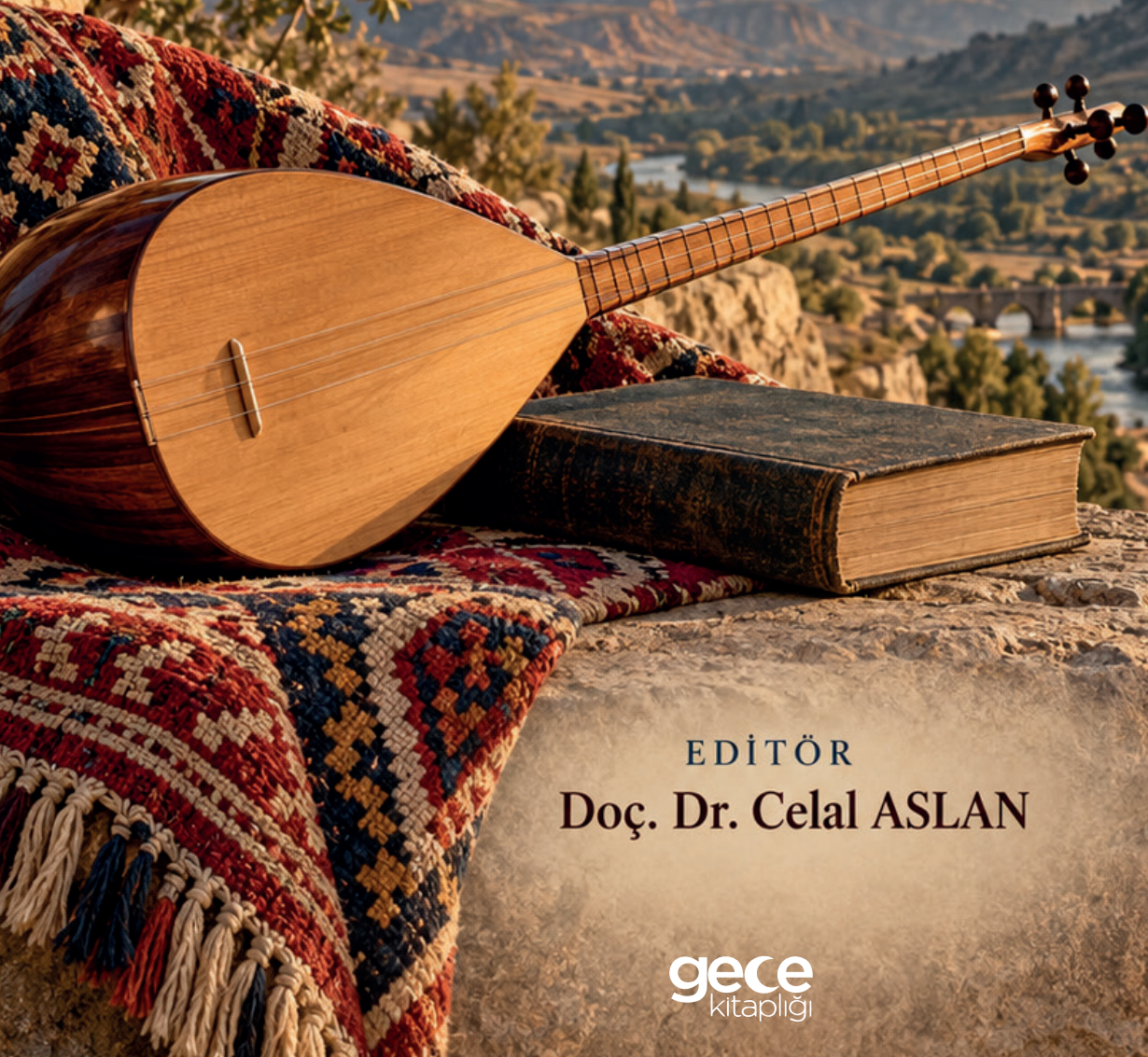


# TÜRK HALK EDEBİYATI

ALANINDA ARAŞTIRMALAR  
VE DEĞERLENDİRMELER



EKİM 2026



EDİTÖR

Doç. Dr. Celal ASLAN

gece  
kitaplığı

**İmtiyaz Sahibi / Yaşar Hız**  
**Yayına Hazırlayan / Gece Kitaplığı**

**Birinci Basım / Ekim 2026 - Ankara**  
**ISBN / 978-625-321-318-3**

**© copyright**

Bu kitabın tüm yayın hakları Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

**Gece Kitaplığı**

Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

0312 384 80 40

[www.gecekitapligi.com](http://www.gecekitapligi.com) / [gecekitapligi@gmail.com](mailto:gecekitapligi@gmail.com)

**Baskı & Cilt**

Bizim Büro

**Sertifika No: 42488**

**TÜRK HALK EDEBİYATI  
ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE  
DEĞERLENDİRMELER**

**EKİM 2026**

**EDİTÖR**

**Doç. Dr. Celal ASLAN**

**gece**  
kitaplığı



## İÇİNDEKİLER

### BÖLÜM 1

#### ŞEYBANÎ HAN DESTANI'NIN FORMEL YAPISI

*Tuğba TEKE* ..... 7

### BÖLÜM 2

#### 1853 SİNOP BASKINI'NIN GÜNCEL SÖZLÜ AKTARIMINDA RİVAYET, TARİHSEL BİLGİ VE HATIRLAMA MEKÂNI

*Samet YAVUZ* ..... 27

### BÖLÜM 3

#### GÜNDELİK AKSİLİĞİN KÜLTÜREL İŞARETE DÖNÜŞÜMÜ: SİNOP HALK İNANÇLARINDA UĞURSUZLUK, TELAFİ VE AKTARIM

*Fatma TAŞDELEN* ..... 43



# BÖLÜM 1

---

## ŞEYBANÎ HAN DESTANI'NIN FORMEL YAPISI

*Tuğba TEKE<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, tugbateke@beun.edu.tr, 0000-0002-2296-7250

## GİRİŞ

Destan; bir toplumun kolektif hafızasında yaşayan, kahramanlık, aşk ve olağanüstü olayları manzum biçimde anlatan; ait olduğu kültürün değerler dünyasını, dünya görüşünü ve tarih bilincini yansıtan epik bir anlatı türüdür. Türk halk edebiyatının en eski ve en köklü türlerinden biri olan destan, sözlü gelenek içinde doğmuş; ozan, âşık ve bakşıların icralarıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu yönüyle destanlar, toplumun kimlik, inanç ve kahramanlık anlayışını taşıyan kültürel bellek metinleridir. Türk dünyasının zengin destancılık geleneklerinden biri olan Özbek halk destancılığı, yüzyıllar boyunca bakşı adı verilen halk ozanlarının kopuz ve dutar eşliğinde icra ettikleri destanlarla yaşamıştır. Özbek Türklerinin destanları konu, üslup ve icra bakımından zengin bir çeşitlilik gösterir. Köroğlu gibi ortak Türk destanlarının yanı sıra bölgeye özgü tarihî ve dinî konulu destanlar da bu gelenek içinde yer alır. Şeybanî Han Destanı da bu geleneğin tarihî konulu örneklerinden biri olarak Özbek destancılığının sözlü ve yazılı biçimlerinin kesiştiği önemli bir anlatıdır.

Destanların sözlü kültür içinde hatırlanabilir ve yeniden üretilebilir olmasını sağlayan en temel unsur formel yapıdır. Formeller; metnin dilini, anlatımını ve karakterlerini düzenleyen, tekrarlanan kalıp ifadelerdir. Söz konusu ifadeler, sıfatlar, benzetmeler ve kalıp sözlerle anlatıma ritim kazandırır. Destandaki yolculuk, savaş, düğün ve mücadele gibi tekrarlanan olay örgülerini düzenler. Anlatıdaki kahramanları, atları ve yardımcı figürleri kalıplaşmış nitelikleriyle tanımlar. Bu formüller hem anlatıcının icrasını kolaylaştırır hem de dinleyicinin aşına olduğu bir dünya kurarak metnin geleneğe bağlılığını güvence altına alır.

Bu bağlamda çalışmanın amacı Şeybanî Han Destanı'nın formel yapısını ve metnin aktarımında bu formellerin anlatıdaki işlevlerini betimleyici bir yaklaşımla ortaya koymaktır. Böylece hem destanın Özbek destancılık geleneği içindeki yeri aydınlatılacak hem de destan anlatıcılığında formellerin önemi vurgulanacaktır. Bu çalışmada Polken Şair'den derlenen ve Tekcan, Demirci ve Babayarov (2010) tarafından yayıma hazırlanan *Polken Şair Şeybanî Han Destanı* adlı eserde yer alan destan metni incelemeye esas alınmıştır.

Öncelikle formeller üzerine görüş bildiren çeşitli bilim insanlarının yaklaşımlarına yer verilerek konunun daha açık, anlaşılır ve kapsamlı bir biçimde ortaya konulması amaçlanmaktadır. Formeller üzerine yapılan çalışmalar içinde en belirleyici ve en yaygın kabul gören kuramsal çerçeve, Milman Parry'nin geliştirdiği Albert Lord'un sürdürüp sistemleştirdiği sözlü kompozisyon teorisidir. M. Parry, Homeros destanlarını incelerken formellerin sözlü anlatıcının ezberine değil, kalıp ifadeleri icra sırasında yeniden üretebilme yeteneğine

dayandığını ortaya koymuştur. Bu teoriye göre anlatıcı, metni her icrada yeniden kurar. Formüller ise ölçü ve ritme uygun, tekrarlanan ifadeler olarak anlatıcının akıcı doğaçlama yapmasını sağlayan temel yapı taşlarıdır. A. Lord'un çalışmalarıyla genişleyen bu teori, Homeros destanlarının yanı sıra Türk destancılık geleneği de dâhil olmak üzere dünyanın farklı sözlü kültürlerine uygulanmıştır. Böylece destanlardaki formel yapı incelemelerinin teorik zeminini oluşturmuştur (Oğuz vd., 2016: 90-91). M. Parry ve A. Lord'un geliştirdiği formül, formüsel açıklama ve tema kavramları, destanın geleneksel anlatı dokusunu oluşturan temel yapı taşlarını temsil etmektedir (Bars, 2025: 59).

A. B. Alptekin, kalıp ifadeleri Dede Korkut Hikâyeleri üzerinden ele aldığı çalışmada, tekrarlı yapıların hikâyelerin giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinde sistemli şekilde yer aldığını ve hikâyelerin geleneksel anlatı türleriyle bağını ortaya koymuştur (2002: 107-116) P. N. Boratav'a göre ise formeller, sözlü gelenekten gelen hikâyelerle kitaptan gelen hikâyeler arasındaki en önemli farklardan birini oluşturur. Sözlü gelenekten yazılı kültüre aktarıldığı düşünülen bu tür klişe ifadelerin, en zengin ve özgün biçimlerine hikâye anlatıcılarının anlatılarında rastlanmaktadır. Bu ifadeler, yazma eserlerde giderek azalmakta ve taş baskılarda daha sınırlı bir biçimde görülmektedir. Matbaa harfleriyle yayımlanan ilk baskılarda ise yalnızca anlatıma bir çeşitlilik kazandıran unsurlar olarak varlığını sürdürmektedir. Sonraki baskılarda söz konusu klişeler büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Bu durumun temel nedenlerinden biri, son dönem baskılarını hazırlayanların hikâyeleri dil ve üslup bakımından düzeltme, anlatımdaki pürüzleri giderme ve metni daha estetik bir hâle getirme yönündeki müdahaleleridir (2002: 27-28).

Formel ifadeler yalnızca masallara özgü unsurlar olmamakla birlikte bazı araştırmacılar tarafından bu ifadeler masal türü bağlamında ve masala özgü bir yapı olarak tanımlanmıştır. Nitekim Saim Sakaoğlu formeli masal içerisinde belirli işlevleri yerine getiren ve belirli bir biçim özelliği taşıyan kalıplaşmış ifadeler olarak tanımlarken (2007: 123) Doğan Kaya, masal içerisinde belirli işlevleri ve biçimsel özellikleri bulunan kalıplaşmış ifadeler olduğunu belirtmiştir (2007: 334).

*Türk Destanlarında Bitiş Kalıpları* isimli çalışmada Naciye Yıldız, formelleri *ifade kalıbı* olarak adlandırmış; formellerin Türk destan geleneği içerisinde gelişen destanî üslubun önemli unsurlarından biri olduğunu ifade etmiştir. Çalışmada anlatıcının destan dünyasından gerçek dünyaya dönüşünü sağlayan ve bu süreçte dinleyiciyle yeniden bağ kurmasına aracılık eden bitiş kalıplarını Türk destan metinlerinden örneklerle değerlendirmiştir (2003: 309).

Nerin Yayın, formel ifadeleri Karacaoğlan'ın şiirlerinde ele aldığı ve bir nevi *Karacaoğlan'ın şiirlerindeki formel ifadelerin tip kataloğu* saydığı çalışmasında folklor ürünlerinin yaratım aşamasının yaşatılması kadar önemli olduğunu ve *formel ifade* veya *kalıp ifade* niteliğindeki söz kalıplarının folklor ürünlerinin oluşumunda önemli bir işlev taşıdığını ifade etmiştir (2010: 135).

K. Reichl'e göre Türk boylarının destani şiirinde formal ifade yapısı incelendiğinde vezin ve cümle kuruluşunun yanı sıra cümlelerdeki kalıplaşma ve benzer ifade biçimlerinin de cümleler arasında güçlü bir ilişki oluşturduğu görülür (2014: 188).

Bu kuramsal yaklaşımlar doğrultusunda formel ifadelerin belirli bir türe özgü olmadığı; sözlü kültür ürünlerinin oluşumu, aktarımı ve icrası sırasında farklı işlevler üstlenen önemli anlatı unsurları olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle destan geleneğinde formeller, anlatının geleneksel yapısının korunmasının yanı sıra anlatıcının icrasını kolaylaştıran ve anlatımın sürekliliğini sağlayan bir işlev taşımaktadır. Bu çerçevede, Şeybanî Han Destanı'nın formel yapısının incelenmesi, eserin hem geleneksel destan anlatımıyla ilişkisini hem de formel ifadelerin anlatı içerisindeki işlevlerini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda önce Özbek halk destancılığı ve Şeybanî Han Destanı hakkında bilgi verilecek; ardından anlatıda yer alan formel ifadeler; kullanım biçimleri ve anlatı içerisindeki işlevleri bakımından incelenecektir.

### **Özbek Destancılık Geleneği ve Şeybanî Han Destanı**

Özbek halk destancılığı, Türk sözlü geleneğinin en canlı kollarından biri olarak kahramanlık ve aşk temalı destanları kuşaktan kuşağa taşımıştır. Jirmunskiy'nin ifadesiyle destan *halkın kahramanlık ideali çerçevesinde canlı geçmişi* olarak değerlendirilmiştir (Solmaz, 2017: 1). Özbek Türkçesinde destan icracılarının genel adı *dâstânçıdır*; bölgelere göre ise Sir-Derya'da *yüzbaşı*, Oş'ta *sâki* ve *sazende*, Fergana'da *sanavçı* adları kullanılır (Yıldız, 2009: 8).

Bahşılar destanların yanı sıra efsaneleri, tarihî olayları ve mitolojik hikâyeleri de anlatır; icralarına dombra, dutar ve rubab gibi çalgılarla eşlik eder (Nuriddinova ve Yetiş, 2024: 458). Bu sanatçılar düğünlerden cenazelere, dinî törenlerden toplumsal festivallere kadar pek çok etkinlikte yer alarak toplumun tarihini, kültürünü ve değerlerini aktarır ve böylece toplumsal hafızanın taşıyıcılığını üstlenir. Özbek Türklerinde destan anlatımı geleneksel olarak sonbaharla ilkbahar arasındaki zaman diliminde gerçekleştirilir (Şahin, 2006: 441). Özbek destanları hakkındaki ilk bilgiler 1870 yılına uzanır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında

bahşlıların gayretleriyle *Yusufbek ile Ahmedbek, Tulumbiy, Hurlika ve Hemra* gibi destanların ilk yazılı metinleri oluşturulmuş; Töre Mirzayev, Hamid Alimcan ve Hadi Zarif gibi araştırmacılar bu destanları derleyip yayımlamıştır (Heşimova, 2023: 8). Özbekistan'daki bu gelenek Semerkant, Buhara, Taşkent, Fergana, Harezm, Surhanderya, Kaşkaderya ve Karakalpakistan destancılık okulları olmak üzere sekiz farklı destan mektebiyle devam etmektedir (Ochilov, 2024: 845). Başta Alpamış olmak üzere bu destanlar, halkın bakış açısını, isteklerini, örf ve âdetlerini, merasimlerini ve felsefi-estetik düşüncelerini kendinde toplayan paha biçilmez manevî değerler olarak kabul edilir (Oh, 2012: 89). Tarihî konulu destanlar da bu geleneğin dikkat çeken bir kolunu oluşturur. Şeybanî Han destanı, Özbek halk sözlü yaratıcılığında tarihî bir destan olarak değerlendirilmiş; destanın tarihteki yeri ve Şeybanî Han imgesinin anlatıdaki tasviri araştırmacıların ilgisini çekmiştir (Soliyev, 2022: 159-162). Nitekim Özbek halk destanları; kahramanlık, aşkî-romantik, aşkî-kahramanlık, cenkname, tarihî destan ve yazma kaynaklı destanlar biçiminde sınıflandırılmıştır. Şeybanihan da bu tasnif kapsamında ayrıntılı biçimde incelenen örnekler arasında yer almıştır (Baydemir, 2006: 130).

Şeybanî Han Destanı, XV. ve XVI. yüzyıllarda Orta Asya ve Maveraünnehir bölgesinde hakimiyet kurmak isteyen Babür Şah ile Şeybanî Han arasındaki siyasi, askeri ve taht mücadelelerini; özellikle de Semerkant şehrini ele geçirme savaşlarını ele almaktadır. Eserde, Şeybanî'nin saraydaki bir anlaşmazlık sonucu Semerkant'tan çıkarılması, ardından Özbek, Kazak ve Nogay boylarını toplayarak Semerkant'ı Babür Şah'tan geri alma çabası ve iki lider arasında yıllarca süren güç mücadelesi anlatılmaktadır (Tekcan vd., 2010). Destan, 1451-1510 yılları arasında yaşamış olan Şiban Han'ın, dedesi Ebu'l-Hayr Han'ın ölümünden sonra dağılan Özbek topluluklarını bir araya getirmesini anlatır. Han, Deşt-i Kıpçak'tan güneye inerek Mâverâünnehir bölgesine yönelmiş; Hârizm, Otrar ve Yesi gibi önemli merkezleri ele geçirdikten sonra Timurlu Devleti'ne son vererek bölgenin hâkimi olmuştur (Karasoy, 2021: 1689). Bu tarihî olaylar, destanın temel epizotlarını oluşturur. Destan, Orta Asya'nın göçebe bozkır kültürü içerisinde şekillenen siyasi ve toplumsal dinamiklerin yanı sıra hanlık sisteminin güç kazandığı tarihsel koşulların izlerini taşımaktadır. Destanda dönemin toplumsal hiyerarşisi, liderlik anlayışı ve siyasi otoriteye ilişkin değerler yansıtılmaktadır. Böylece Şeybanî Han'ın şahsında hükümdarlık ve egemenlik anlayışı kültürel bellek aracılığıyla yeniden anlamlandırılmaktadır. Söz konusu tarihsel zemin, sözlü gelenek içerisinde gerçek tarihsel olayların Polken Şair tarafından destansı bir kurguya dönüştürülmesine imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla Şeybanî Han Destanı, bireysel bir hükümdarın tarihini aktarırken toplumun tarihsel tecrübelerini ve değerlerini kolektif hafızada yaşatmayı sürdürmektedir.

### Şeybanî Han Destanı'ndaki Formel Yapı Unsurları

Şeybanî Han'ın tarihî mücadelesi, destan bünyesinde sözlü icranın kalıplaşmış ifadeleriyle yeniden üretilmiştir. İcracının belleğini ve anlatının ritmini düzenleyen bu kalıp ifadeler, yani formeller, destanın tarihsel içeriğinin kuşaktan kuşağa taşınmasını sağlayan unsurlardır. Dolayısıyla destanın tarihsel bağlamıyla birlikte formel yapısının da ele alınması gerekir. Bu bağlamda destan metninde tespit edilen formeller, Saim Sakaoğlu (2007) tasnifi esas alınarak başlangıç (giriş) formelleri, bağlayış (geçiş) formelleri, benzer durumlarda kullanılan formeller, bitiş formelleri ve çeşitli formel unsurlar başlıkları altında değerlendirilmiştir.

