumsal Yapı Araştırmaları, İstanbul, 1992.
- Boratav, P.N., 100 Soruda Türk Folkloru, İstanbul, 1984.
- Bottomore, T.B., Toplumbilim (Ü.Oskoy), İstanbul, 1984.

- Boudon, R., Sosyoloji Yöntemleri (Çev. A.Türker), İstanbul, 1991.
- Bozarslan, M.E., Doğunun Sorunları, Ankara, 1966.
- Bozkurt, F., Aleviliğin Toplumsal Boyutları, İstanbul, 1990.
- Bulutay, T., Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler, Ankara, 1986.
- Bumke, P.J., "Dersim'deki Kızılbaş Kürtler", ^{Kürtler} Üzerine Tarih ve Folklor Yazıları, Ankara, 1992.
- Buttiglione, R., "İnançta Serbest Piyasa", NPQD., S.I., 1991.
- Caferoğlu, A., Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler, İstanbul, 1951.
- Caferoğlu, A., Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, İstanbul, 1942.
- Caferoğlu, A., Güneydoğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, İstanbul, 1945.
- Caferoğlu, A., Türk Taamül Hukukunda Evlatlık Müessesesi", THİTM, C.III, 1939.
- Caferoğlu, A., Uygur Sözlüğü, İstanbul, 1934.
- Carr, E.H., Tarih Nedir? (Çev. M.G.Gürtürk), İstanbul, 1991.
- Cilacı, O., "Şamanizm'de Evlenme ve Doğum Törenleri", Türk Kültürü Dergisi, S.123., 1973.
- Cin, H., -Akgündüz, A., Türk Hukuk Tarihi, C.II, Konya, 1989.
- Cin, H., İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Konya, 1988.
- Cingöz, M.E., "Şükranlı'da (Eskişehir) Evlenme Adetleri", THKD., Ankara, 1992.

Çağatay, T., "Modern Aile ve Sosyal Problemleri", Aile Yazıları, C.1, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.

Çalışlar, A., Ansiklopedik Kültür Sözlüğü, İstanbul, 1983.

Çay, A., Türk Ergenekon Bayramı Nevruz, Ankara, 1988.

Çetin, A.E., Bitlis Folkloru, (A.Ü., DTCF., Türk Dili ve Edebiyatı, Bölümü Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ankara, 1973.

Davutoğlu, A., Selamet Yolları, C.III, (t.y).

Demir, Ö., -Acar, M., Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul, 1992.

Demirci, Y.Z., Anadolu'da Eski Düğün ve Evlenme Adetleri, Ankara, 1938.

Dersimi, N., Dersim Tarihi, İstanbul, 1979.

Develioğlu, F., Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1962.

Divaev, A.A., "Kazakların Hayat Tarzları Üzerinde Etnografik Notlar", Nevruz (Çev.Y.Pekcan- S.Öztürk), Ankara, 1993.

Divitçioğlu, S., Nasıl Bir Tarih, İstanbul, 1992.

Doğan, B., Doğu Bölgesinde Yaşayan Yarı Göçebelerde Sosyal Yapı (G.Ü.SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1987.

Durant, W., Durant, A., Tarih Üzerine (H.Zamantlı), İstanbul, 1983.

Durant, W., -Durant, A., Tarihten Dersler (Çev.B.Güvenç), İstanbul, 1992.

Dündar, İ., "Kars'ın Dikme Köyünde Nevruz ve Ayın Ahır", TFAD., S.343, 1978.

- Düzgün, Ş., Göçebe Bertıyan Aşiretinin Ekonomik ve Sosyal Yapısı, (A.Ü.DTCF., Sosyoloji-Psikoloji Kürsüsü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Ankara, 1971.
- Ebül-Kemal Ahmet Asım el-mütercim; El-ukyanusul-Basit fi Tercemeti'l Kamüsi'l-muhil, C.I, İstanbul, 1305.
- Eckmann, J., Çağatayca El Kitabı (Haz. G.Karaağaç), İstanbul. 1988.
- Eker, G., Karaören Köyü Folkloru (H.Ü.,SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1990.
- Ekrem, M.A., "Şamanlığın ve Eski Türk Kültürünün Dobruca'daki Kırım Türkleri Folklorunda İzleri", I. UTFKB., C.I, Ankara, 1976.
- Elbruz, L., Ailenin Hukuk Açısından İncelenmesi İçin Teorik Çerçeve, Ankara, 1991.
- El-Cahiz, "Giriş", Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri (Haz. ve girişi yazan R.Şeşen), Ankara, 1988.
- Eliade, M., Mitlerin Özellikleri (Çev. S.Rıfat), İstanbul, 1993.
- Ercilasun, A.B., ve arkadaşları, Türk Lehçeleri Sözlüğü, C.I, Ankara, 1991.
- Erdentuğ, A., "Çeşitli İnsan Topluluklarında Aile Tipolojileri", Aile Yazıları, C.1 (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.
- Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri I", Aile Yazıları, C.IV,(Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.

- Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri III", Antropoloji Dergisi, S.6, 1973.
- Erdentuğ, N., "Yeryüzü İnsan Topluluklarında "Başlık", Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı, 1974.
- Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri II", Aile Yazıları, C.IV., (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem) Ankara, 1990.
- Erdentuğ, N., "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri", Antropoloji Dergisi, S.7, 1975.
- Erdentuğ, N., Hal Köyü'nün Etnolojik Tetkiki, Ankara, 1983.
- Erdentuğ, N., Sün Köyünün Etnolojik Tetkikleri, Ankara, 1959.
- Erdoğmuş, Z., Kırsal Bölgelerden Ankara, Kıbrıs-Bayraktar İlkokulu Gecekondu Bölgesine Göç Edenlerin Kentlileşmesi, Ankara, 1977.
- Eren, A.C., "Milil Bir Görüş Olarak Türk Kültür Sosyolojisi Üzerinde Bir İnceleme-Deneme", Tarih Dergisi, S.31, (1977), 1978.
- Eren, M., Kocaavşar Köyü ve Tarihte Avşarlar, İstanbul, 1992.
- Ergin, M., Orhun Abideleri, İstanbul, 1984.
- Ergin, M.E., Urfa Folklorunda Düğün, Adana, 1973.
- Ergun, D., Sosyoloji ve Tarih, İstanbul, 1982.
- Ergun, D., Yöntemi Bulmak-Türkiye'de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı-, İstanbul, 1994.

Erkal, M., "Var Olma Mücadelemizde Folklorumuz", Türk Yurdu Dergisi, S.1, 1987.

Erkal, M., Sosyoloji-Toplumbilimi, İstanbul, 1987.

Erkul, A., Bir Kasabanın "Kemaliye'nin" Toplumsal Yapısı (H.Ü.,SBE., Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1983.

Erman, V., "Sultan Nevruz Bayramı", Cem Dergisi, S.11, 1992.

Eröz, M., "Sosyoloji ve Tarih" Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu (Haz.A.Yuvalı), Elazığ, 1990.

Eröz, M., "Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği", Türk Kültürü Dergisi, S.211-214, 1980.

Eröz, M., "Yeni Bir İlim Sosyal Antropoloji", Sosyoloji Konferansları, 9.Kitap, 1968-1969.

Eröz, M., Türk Ailesi, İstanbul, 1977.

Eröz, M., "Türk Köy Sosyolojisi ve Yörük Türkmen Köyleri", Sosyoloji Konferansları, 6.Kitap, 1965-1966.

Eröz, M., Göçebe Ekonomisi ve Türk Göçebelerinde İctimai Organizasyon (İ.Ü.İkt. Fak. Doktora Tezi, "Yörükler" Adıyla İstanbul'da 1991 Yayınlanmıştır), İstanbul, 1966.

Eröz, M., İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İstanbul, 1982.

Eröz, M., Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz, İstanbul, 1983.

Eröz, M., Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, İstanbul, 1977.

Eserpek, A., Sosyoloji, Ankara, 1981.

- Eserpek, A., Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme, Ankara, 1979.
- Fohlen, C., Kızılderililer (Çev. M.A. Kayabal), İstanbul, 1993.
- Fallers, L.A., "Türkiye'de Sosyal İlimler", Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar, İstanbul, 1979.
- Fetscher, I., "Tarih Felsefesi", Günümüzde Felsefe Disiplinleri (Çev. D.Özlem), İstanbul.
- Fındıkoğlu, Z.F., "Türklerde Aile İktimaiyatı", Aile Yazıları, C.1, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.
- Fındıkoğlu, Z.F., İktimaiyat Dersleri, C.1, İstanbul, 1971.
- Firdevsi, Şehname, C.II, (Çev.M.Lugal), İstanbul, 1992.
- Firdevsi, Şehname, C.I, (Çev. N.Lugal), İstanbul, 1992.
- Freund, J., Beşeri Bilim Teorileri (Çev. B.Yediyıldız), Ankara, 1991.
- Freyer, H., İktimai Nazariyeler Tarihi (Çev. T.Çağatay), Ankara, 1977.
- Fırat, M.Ş., Doğu İlleri ve Varto Tarihi, Ankara, 1970.
- Gabain, A.V., Eski Türkçenin Grameri (Çev. M. Akalın), Ankara, 1985.
- Gelen, A., Köylerimizle İlgili Bazı Araştırmaların Özetleri, Ankara, 1962.
- Gezgin, M.F., Genel Sosyoloji- Köy Sosyolojisi İlişkilerine Toplu Bir Bakış ve Olukbaşı Araştırması (İ.Ü.SBE., Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1985.
- Gezgin, M.F., İşgücü Göçü ve Arıstırmadaki Türk İşçileri, İstanbul, 1994*
- Giddens, A., Sosyoloji (Çev.R.Esengün, İ.Öğretir), Erzurum, 1993.
- Giddens, A., Aile Sorgulanıyor (Çev.T.Erdem), İstanbul, 1991.

- Gordlevski, V., Anadolu Selçuklu Devleti (Çev. A.Yaran), Ankara, 1988.
- Gökyay, O., Dedem Korkut Kitabı, İstanbul, 1973.
- Gönüllü, A.R., "Saçı Adetine Dair Notlar", Türk Folkloru Dergisi, S.89, 1986.
- Gökçe, B., "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", Aile Yazıları, C.1, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1991.
- Gül, Y., Tunceli'de Şavaklılar, Ankara, 1976.
- Gülensoy, T., "Altay Dillerinde Akrabalık Adları", Türk Dili Araştırmaları, Ankara, 1973-1974.
- Güler, A., "Dirican Aşiretinde Çocuk Eğitimi", F.Ü.Ed.Fak. Dergisi, S.1, Elazığ, 1981.
- Güler, A., "Cumhuriyet Öncesinde Aşiret Aileleri", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C.1, Ankara, 1992.
- Gümüş, A., Bizbryan ve Koyunluca -GAP Bölgesinde Karşılaştırılmalı Bir Köy İncelemesi- (Ç.Ü.SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 1989.
- Güngör, E., "Yabancı Kültür Karşısında Milli Kültür", Kültür ve San'at, İstanbul, 1980.
- Güngör, E., Dünden-Bugünden, Ankara, 1982.
- Güngör, E., Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul, 1978.
- Güngör, H.,-Argunşah, M., Gagauz Türkleri, Ankara, 1991.
- Güngör, K., Cenubi Anadolu Yörüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki, Ankara, 1941.