#### Başlangıç (Giriş) Formelleri

Hikâyenin temel olayına geçilmeden önce, anlatıcının dinleyicileri anlatıya hazırlamak için kullandığı kalıplaşmış ifadelerdir. Farklı uzunluk ve yapılarda karşımıza çıkabilen bu sözler, usta anlatıcılar tarafından çeşitli tekerlemelerle zenginleştirilerek anlatıma daha canlı ve etkileyici bir nitelik kazandırılır (Sakaoğlu, 2007: 58). Başlangıç formelleri; dinleyicinin dikkatini toplama, anlatıcı ile dinleyici arasında ilk bağı kurma ve gerçek dünyadan anlatı dünyasına geçişi kolaylaştırma gibi önemli işlevler üstlenir. Kısa bir *bir varmış bir yokmuş* kalıbından uzun tekerlemeli girişlere kadar geniş bir yelpazede yer alan bu ifadeler, anlatının içinde doğduğu geleneğin ve türün üslup özelliklerini de yansıtır. Böylelikle dinleyici, anlatıcının kurduğu anlatı atmosferine hazırlanır ve asıl olay örgüsüne geçiş doğal bir akış içinde gerçekleşir.

Şeybanî Han Destanı'nda tespit edilen başlangıç formellerinin yalnızca destanın başlangıcında yer alan ifadelerle sınırlandırılmadığını belirtmek gerekir. Destanın bütünü oluşturarak büyük anlatı birimleri, diğer bir ifadeyle epizotların başlangıcında kullanılan formeller de inceleme kapsamına dâhil edilmiştir. Dolayısıyla çalışmada *başlangıç formeli* kavramı, yalnızca destanın ilk bölümünü başlatan kalıbın yanı sıra anlatı içerisinde yeni bir epizodun başlangıcını sağlayan formel ifadeleri de kapsamaktadır.

*“Semerkant denen bir şehir varmış. Semerkant'ta Babur Han adlı hükümdar varmış. Onun Törevay, Cörevay gibi vezirleri varmış. Akıllılıkta noksansız imiş. Bu padişahın, Babur Han'ın, Şeybani'de bu hizmetkarlarından biri imiş. Hocayı Sevdeger adlı bir hizmetkisi varmış. Tüccarlığı dört taraftaki padişahlarca da bilinirmiş. Kasım Han adlı tüccarın oğlu varmış. Hurşiday adlı bir kızı da varmış.”* (Tekcan vd., 2010: 23)

*“Böyle halleri (geçirip) zavallı, çok kanlar yutup, ayakları yarılıp, tırnakları dökülüp bir Nogay'ın yanına vardı. O Nogay'ın adına Ervay derlermiş.” (Tekcan vd., 2010: 79)*

*“Semerkant'ta Hoca Sevdeger diye biri vardı. kendisi Özbek'ti. Kasım Han adlı bir oğlu vardı. Hurşiday adlı kızı vardı. Dört yaşından itibaren bu kızı mollaya vermişti. Kendisi çok büyük (zengin) adamdı. Daima Semerkant'a biri padişah olsa, padişahın eksiklerini bu Hoca Sevdeger borç olarak verirdi. Semerkant'ın ileri geleni idi. Bu adamın serveti, her şehre yayılmıştı.” (Tekcan vd., 2010: 203-205)*

Söz konusu destandaki giriş formelleri sadece anlatının başında yer almaz; yeni bir epizoda geçildiğinde de görülür. *Semerkant denen bir şehir varmış* biçimindeki kalıplar dinleyiciyi anlatı dünyasına taşıyarak destanın zaman ve mekânını kurarken; ... *derlermiş*, ... *vardı* gibi ifadeler yeni sahne ve karakterlerin tanıtılmasını sağlar. Böylece başlangıç formelleri, destanın hem bütününe hem de bölümlerine girişte dinleyicinin dikkatini yeniden toplayan, anlatıcı ile dinleyici arasındaki bağı her epizotta tazeleyen işlevsel yapı unsurları olarak karşımıza çıkar.

### **Bağlayış (Geçiş) Formelleri**

Bağlayıcı formeller, destan anlatısının akıcılığını ve bütünlüğünü sağlamada önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu ifadeler, anlatıdaki bağlayıcı görevlerinin yanı sıra çeşitli sembolik anlamlar da taşımaktadır. Formellerin yerinde ve etkili kullanımı, anlatıcının ses tonu, jest ve mimikleriyle birleşerek dinleyicinin ilgisini canlı tutar. Başarılı bir anlatıcı, bu unsurlar aracılığıyla dinleyiciyi destanın düşsel dünyasında tutarak anlatının sonuna kadar ilgisini sürdürmeyi başarır (Solmaz, 2017: 5).

Şeybanî Han Destanı'nda bağlayıcı ve geçişi sağlayan formel ifadeler şu örneklerle ortaya konulabilir:

*“İşte o zaman Babur Han bu sözü dinledi. Şeybani kendi Özbek'ti, ara sıra padişaha da akıl verirdi. Padişah bundan huzursuz olurdu. Şeybani kendi Özbek'ti, çok akıllıydı. Özü aslı hanzâde idi.” (Tekcan vd., 2010: 27)*

*“Orada birazcık macera oldu. Gemici toparlanıp eline sopasını alıp, o anda biraz Özbeklere has dövüş oldu.” (Tekcan vd., 2010: 61)*

*“Günlerden bir gün Şeybanî'nin gönlü, Cengizli yurduna gitsem, varıp Safa dedeme anlatsam, bana Babur Han şöyle sitem etti desem, şu sözüümü dikkate alsa, bir asker verse, Semerkant'ı yerle bir etsem, Babur Han'dan öcümü alsam, dedi.” (Tekcan vd., 2010: 81)*

*“O anda, Şeybanî’nin gönlü bir taraflı oldu, Molla Törevay’ı vezir yaptı, şimdi gereğini yapıp gönlünü hoş edip, bay atasını, ordu beyi yaptı.”* (Tekcan vd., 2010: 101)

*“Orada herkes toplandı. Şimdi görün Semerkant’a yönelip gidişi. Hani nasıl gidiyor, şükürler olsun Şeybanî Han’a”* (Tekcan vd., 2010: 109)

*“Şimdi görün Şeybanî Han’ın gidişini. Şimdi yiğitler atı çekti, saf saf yiğitler, encam esbabı arttı. Büyük ney, zurna, ney çaldı. Balaban kuşunu serbest bıraktı.”* (Tekcan vd., 2010: 149)

*“Şeybanî Han adamlarını toplayıp danıştı. Halk, ‘Babur Han’a elçi gönderelim’ dedi. Şeybanî Han, ‘peki gönderelim’ dedi. Törevay ile Ermanbay ileri gelen kâtipler mektup yazdı. Sırlıvay ile Nurluvay’ı elçi tayin edip Babur Han’a gönderiverdi. Sırlıvay ile Nurluvay arz mektubunu cebe koyup, oradan gönderiverdi. Orada bütün halk sevinçle bunları uğurladılar.”* (Tekcan vd., 2010: 181)

*“Şimdi cezasını vermek, Babur Han’ın ordusunu kırmak (için) gecesi karışıp çok yaman savaştı. Tan atıncaya kadar durmadan vuruştı. Tan attığında Babur Han baksa Şeybanî’nin ordusundan (hiç kimse) ölmüyor, Babur Han’ın ordusu kırılıyor.”* (Tekcan vd., 2010: 239)

*“Her soya kendinden birini önder atayıp, kimilerini bey atayıp, kimilerini yargıç yapıp, kimilerini reis, kendi eliyle hâkim atayıp yola çıkarıp gönderdi. Devir Şeybanî devri diye tellal duyurdu. Şimdi padişahlık edip dursun. Şimdi devir, kazak devri, devir Özbek devri. Nogay ile Özbek’e kaldı Semerkant.”* (Tekcan vd., 2010: 241)

*“Günlerden bir gün, ‘Şeybanî padişah oldu’ diye Cengizliler yurdunda Sapa dedesi duydu. Sapa oğlu Mustafa Çakkan duydu. Bu Şeybanî ‘cesur’ dedi. Kazankalelileri, Özbekleri, Kazakları toplayarak Semerkant’tan Babur Han padişahı kovup bu Şeybanî dedikleri, doğrusu Semerkant’a padişah olmuş dedi.”* (Tekcan vd., 2010: 243)

Şeybanî Han Destanı’ndaki bu geçiş formelleri anlatının farklı sahneleri arasında köprü kurma işlevini yerine getirdiğini göstermektedir. *Günlerden bir gün* gibi zaman bildiren kalıplar olaylar arasındaki süreyi kısaltarak anlatıyı hızlandırırken *Şimdi görün...* biçimindeki ifadeler dinleyicinin dikkatini yeni bir sahneye yönlendirir. Bu yönüyle geçiş formelleri, destanın bölümleri arasındaki boşlukları dolduran, dinleyiciyi anlatıdan koparmadan olay örgüsünü bir bütün hâlinde sunmayı mümkün kılan önemli bir yapı unsuru olarak değerlendirilebilir.

### Benzer Durumlarda Kullanılan Formeller

S. Sakaoğlu, bu tür formelleri aynı olayın tekrar vukuunda kullanılan formeller olarak da adlandırır ve masallarda benzer olaylar ve konuşmalar büyük ölçüde aynı kalıp içerisinde aktarılır. Kalıbın temel yapısı korunmakla birlikte anlatıcının tercihinine bağlı olarak kelime ve ifade düzeyinde bazı değişiklikler görülebilir (2007: 61).

Destanlarda aynı sözlerin veya fiillerin tekrarlanması, anlatımın temel özelliklerinden biridir. Bu tekrarlar, anlatıcının dinleyicinin dikkatini belirli olay ve unsurlar üzerinde yoğunlaştırmasını sağlar. Nitekim anlatı sona erdiğinde dinleyicinin zihninde çoğunlukla tekrarlanan söz, ifade veya olaylar kalmaktadır. Bu nedenle destanda tekrarlanan unsurlar rastlantısal olmayıp olay örgüsünün ilerleyişi ve çözüme ulaşması açısından işlevsel bir nitelik taşır. Ayrıca tekrarların anlatıcı tarafından bağlama uygun biçimde kullanılması, onun anlatım yeteneğini ve yaratıcılığını da ortaya koymaktadır (Solmaz, 2017: 6).

Şeybanî Han Destanı'nda bu başlık altında şu örnekler tespit edilmiştir:

“İşte şimdi... Sözü Babur Han'dan işitmek gerek.” (Tekcan vd., 2010: 23)

“İşte şimdi sözü Babur Han ile Cörevay'dan işitmek gerek.” (Tekcan vd., 2010: 37)

“Şimdi burada Şeybanî gideduruyor, himmeti coşup zar zar ağlayıp, dileğini yaradandan dileyip, Tanrı'ya çaresizce bir söz söyledi.” (Tekcan vd., 2010: 45)

“O anda, Törevay'ın Şaybanî'ye bakıp söylediği sözü” (Tekcan vd., 2010: 41)

“Şeybanî'nin can-ı gönülden söylediği sözü” (Tekcan vd., 2010: 45)

“Şimdi çaresiz hâlde ayının elinde yalvarıp söylediği sözü, dâd feryat edip, şimdi Şeybanî'den işitin sözü” (Tekcan vd., 2010: 53)

“Şimdi görün Özbek'in dövüşünü” (Tekcan vd., 2010: 61)

“İşte, görün Şeybanî'nin gidişini” (Tekcan vd., 2010: 65)

“İşte o anda, yüzünden nur damlayan adam Şeybanî'ye bakıp bir söz söylüyor.” (Tekcan vd., 2010: 67)

“Şeybanî Han çaresiz dünyanın iyiliğinden, kötülüğünden, felekten şikayet ederek bir söz söylüyor.” (Tekcan vd., 2010: 73)

“Orada, Ervay Şeybanî'ye bakıp bir söz söylüyor.” (Tekcan vd., 2010: 83)

*“Bu söz burada dursun, şimdi sözü Molla Törevay’dan dinlemek gerek.”* (Tekcan vd., 2010: 87)

*“Şimdi Molla Törevay mecliste bir söz söylüyor.”* (Tekcan vd., 2010: 91)

*“O anda Şeybanî’yi hoş tutup, orada padişah gibi bir söz söylüyor.”* (Tekcan vd., 2010: 107)

*“Şimdi Şeybanî Han’ın gönlü hoş olup adamlarına bakarak bir söz söylüyor.”* (Tekcan vd., 2010: 111)

*“İşte şimdi Kongurvay adındaki Taşkent’in beyi, muhafıza bakıp bir söz söylüyor.”* (Tekcan vd., 2010: 131)

*“Şimdi sözü Şeybani Han’dan dinlemek gerek. Şeybanî Han söyledi, şu kadar geliyor dedi. Her boydan adamı, ‘sen padişahsın’ deyip bana tâbi olup geliyor. Şimdi Semerkant’a vardiktan sonra büyük savaş (olacak) dedi.”* (Tekcan vd., 2010: 135)

*“Bu söz, Babur Han, şöylece dursun; şimdi sözü Şeybanî Han’dan dinlemek gerek. O anda, askerlerini yığıp hepsinin gönlünü dağ gibi yücelterek bir söz söylüyor.”* (Tekcan vd., 2010: 145)

*“Burada sözü Babur Han padişahdan dinlemek gerek. Semerkant çok eskiden pâytähttı. Şimdi sözü Babur Han vezirinden dinlemek gerek.”* (Tekcan vd., 2010: 163)

*“Vezir, bütün devlet erkânına bakarak bir söz söylüyor, işte orada vezirin söylediği sözü:”* (Tekcan vd., 2010: 175)

*“İşte Babur Han adamları topladı danıştı, Allah’ın vurduğunu kulu da ezermiş. Babur Han söylüyor:”* (Tekcan vd., 2010: 205)

*“Şimdi sözü Semerkant’tan dinlemek gerek.”* (Tekcan vd., 2010: 243)

*“Böylece, bu Törevay Babur Han’ın veziri ak sakallı gelip Şeybanî Han’a bakıp bir söz söylüyor:”* (Tekcan vd., 2010: 249)

Yukarıdaki örnekler, Şeybanî Han Destanı’nda aynı ya da benzer durumların anlatımında formel kalıplara sıklıkla başvurulduğunu göstermektedir. *Sözü ....’den dinlemek gerek* ve ... *bir söz söylüyor* biçiminde tekrarlanan ifadeler, kalıbın temel yapısını koruyarak anlatının akışını düzenler. Anlatıcının bağlama göre yaptığı küçük değişiklikler ise onun anlatım yeteneğini ve yaratıcılığını ortaya koyar. Bu yönüyle benzer durumlarda kullanılan

formelleri destanın kurgusal bütünlüğünü sağlayan ve dinleyicinin dikkatini olay örgüsü üzerinde yoğunlaştıran işlevsel birer yapı unsuru olarak değerlendirmek mümkündür.

### Bitiş Formelleri

Saim Sakaoğlu, bitiş formelleri ile ilgili olarak olay örgüsünün sonuca ulaşmasının ardından anlatıcının anlatıyı uygun bir biçimde sonlandırması için söylediği kalıp sözler olarak ifade eder. Buna göre anlatıcı, çoğunlukla kafiyeli ve kalıplaşmış sözlerden yararlanarak masalı bağlar ve bitiş formülünün uzunluğunu ya da kısalığını dinleyicilerin ilgisine göre belirleyebilir. Bu süreçte anlatıcının ustalığı ile dinleyicinin dikkati önemli iki unsur olarak öne çıkar. Deneyimli anlatıcılar, bildikleri çeşitli bitiş kalıpları arasından anlatıya en uygun olanı seçerek masalı sonlandırabilirler. Ancak dinleyicilerin masalın sona erdiğini fark ederek konuşmaya veya gülüşmeye başlamaları anlatıcının anlatım biçimini değiştirebilir. Böyle bir durumda anlatıcı herhangi bir bitiş formülüne başvurmaksızın masalı doğrudan sonlandırabilir; bu tür bir sonlandırma çıplak bitiş olarak adlandırılır (2007: 62-63).

Bitiş kalıpları, genel olarak, anlatıcının gerçek dünyadan uzaklaşarak destan dünyasına taşıdığı kendisini ve dinleyicilerini yeniden gerçek dünyaya döndürmesini ve dinleyiciyle bağını yeniden kurmasını sağlayan kalıplaşmış ifadelerdir (Yıldız, 2003: 309). Polken Şair'den derlenen Şeybanî Han Destanı da şu şekilde sonlandırılmıştır:

*“Bülbüller konar reyhan gülüne;*

*İyi laftan yiğit yeter murada;*

*Törevay'ın sözünden gönlü dolup,*

*Nişanlar başına takıp Şeybanî,*

*Sahip yaptı şimdi Semerkant adlı yurda.*

*İşte böylece herkes dağıldı gitti.*

*İşte şimdi Törevay padişahlıktan para çıkarıp bir dilde okutmaya cami yaptırırverdi.*

*İşte sonunda, Törevay câminin hocası oldu.”* (Tekcan vd., 2010: 255)

Kafiyeli ve kalıplaşmış sözlerle kurulan bu sonlandırma anlatıcının olay örgüsünün sonuca ulaştığını haber verme, dinleyiciyi destan dünyasından gerçek dünyaya döndürme ve anlatıyla bağını yeniden kurma işlevlerini yerine getirir. Törevay'ın cami hocası oluşuyla sonuçlanan bu bitiş, kahramanların akıbetini özetleyerek anlatıya bütünlüyci bir kapanış

kazandırır. Deneyimli anlatıcının dinleyicilerin ilgisine göre bitiş formülünün uzunluğunu belirleyebilmesi bu kalıpların sabit olmayıp icraya ve dinleyici kitlesine göre şekillenen dinamik bir yapıya sahip olduğunu gösterir.

### **Çeşitli Formel Unsurlar**

Anlatılarda yukarıda belirtilen kalıplaşmış ifadelerin yanı sıra anlatımın etkisini artırmak amacıyla sayı, renk, zaman ve mekân bildiren kalıplaşmış ifadelere de yer verilir. Dinleyiciler de bu tür ifadelerin kullanılmasını bekler. Örneğin, belirli bir işin tamamlanması için genellikle kırk günlük bir süre verilir; kahraman, üç zorlu görevi başarıyla tamamladıktan sonra sevdiği kızla evlenmeye hak kazanır. Devler ise çoğunlukla yedi başlı olarak tasvir edilir. Mekânların anlatımında da benzer biçimde belirli ve kalıplaşmış özelliklerden yararlanılır (Sakaoğlu, 2007: 66). Şeybanî Han Destanı'nda tespit edilen çeşitli formel kullanımları aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

### **Sayılar**

Birçok toplumda kutsal kabul edilen sayılar, görünür dünyanın arkasında yatan gerçekliği keşfetmeyi sağlayan semboller olarak değerlendirilmiştir. Yunan düşünürü Pisagor'un *evren sayılardan ibarettir* görüşü bu yaklaşımı destekler. Nitekim insanoğlu tarih boyunca evreni çözümlemek ve sayılara dayanarak ona anlam yüklemek istemiştir (Erol Çalışkan, 2019: 186).

Türk halk anlatılarında sayı formelleri, inanç ve değerler sisteminin anlatıya yansımaları olarak üç, beş, yedi, dokuz ve kırk sayıları etrafında yoğunlaşır (Aydın, 2019: 210-211). Sayı simgeciliğinin en yoğun görüldüğü anlatı türü halk destanlarıdır. Uygur halk anlatıları üzerine yapılan bir incelemede, destanlarda çoğunlukla üç, yedi, dokuz ve kırk sayılarının kullanıldığı ve bu sayıların çoğunlukla miktar ve süre bildiriminde işlev yüklendiği tespit edilmiştir (Aydın, 2019: 225). Aynı durum Türk dünyasının ortak destanlarından Alpamış'ta da gözlenir; üç, yedi, dokuz ve kırk sayıları destan boyunca baskın biçimde karşımıza çıkar (Erol Çalışkan, 2019: 196). Bu çerçevede nicelik bildiren dilsel birimler olan sayı formelleri anlatının ritmini kuran, olay örgüsünü dönüştüren ve kültürel belleği gelecek kuşaklara aktaran işlevsel yapılardır.

Bu noktadan hareketle destan metninde tespit edilen sayı örnekleri arasında bir, iki, üç, yedi, dokuz, on, yirmi, otuz, otuz iki, yetmiş, doksan iki ve yüz yer almaktadır. Destandaki bu sayılar kimi zaman nicelik bildirirken kimi zaman da sembolik değerler taşır. Ayrıca anlatının ritmini, akışını ve ezberlenebilirliğini düzenleme işlevi görür.

Bir sayısıyla kurulan tek kişi kalmadan toplamak ve bir tane bile bırakmadan yığmak anlamındaki ifadeler, ordu ve topluluk kurma sahnelerinde eksiksizlik fikrini kalıplaştırır. Burada bir, sayma işlemindeki en küçük birim değil; bütünlüğün ve tamlığın simgesi olarak işlev görür: “*Bir kişi kalmadan toplayıp getirin!*” (Tekcan vd., 2010: 103), “*Bir tek kalmadan yığıp gelin!*” (Tekcan vd., 2010: 103)

İki sayısı; kuşku, anlaşmazlık, uyumsuzluk ve çatışma gibi karşıtlıkları ifade etmekle birlikte, çift cinsiyet ve ikilik kavramlarını da simgelemektedir. Aynı zamanda iki farklı dalda bulunan ikiz meyveler ile tatlı ve acı gibi birbirine zıt unsurların birlikteliğini de temsil etmektedir (Schimmel, 2017: 50). Destanda kimi yerde iki sayının geçtiği görülür:

“*Açlıktan süzülüp kaldı iki göz*” (Tekcan vd., 2010: 51)

“*Sarardı çöllerde ay gibi yüzü/ Her tarafa acıyla bakıp iki gözü*” (Tekcan vd., 2010: 51)

“*Yanmışım ben kendim/ Yalvarıp kaldı iki gözüm*” (Tekcan vd., 2010: 77)

“*Molla Törevay’ı basıp talan etti/ Ağlattı onun iki gözünü*” (Tekcan vd., 2010: 99)

“*Kulak verin benim dileğime/ İki gün oldu bakmıyorsunuz hâlime*” (Tekcan vd., 2010: 163)

“*İki gün oldu yandı gül gibi ten*” (Tekcan vd., 2010: 165)

Bu örneklerde iki sayısı nicelik bildirmekten çok duygu durumunu kalıplaştıran bir formeldir. *İki gözünü ağlatmak*, acının büyüklüğünü, gözyaşındaki simgesel ağırlıkla vurgular. *İki gün oldu* kalıbında iki, uzun sayılmayan ama umutla beklenen bir süreyi ifade eder. Bu kullanımlarda iki, kesin bir ölçü değildir. Acı, bekleyiş ve sitemi ifade eden bir kalıptır. Sayının küçüklüğü, taşıdığı duygunun şiddetiyle tezat oluşturmaktadır.

Davulun üç kez yere konup üç kez dik durması ve düğünün üç gün sürmesi, üç sayısının sembolik kullanımına örnektir. Yedi yumurtanın kemere takılması yedi sayısının; *dokuz Yemeni gevheri* dokuz sayısının kalıplaşmış kullanımını gösterir:

“*Şeybanî Han vezirleri ile davulu alıp şöylece yere koydu. Üç defa etti, Babur Han padişah aşığı, üç defasında da dik durdu.*” (Tekcan vd., 2010: 189)

“*Üç gün düğün deyip Şeybanî Han bağırttı.*” (Tekcan vd., 2010: 203)

*“Hesabının farkına vardığında yedi adet yumurtası kemerine takıldı.”* (Tekcan vd., 2010: 167)

*“Kötü bir günde lâzım olur diyerek dokuz Yemeni gevheri azıcık saklayıp, koymuştu çapanının arasına bir gün.”* (Tekcan vd., 2010: 79).

Dede Korkut’ta üç, yedi, dokuz ve kırkın sıklığı bu geleneğin en bilinen örneğidir (Tunç, 2020: 153). Alpamış’ta üç, yedi, dokuz ve kırk sayılarının destan boyunca egemen olması, inanç ve değerlerin sayılarla simgeleştirilmesinin Özbek destancılığındaki sürekliliğini ortaya koyar (Erol Çalışkan, 2019). Şibanî Han Destanı’ndaki üçlü ve yedili kullanımlar bu ortak geleneksel dağarcığın içinde değerlendirilebilir.

*“Otuz dışten çıkan söz, otuz boya yayılıp gitti.”* (Tekcan vd., 2010: 107)

*“İşte şimdi, Şeybanî Han Taşkent şehrine girip, adamları baştan ayağa giysi, levazımla donatıp, bağışlar yapıp, pekçok iyilikler gösterip otuz iki görev sipahiliğini Özbeklere, Kazaklara, Kazankale Nogay Tatarlarına bütün Müslümanlara öğretti.”* (Tekcan vd., 2010: 145)

*“Otuz iki talimleri/ Tam öğretti Şeybanî Han”* (Tekcan vd., 2010: 159) dizelerinde otuz iki görev ve otuz iki talim ifadeleri sayıyı askerî ve idarî düzenin kalıp sayısına dönüştürür. Aynı sayının iki ayrı sahnede talim ve öğretim bağlamında tekrarlanması tesadüf değildir.

*“92 boylu Özbek/ Hepsini toplayıp gelin!”* (Tekcan vd., 2010: 103) dizesinde doksan iki boylu Özbek ifadesi, Özbek topluluk kimliğinin geleneksel sayı formülü olarak kullanılır. Destanda yer alan Özbek uruğu, doksan iki bavlı Özbek ifadeleri doksan iki boydan müteşekkil Özbekleri nitelemektedir ve kimi tarihî kaynaklarda bu boylar liste halinde verilmiştir (Tekcan vd., 2010: 257).

*Otuz dışten çıkan sözün otuz boya yayılması* ise aynı sayının yinelenmesiyle atasözü niteliği kazanmış bir kalıptır. Burada otuz, sözün yayılma gücünü ölçen bir abartma aracıdır. Bu örnekler, sayı formellerinin kültürel ve tarihî bilgiyi de taşıyan birer yapı olduğunu gösterir.

*“Alal yürüdü al yürüdü/ Yol az değil çok yürüdü/ Tam on beş gün yol yürüdü”* (Tekcan vd., 2010: 53)

*“Bir gece, bir gündüz gitti.”* (Tekcan vd., 2010: 65)

*“Tam iki ay yol yürüyüp/ Vardı Nogay eline.”* (Tekcan vd., 2010: 79)

*“Dokuz gün durmadan yol yürüdü.”* (Tekcan vd., 2010: 159)

*“Dokuz gece, dokuz gündüz/ Geldi Gobdin dağına”* (Tekcan vd., 2010: 159)

*“Günde üç fersah yol yürüyüp/ Kimi günü beş fersah yürüyüp”* (Tekcan vd., 2010: 115)

*“Daima fırtına gibi gitti/ Yorulsa on gün yattı”* (Tekcan vd., 2010: 117) örneklerinde görülen on beş günlük yürüyüş, bir gece bir gündüz süren gidiş, tam iki aylık yol, dokuz gün durmaksızın yürüyüş ve dokuz gece dokuz gündüz süren varış, günde üç fersah, kimi gün beş fersah gibi formeller epizotlar arasındaki geçişleri işaretleyerek anlatıyı bölümlere ayırır. Mesafe ve zaman algısını dinleyici için somut hâle getirir. Diğer yandan anlatıcıya hazır bir söz dizimi sunarak icra sırasında duraksamayı önler.

*“Gece gündüz Ermenbay yirmi kadar aksakallılardan, yetmiş kadar yiğitlerden topladı.”* (Tekcan, 2010: 81)

*“Kazan elinde şöhretini yaydı, o anda, birden Şeybanî’ye üç yüz yiğit gelip katıldı.”* (Tekcan vd., 2010: 101)

*“Beş bin kadar adam oldu.”* (Tekcan vd., 2010: 101)

*“Şimdi bu sözleri Şeybanî’den işitip Arman Atası, bir mihri yüz olup, işte şimdi sözü geçen Molla Törevey’in oturan adamları, Özbek’in hanzâdesi olduğunu bilmişler.”* (Tekcan vd., 2010: 107)

*“Şimdi böylece, Taşkent’ten her türlü adamdan elli bin adam katıldı.”* (Tekcan vd., 2010: 147)

*“Doksan iki boylu Özbek/ Ordu yürüyüp deste deste”* (Tekcan vd., 2010: 157)

*“Şimdi Şeybanî’nin adamları: ‘Yurt kendimizin oldu’ diye yüz kadarı ava çıktı.”* (Tekcan vd., 2010: 209)

*“Adamların gönlünden bir sevgisi, yüz olmuş.”* (Tekcan vd., 2010: 93) örneklerinde görüldüğü üzere büyük sayılarla kurulan kalıp ifadeler sayısal doğruluk iddiasından çok destan estetiğinin mübalağa ilkesine hizmet eder. Benzer şekilde Dede Korkut’ta da sayıların düşman sayısını abartmak için kullanıldığı bilinmektedir (Yurdakul, 2015: 252).

*“Yüz at alıp verdi. Yüz adet de kılıç alıp verdi. Yüz ok alıp verdi.”* (Tekcan vd., 2010: 95). Yüzer adet at, kılıç ve okun sayılması, aynı sayının üç kez yinelenmesiyle dize düzeyinde bir ritim ve beklenti yaratan tipik bir paralel yapıdır. Bu kalıp, armağan ya da bağış sahnelerinin törensel karakterini vurgular. Aynı yapı, on bin deve ile seksen bin arabanın yan yana dizildiği sahnede daha büyük ölçekte tekrarlanır: *“Babur Han’ın çenesi yerinden oynadı. Hemen erzak*

*ve giysilerini, katardan erkek develerini alıp gelip on bin deveye eşyasını yükledi. Seksen bin araba alıp geldi, Babur Han arabaya silahları yükledi.*” (Tekcan vd., 2010: 189)

### Renkler

Türk halk kültüründe ve halk anlatılarında renkler, nesnel görünümünün ötesinde geniş bir anlam alanına gönderme yapan sembolik unsurlar olarak işlev görür; renklerin bu çok katmanlı yapısı, toplumun kolektif bilinç dışını yansıtan kültürel belleğin önemli bir bileşenidir (Süme ve Ekici, 2022: 59). Bu sembolik işlevin en yoğun biçimde belgelendiği alanlardan biri destan geleneğidir. Altay ve Tuva destan geleneğinde renk terminolojisi; ak örgöö *beyaz saray*, kara suu *kara su* gibi kalıplaşmış tamlamalarla formülleşmiş, en yüksek tekrarlılığa sahip renkler ise siyah, beyaz, altın ve kırmızı olarak tespit edilmiştir (Sarbasheva vd., 2025: 77). Nitekim Altay Türklerinin kahramanlık destanı Alıp Manaş üzerinde yapılan incelemede beyaz, siyah, sarı, yeşil, kırmızı, ak boz, gümüş boz ve bronz olmak üzere sekiz rengin kullanıldığı; en sık kullanılan rengin ak boz (51 kez), ardından beyazın, siyahın, sarının, gümüş bozun, kırmızının, yeşilin ve bronzun geldiği belirlenmiştir (Akkaya, 2013: 527).

Oğuz Kağan destanı ve Dede Korkut hikâyelerinde ise mavi, kırmızı, al, ak, kır, ela, kara gibi renkler öne çıkmış; özellikle Dede Korkut’ta renk sıfatları fiziksel algının ötesinde kültürel unsurlara eşlik edecek biçimde işlek olarak kullanılmıştır (Şahin ve Arzybaeva, 2018: 1540). Bu çerçevede destanlardaki renk kullanımı kahramanların, mekânların ve olay örgüsünün anlam dünyasını kuran, anlatının formel yapısını belirleyen unsurlardır. Şeybânî Han Destanı’nda da Türk destancılık geleneğine benzer biçimde renk formellerinin kara, ak ve kırmızı/kırmızı olarak üç temel renk ekseninde yer aldığı görülür.

En yoğun kullanım kara rengindedir. *kara baş*, *kara sancak*, *kara yerlerin üstüne akan kan*, kefenle birlikte anılan *kara baş* ifadeleri yas, ölüm ve savaş sonu tablolarını yansıtırken *günün kara olur*, *kara bahtıma* kalıp ifadeleri talihsizlik ve karamsar beklentiye ifade eder.

“Eğer bilsen günün kara olur” (Tekcan vd., 2010: 43)

“Bahçıvan olup taze gülden derinceye/ Kara saç yıkayıp örünceye/ Hakkınızı helal edin atacan” (Tekcan vd., 2010: 83)

“Kargış görmeyip oynar güler vaktine/ Rabbim baksın benim kara bahtıma” (Tekcan vd., 2010: 151)

“Büyük küçük kara gözler yığılıp/ Âmin deyip, Fatıha çekti yüzüne.” (Tekcan vd., 2010: 155)

“Ark (ırmak) gibi olup kanlar, gitsin/ Kara yerlerin üstüne” (Tekcan vd., 2010: 215)

“Ölünceye kadar kara başım kurban (olsun) sana dedi.” (Tekcan vd., 2010: 107)

“Dinleyin Babur Han’ın sözünü/ Kara edin Özbeklerin gününü” (Tekcan vd., 2010: 207) dizelerinde kara sözcüğü meydan okuma ve yemin bildiren bir işlev üstlenir. Dolayısıyla *kara* renk Türk halkının belleğinde geniş bir çokanlamlılığa sahip temel renk simgelerindendir.

“Dayak değse, ak bedenden kan akar.” (Tekcan vd., 2010: 59)

“Süngü değse ak bedeni yaralar” (Tekcan vd., 2010: 91)

“Esselamü aleyküm gelen azizim/ Korka korka sarardı ak yüzüm” (Tekcan vd., 2010: 131) dizelerinde *ak beden* doğrudan bedeninin rengine, yani tenin beyazlığına gönderme yapmaktadır. Ardından gelen *kan akar* ve *yaralar* ifadeleriyle ak-kızıl karşıtlığı kurulmaktadır. Bu nedenle burada renk formeli hem tasvir edici hem de zıtlık oluşturan estetik bir unsur olarak kullanılmaktadır. *Ak yüz* ise halk anlatılarında ve şiir dilinde sık karşılaşılan kalıplaşmış bir tamlamadır. *Ak*, yüzün canlılığını ifade ederken korku sonucunda yüzün sararması ile ak-sarı renk karşıtlığı ortaya çıkmaktadır.

“Geliyor yanında/ Saf aksakal Bekevil” (Tekcan vd., 2010: 201) örneğinde *aksakal* yaşlılık, deneyim, bilgelik, saygınlık ve otorite anlamlarını içeren kalıplaşmış bir ifadedir. Bu nedenle aksakal ifadesindeki *ak*, renk formelinin sembolik işlevini belirgin biçimde ortaya koymaktadır.

*Kırmızı/kızıl* renk anlatıda kan, gül, giysi ve mekân üzerinden dört ayrı bağlamda kullanılır. *Kıpkızıl giysi* savaşçı kimliği; *kırmızı gül/kızıl yüz*, yüz güzelliğini; *kıpkızıl/kırmızı kan* ölümü; *kıpkızıl çöller* mekânın zorluk ve tehlikelerini çağrıştırır.

“Şeybanî’nin göz kapakları süzüldü/ Kıpkızıl kanı çapanına yağdı.” (Tekcan vd., 2010: 31)

“Gâh acıkıp, gâh susayıp Şeybanî/ Kıpkızıl çöllerde yalnız yol çekti” (Tekcan vd., 2010: 51)

“Kızıl yüzümü soldurup/ Çok meşakkatlar çekip” (Tekcan vd., 2010: 75)

“Beş bin kadar adam oldu, hepsine kıpkızıl giysi yapıp verdi.” (Tekcan vd., 2010: 101)

“Kızın yüzü kırmızı gülün harmanı/ Bu işler arkadaşlar Hakk’ın fermanı” (Tekcan vd., 2010: 127)

*“Topraklara kırmızı kan/ Çamur olup katıldı/ Kefen donu biçildi/ Ak baş, kara baş, kara sancak/ Sallandı dikildi”* (Tekcan vd., 2010: 231)

## SONUÇ

Bu çalışmada Şeybanî Han Destanı’nın formel yapısı betimleyici bir yaklaşımla incelenmiş; anlatıda başlangıç (giriş), bağlayış (geçiş), benzer durumlarda kullanılan ve bitiş formellerinin yanı sıra sayı ve renk ekseninde kurulan çeşitli formel unsurların tespiti yapılmıştır. İnceleme sonucunda formellerin destanın epizotlarını birbirine bağlayan, dinleyici ile anlatıcı arasındaki iletişimi kuran, zaman ve mekân algısını düzenleyen ve olay örgüsünün ilerleyişine ritim kazandıran işlevsel yapılar olduğu görülmüştür. Metinde kara, ak ve kızıl renkleriyle kurulan kalıplar ile üç, yedi, dokuz, kırk ve doksan iki gibi sayılar ise toplumun inanç ve değerler dünyasının anlatıya taşınmasını sağlayarak kültürel belleğin korunmasına aracılık ettiği görülmüştür. Bu yönüyle söz konusu formeller, anlatıcının icra sırasında duraksamadan doğaçlama üretmesini kolaylaştırırken metnin geleneğe bağlılığının da bir göstergesidir. Şeybanî Han Destanı, tarihî bir hükümdarın biyografisi olmanın ötesinde Türk destancılık geleneğinin sözlü kompozisyon ilkelerini bünyesinde taşıyan canlı bir kültürel bellek metnine dönüşmektedir.

Gelecek araştırmalara yönelik olarak ise öncelikle elde edilen formel tespitlerin Alpamış, Köroğlu gibi ortak Türk destanlarıyla ve Özbek destancılık geleneğinin diğer tarihî destanlarıyla karşılaştırmalı biçimde ele alınması, bu yapıların ortak dağarcığını ve bölgesel varyantlaşma süreçlerini aydınlatacaktır. Bunun yanında, günümüzde yaşayan bahşılardan icra pratiklerine yönelik saha çalışmalarıyla formellerin canlı performanstaki işleyişinin gözlemlenmesi, sözlü anlatıdan yazılı metne geçiş sürecinde formellerin uğradığı değişimlerin incelenmesi ve destan metinlerinin dijital ortamda formel yapı çözümlemelerine uygun biçimde derlenmesi önerilmektedir. Böylece Türk dünyası destancılık geleneğinin formel yapısına ilişkin daha kapsamlı ve karşılaştırılabilir bir bilgi birikimi oluşturulabilecektir.

## KAYNAKÇA

- Akkaya, A. (2013). Alıp Manaş Destanında Renkler. *Tarih Okulu Dergisi*, 6(25), 527-544. <https://doi.org/10.14225/joh289>
- Aydın, F. (2019). Uygur Halk Anlatılarında Sayı Simgeciliği. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 44, 209-227. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.645366>
- Bars, M. E. (2025). Sözlü Kültür Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme. *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, 22, 49-72. <https://izlik.org/JA92ZD52RJ>
- Baydemir, H. (2006). Hadi Zarifov ve Folklor Faaliyetleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12(30), 125-132. <https://izlik.org/JA85KP22FU>
- Boratav, P. N. (2002). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erol Çalışkan, Ş. S. (2019). Alpamış Destanında Sayıların Anlamları ve Değerlendirilmesi Üzerine Bir İnceleme. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, 183-197. <https://doi.org/10.29000/rumelide.541010>
- Heşimova, T. (2023). Azerbaycan ve Özbek Türklerine Ait Destanlarda Kadın İmgelerinin Özellikleri. *Orta Doğu ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 3(2), 1-12. <https://izlik.org/JA67XG72ER>
- Kaya, D. (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karasoy, Y. (2021). Şiban Han Dîvânı'na Farklı Bakmak. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5(4), 1688-1697. <https://doi.org/10.34083/akaded.1007320>
- Nuriddinova, G. ve Ardiç Yetiş, Ş. (2024). Özbekistan Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Turistik Ürün Olarak Geliştirilmesinde Alternatif Öneriler. *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 448-468. <https://izlik.org/JA63SL85XF>
- Ochilov, N. (2024). Dostonchilik An'analari va Uning Bugungi Saqlanish Holati. *Folklor Akademi Dergisi*, 7(2), 844-853. <https://doi.org/10.55666/folklor.1491128>
- Oğuz, Ö. vd. (2016). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Oh, E. (2012). Kore Cumong ve Özbek Alpamış Kahramanlık Destanlarında Olay Örgüsü. *Millî Folklor*, 24(93), 88-100.
- Reichl, K. (2014). *Türk Boylarının Destanları*. (çev. M. Ekici). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2007). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. ve Duymaz, A. (2002). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Sarbasheva, S. B., Erlenbaeva, N. V., Kindikova, A. V., Gerasimova, A. ve Enchinova, K. (2025). Symbolism of Color Terms in the Tales of Altaians and Tuvinians. *ISAR Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, 3(8), 76-80. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17918545>
- Schimmel, A. (2017). *Sayıların Gizemi*. (çev. M. Küpüşoğlu). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Soliev, S. (2022). Shayboniyxon Xalq Dostoni. *Research and Education Multidisciplinary Scientific Journal*, 1(3), 159-162. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6684445>
- Solmaz, E. (2017). Formel İfadeler ve Bazı Formellerin Alpamış Destanında Kullanımları Üzerine Bir Deneme. *Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Dergisi TüLED*, (1), 1-14.
- Süme, G. Ç. ve Ekici, M. F. (2022). Kültürel Belleğin Anlatıdaki İzleri: Alevi-Bektaşî Menkıbelerinde Renkler. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(58), 59-79. <https://doi.org/10.29228/sobider.62713>
- Şahin, H. İ. (2006). Bahşılık Geleneğinde Hediyelerin Fonksiyonları ve Sembolik Anlamları Üzerine Bir Değerlendirme. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(2), 437-445. <https://izlik.org/JA92JB78DC>
- Şahin, H. ve Arzybaeva, Z. (2018). Renk Adlarının Pekiştirme İşlevine Dair (Kırgız Türkçesi Bağlamında). *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(3), 1538-1557. <https://izlik.org/JA96BB35YU>
- Tekcan, M., Demirci, Ü. Ö. ve Babayarov, G. (2010). *Polken Şair Şeybanî Han Destanı*. İzmit: Umuttepe Yayınları.
- Tunç, Z. (2020). Dede Korkut Kitabı'nda Şamanik Unsurlar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8(25), 142-163. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.839712>
- Yıldız, N. (2003). Türk Destanlarında Bitiş Kalıpları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 309-319. <https://izlik.org/JA99HN33FY>
- Yıldız, N. (2009). Türk Destancılık Geleneği. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 7-15.
- Yurdakul, H. (1999). Dede Korkut Hikâyelerinde İslamiyet Öncesi İnanç Motifleri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 243-255. <https://izlik.org/JA54SM23XY>

# BÖLÜM 2

---

## 1853 SİNOP BASKINI'NIN GÜNCEL SÖZLÜ AKTARIMINDA RİVAYET, TARİHSEL BİLGİ VE HATIRLAMA MEKÂNI<sup>1</sup>

*Samet YAVUZ<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Bu çalışma, TÜBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı'nın 2025 yılı çağrısı kapsamında desteklenen 1919B012528008 numaralı projenin saha verilerinden üretilmiştir. Araştırma için Sinop Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulunun 08.07.2026 tarihli ve 2026/385 sayılı kararıyla etik uygunluk onayı alınmıştır. Projenin akademik danışmanı araştırmanın kavramsal çerçevesinin geliştirilmesine, saha verilerinin çözümlenmesine ve metnin bilimsel değerlendirilmesine danışmanlık düzeyinde katkı sunmuştur. Çalışmanın yazarı metnin son biçimini onayladığını ve içeriğinin bilimsel sorumluluğunu üstlendiğini beyan eder.