Güzel, A. "Türk Ergenekon/Nevruz Bayramı ve Kaygusuz Abdal'da Bir Nevruz Sabahı", Milli Folklor Dergisi, S.17 , 1993.

Güven, Ö., Türklerde Spor Kültürü, Ankara, 1992.

Güvenç, B., İnsan ve Kültür, İstanbul, 1974.

Halıcı, F., "Cirid" maddesi, TDVİA., C.VIII.

Halkin, L.E., Tarih Tenkidinin Unsurları (Çev. B.Yediyıldız), Ankara, 1989.

Hamidullah, M., "Sünnet Maddesi", İ.A., C.XI.

Hancioğlu, A., 1978'de Türkiye'de Aile Biçimleri ve Aile Büyüklüğü (H.Ü.NEE, Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi), Ankara, 1985.

Heisenberg, W., Çağdaş Fizikte Doğa (Çev.V.Gönyol-O.Duru), Ankara, 1987.

Heisenberg, W., Parça ve Bütün (Çev. A.Atalay), İstanbul, 1990.

Hooke, S.H., Ortadoğu Mitolojisi (Çev. A.Şenel), Ankara, 1991.

Homans, G.C., İnsan Grubu (Çev.O.Onaran-B.Oran-Ü.Oskay), Ankara, 1971.

Huntington, S.P., "Uygarlıklar Savaşı Mı?", İzlenim Dergisi, S.10, 1993.

Hinçer, İ., "Sünnetin Tarihçesi ve Sünnet Düğünleri", TFAD., S.268, 1971.

Hinçer, İ., "Türklerde Başlık ve Mehir", 1.UTFSB., Ankara, 1974.

- Işık, İ., -Sanat, M.H.,-Kazancı N., "Kargalı Köyü İncelemesi", Halkbilimi Dergisi, S.25, 1977.
- İbn Fazlan Seyahatnamesi, (Haz. R.Şeşen) İstanbul, 1975.
- İdrisi, H., "Azerbaycanda Evlenme Merasimleri ve Folklorik Yönden İncelenmesi", 1.MTHEFK., Konya, 1989.
- İhsan Nuri Paşa, Kürtlerin Kökeni (Çev.M.Tayfun), İstanbul, 1991.
- İleri, G., Azerbaycan Kültür Gelenekleri (A.Ü. DTCF. Antropoloji Bölümü, Yayınlanmamış Bitirme Tezi), Ankara, 1988.
- İnan, A., "Tarla ve Darı Kelimeleri Üzerine", Türk Kültürü Dergisi, S.60, 1967.
- İnan, A., Birinci İlmî Seyahate Dair, İstanbul, 1930.
- İnan, A., Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul, 1976.
- İnan, A., Makaleler ve İncelemeler, Ankara, 1968.
- İnan, A., Manas Destanı, İstanbul, 1972.
- İnan, A., Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara, 1986.
- Kaçmazoğlu, H.B., "Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu", 75.Yılında Türk Sosyolojisi, İstanbul, 1991.
- Kafesoğlu, İ., Eski Türk Dini, Ankara, 1980.
- Kağıtçıbaşı, Ç., İnsan-Aile-Kültür, İstanbul, 1991.
- Kağıtçıbaşı, Ç., "Türkiye'de Aile Sürekliliği ve Değişimi", 1.Aile Şurası Bildirileri, Ankara, 1990.

Kağıtçıbaşı, Ç., Gençlerin Tutumları, Kùltürler Arası Bir Karşılaştırma, Ankara, 1973.

Kahraman, A., "Tarihi Sporlarımızdan Ok Atma ve Cirit Oyununun Türk Folklorundaki Yeri-Spor Anıtlarımız ve Bazı Öneriler", Birinci Milli Kùltür Şurası, Ankara, 1982.

Kakioğlu, F., Türkçe-Kùrtçe Sözlük, İstanbul, 1992.

Kalafat, Y., Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara, 1988.

Kandiyoti, D., "Aile Yapısında Değişme ve Süreklilik: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", Türkiye'de Ailenin Değişimi (Haz. T.Erder), Ankara, 1984.

Karaaslan, A., Bölükçalı Köyünün Monografisi (F.Ü.Ed.Fak. Sosyoloji Bölümü Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1989.

Karaman, H., İslam Hukuku, C.II, İstanbul, 1990.

Kartal, B., Birukan Aşireti Üzerine Bir Araştırma (İ.Ü.Ed.Fak.Sosyoloji Bölümü Basılmamış Bitirme Tezi), İstanbul, 1970-1971.

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügat-it-Türk (Haz.B.Atalay), C.I, Ankara, 1986.

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügat-it-Türk (Haz.B.Atalay), C.II, Ankara, 1986.

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügat-it-Türk (Haz.B.Atalay), C.III, Ankara, 1986.

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügatü-it-Türk (Haz.B.Atalay), C.IV, Ankara, 1986.

Kenesbayoğlu, İ.K., ve diğerleri; Kazak Türkçesi Sözlüğü (Çev. H.Oraltay ve diğerleri), İstanbul, 1984.

Kerimoğlu, Y., Kelimeler Kavramlar, İstanbul, 1983.

Keskioğlu, O., "Bulgaristan Türkleri Kocabalkan Köyleri Foikloru",
Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara, 1968-1969.

Kuhn, T.S., "Tarih-Bilim Tarihi İlişkisi", Toplum Bilimlerinde Yorumcu
Yaklaşımlar (Haz.A., Rabinow-W. Sullivan), (Çev. T.Parla),
İstanbul, 1990.

Kuhn, T., Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Çev.N.Kuyaş), İstanbul, 1982.

Kınalıza Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlak (Haz.A.Karaman), İstanbul,
(t.y)

Kırzioğlu, M.F., Kürtlerin Türklüğü, Ankara, 1969

Kırzioğlu, F., Kars Tarihi, C.1, İstanbul, 1953.

Kızılkaya, M., Nebiler, H., (Kürtler, Dünden Yarına, Ankara. 1991

Kocadağ, B., Lolan Oymağı ve Yakın Çevre Tarihi, İstanbul, 1987,

Kodaman, B., "Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı ve Kollokyum Tertip
Heyeti Başkanı Prof.Dr. Bayram Kodaman'ın Konuşması",
Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu,
Elazığ, 1990.

Kolakowski, L., "İnsan Yalnız Akıyla Yaşamaz", NPQD., S.I, 1991.

Kongar, E., "Türkiye'de Toplumbilimin Gelişmesi ve Yöntem Sorunu",
Türk Toplum Bilimcileri, C.1, (Haz. E.Kongar),
İstanbul, 1982.

- Kongar, E., Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, İstanbul, 1985.
- Köprülü, F., "Tarih Musahabesi-Navruz'a Aid", Hayat Mecmuası, C.I, S.18, 1927.
- Köprülü, M.F., Edebiyat Araştırmaları, C.I, İstanbul., 1989.
- Koşay, H., -Kılıç, S., "Güzelova (Erzurum) Etnografya ve Folkloruna Dair Notlar", Türk Etnografya Dergisi, S.VI, (1963), 1965.
- Koşay, H.Z. Pulur (Sagkaya) Etnografya ve Folklor Araştırmaları, Ankara, 1977.
- Koşay, H.Z., "Türk Folklor Araştırmalarında Mukayese ve Tarihi Metoda Yöneliş", I.UTFKB., C.I., Ankara, 1976.
- Koşay, H.Z., Köylerimiz ve Geleneklerimiz" Türk Yurdu Dergisi, S.309, 1965.
- Koşay, H.Z., Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme, Ankara, 1944.
- Kudat, A, Kirvelik, Ankara, 1974.
- Kurtkan, A., "Sosyal Entegrasyon", Refii Şükrü Suvlu'ya Armağan, İstanbul, 1971.
- Kurtkan-Bilgiseven, A., "Manevi Kültürümüz ve Batı Kültürü", Türk Edebiyatı Dergisi, S.187., 1989.
- Kurtkan-Bilgiseven, A., "Milli Kültür Dergisiyle Yapılan Mülakat", Milli Kültür Dergisi, S.83, 1991.

Kurtkan-Bilgiseven, A., Genel Sosyoloji, İstanbul, 1982.

Kurucalı, Z., "Zulme ve Sömürgeye Karşı Direnişte Sembolleşen Bir Halk Geleneği: Newroz", Özgür Gelecek Dergisi, S.4-5, 1989.

Kutay, C., "Daire-i Tanzimat ve Başlık!...", Yeni İstanbul Gazetesi, 9 Eylül 1972.

Kutlu, M., "Şavaklı Türkmenlerde "Hab" Geleneği", Türk Kültürü Dergisi, S.273, 1986.

Kutlu, M., Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık, Ankara, 1987.

Küçük, A., "Erzincan ve Çevresinde Halk İnanışları", III. MTFKB., C.IV, Ankara, 1987.

Leacock, E.B., "ikinci Kısım İçin Giriş", Morgan, L.H., Eski Toplum (Çev. Ü.Oskay), C.1, İstanbul, 1988.

Lewis, R., Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat (Çev. M.Poray), İstanbul, 1973.

MacIver, R.M., -Page, C.H., Cemiyet, (Çev. A.Kurtkan), C.I, İstanbul, 1969.

Magee, B., Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı (Çev. M.Tunçay), İstanbul, 1982.

Magnarella, P.J., "Türkiye'de Sosyal Antropoloji", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Sorunları Semineri, Erzurum, 1974.

Makas, Z., Türk Milli Kültüründe Nevruz, İstanbul, 1987.