<sup>2</sup> Sinop Üniversitesi, Yüksek Lisans Öğrencisi, ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8684-0358>

## 1. Giriş

Bir tarihsel olayın hatırlanması, olay hakkında ne kadar bilgi edinildiği kadar bu bilginin kimden duyulduğu, hangi mekânla ilişkilendirildiği ve anlatıcının ona ne ölçüde güvendiğiyle de ilgilidir. Bir kitabe geçmişe dair kayıt sunabilir; aynı yapı hakkında aile içinde anlatılan kuruluş hikâyesi farklı bir açıklama taşıyabilir. İki bilginin karşılaşması, rivayetin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmak gerekmeyebilir. Sinop Baskını etrafındaki görüşmeler, bu ilişkinin somut örneklerini içermektedir.

30 Kasım 1853'te Sinop Limanı'nda Rus donanmasının Osmanlı filosuna saldırması, ağır askerî kayıplara ve kentin zarar görmesine yol açmıştır. Demir (2021, s. 467), limandaki on iki parçalık filonun Taif vapuru dışında kaybedildiğini, can kaybının ise kesin olarak belirlenemediğini aktarır. Özcan (2007, s. 7), baskını 1853–1856 Savaşı'nın uluslararası ölçekte genişlemesiyle ilişkilendirir; İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı'yla ittifak kurarak Rusya'ya karşı savaşa girişini olayın ardından gelen gelişmeler arasında değerlendirir. Bu tarihsel çerçeve araştırmanın arka planını oluşturur. Araştırmanın odağında, savaşın askerî seyri yerine baskının günümüzde nasıl anlatıldığı yer alır.

Askerî tarih bilgisi, görüşme anlatılarını doğrulamak ya da geçersiz kılmak için tek ölçüt olarak kullanılmamıştır. Çeşmenin inşasına ilişkin tarihsel açıklama, Osmanlı arşiv belgelerini inceleyen yayımlanmış araştırmaların aktardığı belgelere dayanır. Görüşmeler ise katılımcıların çeşmeyi ve baskın hatırasını anlamlandırma şeklini ortaya koyar. Bu iki veri türü farklı sorulara yanıt verir. Aralarındaki uyumsuzluk, kuruluş anlatısının güncel görüşmelerdeki yerini incelemeye imkân tanır.

Araştırma, Sinop Baskını hakkındaki sözlü bilgilerin edinildiği kanalları belirlemeyi, Şehitler Çeşmesi çevresindeki iki rivayetin işlevlerini karşılaştırmayı ve katılımcıların bu anlatıları tarihsel bilgiyle ilişkilendirme biçimlerini açıklamayı amaçlar. Çözümleme; bilgi kaynakları, kuruluş rivayetine yönelik değerlendirmeler ve çeşmenin geçmişe ya da geleceğe dönük anlatı işlevleri olmak üzere üç ekseninde yürütülür. Görüşme malzemesi, Sinop merkezde yaşayan beş kişiden elde edilmiştir. Bulgular bu katılımcıların anlatılarıyla sınırlıdır; kent nüfusunu temsil etme ya da anlatıların 1853'ten günümüze kesintisiz aktarıldığını gösterme iddiası taşımaz.

Çalışmanın amacı şu araştırma soruları çevresinde somutlaştırılmıştır: Katılımcılar Sinop Baskını hakkındaki bilgileri kimlerden ve nelerden edinmiştir? Şehitler Çeşmesi çevresindeki kuruluş ve geri dönüş rivayetlerinin görüşmelerdeki anlatı işlevleri ile

katılımcıların aktardığı aktarım ortamları nelerdir? Katılımcıların bu rivayetleri tarihsel bilgilerle karşılaştırırken dayandığı ölçütler arasında neler bulunur? Sorular, anlatıların kökenini veya kent genelindeki yaygınlığını saptamaktan çok, mevcut görüşmelerdeki aktarım ve yorum biçimlerini incelemeye yöneliktir.

Sinop Şehitler Çeşmesi üzerine arşiv temelli iki araştırma, bu soruların tarihsel karşılaştırma zeminini oluşturur. Demir (2021, s. 465) çeşmenin yapım kararını, maliyetini ve inşa sürecini Osmanlı arşiv belgeleri üzerinden inceler. Yazıcı Metin (2021, s. 965) ise yapının merkezî denetim ve Sultan Abdülmecid'in desteğiyle gerçekleşen inşasını belgeler. Bu çalışmalar çeşmenin tarihini açıklarken burada incelenen görüşmeler, yapıya ilişkin bilginin gündelik dolaşımını ve anlatıcıların doğruluk değerlendirmelerini izlemeye imkân verir.

2209-A önerisinde denizden gelen tehlike ve mitik korku ihtimali araştırma soruları arasında yer almıştır. Beş görüşme ise kuruluş rivayetleri, kayıp ve yıkım anlatımları ile tarihsel açıklamaları daha belirgin biçimde içermektedir. Çözümlemenin ağırlık merkezi bu nedenle önceden varsayılan korku motiflerinden görüşme içeriklerine kaydırılmıştır.

Çalışma, Sinop Baskını'na ilişkin askerî tarih literatürünü arka plan olarak kullanarak çeşme çevresindeki bilgilerin aktarım kanallarını ve anlatıcıların aynı rivayete yönelik farklı tutumlarını görüşme verileri üzerinden inceler. Çek'in çalışması, Sinop çevresinden seçilen üç menkıbe kahramanı ve çevrelerinde oluşan anlatı geleneğine odaklanır (2017, s. 103). Buradaki görüşme malzemesi, arşivsel yapım bilgisi ile kişisel aktarım zincirlerini aynı soru çevresinde sınırlı bir karşılaştırmaya getirir. Böyle bir katkı, daha önce hiç ele alınmamışlık iddiası taşımaz; beş görüşmedeki anlatı ve değerlendirme ayrımlarını görünür kılar.

## **2. Tarihsel kayıt, rivayet ve anlatının sınırları**

Şehitler Çeşmesi hakkındaki tarihsel yayınlar, saha anlatılarını karşılaştırmak için doğrudan veri sağlamaktadır. Demir, çeşmenin şehit askerlerin ceplerindeki paralarla yaptırıldığı yönündeki anlatının basılı yayınlara da geçtiğini kaydeder; 1854'te Sultan Abdülmecid'in emriyle yapım kararının verildiğini Osmanlı arşiv belgeleri üzerinden gösterir (2021, s. 469). Arşiv bilgileri, rivayetin belgelenebilir inşa tarihiyle aynı açıklamayı vermediğine işaret etmektedir.

Yazıcı Metin, çeşmenin inşa sürecini Osmanlı yazışmaları ve mimari bulgular üzerinden inceler. Araştırmaya göre çeşme için başlangıçta sınırlı miktarda bağış toplanmış, gerekli kaynağın büyük bölümü Sultan Abdülmecid tarafından karşılanmıştır (2021, s. 945). Yazıcı Metin, inşaatın 1857 yılı sonlarında başlayabildiğini (2021, s. 951) ve çeşmenin

1858’de tamamlandığını kaydeder (2021, s. 965). Demir ise tamamlanma tarihini 21 Ağustos 1858 olarak verir (2021, s. 465). Tarihlendirmedeki ifade farkı, bu bölümde tek ve tartışmasız bir gün belirlemek için kullanılmamıştır; iki araştırmacının belge okuması kendi bağlamında korunmuştur.

Halk bilimi açısından tarihsel bilgi, rivayetlerin olgusal doğruluğunu sinamanın yanı sıra anlatıların sunduğu açıklamaları, aktarım biçimlerini ve anlatıcı tutumlarını incelemeye de zemin sağlar. De Caro, sözlü tarih görüşmelerine yerleşen kısa hikâyelerin anlatıcıların geçmiş deneyimlerine yüklediği anlamları değerlendirmede işlevsel olabileceğini belirtir (2012, s. 257). K1’in uzun tarih anlatısına çeşme çevresindeki ziyaretçi karşılaşmalarını da katması, tarihsel bilgiyle kişisel deneyim anlatısının aynı görüşmede birlikte yer aldığını gösterir.

Sinop çevresinden seçilen Çeçe Sultan, Koyun Baba ve Sarı Saltuk etrafındaki anlatıları inceleyen Çek, bu anlatıların günümüzde hangi amaçlarla sürdürüldüğünü ve hangi biçimlerde aktarıldığını tartışır (2017, s. 104). Bu örnekler, yerel anlatı geleneğinde tarihsel kişi ve yer ilişkisinin incelenemediğini gösterir. Ancak Çek’in incelediği menkıbe özellikleri Sinop Baskını görüşmelerine kendiliğinden uygulanamaz; bu çalışmada anlatı türü, eldeki söyleyişin özelliklerine göre değerlendirilmektedir.

Portelli, sözlü tanıklıkta olgusal doğruluğun eleştirel biçimde denetlenmesinden sonra anlatının olgularla uyuşmayan yönlerinin imgelem ve toplumsal anlam bakımından incelenebileceğini belirtir (1981, s. 100). Bu yaklaşım, çeşmenin kuruluş rivayetini arşiv belgeleriyle karşılaştırırken katılımcıların rivayeti aktarma ve sorgulama biçimlerini ayrı bir çözümleme düzeyinde ele almayı destekler. Yazılı dökümlerde ses, tonlama ve icra bağlamı bulunmadığından bu inceleme sözlü performansa ilişkin çıkarım kurmaz.

Assmann, iletişimsel belleği yaşayan kuşakların yakın geçmişe ilişkin anılarının taşındığı bellek biçimi olarak açıklar (2015, s. 59). Kökensel hatırlama ise törenler, anlatılar ve simgeler yoluyla toplumsal bellekte sürdürülür (2015, s. 60). Belleğin mekâna yerleştirilmesi ve anıtlştırılması da kültürel hatırlamanın araçları arasındadır (2015, s. 69). Bu ayrım, K2’nin aileden duyduklarını ve K5’in gündelik konuşmalardan edindiklerini çeşme kitabesi ve anma programlarına ilişkin anlatımlardan farklı aktarım düzeylerinde değerlendirmeyi sağlar. Böylece beş görüşme, kuşaklar arası aktarımın kesintisizliğine kanıt oluşturmak yerine katılımcıların bugün başvurduğu iletişim kanallarıyla daha yerleşik hatırlama biçimlerinin ilişkisini görünür kılar. Anma programlarına ilişkin çözümleme katılımcı beyanıyla sınırlıdır; çalışmada doğrudan gözlem verisi bulunmamaktadır.

Çözümlemede “rivayet” sözcüğü, katılımcıların geçmişten duydukları veya çevrelerinde konuşulduğunu söyledikleri açıklamalara verdikleri adla sınırlıdır. Bu adlandırma, anlatının kendiliğinden belirli bir halk anlatısı türüne ait olduğunu kanıtlamaz. Dégh, “inanç efsanesi”ni ayrı bir alt tür olarak sınıflandırmaya itiraz eder; inancın efsane anlatısının parçası olduğunu ve araştırmacının anlatıcı ile dinleyicinin bakışını gözetmesi gerektiğini savunur (1996, s. 33–34). Bu yaklaşım, çalışmada katılımcıların “rivayet” adlandırmasının tür kanıtı sayılmamasını; anlatıyı aktarma, benimseme ve sorgulama tutumlarının görüşme verilerinden hareketle incelenmesini destekler. Çeşmeden su içme sözü de iki kişinin bildirdiği bir anlatı örneğidir; görüşmeler bu sözün tarihsel kaynağını, değişen biçimlerini veya yerleşik uygulama niteliğini saptamaz.

### 3. Yöntem ve veri kümesinin sınırları

Araştırma malzemesi, Sinop merkezde yaşayan ve K1–K5 olarak kodlanan beş kişiyle yapılmış yarı yapılandırılmış görüşmelerin yazılı metinlerinden oluşur. Katılımcılar 24–67 yaş aralığındadır; mesleki konumları emeklilik, eğitim, öğrencilik ve esnaflık alanlarında çeşitlenir. Görüşme metinleri baskına ilişkin bilgi kaynaklarını, aile ve çevre anlatılarını, çeşme rivayetlerini, duygusal değerlendirmeleri ve aktarım hakkındaki görüşleri içerir. Kimlik gizliliğini korumak için demografik bilgiler çözümleme bakımından gerekli olan düzeyde tutulmuştur.

Katılımcı sayısı ve saha alanı araştırmanın çıkarım sınırlarını belirler. Görüşmeler Sinop merkezde yaşayan beş kişiyle sınırlıdır; kıyı köyleri veya kentin farklı toplumsal kesimleri hakkında karşılaştırmalı sonuç üretmez. Katılımcılara ulaşmak için çok sayıda kişiye başvurulmuş, ancak başvuru ve yanıt sayıları kesin olarak kaydedilmediğinden katılım oranı hesaplanamamıştır. Yaş ve meslek çeşitliliği farklı anlatım konumlarını görmeye yardımcı olur; bu dağılım kuşak ya da meslek grupları hakkında sonuç çıkarmaya elverişli değildir. Görüşme dosyaları seçim ölçütlerini ayrıntılandırmadığından örneklem tekniği geriye dönük olarak adlandırılmamıştır. Bulgular bu beş kişinin beyanlarıyla sınırlıdır.

Görüşme metinleri önce katılımcı bazında, anlatım sırası korunarak okundu; ardından ortak konular ve farklılaşan değerlendirmeler karşılaştırıldı. Bilgi kaynağı, kuruluş rivayeti, tarihsel itiraz, kayıp ve yıkım, gece denizi, ziyaret ve güncel aktarım temaları izlendi. Braun ve Clarke’ın aşamaları, veriye aşinalık için yinelemeli okumayı (2006, s. 87), bütün veri kümesinin sistematik kodlanmasını (2006, s. 89) ve temaların gözden geçirilmesini (2006, s. 91) çözümleme sürecine yön verdi.

Görüşme formu önce katılımcıdan baskın hakkındaki genel bilgisini ve bu bilgiyi nereden edindiğini anlatmasını istemiş; ardından aile ve çevre anlatılarını, rivayetleri, denizle ilgili hikâyeleri, duyguları, güncel aktarımı, genç kuşakların ilgisini ve ilgili mekânları sormuştur. Bu sıra, katılımcıların kendi bilgisini nasıl sunduğunu izlemeye imkân verirken, bazı temaları doğrudan görüşmeye de taşımıştır. Örneğin kuruluş rivayeti ve gece deniziyle ilgili yanıtlar, bu konular sorulduktan sonra kaydedilmiştir. Dolayısıyla çözümlemede “kendiliğinden anlatma” ile soruya karşılık verme ayrımı korunmuş; bir temanın görüşmede geçmesi tek başına gündelik dolaşım kanıtı sayılmamıştır.

İlk okumada her görüşme kendi anlatım sırası içinde ele alındı; sonraki okumada katılımcıların aynı anlatıyı hangi kaynaktan edindikleri ve ona nasıl yaklaştıkları karşılaştırıldı. Örneğin K1’in “Bu hikâyeleri ben bir arada anlatıyorum ama aynı kronolojiyle olmadı” ifadesi, anlatıcının farklı zamanlarda edindiği parçaları bir araya getirmesine ilişkin bir veri olarak kodlandı. Bu parça, anlatıcının düzenleyici rolü teması altında değerlendirildi; kaynakların ne zaman ve hangi sırayla birleştiğine dair dökümde bulunmayan bir sonuç çıkarılmadı.

İnceleme birimi, araştırma sorularıyla bağlantılı anlatı parçaları ve bunlara eşlik eden kaynak beyanlarıdır. Her parçada aktarılan olay veya söz, bilginin edinildiği kanal, anlatıcının doğrulama ya da kuşku tutumu ve ifadenin kişisel gözlem, başkasından duyum veya genel kanaat niteliği taşıyıp taşımadığı izlendi. Bu ayrımlar, aynı kişinin bir rivayeti aktarırken başka bir yanıtta sorgulamasını tutarsızlık saymadan değerlendirmeye imkân verdi.

Çözümleme tek araştırmacı tarafından yürütüldü; ikinci kodlayıcı, kodlayıcılar arası uzlaşma ölçümü veya bilgisayar destekli analiz kullanılmadı. Bu tercih nedeniyle çözümleme, araştırmacının yinelemeli okumalarına ve katılımcı yanıtlarını karşılaştırmasına dayanır. Yukarıda verilen K1 örneği, bir ifadenin kod ve tema yorumuna nasıl bağlandığını gösterir; çözümleme kararlarının bağımsız kodlayıcı denetiminden geçtiği anlamına gelmez.

Araştırma için Sinop Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulunun 08.07.2026 tarihli ve 2026/385 sayılı kararıyla etik uygunluk onayı alınmıştır. İncelenen görüşme metinlerinde görüşme tarihi, süresi, uygulama ortamı, katılımcılara ulaşma biçimi, ses kaydının bulunup bulunmadığı ve metne aktarımın nasıl denetlendiği kayıtlı değildir. Onamın uygulama sürecine ilişkin ayrıntılar da bu dosyalardan doğrulanamamaktadır. Bu nedenle çözümleme yazılı yanıtlardaki beyanlarla sınırlıdır; görüşme ortamı, söz dışı tepkiler ve anlatı icrası hakkında sonuç kurulmamıştır. Bu bilgilerin araştırma kayıtlarında bulunması hâlinde yöntem açıklamasına eklenmesi gerekir.

Başgöz, derleme sırasında anlatıcının araya giren sözleri kaydetmenin önemini kendi saha deneyimiyle gösterir (2019, s. 3). Dinleyicinin kimliği ve kültürünün anlatımı etkileyebileceğini de vurgular (2019, s. 4). Mevcut dökümler görüşme sorularıyla yanıtları sağlamaktadır; eşzamanlı dinleyici tepkilerinin bulunmaması, bir anlatı icrası analizi yapılmasını sınırlamaktadır. Veriler metin ve anlatıcının sözlü beyanı düzeyinde değerlendirilmiştir.

#### **4. Bulgular ve çözümleme**

##### **4.1. Geçmiş öğrenme yolları: kent, aile ve kişisel araştırma**

K2, baskını çocukken annesinden ve dayısından duyduğunu “Annemden dayımdan duydum ben bunları küçükken” sözleriyle açıklar (K2). K3 ise ilk karşılaşmasını Şehitler Çeşmesi’nin kitabesini okumaya bağlar; aileden duyduğu anlatılarda kentin yakılması ve Osmanlı denizcilerinin öldürülmesi yer alır (K3). Aynı tarihsel olay bir görüşmede aile içi aktarım, diğerinde yazılı kayıt ve aile anlatısının birlikteliği üzerinden hatırlanır.

K4, arkadaş çevresindeki askerlik ve muharebe konuşmalarıyla kendi araştırmalarını bilgi kaynağı olarak gösterir; ailesinde baskına ilişkin anlatı duymadığını “Bizim gördüğümüz veya duyduğumuz kadarıyla yok” diye belirtir (K4). Bu yanıt, aile aktarımının her görüşmede bulunmadığını gösteren bir karşı örnektir. K5 ise esnaf olduğu iş yerine gelen kişilerden ve çevre konuşmalarından söz eder; bilgiyi “mekânımıza gelen kişilerden duymuşluğum var” ifadesiyle aktarır (K5).

K1’in bilgi kaynağı tek bir kişiye indirgenemez. Çocukluğunda şehitlik çevresinde yaşadığını hatırlar; yıllar sonra belge ve görseller toplamaya başladığını anlatır. İlk öğrenme kaynağını soran soruya “Bana öğreten bu şehir diyebilirim” yanıtını verir (K1). Bu ifade, mekânla gündelik karşılaşmanın kişisel bilgi hikâyesindeki yerini gösterir; sonraki araştırma deneyimi ise anlatısını yeni tarihsel malzemelerle genişletir.

Bu örnekler aynı türde kanıt sunmaz. K2 geçmişteki bir aile anlatıcısını, K3 kitabe ve yakın çevreyi, K4 arkadaş konuşmalarıyla kişisel araştırmayı, K5 iş yerindeki karşılaşmaları bildirir. K1’in yanıtı çocukluk mekânı ile sonraki belge toplama deneyimini bir araya getirir. Bu ayırım, bilgi kanallarını katılımcıların beyan ettiği kaynaklar olarak karşılaştırmaya imkân verir; kanalların kentteki yaygınlığını ölçmez.

##### **4.2. Kuruluş rivayeti ve tarihsel itiraz**

Kuruluş rivayeti K1–K5 dökümlerinin tümünde geçer; aktarım kaynağı ve katılımcıların değerlendirmesi farklılaşır. K5 bunu “çok fazla Sinoplu’nun konuştuğu” bir konu olarak aktarır (K5); bu söz kendi karşılaşma çevresine ilişkin beyanıdır. K4 anlatıyı “o

zamanın rivayetine göre” diye aktarırken (K4), K1 çocukluğundan beri duyduğunu, K2 aile büyüklerinden öğrendiğini, K3 ise aileden gelen biçimi sonradan sorguladığını söyler. Bu örüntü incelenen beş görüşmenin sınırları içinde anlamlıdır; kent genelindeki yaygınlığı ölçmez.

Aktarım biçimleri farklıdır. K1’in çocukluk hatırası, K2’nin aile büyüklerine dayanan anlatımı, K3’ün aileden duyduğu bilgiyi sonradan sorgulaması ve K4 ile K5’in duyum bildirimleri farklı aktarım mesafelerine işaret eder. Bu nedenle beş görüşmedeki tekrar, beş bağımsız ve eşdeğer aktarım zinciri olarak yorumlanamaz.

Rivayetin aktarılması, katılımcıların onu aynı ölçüde benimsediğini göstermez. K2, çocukluğunda duyduğu anlatıyı padişahın çeşmeyi yaptırdığı bilgisiyle karşılaştırır ve rivayetin halk arasında “duygusal yorumlanmış” olabileceğini söyler (K2). K3, çeşmenin askerlerin cebinden çıkan paralarla yaptırıldığı rivayetine tarihsel açıdan itiraz eder (K3). K4 ve K5 anlatıyı duydukları söz olarak aktarırken K1’in görüşmesinde rivayet, tarihî belgelerle karşılaştırılan bir bilgi olarak yer alır. Böylece aynı anlatı, duyum, duygusal anlamlandırma ve tarihsel itiraz gibi farklı konumlarda görünür.

Bu farklılık, aktarım ile onayın ayrı düzlemlerde incelenmesini gerektirir. K2’nin rivayeti aktardıktan sonra kuruluş bilgisini sorgulaması ve K3’ün açık itirazı, anlatının görüşmede yeniden dile getirildiğini; aynı anda tarihsel açıdan tartışmaya açıldığını gösterir. K1’in rivayeti bilmesi ve yanlış bulduğunu belirtmesi de benzer bir konumlanmadır. Görüşmeler, yanlışlanan bir anlatının mutlaka daha fazla yayıldığını kanıtlamaz; daha dar bir bulgu sunar: incelenen katılımcılar rivayeti farklı değerlendirmeler eşliğinde hatırlamakta ve aktarmaktadır.

K1, rivayeti çocuklukta duyduğunu belirtirken farklı zamanlarda edindiği parçaları bir araya getirdiğini de söyler: “Bu hikâyeleri ben bir arada anlatıyorum ama aynı kronolojiyle olmadı” (K1). Bu ifade, anlatıcının kendisini hazır bir metni aynen yineleyen kişi olarak sunmadığını gösterir. K1’in derleme, araştırma ve anlatma eylemleri, çeşme hikâyesinin görüşme anındaki biçimlenişini etkileyen kişisel bir düzenleme sürecine işaret eder. Döküm, birleştirme işleminin hangi kaynak parçasıyla ne zaman yapıldığını bağımsız biçimde doğrulamaz.

Yukarıda ele alınan arşiv belgelerine dayalı yayımlanmış araştırmalar, rivayetin çeşmenin kuruluşunu açıklama biçimiyle tarihsel yapım sürecini karşılaştırmaya imkân verir. Görüşmeler, rivayeti ilk kez tespit etmekten çok katılımcıların onu hangi kaynak ve değerlendirmelerle dile getirdiğini incelemeye katkı sağlar.

K2, çeşmenin padişah tarafından yaptırıldığı bilgisini “diye duymuştum” sözleriyle aktarır; K3 rivayete itiraz eder, K1 ise bilimsel bilgiyle düzeltme yaptığını söyler. Katılımcıların dayandığı belge veya kaynak görüşmelerde açıklanmadığından bu itirazlar doğrudan arşiv incelemesi olarak sunulamaz. Tarihsel düzeltme de katılımcılara aile, okul, kişisel araştırma veya başka bir konuşma yoluyla ulaşılmış olabilir.

#### 4.3. Çeşmeden su içmek: ikinci bir anlatı işlevi

Kuruluş rivayetinden ayrı olarak K2, dayısından “Şehitler Çeşmesi’nden su içen Sinop’tan kopamaz” sözünü duyduğunu anlatır (K2). K1’in görüşmesinde de çeşmeden su içen kişinin yeniden Sinop’a döneceği düşüncesi, katılımcının ziyaretçilere anlattığı bir söz ve buna bağladığı kişisel karşılaşmalarla birlikte aktarılır (K1).

K1’in anlatısı, geri dönüş sözünü kendi ziyaretçi karşılaşmalarıyla ilişkilendirir. Katılımcı, bu sözü ziyaretçilere anlattığını ve sonraki karşılaşmalarını onunla birlikte hatırladığını belirtir. Bu, K1’in kişisel tanıklığıdır; görüşme metni geçmişteki karşılaşmalar için bağımsız doğrulama sağlamaz.

K1’in ziyaretçilere anlattığı olay, sözlü aktarımı mekânda gerçekleştirilen bir uygulamaya dönüştürür. Katılımcı, bir ziyaretçi grubuna çeşmeden elle su içenlerin Sinop’a döneceğini söylediğini, grubun bu öneriyi kabul ettiğini ve şişelere çeşmeden su doldurduğunu anlatır (K1). Sonraki yıllarda karşılaştığı bazı kişilerin bu hikâyeyi hatırlatması da kendi aktarımının devamına ilişkin kişisel tanıklığıdır. Bu anlatım, çeşmenin turistik ziyaret, su içme ve yeniden gelme beklentisini tek bir olay dizisinde birleştirebildiğini gösterir; grup tepkisi ve sonradan hatırlanma, bağımsız gözlemle doğrulanmış veri sayılmaz.

K1 ve K2’nin benzer sözleri aktarması, anlatının bu iki görüşmede bulunduğunu gösterir. Kent genelindeki yaygınlığı, uygulama sıklığını veya tarihsel dolaşım süresini belirlemez. Çeşmenin anıt olarak bilinmesiyle su içme sözünün benimsenmesi de ayrı göstergelerdir.

K2 dayısından duyduğu sözü aile hatırası olarak bildirir; K1 anlatıyı ziyaret sırasında kullanıp su içme eylemiyle ilişkilendirir. Birinci anlatımda aile içinden edinilen söz, diğerinde ziyaretçiye yöneltilen davet öne çıkar. Görüşmeler bu iki kullanım arasında tarihsel bir aktarım zinciri kurmaz; karşılaştırma anlatının farklı işlevleriyle sınırlıdır.

İki rivayetin karşılaştırılması çeşmenin anlatısal anlamındaki zaman yönelimini belirginleştirir. Kuruluş öyküsü, geçmişteki ölüm ve kaybı yapının meydana gelişyle ilişkilendirir; su içme anlatısı ise ziyaretçiyle kent arasında geleceğe dönük bir dönüş beklentisi kurar. Aynı mekân böylece hem geçmişin açıklanmasına hem de gelecekte yeniden

karşılaşma arzusuna bağlanır. Bu yorum, beş görüşmede ifade edilen anlatı işlevlerini karşılaştırır; çeşmenin bütün Sinop halkı için ortak anlamını tanımlamaz.

#### 4.4. Kayıp, korku ve askerî açıklama

K2 aileden gelen yangın ve kayıp anlatısını üzüntü ve korkuyla hatırlar; K5 de baskını korkuyla ilişkilendirip sahil kesiminin yıkıldığını söyler. K4 askerî teknoloji ve hazırlık üzerinde durur. K3, olayın “baskın” diye adlandırılmasına itiraz eder. Arabacı, Rus tarih yazımındaki “Sinop Zaferi” ile Türk tarih yazımındaki “Sinop Faciası” ve “Sinop Baskını” adlandırmalarını karşılaştırır (2018, s. 194). Bu kaynak K3’ün sözcük seçimini tarih yazımı içindeki farklı adlandırmalarla karşılaştırmaya yarar; tek bir görüşmeden daha geniş bir toplumsal kanaat çıkarılamaz.

Katılımcıların olay hakkındaki açıklamaları da farklı kanıt biçimlerine dayanır. K2 aileden gelen yangın ve kayıp anlatısını korku ve üzüntüyle hatırlar; K5’in yanıtları yıkım ve korku üzerinde yoğunlaşır. K4 donanma teknolojisi, silah menzili ve askerî hazırlık üzerinden açıklama kurar. K3 ise “baskın” adlandırmasını sorgular; Rus gemilerinin önceden bölgede bulunduğu ve Osmanlı donanmasının askerî yetersizliğinin yenilgiyi belirlediği görüşünü savunur (K3). Bu anlatımlar aynı tarihsel olayı duygu, askerî neden ve adlandırma üzerinden farklılaştırır.

K2, “geceleri denizden sesler geldiğini söylerlerdi” ifadesini kullanır ve çocukken gece denize girmemesi yönünde uyarıldığını anlatır (K2). Bu iki ifade aynı görüşmede yer alır; K2 sesleri 1853’te ölen askerlerle ilişkilendirmez. Üstelik gece deniziyle ilgili soru görüşme formunda doğrudan sorulmuştur. Bu malzeme, belirli bir hayalet anlatısının ya da ortak bir doğaüstü inancın varlığını göstermeye yetmez.

K3’ün açıklaması daha geniş siyasi yorumlara da açılır. Katılımcı, İngiltere’nin Rusya’yı Sinop’a yönelttiği ve baskının Kırım Savaşı için gerekçe oluşturduğu fikrini dile getirir; ayrıca Soğuk Savaş dönemindeki Rusya karşıtı söylemlerin yerel anlatıları etkilediğini düşündüğünü söyler (K3). K1 de İngilizlerin baskın sonrasındaki görseli kayda geçirme faaliyetini, Rusya, Osmanlı maliyesi ve dış politika ilişkileriyle birlikte yorumlar (K1). Bu görüşler anlatıcıların olayla kurduğu siyasi anlam ağını gösterir. Görüşme dökümleri, ileri sürülen uluslararası nedenleri ve uzun dönemli etkileri tarihsel olarak sınamaya yetmez; bu ifadeler katılımcı yorumu olarak tutulmalıdır.

Görüşme formunda gece ve korkuya ilişkin doğrudan sorular bulunması, yanıtların değerlendirilmesinde dikkate alınmalıdır. K2’nin yanıtı, aile içinde yapılan uyarıya ilişkin

kişisel hatırlamasını yansıtır; uyarının gündelik yaşamdaki karşılığına veya çevrede ortak bir kabul olup olmadığına ilişkin veri sunmaz.

#### 4.5. Aktarımın güncel durumu ve görüşmeci değerlendirmeleri

Anlatıların bugün sürdürülüp sürdürülmediği konusunda katılımcılar farklı kanaatlere sahiptir. K3, yerli Sinopluların anlatmayı sürdürdüğünü savunur. K5, özellikle yaşlıların bulunduğu ortamlarda konuşmaları duyduğunu bildirir. K2 günümüzde fazla anlatılmadığını düşünmesine rağmen anma programlarına katılmaya çalıştığını söyler. K4, gençlerin yeterince bilgi sahibi olmadığı kanaatindedir; ancak kendi arkadaş çevresinde askerî tarih konuşmaları yaptığını da belirtmektedir.

Bu ifadeler geniş örneklemli bir kuşak araştırmasının bulguları gibi kullanılamaz. Her katılımcı farklı karşılaşma ortamlarından ve kişisel beklentilerinden hareket eder. K4'ün arkadaşlarıyla araştırma yapmış olması, gençlere dair genel değerlendirmesinin bütün gençler için doğrulanmış bir gözlem sayılamayacağını gösterir. Bu farklılık, anlatı aktarımını ölçerken doğrudan karşılaşma, dolaylı duyum ve kanaati ayırmayı gerekli kılmaktadır.

K2'nin anma programlarına katılma isteği, anlatıya ilişkin kanaat ile hatırlama pratiğinin aynı şey olmadığını gösterir. K5'in iş yerinde duyduğu konuşmalar doğrudan karşılaşma olarak aktarılır; K4'ün gençlerin bilgi düzeyine dair değerlendirmesi ise kendi gözlem çevresinin kapsamıyla sınırlı bir kanaattir. Bu ifadeleri aynı aktarım göstergesi olarak saymak, görüşmelerdeki kaynak farklarını siler. Çözümleme bu nedenle katılımcının bilgi verdiği, duyduğunu aktardığı veya genel bir değerlendirme yaptığı durumları ayrı tutmuştur.

Güncel aktarım hakkındaki yanıtlar, gözlem alanlarıyla birlikte okunmalıdır. K5, iş yerine gelen kişilerin konuşmalarını doğrudan duyduğunu söyler; K2 kendi çevresinde anlatıyı az işittiğini belirtir; K4 aktarımın kesildiğini düşünür. K3 yerli Sinoplular arasında anlatının sürdüğünü savunurken K1, yerel tarih anlatılarının ilgi kaybettiğini ve bilimsel düzeltmenin eski rivayeti zayıflattığını söyler. K1'in bu görüşü, rivayeti ziyaretçilere kendisinin aktardığını belirten başka yanıtıyla yan yana geldiğinde, anlatma pratiğiyle gelenek hakkında dile getirilen kaygının aynı kişide bulunabildiği görülür.

#### 5. Tartışma

Görüşmelerde bilgi kaynağı ile anlatıcı tutumu birbirinden ayırıyor. K2 aile büyüklerinden duyduğu sözü hatırlar; K3 kitabe ve aile anlatısını anıp kuruluş rivayetine itiraz eder; K4 aile içinde anlatı duymadığını, arkadaş konuşmaları ve araştırmayla bilgi edindiğini söyler. K1'in "Bu hikâyeleri ben bir arada anlatıyorum ama aynı kronolojiyle olmadı" ifadesi, anlatıcının farklı parçaları bir araya getirme rolünü açıkça gösterir. De Caro'nun görüşmeler

içine yerleşen kısa anlatıları anlatıcı tutumunu incelemek için kullanması (2012, s. 261), bu ifadeyi değerlendirmeye yardımcı olur. Buradaki çıkarım, anlatı parçalarının görüşme anında nasıl sunulduğuyla sınırlıdır; parçaların ne zaman birleştiği dökümden belirlenemez.

Çeşmenin yapım süreci ile kuruluş rivayetinin açıklaması, farklı kanıt türlerine dayanır. Tarihsel karşılaştırma, Osmanlı arşiv belgelerini inceleyen yayımlanmış araştırmaların aktardığı belgelere dayanır; mevcut çalışma ayrıca bir arşiv korpusu incelemesi raporlamaz. Görüşmeler ise katılımcıların kuruluş rivayetini duyma ve değerlendirme biçimlerini gösterir. K2 ve K3'ün düzeltme bilgisi hangi belgeye dayandığını söylememesi, katılımcı itirazını arşiv araştırmasıyla eşitlemeyi engeller.

Kuruluş ve su içme anlatıları çeşmeye farklı zaman yönelimleri yükler. Kuruluş öyküsü geçmişteki asker kaybını yapının ortaya çıkışıyla ilişkilendirir; K2'nin dayısından duyduğu söz ile K1'in ziyaretçilere yönelttiği davet gelecekte Sinop'a dönme beklentisini taşır. K1'in ziyaretçilerin su içtiğine ve yıllar sonra sözü hatırlattığına ilişkin anlatımı kişisel tanıklıktır. Tuna'nın Muğla'da kaydettiği, yolcunun arkasından güvenli dönüş dileğiyle su dökülmesi uygulamasıyla benzerlik, su ve dönüş beklentisiyle sınırlıdır (2016, s. 187); eylem ve aktarım ortamı farklıdır.

Çeşme, iki görüşmede geçmiş anlatısı ile ziyaret deneyiminin birleştiği bir yer olarak belirir. K1'in ziyaretçilere su içme sözü söylemesi, K2'nin aynı çeşme hakkındaki aile anlatısını hatırlaması bu ilişkiyi gösterir. Nora'nın hafıza mekânlarını maddi, simgesel ve işlevsel yönleriyle birlikte ele alması (1989, s. 19) ve Aksu'nun ziyaret ile anma pratiklerinin kültür aktarımındaki rolünü incelemesi (2021, s. 34), çeşmenin görüşmelerdeki işlevini yorumlamaya yardımcı olur. Bu yorum iki katılımcının anlatısına dayanır; kentlilerin tümüne genellenemez.

K2'nin gece denizine ilişkin cevabı, korku temasının veri içindeki sınırını gösterir. Katılımcı sesleri ölen askerlere bağlamaz ve yanıt doğrudan sorulan bir temanın ardından gelir. Hiimäe'nin korku anlatılarında tehlikenin belirli mekânlarla ilişkilendirilmesine dair çözümlemesiyle karşılaştırma kurulabilir (2004, s. 68); Sinop görüşmesi aynı anlatı türünün varlığını kanıtlamaz.

K1 ve K3'ün dış politika, askerî hazırlık ve olayın adlandırılmasına ilişkin açıklamaları katılımcıların tarihsel yorumlarıdır. Görüşme metinleri bu iddiaların doğruluğunu sınınamaz. Anma pratiklerine ilişkin yanıtlar da katılımcıların tören, dua ve ziyaret deneyimlerini aktarır; araştırmada doğrudan gözlem veya etkinlik kaydı bulunmadığından bunların kapsamı hakkında sonuç kurulamaz.

Beş görüşmenin ortaya koyduğu temel karşılaştırma, kuruluş rivayetinin geçmişteki kaybı çeşmenin yapımına bağlaması ve su içme sözünün geleceğe dönük dönüş beklentisi kurmasıdır. Katılımcılar bu anlatıları farklı kaynaklardan edinmiş, aktarmış veya sorgulamıştır. Yayımlanmış arşiv temelli araştırmalar yapım sürecine ilişkin tarihsel karşılaştırmayı sağlar; görüşmeler kişilerin anlatılarla kurduğu ilişkiyi gösterir. Bulgular Sinop merkezdeki beş katılımcının beyanlarıyla sınırlıdır.

## 6. Sonuç

Sinop merkezde yaşayan beş kişiyle yapılan görüşmelerde baskına ilişkin bilgi aile anlatısı, kitabe ve tarihî mekân, gündelik konuşma ve kişisel araştırma gibi farklı kaynaklarla ilişkilendirilmiştir. Kuruluş rivayeti K1–K5 dökümlerinin tümünde yer almış; katılımcılar bunu duyum, duygusal yorum veya tarihsel itirazla birlikte aktarmıştır. Bu ortaklık, incelenen beş görüşme içindeki bir örüntüdür. Görüşme sayısı ve katılımcıların seçim biçimi Sinop nüfusunun geneline ilişkin yaygınlık veya temsil sonucu çıkarmaya elvermez.

Araştırmanın temel karşılaştırması, aynı çeşmeye bağlanan iki anlatının farklı zaman yönelimlerine dayanır: kuruluş rivayeti geçmişteki kayıp ve yapım öyküsünü, su içme sözü Sinop’a yeniden dönme beklentisini taşır. Bu yorum, beş görüşmede anlatılan işlevlerle sınırlıdır; Sinop nüfusuna genellenemez ve 1853’ten bugüne kesintisiz aktarım iddiası taşımaz.

Korku ve yıkım ifadeleri görüşmelerde yer almakla birlikte, katılımcıların ortaklaştığı, olay örgüsü belirgin bir doğaüstü anlatı saptanmamıştır. Özellikle gece denizine ilişkin uyarının 1853 baskınına bağlanmaması, korku temasının araştırmada sınırlı tutulmasını gerektirir. Daha geniş ve yeni saha verisi, denizle ilişkilendirilen korku anlatılarının farklı kuşaklarda ki görünümünü ayrıca inceleyebilir.