- Malinowski, İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı (Çev.H. Portakal), İstanbul, 1989.
- Malinowski, B., Bilimsel Bir Kültür Teorisi (Çev. S. Özkal), İstanbul, 1992.
- Malinowski, B., Vahşilerin Cinsel Yaşamı (Çev. S.Özkal), İstanbul, 1992.
- Malinowski, B., Büyü, Bilim ve Din (Çev.S.Özkal), İstanbul, 1990.
- Malinowski, B., İnsan ve Kültür (Çev. M.F.Gümüüş), Ankara, 1990.
- Mardin, Ş., Din ve İdeoloji, İstanbul, 1983.
- Mardin, Ş., İdeoloji, Ankara, 1982.
- Mardin, Ş., Türkiye'de Toplum ve Siyaset -Makaleler 1, İstanbul, 1990.
- Mehmet Neşri, Neşri Tarihi, C.I, (Haz. M.A.Köymen), Ankara, 1983.
- Mehmet Neşri, Neşri Tarihi, C.II, (Haz. M.A.Köymen), Ankara, 1987.
- Meray, S.L., Toplumbilim, İstanbul, 1982.
- Merter, F., Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler, -Malatya Örneği-, Ankara, 1990.
- Mills, C.W., Toplumbilimsel Düşün (Çev. Ü.Oskay), Ankara, 1979.
- Moles, A., Kültürün Toplumsal Dinamiği (Çev. N.Bilgin), İzmir, 1983.
- Morgan, L.H., Eski Toplum,C.I, (Çev.Ü.Oskay), İstanbul, 1986.
- Morgan, L.H., Eski Toplum,C.II, (Çev.Ü.Oskay), İstanbul 1987.
- Nikitin, B., Kürtler (Çev. H.Demirkan; C.Süreyya), İstanbul, 1991.
- Nirun, N., Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Ankara, 1991.

- Niyazi, H., "Eski Türk Dügünleri ve Afyon Dügünleri", Taşpınar Dergisi, S.2, 1932.
- Niyazi, M., Türk Devlet Felsefesi, İstanbul, 1993.
- Nizamü'l-Mülk; Siyaset-Name (Haz.M.A. Köymen), Ankara 1982.
- Noyan, B., Bektaşilik, Alevilik Nedir, Ankara, 1987.
- Ocak, A.Y., "Milli Kültür Dergisiyle Yapılan Mülakat", Milli Kültür Dergisi, S.81, 1991.
- Ocak, A.Y., Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul. 1983.
- Okçuoğlu, S., Okçular Köyünün Sosyo-Ekonomik, Sosyo-Kültürel Yapısı (F.Ü. Fen. Ed.Fak. Sosyoloji Bölümü, Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1988.
- Olgun, İ., Farsça-Türkçe Sözlük, C.I, Ankara, 1966.
- Oraltay, N., Kazak Türkleri, İstanbul, 1976.
- Orhun, H. N., Eski Türk Yazıtları, Ankara 1987.
- Ortaylı, İ., "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", Aile Yazıları, C.I, (Haz. B.Dikeçligil,- A., Çiğdem,) Ankara, 1990.
- Ortaylı, İ., "Osmanlı Toplumunda Aile", Türkiye'de Ailenin Değişimi-Toplubilimsel İncelemeler (Haz. T.Erder), Ankara, 1984.
- Oskay, Ülgen; Sosyolojik Düşünce Tarihi, C.I, İzmir, 1990.

- Oskay, Ülgen; "Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçilerinde Aile Tipleri", Aile Yazıları, C.1, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.
- Oytom, F., "Beritan Aşiretinin Dilekçisi", Cumhuriyet Gazetesi, 14 Ağustos 1975.
- Ozankaya Ö., Toplumbilim Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1980.
- Ozankaya, Ö., Toplumbilimlere Giriş, Ankara 1977.
- Ögel, B., Türk Kültür Tarihine Giriş, C.II, Ankara, 1985.
- Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Ankara, 1979.
- Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul, 1988.
- Ögel, B., Türk Mitolojisi, C.I, Ankara, 1989.
- Ögel, B., Türklerde Devlet Anlayışı, Ankara, 1982.
- Öksüz, E., "Sosyal Değişme", Sosyoloji Konferansları, XII.Kitap, 1974.
- Örnek, S.V., 100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, İstanbul, 1988.
- Özalp, E., Sosyoloji, Eskişehir, 1992.
- Özbaş, H., "Yozgat'ta Günsalık: Başlık Verme Adeti", TFAD., S.228, 1968.
- Özdemir, N., Ayvalı Köyünün Halk Bilimi Açısından İncelenmesi, (H.Ü.SBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1990.

- Özdemir, R., "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)",
Aile Yazıları, C.I, (Haz. B.Dikeçligil, - A.Çiğdem),
Ankara, 1990.
- Özder, M.A., Türk Halkbiliminde Düğün-Evlilik-Akrabalık Terimleri
Sözlüğü, Ankara, 1981.
- Özen, K., "Divriğ Köylerinde Kirvelik Geleneği", Foklor ve Etnografya
Araştırmaları (Haz. İ.G. Kayaoğlu), İstanbul, 1975,
- Özer, A., Doğu Anadolu'da Aşiret Düzeni, İstanbul, 1990,
- Özgen, H., "Başyazı", Bütün Türk İllerinden Haberler Dergisi, S.4.,
1991.
- Özlem, D., Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, İstanbul, 1986.
- Öztelli, C., Pir Sultan Abdal, İstanbul, 1971.
- Özüduru, Ö., Felsefe, Ankara, 1993.
- Paasonen, H., Çuvaş Sözlüğü (Çev.H.Oraltay ve diğerleri), İstanbul,
1950.
- Pasin, M.H.; Çelik Ş.V., Erzincan Tarihi Coğrafyası-Folkloru, İstanbul,
1962.
- Plessner, M., "Mihir" mad., İ.A., C.VIII.
- Rabinow, P., Sullivan, W., "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğası",
Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşımlar (Haz.aynı
yazarlar), (Çev., T.Parla), İstanbul, 1990.
- Radloff, W., Sibiryadan (Çev. A.Temir), C.I, İstanbul, 1954.
- Radloff, W., Sibiryadan (Çev. A.Temir), C.II, İstanbul, 1956.