Daha geniş bir saha çalışması, farklı yerleşimlerden ve yaş gruplarından katılımcılarla yürütülebilir. Görüşme formunda önce baskın hakkındaki serbest anlatıma yer verilip, ardından çeşme ve denizle ilgili özel sorular yöneltilmesi, kendiliğinden anımsanan malzemeye soru sonrasında verilen yanıtların ayırımı güçlendirir. Çeşme çevresinde yapılacak gözlem, 30 Kasım anma etkinliklerinin kaydı ve yerel basılı yayınların taranması da mevcut görüşmelerdeki kişisel aktarım beyanlarını farklı veri türleriyle karşılaştırabilir. Bunlar yeni saha çalışması için önerilerdir; mevcut bulguların parçası değildir.

**Yapay Zekâ Kullanım Beyanı:** Bu metnin yapısının geliştirilmesi, görüşme bulgularının analitik sunumunun genişletilmesi ve dil gözden geçirmesi için yapay zekâ destekli araçlardan yararlanılmıştır. Araçların önerdiği ifadeler yazar tarafından görüşme

dökümleri ve erişilebilen kaynak belgeleriyle karşılaştırılarak gözden geçirilmiştir. Araştırma soruları ve tasarımı, veri üretimi, saha çalışması ve son bilimsel değerlendirme yazara aittir. Danışmanın akademik yönlendirme ve metin değerlendirme katkısı danışmanlık kapsamında belirtilmiştir. Nihai metnin bilimsel içeriğine ilişkin sorumluluk yazara aittir.

## Kaynakça

- Aksu, H. E. (2021). Kültür aktarımı ve mekân: Yunus Emre mezarları. *Millî Folklor*, 17(132), 32–50. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/article/1005443>
- Arabacı, H. M. (2018). Rus tarih yazımında Sinop Muharebesi ve bazı hususların mukayesesı. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 5(11), 193–202. <https://doi.org/10.17822/omad.2018.93>
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (A. Tekin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Başgöz, M. İ. (2019). Derlemenin görünmeyen güçlüğü. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 3–5.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Çek, S. (2017). Sinop ili çevresinden üç menkıbevi kahraman ve etraflarında oluşan anlatı geleneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 5(12), 103–114. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.510572>
- De Caro, F. (2012). Stories and “oral history” interviews: A thematic analysis of “embedded” narratives. *Western Folklore*, 71(3–4), 257–277. <https://www.jstor.org/stable/24550727>
- Dégh, L. (1996). What is a belief legend? *Folklore*, 107, 33–46. <https://www.jstor.org/stable/1260912>
- Demir, C. (2021). Anıtsal bir hayrat: Sinop Şehitler Çeşmesi. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 21(43), 465–504.
- Hiiemäe, R. (2004). Handling collective fear in folklore. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 26, 65–80. <https://doi.org/10.7592/FEJF2004.26.hiiemae>
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, (26), 7–24. <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Özcan, B. (2007). Bir Baskının Anatomisi: Sinop Faci‘ası. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 1(2), 7–18. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kid/article/674820>
- Portelli, A. (1981). The peculiarities of oral history. *History Workshop Journal*, 12(1), 96–107. <https://doi.org/10.1093/hwj/12.1.96>
- Tuna, S. T. (2016). Türkiye/Muğla yöresinde suyla ilgili anlatılar ve inançlar. *Bilgi*, 78, 173–198. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilig/article/619720>

Yazıcı Metin, N. (2021). Arşiv belgelerine göre Sinop'taki Şüheda/Şehitler Çeşmesi. *Sanat Tarihi Dergisi*, 30(2), 945–967. <https://doi.org/10.29135/std.890449>

# BÖLÜM 3

## GÜNDELİK AKSİLİĞİN KÜLTÜREL İŞARETE DÖNÜŞÜMÜ: SİNOP HALK İNANÇLARINDA UĞURSUZLUK, TELAFİ VE AKTARIM<sup>1</sup>

*Fatma TAŞDELEN<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Bu çalışma, TÜBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenen 1919B012525936 numaralı projenin saha verilerinden üretilmiştir. Araştırma için Sinop Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulunun 08.07.2026 tarihli ve 2026/387 sayılı kararıyla etik uygunluk onayı alınmıştır. Projenin akademik danışmanı, araştırmanın kavramsal çerçevesinin geliştirilmesi, saha verilerinin çözümlenmesi ve metnin bilimsel değerlendirilmesi süreçlerine katkı sunmuştur. Bölümün yazarı, yayımlanan metnin son biçimini onaylamakta ve içeriğinin bilimsel sorumluluğunu üstlenmektedir.

<sup>2</sup> Bağımsız Araştırmacı, fatmatsdln243@gmail.com; ORCID: 0009-0004-1316-7907

## 1. Giriş

Kültürel düzen, gündelik hayatın büyük bölümünde davranışın içine yerleşmiş küçük tercihler, kaçınmalar ve alışkanlıklar aracılığıyla işler. Nesnelerin nasıl tutulduğu, belirli zamanlarda hangi eylemlerden sakınıldığı, beklenmedik bir olayın hangi sözle açıklandığı ya da sıradan bir tersliğin hangi sonuçla ilişkilendirildiği, bireyin içinde bulunduğu kültürel çevrenin anlam repertuarına bağlıdır. Halk inançlarının törenler, geçiş dönemleri ve olağanüstü olaylar yanında gündelik hayatın küçük ve süreklilik taşıyan anlamlandırma biçimleri içinde de ele alınması gerekmektedir. Bir bardağın kırılması, yiyeceğin dökülmesi, bir hayvanın sesi, yolun kesilmesi veya gece yapılan basit bir hareket, kültürel yorum devreye girdiğinde olağan akışın içinden ayrılarak işaret niteliği kazanabilir.

Sinop üzerine yürütülen önceki saha araştırmaları, halk inançlarının geçiş dönemleri çevresinde davranışa nasıl yansıdığını ve kültürel bilginin kuşaklar arasında farklı yoğunluklarda sürdürülebildiğini göstermiştir. Ölüm çevresindeki kült inançları ile doğum etrafındaki uygulamaları ele alan çalışmalar, yerel repertuarda inanç, uygulama ve aktarım arasındaki ilişkinin tek biçimli işlemediğine işaret eder (Güven, 2019; Güven, 2020). Bu birikim önemli bir yerel zemin sağlasa da odağını ritüel eşiklere yöneltmektedir; gündelik hayatın kendi akışı içinde beliren küçük aksiliklerin nasıl anlam kazandığı ayrı bir problem alanı oluşturmaktadır. Gündelik aksiliklerin dağınık ve kısa oluşu, onları folklorik bakımdan önemsiz kılmaz. Bir nesnenin düşmesi, yiyeceğin taşması, bıçağın elden ele verilmesi, gece kül dökülmesi ya da bir hayvanın yol kesmesi belirli bir törenin parçası olmayabilir; yine de anlatıcı bu olayı nazar, kısmet, bereket, musibet veya sakınma düşüncesiyle ilişkilendirdiğinde olay kültürel bir açıklama alanına girer. Araştırma problemi, motiflerin listesinden ayrılarak sıradan bir olayın hangi gerekçeyle anlam yüklü bir işarete dönüştüğü sorusuna yönelir.

Türkiye'deki halk bilimi araştırmalarında doğum, evlenme ve ölüm çevresinde gelişen inanışlar, kaçınma davranışları ve korunma uygulamaları önemli bir inceleme alanı oluşturmuştur (Örnek, 2000, s. 131). Boratav (1995, s. 11), halk biliminin olayların birey ve toplum açısından kazandığı anlamları ve bu anlamların değişimini inceleyen yönüne dikkat çeker. Bu yaklaşım, gündelik hayatta uğursuzluk işareti olarak yorumlanan olayların kaynak kişilerin açıklamaları ve davranışlarıyla ilişkili biçimde değerlendirilmesine temel oluşturmaktadır.

Tarihsel metinlerde bereket, nazar, uğur ve uğursuzlukla ilişkili inanışlara rastlanması, benzer anlam alanlarının geçmiş dönemlerde de bulunduğunu göstermektedir (Büyükkaya, 2024). Gomme (2025, s. 96), geleneksel malzemenin kayıt tarihi ve korunma koşullarının, onun kökenini ve tarihsel değerini tek başına belirleyemeyeceğini tartışır. Bu nedenle tarihsel

metinlerle güncel saha kayıtları arasındaki benzerlikler, doğrudan aktarımın kanıtı olarak değerlendirilmemiş; inanışların bağlam ve işlev farklılıkları gözetilmiştir.

Bu bölümün temel sorusu, Sinop sahasında gündelik ölçekteki bir aksiliğin hangi yorum, davranış ve aktarım ilişkileri içinde kültürel işaret niteliği kazandığıdır. Bu soruya bağlı olarak olay ile beklenen sonuç arasında kurulan bağ, olumsuzluğu yönetmeye yönelik pratikler ve aktarılan bilginin anlatıcı tarafından benimsenme, sınanma veya yeniden yorumlanma biçimleri incelenmektedir. Amaç, yeni bir uğursuzluk envanteri oluşturmak yerine gündelik inanç bilgisinin işleyişini ilişkisel bir düzlemde açıklamaktır.

## 2. Araştırmanın Çerçevesi ve Yöntemi

Araştırmanın veri tabanı on beş görüşme kaydından oluşmaktadır. Görüşmeler Sinop merkez, Ayancık, Erfelek ve Türkeli çevresinde gerçekleştirilmiştir. Kaynak kişilere erişim imkânlarının Türkeli ve Erfelek çevresinde yoğunlaşması, saha verilerinin yerleşimlere göre dağılımını etkilemiştir. Görüşmelerin ağırlığı Türkeli'nin köy ve mahallelerinde toplanırken diğer yerleşimlerden elde edilen kayıtlar karşılaştırmalı çeşitlilik sağlamıştır. Araştırma, görüşmelerde ortaya çıkan anlam ilişkilerinin nitel çözümlemesine dayanmaktadır. Saha verilerinin yerleşimlere göre dağılımı, bulguların Sinop ilinin tamamına genellenmesine imkân vermemektedir.

Yarı yapılandırılmış görüşmelerde katılımcılardan gündelik hayatta uğursuz sayılan olayları, bu olayların ne anlama geldiğini, ardından bir önlem veya telafi davranışı uygulanıp uygulanmadığını, söz konusu bilgiyi kimden öğrendiklerini ve bugün bu inanışlara nasıl yaklaştıklarını anlatmaları istenmiştir. Kayıtlar biçim bakımından çeşitlilik göstermektedir. Bazı katılımcılar “gece tırnak kesilmez” veya “elden bıçak alınmaz” gibi kısa hükümler vermiş, bazıları bu hükümleri kişisel deneyim veya aile anlatısıyla genişletmiştir. Çözümlemede kısa hükümler inanış kaydı, olayın zamansal akış ve sonuç ilişkisi içinde aktarıldığı kesitler anlatısal veri olarak ayrıştırılmıştır.

Verilerin çözümlenmesinde Braun ve Clarke'ın (2006) tematik analiz yaklaşımından yararlanılmıştır. İlk kodlama turunda olayın niteliği, önleyici veya ardıl davranış ve anlatının söyleyiş biçimi ayırt edilmiştir. İzleyen okumada kaynak kişilerin kullandığı adlandırmalar, sonuç beklentileri, aktarım kaynakları ve aktarılan bilgiye yönelik güncel tutumları ayrı kodlar olarak belirlenmiştir. Nihai çözümleme, aynı olayın farklı görüşmelerde hangi gerekçelerle açıklandığını ve davranışa nasıl yansıdığını karşılaştırmaya dayanmaktadır.

Dundes (1962, s. 97), motiflerin bağlamlarından bağımsız çözümleme birimleri olarak ele alınmasını masalların yapısal incelemesi açısından sorunlu bulur. Bu eleştiri dikkate alınarak

benzer inanış unsurları, farklı görüşmelerdeki kullanım ve anlam ilişkileri üzerinden karşılaştırılmıştır. Primiano (1995, s. 38), folklor araştırmacılarının dinî yaşantıyı adlandırırken kullandıkları kategorilerin kaynak kişilerin kendi bakış açılarını örtbildiğini belirtir. Araştırmada “telafi”, “korunma” ve “nedensel bağ” gibi çözümleme kategorileriyle kaynak kişilerin kullandığı “kısmetten çıkmış”, “kefen ister” ve “nazar değdi” gibi ifadeler birbirinden ayrılmıştır.

Görüşme kayıtlarının tamamı araştırma sorusuyla aynı düzeyde ilişkili bulunmamıştır. Cin-peri karşılaşmaları, türbe anlatıları, büyü örnekleri ve geçiş dönemlerine ilişkin bazı kayıtlar, gündelik aksiliklerin yorumlanma biçimleri ve bunlara bağlı davranışlarla doğrudan ilişkili olmadıkları durumlarda ana çözümlemenin dışında tutulmuştur. Böylece inceleme, araştırma sorusuyla ilişkili veriler üzerinde yoğunlaştırılmış; diğer anlatıların farklı araştırmalar kapsamında değerlendirilebilmesine imkân tanınmıştır.

Katılımcılar K1–K15 biçiminde kodlanmıştır. Doğrudan alıntılarda ağız özellikleri, anlaşılabilirliği bozmadığı ölçüde korunmuş; yorum metninde standart Türkiye Türkçesi kullanılmıştır. Başgöz (1986, s. 291), folklor derlemelerinde kaynak kişilerin kültürel çevresinin ve bilgiyi kimden öğrendiklerinin kaydedilmesini, yerel söyleyiş özelliklerinin korunmasını önemser. Görüşmelerin kapsam ve söyleyiş bakımından farklılaşması, inanış ifadeleri ile olay anlatılarının aynı sayısal birimler olarak değerlendirilmesini güçleştirmektedir. Araştırmada frekans hesabı yerine, gündelik olayların hangi anlam ilişkileri içinde yorumlandığı ve bu yorumların davranışa nasıl yansıdığı incelenmiştir. Verilerin niteliği ve saha dağılımı gözetilerek bulguların Sinop geneline ilişkin yaygınlık sonuçları olarak değerlendirilmesinden kaçınılmıştır.

### 3. Kavramsal Çerçeve

Halk inançlarını araştırmacının önceden kurduğu “doğru-yanlış”, “resmî-gayriresmî” veya “merkez-çevre” karşıtlıkları içinde sınıflandırmak, kaynak kişinin kendi anlamlandırma biçimini daraltabilir. Primiano, folklor araştırmacısının kullandığı adlandırmaların emik bakışı zedeleyebileceğini belirtir; dinî yaşantının gündelik hayatta kurulma biçimlerine ve bireylerin inançlarını yorumlama süreçlerine yönelmeyi önerir (1995, s. 38-39, 51). Bu yaklaşım, saha verisindeki “uğursuzluk”, “nazar”, “kısmet”, “hak ve hakikat” gibi adlandırmaları aynı üst kategoriye zorlamadan, anlatıcının kullandığı kavramın kendi bağlamındaki işlevini izlemeye imkân verir.

Gündelik bir davranışın kültürel anlam kazanması, bu davranışın sıradan kullanımından hangi koşullarda ayrıldığı incelenerek açıklanabilir. Bell, ritüelleştirmeyi belirli toplumsal eylemlerin

başka eylemlere göre stratejik biçimde ayrıştırılıp ayrıcalıklı hâle getirildiği kültüre özgü bir eyleme biçimi olarak ele alır (2009, s. 74). Ekmeğin öpülmesi, bıçağın önce yere bırakılması veya düşüp kırılmayan bardağın sonradan kırılması bu açıdan gündelik hareketin hangi noktada özel bir davranış kuralına dönüştüğünü izlemeye elverişlidir.

Nesne, zaman ve mekânın anlamı birbirinden bağımsız kurulmaz. Douglas'ın kirlenme ve düzen üzerine çözümlemesinde “kir”, mutlak bir özellikten çok kurulu düzeni bozan bir konumla ilişkilidir; temizleme ve kaçınma pratikleri çevreyi belirli bir tasarıma göre yeniden düzenleyen olumlu müdahaleler olarak ele alınır (2001, s. 2). Sembollerin tek tek açıklanmasına karşı çıkan Douglas, bunların kültürün sınıflandırma sistemi içinde değerlendirilmesini önerir (s. vii). Gece kül dökme, sıcak suyu dışarı verme veya eşige oturma gibi örneklerin anlamı da nesne, zaman, mekân ve beden arasındaki düzenleyici ilişkiler içinde ele alındığında daha açıklayıcı hâle gelir.

Karşılaştırmalı halk bilimi çalışmaları da gündelik nesnelerin bağlama göre farklı kültürel değerler üstlenebildiğini göstermektedir. Aynanın Türk halk kültüründe koruma ve uğurla ilişkilendirildiği bağlamların yanında gece aynaya bakma ve ayna kırılması çevresinde sakınmaların bulunması, aynı nesnenin kullanım koşullarına göre değişen anlamlar taşıdığını ortaya koyar (Balaban, 2026, s. 378-380). Özgen (2025, s. 390), soğan ve sarımsak kabuklarının bazı Anadolu yörelerinde cinlerle ilişkilendirilerek yakılmasının sakıncalı görüldüğünü, başka yörelerde ise bu kabukların nazardan korunmak amacıyla tütsü olarak kullanıldığını aktarmaktadır. Bu karşılaştırmalar Sinop verisine köken açıklaması sunmak amacıyla kullanılmamış; nesne ile anlam arasındaki ilişkinin bağlamsal niteliğini belirginleştirmek için değerlendirilmiştir.

“Küçük felaket” terimi, gündelik düzeni kesintiye uğratan ve kültürel bir açıklamayla ilişkilendirilen olaylar için analitik bir karşılık olarak kullanılmıştır. Çözümlemede olayın beklenen sonucu, ona eşlik eden davranış kuralı ve kaynak kişinin bu bilgiye verdiği değer birlikte izlenmiştir; terim bağımsız bir folklor türünü adlandırma iddiası taşımamaktadır.

#### **4. Bulgular ve Çözümleme**

##### **4.1. Aksiliğin Nedensel Bir İşarete Dönüşmesi**

Saha kayıtlarının önemli bir bölümü, gündelik aksiliği kendi başına kapanan bir olay olarak bırakmaz. Olay, daha önce yaşanmış bir durumla, belirli bir kişiyle, ahlaki bir davranışla veya henüz gerçekleşmemiş bir sonuçla ilişkilendirilir. Bu ilişki her kaynak kişide aynı yönde kurulmaz. K2'nin anlatısında misafirlerin ayrılmasından sonra kapı camlarının kendiliğinden kırılması, yıllar sonra reçelin taşması ve ayağındaki rahatsızlık aynı “nazar” açıklamasında

birleşir. Anlatıcının kişisel deneyimiyle doğruladığı bir nedensellik açıklamasına dönüştürür. Buradaki dikkat çekici nokta olayların benzerliğinden çok farklı olayların daha önce kabul edilmiş bir açıklama kalıbına sonradan yerleştirilmesidir.

K2'nin anlatısı, nedensellik ilişkisinin geriye doğru kurulabildiğini gösterir. Camın neden kırıldığı olay anında bilinmez; misafirlerin gelişi daha sonra açıklayıcı bir unsur hâline gelir. Reçelin taşması da aynı biçimde, pencereden bakan kişinin ardından yorumlanır. Nazar böylece meydana gelen fiziksel değişikliğin yerine geçen bir neden sunmaktan çok, olayın sosyal çevresini yeniden düzenleyen bir bağlantı kurar. “Kim vardı?”, “kim baktı?” ve “daha önce de olmuştu” soruları, aksiliğin hafızada yerleşeceği çerçeveyi belirler. K4'ün nazar nedeniyle hastalandığını ve okuma yoluyla iyileştiğini anlatması da kişisel tecrübenin aynı açıklamaya farklı bir ağırlık kazandırdığını düşündürür. K4 için nazar, başkasından duyulan bir hükümden çok bedensel bir sonuçla hatırlanan olay örgüsüdür.

K6'da neden-sonuç bağı başka bir düzlemde gelişir. Kaynak kişi, trafik kazasından kurtuluşunu geçmişte verdiği zekât ve yaptığı iyiliklerle ilişkilendirirken, düşme veya kol kırılması gibi olumsuzlukları da öksüz ya da yoksul birini sevindirmemiş olma ihtimaliyle açıklar. Aynı anlatı içinde iyilik geçmişte koruyucu bir birikim, aksilik ise gelecekte yapılması gereken hayrı hatırlatan bir uyarı işlevi kazanır. Bu yapıda görünür bir insan fail aranmaz; ahlaki davranış ile gündelik sonuç arasında karşılıklılık ilişkisi kurulur. K6'nın “canım kurtuldu diye bir fakir sevindireceksin” sözü, aksiliğin yorumda tamamlanmadığını, sonrasında yapılacak eyleme de yön verdiğini açık biçimde ortaya koyar.

Bazı kayıtlar geçmişe neden aramak yerine geleceği işaretler. K10'da baykuşun evin tepesine konması ölüm veya musibetle, kara kedinin geçmesi uğursuzlukla ilişkilendirilir. K15'te işe giden erkeğin önünden bir kadının geçmesi, günün geri kalanında işlerin ters gideceği beklentisini doğurur. K5'te iki karganın birlikte ötmesi kötü haberle, tek kuşun gelişi ise iyi haberle açıklanır; cama vuran kuş da yaklaşan haberin belirtisi sayılır. Bu örneklerde henüz ortaya çıkmamış bir sonuç, önceki gözlem ya da kuşaktan aktarılan söz aracılığıyla öngörülür. İşaretin gücü, olayın kendisinden çok ardına yerleştirilen beklentiden doğar.