- Resulzade, M.E., "Navruz Bayramı", Azerbaycan Dergisi, S.12, 1954.
- Rickman, H.P., Anlama ve İnsan Bilimleri (Çev.M.Dağ), Ankara, 1992.
- Rişvanoğlu, M., Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm, İstanbul, 1978.
- Popper, K., Tarihselciliğin Sefaleti (Çev.S.Orman), İstanbul, 1985.
- Rothacker, E., Tarihte Gelişme ve Krizler (Çev. H.Batuhan-N.Uygur), İstanbul, 1955.
- San, S.Ö., Gümüşhane Kültür Araştırmaları ve Yöre Ağızları, Ankara, 1990.
- Sander, O., "Tarihte Yöntem", SBFD., S.1-2, 1973.
- Saracoğlu, P., Kıbrıs Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru, Lefkoşe, 1989.
- Saran, N., Köylerimiz, İstanbul, 1984.
- Saygun, A.A., "Anadolu Dansları ve Bunların Ayinsel Niteliği Üstüne", Folkloru Doğrusu Dergisi,S.39, 1975.
- Sayın, Ö., Aile Sosyolojisi, İzmir, 1990.
- Schilling, K.,Toplumsal Düşünce Tarihi (Çev. N.Önal), İstanbul, 1971.
- Sever, E., Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, İstanbul, 1993.
- Seyidoğlu, B., Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller, Erzurum, 1992.
- Sezer, B., "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", Tarih ve Sosyoloji Semineri, İstanbul, 1991.
- Sezer, B., Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, İstanbul, 1993.

- Siliöz, R., "Hatay'da Köy Düşünleri", Hatay Dergisi, S.14, 1945.
- Sorokin, P., Çağdaş Sosyoloji Teorileri (Çev. M.M.R. Öymen), C.1, Ankara, 1975.
- Soykan, Ö.N., "Bir Tarih Felsefesi İçin Düşünceler", Felsefe Dünya Dergisi, S.14, 1994.
- Spuler, B., İran Moğolları (Çev. C.Köprülü), Ankara, 1987.
- Strauss, C.L., Mit ve Anlamı (Çev. S.Süer; S.Erkanlı), İstanbul, 1986.
- Strauss, C.L., Yaban Düşünce (Çev.T.Yücel), İstanbul, 1984.
- Süleyman, O., Az İ Ya (Çev. N.Seferoğlu), İstanbul, 1992.
- Sümer, F., Oğuzlar, Ankara, 1972.
- Sunguroğlu, İ., Harput Yolları, C.IV, İstanbul, 1968.
- Şahin, R., Fraktallerle Holotransformasyon Arasındaki İlişki (M.Ü.FBE., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993.
- Şahinkaya, R., Cumhuriyet Köye, Köylü Kadına ve Türk Ailesine Neler Getirdi, Ankara, (t.y).
- Şahinkaya, R., "Türk Aileleri Hangi Yönlerden Birbirlerine Farklılıklar Gösterirler", Aile Yazıları, C.1, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.
- Şemsettin Sami, Kamus-u Türki, İstanbul 1989.
- Şemsettin Sami, Temel Türkçe Sözlük, (Haz. M.Tulum ve diğerleri), İstanbul 1985.
- Şerefhan, Şerefname (Çev. M.E. Bozarslan), İstanbul, 1990.

- Şerif, N., "Yirce'de Düğün Adetleri", Halk Bilgisi Dergisi, S.8 , 1930,
- Şimşek, M., Uzun, T., Arapça-Türkçe Deyimler Kalıp İfadeler Atasözleri Sözlüğü, İstanbul, 1991.
- Takbaş, Z., Akören Monografisi (S.Ü.SBE., Yayınlanmamış, Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1989.
- Tan, M., Toplumbilimine Giriş, Ankara, 1981.
- Tanilli, S., "Dağlarına Bahar Gelmiş Memleketimin...", Cumhuriyet Gazetesi, 19 Mart 1993.
- Tanrıkorur, C., "Türkiye'de Müzik", Birinci Milli Kültür Şûrâsı, Ankara, 1982.
- Tanyol, C., "Folklor Açısından Türk Toplumı", 1.UTFSB., Ankara, 1974.
- Tanyu, H., "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", 1.UTFKB., C.IV., Ankara, 1976.
- Tekin, T., Orhun Yazıtları, Ankara, 1988.
- Tezcan, M., "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama", Aile Yazıları, C.IV, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1990.
- Tezcan, M., Başlık, Ankara, 1981.
- Temur, S., Türkiye'de Aile Yapısı, Ankara, 1972.
- Thomson, D., Tarihin Amacı (Çev. S.Özbaran), İzmir, 1983.
- Topçu, N., Kültür ve Medeniyet, İstanbul, 1970.
- Topçu, N., Sosyoloji, İstanbul, 1950.

- Toprak, Z., "Sosyal Tarih Alanı ve Türkiye Gerçeği", Toplum ve Bilim Dergisi, S.54-55, 1991.
- Tosun, M., - Yalvaç, K., Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduga Fermanı, Ankara, 1989.
- Toynbee, A., Tarih Üzerine İki Konferans, İstanbul 1962.
- Töre, E., Kıbrıs Türk-Alt Kültüründe İnanç Kurumu (H.Ü.SBE., Yayınlanmamış Lisans Tezi), Ankara, 1989.
→Yüksek
- Tuğlacı, P., "Nevruz" mad., Okyanus Ansiklopedik Sözlük, C.IV, İstanbul, 1978.
- Tuna, K., "Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile İlişkileri ve Sonuçları", 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, İstanbul, 1991.
- Tunalı, İ., Felsefe, İstanbul, 1990.
- Turan, A., Doğu ve Güneydoğu Anadolu I, Ankara, 1991.
- Turan, O., Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul 1941.
- Turan, O., Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İst., (t.y.).
- Turhan, M., Kültür Değişmeleri, İstanbul, 1969.
- Türkdoğan, O., "Evlenmede Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması", 1.UTFKB., C.IV, Ankara, 1976.
- Türkdoğan, O., Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları, İstanbul, 1977.
- Türkdoğan, O., "Milli Kültürün Kaynakları", Türk Edebiyatı Dergisi, S.106, 1982.

Türkdoğan, O., "Türk Tarihinin Bazı Sosyolojik Meseleleri", Tarih ve Sosyoloji Semineri, İstanbul, 1990.

Türkdoğan, O., "Eski Türklerde Aile ve Evlilik Sistemi", Türk Kültürü Dergisi, S.22 ve 226, 1981 ve 1982.

Türkdoğan, O., "Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği", Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara, (1966-1969), 1973.

Türkdoğan, O., "Türkiye'de Sosyal Antropolojinin Gelişimi," 75.Yılında Türkiye'de Sosyoloji, İstanbul, 1991.

Türkdoğan, O., Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, İstanbul, 1989.

Türkdoğan, O., Milli Kültür Modernleşme ve İslam, İstanbul, 1983.

Türkdoğan, O., Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, Ankara, 1988.

Türkdoğan, O., Türk Tarihinin Sosyolojisi, Ankara. (t.y.).

Türkdoğan, O., "Eski Türklerde Aile Tipolojisi", 1.Aile Şurası Bildirileri, Ankara, 1990.

Uçar, Ş., Tarih Felsefesi Yazıları, Ankara, 1994.

Ulu, E., 100.Yılda Almus, İstanbul, 1987.

Uraz, M., Türk Mitolojisi, İstanbul, 1992.

Uslu, M., "Yozgat'ta Sünnet Düğünü Gelenekleri", Türk Folkloru Dergisi, S.85, 1972.

Uysal, A.E.,-Günay, U., "Bir Kültür Unsuru Olarak Folklor Konusunda Bazı Genel Bilgiler", Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler, Ankara, 1990.

Uyuklu, Ö., "Bitlis Yöresinde Adaklar, Adetler ve İnançlar", Folkloru Doğrusu Dergisi, S.27, 1973.

Üçer, M., "Anadolu'da ve Sivas'ta Sünnet Gelenekleri ve Kirvelik", Sivas Folkloru Dergisi, S.67, 1978.

Ülken, H.Z., Sosyoloji, İstanbul, 1943.

Ülküsal, M., Dobruca ve Türkler, Ankara, 1966.

Ülküsal, M., Dobruca'daki Kırım Türklerinde Atasözleri ve Deyimler, Ankara, 1970.

Ünver, S., "Bugün Nevruz", Haber Gazetesi 21 Mart 1967.

Vasiliev, Y., "Sakalarda Şamanizm" Türk Dünyası Dergisi, S.4., 1993.

Vergin, N., "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", Toplum ve Bilim Dergisi, S.43-44, 1989.

Vergin, "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile", Aile Yazıları, C.II, (Haz. B.Dikeçligil-A.Çiğdem), Ankara, 1991.

Weber, M., Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (Çev.Z.Aruoba), İstanbul, 1985.

Wells, C., İnsan ve Dünyası (Çev. E.Onur), İstanbul, 1972.

Wensinck, A.J., "Hitan" mad. İ.A., C.V.

Xemgin, E., Kürtistan'da Dini İnançlar ve Etkileri-İslamiyet Öncesi, İstanbul, 1992.

Yalgın, A.R., Toroslar'da Karatepli Bölgesi, Ankara, 1950.

- Yalman, A.R., Cenupta Türkmen Oymakları, C.I, (Haz. S.Emir), Ankara, 1977.
- Yalman, A.R., Cenupta Türkmen Oymakları, C.II, (Haz. S.Emir), Ankara, 1977.
- Yasa, İ., Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü, Ankara, 1969.
- Yasa, İ., Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları, Ankara, 1973.
- Yasa, İ., "Taygeldi Ailesi", SBFD., S.2, 1962.
- Yazan-Meriç, Ü., "İleri Endüstri Topluluklarında Aile Kurumu Üzerine Bir Araştırma", Sosyoloji Dergisi, S.1, 1989.
- Yazgaç, E., "Ertuşi Aşireti'nde Evlenme Törenleri", TFAD., S.255, 1970.
- Yediyıldız, B., "Metodolojik Çağdaş Tarihçilik", Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu (Haz. A., Yuvalı), Elazığ, 1990.
- Yediyıldız, B., "Vakıf" maddesi, İ.A., C.XIII.
- Yetiş, R., "Naldöken Tahtacıları-Nevruz Hıdırellez", TFAD., S.23, 1951.
- Yeşilgül, A., Yedigöze Köyünün Etnolojik Tetkiki (F.Ü.Ed.Fak. Antropoloji Bölümü, Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ, 1982.
- Yonung, P.V., Schmid, C.F., Bilimsel Sosyal İncelemeler ve Araştırmalar (Çev. G.Bingöl-N.İşçi), Ankara, 1968.