Kırılma verileri, neden ile işaret arasındaki ayrımın daha da karmaşıklaştığı bir alan açar. K1'de ayna kırılması ev içinde fesatlık ve kişilerin birbirleriyle iyi geçinememesiyle ilişkilendirilir. K6 tabak kırılmasını ev için uğursuz sayar. K3'te ise yere düşen bardak kırılırsa uğursuzluk olduğu söylenirken, bardak kırılmadan kalırsa yeniden düşürülüp kırılması gerektiği aktarılır. K11 aynı davranışı daha ayrıntılı gerekçelendirir: kırılan nesne o gün yaşanabilecek daha ağır musibeti veya nazarı üzerine almış kabul edilir; kırılmayan bardak ise “çıkmamış” tehlikenin

sürmesine ilişkin bir kaygı yaratır. Böylece aynı fiziksel sonuç, bir anlatıda olumsuzluğun belirtisi, başka bir anlatıda daha ağır zararın yerine geçen küçük kayıp olur.

Bu karşıtlık, “kırılma uğursuzdur” biçimindeki düz bir motif kaydının veriyi yetersiz temsil edeceğini gösterir. Kırılmanın anlamı, nesnenin ne olduğuna, olayın kendiliğinden mi yoksa bilinçli biçimde mi gerçekleştiğine ve anlatıcının onu zaman dizisi içinde nereye yerleştirdiğine göre değişir. Aynanın kırılması ilişki bozulmasına açılabilirken bardağın kırılması tehlikeyi kapatan bir son işlem olarak görülebilir. K3 ve K11’de bilinçli kırma, gerçekleşmemiş bir sonucu beklemek yerine küçük ve kontrol edilebilir bir zarar üretir. Bu örüntü, gündelik aksiliğin kültürel işaret niteliğinin fiziksel olayda hazır bulunmadığını; yorumun olayın yönünü değiştirebildiğini gösteren en açık veri kümelerinden biridir.

Nedensellik kayıtlarının tamamı birlikte ele alındığında dört ayrı işleyiş belirginleşir: gerçekleşmiş olayı geriye dönük açıklama, gelecekteki sonucu haber verme, ahlaki davranış ile sonuç arasında karşılıklılık kurma ve küçük bir zararı daha büyük tehlikenin yerine geçirme. Bu ayırım katı bir sınıflama olarak düşünülmemelidir; aynı kaynak kişi birden fazla mantığı birlikte kullanabilir. K2’nin nazar anlatılarında geçmiş olayı açıklaması, başka bir yerde kara kedi deneyimini olağanüstü bir karşılaşma olarak aktarması bu geçirgenliğe örnektir. Dolayısıyla saha malzemesi tek bir “uğursuzluk mantığı” yerine, aksiliğin zaman içindeki yerini yeniden belirleyen farklı bağlantı biçimleri sunmaktadır.

#### **4.2. Maddi Düzenin Yeniden Kurulması: Ekmek, Kesici Nesneler ve Kırılma**

Gündelik inanç bilgisinin önemli bir kısmı nesnenin neyi temsil ettiğinden çok onunla ne yapıldığı üzerinden görünür hâle gelir. Ekmek, bıçak, makas, bardak ve ayna saha kayıtlarında sık tekrarlanan nesneler arasındadır; ancak bu nesnelerin kültürel işlevleri birbirine benzemez. Ekmekle ilgili uygulamalarda değer kaybının önlenmesi, kesici nesnelerde kişilerarası ilişkinin korunması, bardak ve ayna çevresinde ise kırılmanın anlamının yönetilmesi öne çıkar. Bu nedenle maddi kültür verisini “uğurlu-uğursuz nesneler” başlığı altında toplamak, uygulama sırasında ortaya çıkan farklılıkları örter. Asıl belirleyici olan, nesnenin hangi durumda sorunlu hâle geldiği ve bu durumu düzeltmek için hangi hareketin devreye girdiğidir.

Ekmek çevresindeki kayıtlar, yere düşme veya kırıntıya dönüşme anında kültürel değer bütünüyle kaybolmadığını düşündürür. K2 yerde görülen ekmeğin alınıp öpüldüğünü, alna götürüldüğünü, daha sonra taş üzerine bırakıldığını ya da hayvana verildiğini anlatır. Bu hareket dizisi nesneyi çöpe dönüşmekten çıkarır; yere düşme ile başlayan statü bozulması, bedensel saygı hareketi ve uygun bir elden çıkarma yolu ile yeniden düzenlenir. K1’de yere düşen ekmek

“kısmetten çıkmış” sayılır ve köpeğe verilir. Buradaki gerekçe farklı olsa da sonuç benzerdir: ekmek ev içindeki tüketim zincirinden çıkar, fakat sıradan atık muamelesi görmez.

K5, ekmek kırıntısının ziyan edilmesini doğrudan bereketin kalkmasıyla ilişkilendirir. Aynı anlatıda çocukların kırıntıları yemesi için sonuçları büyüten sözlerin kullanıldığı da belirtilir. Bu ayrıntı, inanış cümlesinin davranış düzenleyici yönünü görünür kılar. Bir sözün metafizik doğruluğuna ilişkin kanaat ile sofradaki israfı önleyen pratik sonuç aynı anda işleyebilir. K15’te ekmeğin pişirme sırasında küle düşmesi iyi sayılmaz; sobanın üzerinde suyun gereksiz biçimde kaynaması da bereketsizlikle ilişkilendirilir. Böylece bereket, ürünün çokluğu veya azlığıyla tanımlanmaz; gündelik kullanımda ölçsüzlük, ziyan ve yanlış konumla da bağlantı kurar.

Kesici nesnelerde maddi özellik ile toplumsal sonuç arasında daha belirgin bir ilişki kurulur. K2, çocukluğunda bıçak ve makasın doğrudan eline verilmemesini hatırlar; nesne önce yere bırakılır, ardından alan kişi onu yerden alır. Anlatıcının “acaba niye vermiyor?” sorusu, çocuklukta uygulanan kuralın bellekte açıklama arayışıyla birlikte kaldığını gösterir. K8 aynı pratiği “elden bıçak alınmaz, kavga edilir” biçiminde açıklar. K5’te elden ele vermeme kuralına açık bırakılan makasın “kefen ister” sözü eklenir. Aynı nesne grubu bir kaynakta davranış kuralı, diğerinde kişilerarası çatışmanın habercisi, bir başkasında ölüm çağrışımı sözlü uyarı olarak görünür.

Bu örneklerde dikkat çekici olan, riskin nesnenin sürekli özelliği sayılmamasıdır. Bıçak mutfakta kullanılabilir, makas gündelik işlevini sürdürebilir; sorun doğrudan elden ele aktarım veya açık bırakma gibi belirli kullanım biçimlerinde ortaya çıkar. Kural, nesnenin kullanım alanını bütünüyle yasaklamak yerine hareketin küçük bir ayrıntısını değiştirir. Nesneyi yere bırakmak ya da makası kapatmak, riskli kabul edilen ilişkiyi kesen kısa bir ara işlem oluşturur. Maddi pratik böylece anlatılan inancın sonradan eklenen uygulaması olarak kalmaz; inanç bilgisinin bedensel olarak tekrar edildiği temel düzleme dönüşür.

Kırılma, onarım kavramını daha karmaşık hâle getirir. K11’de düşen fakat kırılmayan bardak bilinçli biçimde atılıp kırılabilir; amaç nesneyi korumak yerine belirsizliği sonlandırmaktır. K3’te de benzer biçimde kırılmayan bardağın yeniden kırılması anlatılır. Bu pratik, fiziksel bütünlüğü kültürel düzenle özdeşleştirmeyi engeller. Nesnenin sağlam kalması kimi durumda rahatlatıcı sonuç üretmez; tam tersine daha ağır bir olumsuzluğun henüz gerçekleşmediği hissini sürdürür. Bilinçli kırma, nesnenin maddi kaybını kabul ederek anlam düzeyinde bir kapanış üretir. K1’deki ayna kırılması ise aynı hareketi ters yönde konumlandırır: orada kırılma ev içi uyumsuzluğun parçasıdır.

K5’in giyim ve ayakkabı çevresindeki sözleri, maddi düzenin başka bir yönünü açar. Kıyafetin ters giyilmesi günün iyi gitmemesiyle ilişkilendirilir; tek ayakkabı veya tek çorapla dolaşmak

ise eş kaybına bağlanan sert bir uyarı cümlesiyle aktarılır. Aynı kaynak kişi ayak tırnaklarının eşitliği üzerinden eşlerin ölüm sırasına ilişkin başka bir inanışı da hatırlar. Bu örnekler, nesnenin kendi başına taşıdığı uğursuzluktan çok “ters”, “tek” ve “eşit/eşitsiz” gibi düzen özelliklerinin yorumlandığını gösterir. Giyim eşyası bedene doğru biçimde yerleştiğinde sıradan kullanımını sürdürür; yönü veya çifti bozulduğunda davranış kültürel uyarının konusu hâline gelir.

Bu kayıt tek başına geniş bir “simetri inancı” genellemesini desteklemez; buna karşılık maddi pratiklerde düzen fikrinin nesne türüne göre farklılaştığını göstermesi bakımından değerlidir. Ekmekte uygun elden çıkarma, bıçakta temasın kesilmesi, bardakta kırılmanın tamamlanması, giyimde ise doğru yön ve çift olma önem kazanır. Aynı görüşmede bu kadar farklı maddi ayrıntının hatırlanması, gündelik inanç bilgisinin büyük ritüellerden çok küçük kullanım kararlarında da korunabildiğini düşündürür. Bu veriler maddi kültürü sembolik nesneler listesine indirgemek yerine, kullanım biçimlerinin nasıl normatif değer kazandığını izlemeyi gerektirir.

Ekmek, kesici nesneler ve kırılma örnekleri aynı “maddi inanç” kategorisine yerleştirilebilse de çözümleme açısından üç ayrı işlem görünür. Ekmekte değer korunur ve nesne uygun bir dolaşıma aktarılır; kesici nesnelerde sosyal temas küçük bir ara hareketle düzenlenir; bardağın bilinçli kırılmasında maddi kayıp, beklenen daha büyük zararı sınırlama aracı hâline gelir. Bu farklar, gündelik nesnenin taşıdığı anlamı önceden verilmiş sembolik sözlüklerden çıkarmak yerine kullanım anında izlemeyi gerektirir. Nesneye ne yapıldığı, kimin yaptığı, hangi sonuçtan kaçınmak istediği ve davranışın hangi sözle gerekçelendirildiği birlikte okunmadığında verinin asıl farklılaşma noktaları kaybolur.

#### **4.3. Zamanın Davranışı Düzenlemesi: Akşam, Gece ve Belirli Günler**

Akşam ve gece, korpusun farklı yerleşimlerden gelen kayıtlarında gündüzden ayrılan bir davranış düzeni oluşturur. K9 akşam ezanından sonra küle basılmamasını ve pencereden ya da bahçeye sıcak su dökülmemesini kısa hükümler hâlinde aktarır. K14 aynı zaman sınırını üç harflilerle açıklar; akşam namazından sonra kül döken kişinin “çarpyılabileceği” söylenir. K15’te gece tırnak kesmek, akşam ateşe su dökmek ve dışarı tükürmek sakınılması gereken hareketler arasındadır. Bu kayıtlar gecenin genel bir korku zamanı olarak tanımlanmasından çok, belirli gündelik eylemlerin yapılabilirlik koşullarını değiştirdiğini gösterir.

K11’in anlatısı, zaman kuralının basit yasaktan daha ayrıntılı biçimde işletilebildiğini ortaya çıkarır. Kaynak kişi gece camdan bir şey silmelerken görünmeyen varlıkların sofralarına zarar verilmemesi için “eüzü besmele” ve “tu estur” denmesi gerektiğini söyler; dışarı su dökme veya

gece ihtiyaç giderme sırasında da benzer uyarı sözleri kullanılır. Burada eylem bütünüyle kaldırılmaz. Sözel izin ve korunma formülü, riskli kabul edilen zaman içinde davranışın nasıl gerçekleştirileceğini belirler. Böylece gece, mutlak yasak alanından çok ek kuralların devreye girdiği farklılaştırılmış bir zaman kesiti hâline gelir.

K3'te sıcak suyun ikindiden sonra dışarı dökülmemesi ve belirli yerlere tükürülmemesi, cinlerin yaşadığı düşünülen alanlarla ilişkilendirilir. İncir ağacının altı, su akan veya kirli kabul edilen yerler ve ev çevresindeki bazı bölgeler zamanla birlikte anlam kazanır. Gündüz yapılabilen bir hareketin akşamdan sonra sakıncalı sayılması, mekânın kendi başına tehlikeli kabul edilmediğini düşündürür. Aynı yer, günün başka saatlerinde sıradan kullanımını sürdürebilir. Risk, zaman ile mekânın kesiştiği noktada belirginleşir ve davranış buna göre yeniden ayarlanır. Yeni doğan ve lohusa çevresindeki kayıtlar da geceye özgü kısıtlamanın başka bir biçimini sunar. K14, yeni doğan çocuğun elbiselerinin kırk gün boyunca akşam namazından sonra dışarıda bırakılmamasını aktarır. K11 lohusa kadının kırk çıkmadan gece dışarı çıkmaması gerektiğini söyler. K13'te anne ile bebeğin kırk gün boyunca dışarı çıkmaması nazar ve üç harflilerle ilişkilendirilir. Bu örnekler geçiş dönemi folklorunun tamamını bu bölümün kapsamına taşımaz; gündelik zaman kuralının bedensel kırılganlıkla birleştiğinde nasıl sıkılaştığını gösteren sınırlı karşılaştırmalar sunar.

Gece aynaya bakma ve tırnak kesme gibi kısa hükümler, gerekçenin her kaynak kişide aynı açıklıkta korunmadığını da gösterir. K3 gece aynaya bakmanın iyi sayılmadığını belirtir, ardından bunun “ne amaçla söylendiğini” bilmediğini ekler. K5 de gece aynaya bakmanın uğursuzluk getirdiğini aktarırken gündelik pratikle geçmişten kalan söz arasında mesafe kurar. K4 ve K6'da gece tırnak kesmeme benzer biçimde sürer. Bu kayıtlar, davranış kuralının gerekçesinden daha uzun ömürlü olabildiğini düşündürür: açıklama silikleşebilir, fakat zaman sınırı sözlü formül içinde yaşamaya devam edebilir.

Zamansal düzen geceyle sınırlı kalmaz. K1, çocukların banyo, saç tarama ve tırnak kesme işlerinin cuma gününe bağlandığını; babasının bu uygulamayı özellikle cuma için uygun gördüğünü anlatır. K6'da cuma günü iş yapmak uğursuzlukla ilişkilendirilir. İki kayıt aynı günü aynı davranış yönünde değerlendirmez: birinde cuma belirli bakım işlerinin yapılacağı uygun zaman, diğerinde çalışma bakımından sakınılan gündür. Bu karşıtlık, haftanın gününe yüklenen değer tek başına açıklayıcı sayılamayacağını; hangi eylemle birleştiğinin ayrıca izlenmesi gerektiğini gösterir.

K5'in görüşmesi belirli günlerin davranışa nasıl farklı değerler kazandırabildiğine ilişkin daha geniş bir repertuar sunar. Hıdırellez günü yaş koparmamak ve iş yapmamak, salı günü fasulye dikmek, çarşamba günü kurşun dökmek gibi örnekler aynı zaman düzeninde yan yana aktarılır.

Gün kimi zaman kaçınmayı, kimi zaman verim beklentisini, kimi zaman da belirli bir uygulamanın uygun vaktini belirler. Böylece zamanın kültürel işlevi “uğursuz gün” ile sınırlanmaz; eylemin doğru ana yerleştirilmesi üzerinden de kurulur.

Akşam, gece ve belirli günler birlikte düşünüldüğünde zamanın kendisi tek başına olumlu veya olumsuz değer taşıyan sabit bir kategori olarak görünmez. Aynı cuma farklı kaynak kişilerde farklı davranışlara açılabilir; aynı gece bazı hareketleri bütünüyle durdururken bazılarını korunma sözü eklenerek mümkün kılar. Analitik açıdan esas mesele, belirli zaman diliminin hangi eylemi nasıl değiştirdiğidir. Bu ilişki korunmadan yapılan motif sınıflandırması, zamansal kuralın bağlamsal niteliğini kolayca düzleştirebilir.

Akşam ve gece verisinin ortak noktası tek bir doğaüstü açıklamada aranamaz. Bazı anlatıcılar görünmeyen varlıkları açıkça anar, bazıları “uğursuzluk” sözcüğünü kullanır, bazıları ise gerekçeyi hatırlamadan kuralı aktarır. Bununla birlikte hareket biçimindeki değişiklikler belirgindir: suyun yönü, külle temas, tırnak kesme, aynaya bakma, pencere ve dışarı arasındaki ilişki, lohusa ya da yenidoğan bedeninin dolaşımı günün belirli bölümünde yeniden düzenlenir. Geceyi folklorik açıdan önemli kılan unsur, aynı çevrenin farklı bir davranış rejimine geçirilmesidir.

#### **4.4. Geçişin Düzenlenmesi: Eşik, Yol ve Önünden Geçme**

Saha malzemesinde sınır her zaman kapı gibi sabit bir mimari unsurla kurulmaz; hareketin yönü, birinin önünden geçme veya bir güzergâhı kesme de benzer bir işlev üstlenebilir. K15 kapı eşiğinde oturmayı iyi saymaz; aynı anlatıda işe giden erkeğin önünden bir kadının geçmesi o gün işlerin ters gideceği beklentisiyle açıklanır. K10’da kadınların çift sürülen hayvanların ve daha sonra araçların önünden geçmemesi gerektiği söylenir. K12 ise küçüklerin büyüklerin, kadınların erkeklerin önünden geçmemesini eski kuşağın aktardığı kurallar arasında anar. Bu üç kayıt, “ön” ve “geçiş” ilişkisini hem mekânsal hem toplumsal biçimde kurar.

K15’in örneğinde yolun kesilmesi doğrudan ekonomik sonuca bağlanır: işe giden kişinin önünden geçilmesi, işin akşama kadar bitmemesine veya ters gitmesine yol açar. Dolayısıyla geçiş kuralı soyut bir uğursuzlukla sınırlı kalmaz; günün üretkenliğini etkileyen beklentiye dönüşür. K10 aynı düşünceyi tarımsal üretimden motorlu araç kullanımına taşınmış bir söz olarak aktarır. Çift süren hayvanın önünden geçmeme kuralının araçlara da uygulanması, kültürel bilginin maddi çevredeki değişime rağmen yeni taşıyıcılar bulabildiğini düşündürür. Burada biçim korunurken uygulama nesnesi dönüşür.

K12’nin anlatısında aktarılan inanışlara yönelik farklı bir tutum görülür. Kaynak kişi bu kuralları “büyüklerimiz anlatırdı” biçiminde geçmiş kuşağa bağlar ve günümüzde ne kadar

geçerli olduklarını bilmediğini belirtir. Aynı motif K15'te daha doğrudan bir davranış bilgisi olarak aktarılır. Bu fark, yol ve önünden geçme verisinin tek bir inanç düzeyiyle temsil edilemeyeceğini ortaya koyar. Kuralın kültürel hafızada bulunması ile kaynak kişinin onu güncel davranış ölçüsü sayması ayrı meselelerdir. Yerleşimler arasında benzer sözlerin bulunması yaygınlık hakkında nicel sonuç vermese de aynı hareket kalıbının farklı kabul düzeylerinde dolaştığını ortaya çıkarır.

Eşik, benzer biçimde hem oturma yasağı hem de içeri-dışarı ayrımının yoğunlaştığı bir yer olarak belirir. K3 kapı eşiğinde oturmanın uğursuz sayıldığını söyler; K15 aynı uygulamayı “iyi gelmez” ve “günahtır” ifadeleriyle aktarır. Aynı davranış için kullanılan gerekçelerin değişmesi önemlidir. Uğursuzluk, günah ve sakınma aynı anlam kategorisine indirgenemez; fakat üçü de bedenin eşiğe yerleşmesini sınırlar. Bu nedenle eşik hakkında sonuç, önceden belirlenmiş tek bir sembolik anlamdan çok, hareketi durduran farklı söylemlerin aynı mekânsal noktada kesişmesi üzerinden kurulmalıdır.

K8'de iki gelinin karşılaşması ayrıca dikkat çekicidir. İki gelinin yolda veya geçiş sırasında karşılaşması olumsuz sayılır; risk, gelinlerin indirilip karşı karşıya getirilmesi ve birbirlerine sarılmasıyla giderilir. Burada hareketi bütünüyle engellemek yerine karşılaşma yeniden düzenlenir. İlk temas potansiyel uğursuzluk taşıırken yüz yüze gelme ve sarılma sosyal ilişkiyi onaran bir eyleme dönüşür. Yol böylece tehlikenin bulunduğu mekânla sınırlı kalmaz; aynı yerde telafi davranışı da gerçekleştirilir. Bu örnek, mekânsal sınırların edilgen biçimde kaçınılan alanlar olmaktan çıkıp müdahaleyle dönüştürülebileceğini gösterir.