- Yund, K., "Tarih Boyunca Türklerde Sünnet Olma Geleneği II", TDTD., S.38, 1990.
- Yurt, İ.,-Sevil, H.T., Sosyal Alanlarda Türkiye'nin Araştırma Potansiyeli ve Sorunları, DPT, Rapor 1, Ankara, 1974.
- Yurtsever, M.V., "Nevruz (Navruz)", Emel Dergisi, S.75, 1973.
- Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig -Metin- (Haz. R.R.Arat), C.I, Ankara, 1985.
- Yusuf Has Hacib, Katudgu Bilig (Haz. R.R.Arat), C. II, Ankara, 1985.
- Yusuf Has Hacib, Katudgu Bilig -İndeks- (Haz. R.R.Arat), C.III, Ankara, 1985.
- Zaptçioğlu, D., "Neo-Naziler Gündönüm Bayramı'nı Kutladı", Cumhuriyet Gazetesi, 23 Haziran 1993 .
- Zelyut, R., "Nevruz Gerçeği ve Kürtler", Cumhuriyet Gazetesi, 19 Mart 1993.
- Zelyut, R., "Nevruz Gerçeği ve Kürtler, Cumhuriyet Gazetesi, 22 Mart 1993.
- Zimmerman, C.C., Yeni Sosyoloji Dersleri (Çev.A.Kurtkan), İstanbul, 1964.
- Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi (Haz. İ.Aka-K.Y.Koprman), İstanbul, 1976.
- Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (Haz.Varlık Yayınları), İstanbul, 1963.

Yazarı Belli Olmayan Kaynaklar

Ana Britannica, "Sünnet" Mad., C.XX.

Büyük Larousse, "Cirit" Mad., C.V.

Büyük Larousse, "Drahoma" Mad., C.VIII.

Derleme Sözlüğü, C.V, Ankara, 1977.

Derleme Sözlüğü, C.VII, Ankara, 1972.

Derleme Sözlüğü, C.VIII, Ankara, 1974.

Derleme Sözlüğü, C.IX, Ankara, 1975.

Derleme Sözlüğü, C.X, Ankara, 1978.

Dinler Tarihi Ansiklopedisi, "Eski İran Dini Zerdüştlük" Mad., C.III.

Ergenekon Destanı ve Demirci Kava, Ankara, 1992.

İ.A., "Cerid", Mad., C.III.

Meydan Larousse, "Nevruz" Mad., C. IX

Meydan Larousse, "Sünnet" Mad., C. XI

"Newroz", Rızgari Dergisi, S.I., 1976.

Söz Derleme Dergisi, C.II, İstanbul, 1940.

Söz Derleme Dergisi, C.III, İstanbul, 1947.

Tarama Dergisi, İstanbul, 1934.

Tarama Sözlüğü, C.III, Ankara, 1967.

Tarama Sözlüğü, C.X, Ankara, 1979.

Türk Dil Kurumu'nun Hazırladığı "Divanü Lügat-it-Türk" Dizini,
Ankara, 1972.

Yurt Ansiklopedisi, "Adıyaman" Mad., C.I.

Yurt Ansiklopedisi, "Bingöl ve Bitlis" Mad., C.II.

Yurt Ansiklopedisi, "Muş ve Mardin" Mad., C.VIII.

**"21 Mart İrkçılıkla Mücadele Günü ve Newroz", Özgürlük Yolu
Dergisi, 1978.**



EK-1 ARAŞTIRMA YAPILAN YERLEŞİM BİRİMLERİ

-Elazığ İlindeki Köy ve Mezralar

Ağın

Saraycık

Dibekli

Yedibağ

Harput

Karataş

Karakoçan

Mirahmet

Yenice

Yeşilbelen

Kızılpınar

İnceler**

Tatlıca**

Yüzevler

Bulgurcuk

Arıcak

Keban

Çalık

Bahçeli

Çevrekaya

Büklümlü

Kuşçulu

Maden

Tekevler

Kaşlıca

Bük**

Yalınca**

Günbağı**

Baskil

Höyük

Alangören

Gözlüce**

Karakaş

Aşağı Değertaş**

Yukarı Değertaş**

Kovancılar

Değirmentaşı

Yünlüce**

Çaybağı

Kacar

Beritanlılar***

Sivrice

Gözeli

Muşarlar**

Aylolar**

Çölütir**

Begolar**

Eşrefler**

Cami**

Kürk

Elazığ Merkez İlçe

Yenikonak

Ürünveren

Aydıncık

Meşeli

Günbağı

Şabanlı

Koruk

Sarılı

Palu

Durmuşlar

Üçdeğirmenler

Gökdere

Yoncalıbayır

-Ağrı İlindeki Köyler

Taşlıçayır

Geçitveren

Ağrı Merkez İlçe

Ozanlar

Tezeren

Aşkale

- Tunceli ve Diyarbakır'a Bağlı Köyler

Çemişgezek-Tunceli

Uzungöl*

Ergani-Diyarbakır

Değirmendere

* Bu köye gidilmemiş olup, bir grup köylüyle görüşülmüştür.

** Mezra

*** Aşiret olup, Kovancılar'da çeşitli köylerde yaşamaktadırlar.