K9'un “ölü baskısı” diye adlandırdığı uygulama, geçiş düzeninin başka bir biçimini ortaya çıkarır. Cenazeden dönen kişinin belirli bir vakit geçmeden evde uyuyan çocuğun yanına yaklaşması sakıncalı sayılır; çocuk beşikteyse beşik yerden kesilir, daha büyükse uyandırılarak ayağa kaldırılır. Burada risk kapı eşiği veya yol gibi sabit bir mekâna bağlanmaz. Cenaze dönüşüyle eve taşındığı düşünülen geçici durum, uyuyan bedenle karşılaşınca anlam kazanır. Uygulamanın çözümü de mekândan uzaklaşmak yerine çocuğun bedensel konumunu değiştirmektir.

Bu kayıt, sınır fikrinin hareket ve beden hâli üzerinden de kurulabildiğini gösterir. Cenazeden gelen kişi ile uyuyan çocuk aynı ev içinde bulunabilir; sorun belirli zaman aralığında birinin diğerinin “üstüne gelmesi” olarak ifade edilir. Beşiği yerden kaldırmak veya çocuğu uyandırmak, karşılaşmanın koşullarını değiştirerek riski giderir. K8'de iki gelinin sarılmasıyla çözülen karşılaşma ile K9'daki bedensel konum değişikliği aynı pratiği temsil etmez; buna karşılık ikisi de sakıncalı görülen teması küçük bir müdahaleyle yeniden düzenler. Böylece geçiş alanı, fiziksel sınır kadar bedenlerin birbirine göre aldığı konumla da tanımlanabilir.

Yol, eşik ve önünden geçme kayıtlarında ortaklaşan unsur, yerin fiziksel niteliğinden çok hareket sırasının kültürel olarak düzenlenmesidir. Kim önce geçer, kim kimin önünü keser, hangi beden hangi anda durur veya karşılaşmanın ardından hangi düzeltici hareket yapılır soruları anlamı belirler. Bu nedenle sınır mekânlarını sabit semboller olarak okumak yerine, bedenlerin birbirine göre konumlandığı ve toplumsal sıranın kısa hareketlerle görünür hâle geldiği alanlar olarak ele almak daha açıklayıcıdır. Korpusun sınırlı yapısı toplumsal cinsiyet veya hiyerarşi konusunda geniş genellemelere izin vermez; yine de hareket kuralının kişiler arası konumlanma üzerinden kurulduğu açıkça izlenebilmektedir.

#### **4.5. Aktarımın Epistemik Katmanları: Kabul, Sınama ve Karşı Yorum**

Görüşmeler, aktarılan kültürel bilginin kaynak kişiler tarafından aynı kabul düzeyinde taşınmadığını açık biçimde ortaya koyar. En belirgin örnek K2'dir. Çocuklukta öğrendiği kül yasağını bilerek sınavan anlatıcı, küle bastıktan sonra herhangi bir sonuçla karşılaşmadığını söyleyerek bu kuralın geçerliliğini kişisel deneyim üzerinden sorgular. Türbeyle bırakılan yağın görünmeyen varlıklarca alındığı açıklamasını da öğretmen olan ağabeyinin gündelik yorumu ile karşılaştırır. Aynı görüşmede nazara ilişkin tutumu bambaşkadır; geçmişte yaşadığı olayları kişisel tanıklıkla doğrular ve nazarı kendi deneyim dünyasının geçerli bir açıklaması olarak savunur. Tek bir kişinin repertuar içindeki unsurları farklı ölçütlerle değerlendirmesi, “inanıyor” ve “inanmıyor” karşıtlığının saha malzemesini açıklamakta yetersiz kalacağını gösterir.

K3'ün söyleyişinde kuşak farkı, kabul düzeyindeki değişmeyi zamansal mesafe üzerinden görünür kılar. Gece aynaya bakma, eşığe oturma, kara kedi ve başka bazı sakıncaları aktarırken sık sık bunların “eskiden” bulunduğunu, bugün insanların aynı kurallara uymadığını belirtir. Kaynak kişi bilgiyi ayrıntılarıyla hatırlar; buna karşılık güncel hayatın bu bilgiyi aynı zorunlulukla taşımadığını da açıkça kaydeder. K5'te gece aynaya bakma örneği benzer bir tavırla “aslında gece de bakılır gündüz de bakılır da öyle demişler eskiden” sözleriyle verilir. Bu ifadeler, kültürel bilginin bellekte canlı kalması ile davranış ölçüsü olarak benimsenmesi arasındaki mesafeyi doğrudan gösterir.

K12 daha açık bir kuşku dili kullanır. Kara kedi, baykuş, incir ağacı ve birinin önünden geçme gibi sözleri “büyüklerimiz anlatırdı” biçiminde geçmiş kuşağa bağladıktan sonra bunların günümüzde ne kadar geçerli olduğunu bilmediğini söyler. Aktarım burada bilginin doğrulanmasından çok, geçmiş kuşağın dünyasının hatırlanması işlevini üstlenir. Benzer bir mesafe K8'de de görülür. Kaynak kişi çocukluk yıllarında büyüklerin öğrettiği yasakları ve korunma uygulamalarını ayrıntılı biçimde aktarırken türbe ve bazı uğur pratikleri hakkında

kendi güncel kanaatini ayrıca belirtir. Böylece anlatıcı, kültürel hafızanın taşıyıcısı olmayı sürdürürken aktardığı her unsurun bugünkü savunucusu konumuna yerleşmez.

Karşı yorum, kuşkudan daha ileri bir yeniden anlamlandırma biçimidir. K7, çevrede kara kediyle ilişkilendirilen olumsuz anlamı benimsemeyerek hayvana bereket yönünde bir değer yükler. Bu örnek, aynı motifin topluluk içinde tek sesli biçimde dolaşmadığını gösterir. Aktarılan bilgi, kişisel deneyim, dinî yorum veya başka bir açıklama repertuarıyla karşılaştığında yeniden konumlandırılabilir. Benzer bir hareket K2’de sınama yoluyla, K3 ve K5’te zamansal mesafe kurarak, K12’de kuşku ifadesiyle ortaya çıkar. Bu örnekler, aktarılan inanışların farklı biçimlerde değerlendirildiğini gösterir; ortak nokta, anlatıcının miras aldığı sözü olduğu gibi tekrarlamakla sınırlı kalmamasıdır.

K6’da aktarımın yönü geçmişten bugüne uzanmakla kalmaz, sonraki kuşağa doğru bilinçli biçimde devam eder. Kaynak kişi hayırseverlik, misafire ikram ve iyilikle ilgili davranışları dedesi ve babaannesinden öğrendiğini, bunları çocuklarına, gelinlerine ve gençlere aktardığını özellikle belirtir. Kendi kuşağının pratiklerini gençlerin tutumuyla karşılaştırırken aktarımı ahlaki bir sorumluluk biçiminde kurar. Burada korunan unsur tek tek uğursuzluk motiflerinden daha geniştir; yardım, korunma ve toplumsal ilişkiyi birlikte düzenleyen davranış anlayışı kuşaklar arası aktarımın içeriğini oluşturur.

K2’nin aynı görüşmede farklı inanışları değişik ölçütlerle değerlendirmesi, kabul düzeyini kaynak kişi bazında sabitlemeyi güçleştirir. K3, K5 ve K12’nin geçmiş kuşağa yaptığı atıflar, hatırlanan sözün güncel uygulamada nasıl karşılık bulduğunu sorgulamayı gerektirir. K7’nin kara kediye olumlu değer yüklemesi ise aktarım sırasında yorumun tersine çevrilebildiğine ilişkin ayrı bir örnek sunar.

#### **4.6. Kuraldan Deneyim Anlatısına: İnancın Söyleyiş Biçimleri**

Görüşme kayıtları, gündelik inanç bilgisinin farklı söyleyiş biçimleriyle aktarıldığını göstermektedir. K9’un görüşmesi büyük ölçüde “akşam ezanından sonra küle basılmaz”, “sıcak su dökülmez” gibi kısa hükümlerden oluşur. K10, kara kedi, kadının yol kesmesi ve baykuşla ilgili bilgileri “derler” kalıbıyla aktarır. K13 ve K14’te gelinin bir hafta dışarı çıkmaması, lohusa ve yenidoğanın kırk gün korunması gibi uygulamalar kısa kural cümleleriyle ifade edilir. Bu örneklerde belirli bir olayın başlangıcı, gelişimi ve sonucu anlatılmaz. Kaynak kişiler, geçmişte yaşanmış bir olayı ayrıntılandırmadan hangi davranışın sakıncalı görüldüğünü veya hangi önlemin alınması gerektiğini bildirir.

Kısa hükümlerin işlevi, kullandıkları fiillerde belirginleşir. “Kesilmez”, “dökülmez”, “geçilmez” ve “iyi sayılmaz” gibi ifadeler davranışın sınırını tanımlar. K15’in eşikte oturma, gece tırnak kesme, ateşe su dökme ve birinin önünden geçme hakkındaki hükümleri, farklı gündelik hareketlerin benzer bir söyleyiş düzeni içinde aktarılabildiğini gösterir. Anlatıcı bu sözlerin hangi olaydan sonra ortaya çıktığını açıklamasa da uygulanması beklenen kuralı açıkça belirtir. Böylece kısa inanış ifadeleri, geçmişe ilişkin ayrıntılı bir olay anlatısı gerektirmeden sonraki davranışları yönlendirebilir.

K2, K4 ve K6’nın görüşmelerinde ise kaynak kişinin yaşadığını belirttiği olaylar, inanışa ilişkin açıklamayı genişletir. K2, misafirlerin ayrılmasının ardından camların kırılmasını ve başka bir zamanda reçelin taşmasını nazarla ilişkilendirir. Olayların zamanı, çevrede bulunan kişiler ve sonradan yapılan değerlendirmeler anlatıya dâhil edilir. K4, nazar nedeniyle yüzünün çarpıldığını, farklı kişilere okutulduğunu ve iyileşme sürecini aktarırken inanışı kendi bedensel deneyimine dayandırır. K6, falcıdan duyduğu uyarıyla daha sonra geçirdiği trafik kazasını aynı olay dizisi içinde anlatır. Bu kayıtlarda inanış, kısa bir davranış hükmünün ötesine geçerek yaşanmış olduğu belirtilen olaylar arasındaki ilişkilerle gerekçelendirilir.

Kişisel deneyimin anlatı içindeki ağırlığı, kaynak kişilerin kendi tanıklıklarına başvurduğu ifadelerde daha belirgin hâle gelir. K2’nin “ben bunu yaşadım” vurgusu, nazar hakkındaki kanaatini çocuklarının kuşkulu yaklaşımı karşısında savunmasına imkân verir. K4, hastalık deneyimlerini aktarırken nazarın etkisini kendi bedeninde yaşadığını belirtir. K7 de hayvanlara nazar değmesine ilişkin değerlendirmelerini “ben bunu gördüm” sözüyle destekler. Bu ifadeler, anlatılan olayların dışarıdan doğrulandığı anlamına gelmez. Kaynak kişinin bir inanışı hangi gerekçeyle benimsediğini ve aktardığı bilgiye nasıl güvenilirlik kazandırmaya çalıştığını gösterir. Başkasından duyulmuş bir hüküm ile kişinin kendi deneyimine dayandırdığı açıklama arasındaki fark, özellikle bu anlatımlarda izlenebilir.

Görüşmelerde kaynak kişinin doğrudan tanık olmadığı, aile üyelerinden veya çevresindeki kişilerden öğrendiği olaylar da bulunmaktadır. K1, türbeye saygısızlık eden bir çocuğun gece cinler tarafından götürüldüğünü anlatır. K3, amcasının ve köydeki başka kişilerin başından geçtiği söylenen olağanüstü olayları aktarır. K12 ise ağabeyinin gece çağrılarak götürülmesi ve sabah farklı bir yerde bulunması hakkındaki aile anlatısını hatırlar. Bu kayıtlar, görüşmelerin içerdiği anlatım çeşitliliğini göstermeleri açısından önemlidir. Gündelik aksiliklerle doğrudan ilişkili bulunmayan olağanüstü olaylar, uğursuzluk inanışlarının çözümlemesine dâhil edilmemiş; burada görüşme kayıtlarındaki söyleyiş farklılıklarını açıklamak amacıyla

anılmıştır. Böylece anlatının belirli kişilere, yerlere ve olaylara bağlanması ile anlatıcının doğrudan tanıklığı birbirinden ayrılmaktadır.

Aynı görüşmenin kısa inanış hükümleriyle ayrıntılı olay anlatılarını bir arada içermesi de dikkat çekicidir. K3, bardak kırılması, gece tırnak kesme ve eşikte oturma gibi uygulamaları kısa kurallarla açıklarken amcası, yılanlar, cinler ve türbeler çevresindeki olayları daha uzun anlatılar hâlinde aktarır. K5'in görüşmesinde Hıdırellez, bıçak, makas, nazar, kuşlar, sayılar, ayna ve ekmekle ilgili çok sayıda kısa inanış ifadesi bulunur. Kaynak kişi bazı uygulamaları aktarırken kendi evliliğine veya önceki kuşakların davranışlarına da değinir. Bu farklılıklar, görüşmenin uzunluğu ile içerdiği bağımsız anlatıların sayısı arasında doğrudan bir eşitlik kurulamayacağını gösterir. Bir kaynak kişi art arda çok sayıda hüküm aktarabilirken başka biri tek bir inanışı ayrıntılı bir kişisel olayla açıklayabilir.

Bu verilerde üç söyleyiş biçimi ayırt edilmektedir: davranışın sınırlarını bildiren kısa hükümler, başka kişilerden aktarılan olaylar ve kaynak kişinin kendi tanıklığına dayandırdığı deneyim anlatıları. Ayrım, inanışların birbirinden bütünüyle bağımsız türler oluşturduğu varsayımına dayanmamaktadır. Aynı kaynak kişi bir davranış kuralını önce genel bir söz olarak aktarabilir, ardından aileden duyduğu olayla veya kişisel deneyimiyle gerekçelendirebilir. Bu nedenle çözümlemede her inanış ifadesi bağımsız bir olay anlatısı olarak değerlendirilmemiş; sözün biçimi, kaynak kişinin olaya yakınlığı ve aktardığı bilginin davranışla ilişkisi birlikte incelenmiştir. Gündelik bir aksiliğin kültürel anlam kazanmasında anlatım biçiminin payı, olayın nasıl hatırlandığı, hangi sözle gerekçelendirildiği ve sonraki davranışlara nasıl aktarıldığı üzerinden belirginleşmektedir.

#### **4.7. Yerel Adlandırmanın Değişkenliği: Uğursuzluk, Günah, Kismet ve Bereket**

Saha dilinde gündelik aksilikleri karşılayan tek bir üst ad bulunmaz. “Uğursuzluk” görüşmelerde sık kullanılan bir sözcük olsa da aynı davranış veya sonuç “günah”, “iyi gelmez”, “kismet”, “bereket”, “nazar”, “musibet”, “terslik” ve “batıl inanç” gibi farklı ifadelerle kurulabilir. Bu sözcüklerin araştırmacı tarafından eş anlamlılaştırılması, kaynak kişilerin olayları hangi değer alanına yerleştirdiğini belirsizleştirir. Yerel adlandırma bu bakımdan kodlama sonrasında eklenen yardımcı bir ayrıntı olmaktan çıkar; olayın nasıl kavrandığını gösteren temel veri katmanlarından birine dönüşür.

K15 aynı görüşme içinde farklı adlandırma biçimlerini yan yana getirir. Gece tırnak kesme ve eşikte oturma “günah” sözüyle aktarılır; işe giden erkeğin önünün kesilmesi gün boyunca işlerin ters gitmesiyle açıklanır; ekmeğin küle düşmesi “iyi sayılmaz” biçiminde değerlendirilir; suyun

gereksiz yere kaynaması ise bereketsizlikle ilişkilendirilir. Bu ifadeler ortak bir olumsuzluk alanına açılırken farklı gerekçeler taşır. “Günah” normatif ve dinî bir sakınma dili kurar, “iyi sayılmaz” daha açık uçlu bir değer yargısı bildirir, “bereketsizlik” ise ev içi kaynakların uygun kullanımına yönelir.

K1’de yere düşen ekmeğin “kısmetten çıkmış” sayılması başka bir anlam örgüsü kurar. Ekmek uğursuz bir nesneye dönüşmez; kişinin payından çıkmış kabul edilerek köpeğe verilir. Aynı nesne K5’te kırıntının ziyan edilmesi üzerinden “bereket kalkar” sözüyle değerlendirilir. Kısmet, kişi ile pay arasındaki ilişkiyi; bereket ise yiyeceğin korunması ve ev içindeki devamlılığı öne çıkarır. İki kayıt yakın bir maddi durumu farklı kavramlarla açıklarken aynı davranış sonucuna da ulaşmaz. Bu ayırım, ekmek çevresindeki inanışları tek bir “kutsallık” başlığı altında eritmek yerine kaynak kişinin kendi kavramlarıyla çözümlemenin önemini gösterir.

K8’in ifadeleri, adlandırmanın kaynak kişinin güncel mesafesini de taşıyabildiğini gösterir. Çocuklukta büyüklerinden öğrendiği sofrası bezi, bıçak, makas ve geceyle ilgili kuralları aktarırken bunların “uğursuzluk” diye anlatıldığını söyler; hasta çocuğun dört yol ağzında yıkanması örneğinde ise uygulamayı aynı kategoriye koymaktan kaçınarak bunun hastalığı geçirmek amacıyla yapıldığını belirtir. Türbe ve uğur arama uygulamalarında “batıl inanç” ifadesini kullanması da geçmişte aktarılan bilgi ile bugünkü kişisel kanaat arasına dilsel bir sınır çizer. Burada adlandırma, olayın içeriği kadar anlatıcının o içeriğe karşı konumunu da görünür kılar.

K5’in zengin repertuarında “uğur”, “uğursuzluk”, “iyi gelmek”, “bereket” ve “haber” gibi anlam alanları yan yana bulunur. Hıdırellez günü bazı davranışlardan kaçınmak “iyi sayılmaz” sözüyle açıklanırken belirli günler veya çift sayılar uğurla ilişkilendirilir; kırıntının ziyanı bereket kaybına, kuşların gelişi ise iyi ya da kötü habere bağlanır. Aynı kaynak kişinin kelime dağarcığı bile tek tip bir üst kategorinin sınırlarını aşar. Burada asıl amaç her sözcük için bağımsız bir inanç sınıfı üretmekten çok, olayın hangi sonuçla ilişkilendirildiğini yerel dil üzerinden izlemektir.

“Batıl inanç” ifadesi de araştırmacının dışarıdan kullanacağı bir sınıflandırma ile kaynak kişinin kendi değerlendirmesi arasında ayrıştırılmalıdır. K8 bu sözü bazı geçmiş uygulamalarına mesafe koyarken kullanır; K3 de kimi inanışları anlatırken onların eski döneme ait olduğunu veya bugün etkisini kaybettiğini vurgular. Kaynak kişinin kendi söyleminde “batıl” sözü, çoğu kez bir folklor kategorisinden çok güncel konum bildiren değerlendirme işlevi taşır. Araştırmacının aynı kelimeyi açıklayıcı üst terim olarak kullanması ise bu emik işlevi örtebilir.

Yerel terminolojinin değişkenliği, bölümün başlığındaki “uğursuzluk” teriminin kullanımını da sınırlar. Terim ortak araştırma alanını adlandırmak için işlevseldir; saha verisindeki bütün ifadelerin yerine geçmesi amaçlanmamıştır. Kısmet, bereket, günah, nazar, musibet, terslik, uğur ve batıl inanç farklı nedensellikler, değer yargıları ve davranış sonuçları taşıyabilir. Analizde araştırmacının kullandığı “telafi”, “sınır zamanı” ve “inanişe yönelik tutum” gibi çözümleme kavramları ile kaynak kişilerin kendi ifadeleri birbirinden ayrılmıştır. Böylece yerel adlandırmalar arasındaki anlam farklılıkları korunmuştur.

Yerel adlandırmaların karşılaştırılması için daha geniş ve yerleşimler bakımından dengeli bir saha dağılımı gerekmektedir. Mevcut kayıtlar, “uğursuzluk”, “günah”, “kısmet” ve “bereket” gibi sözlerin kullanımını incelemeye imkân verir; ancak bu adlandırmaların coğrafi veya kuşaksal dağılımına ilişkin genelleme yapmaya elverişli değildir.

## 5. Tartışma

Sinop verisinin ilk kuramsal sonucu, talihsizliği tek bir nedensellik modeline indirgeme imkânının sınırlı olmasıdır. Planer ve Sterelny’nin “talihsizliğin failci yorumu” kavramı, olumsuzluğun başka insanların zararlı etkisine, büyüye veya nazara bağlandığı durumlar için açıklayıcıdır (2024, s. 64). Mevcut korpusta bu modelin karşılığı bulunmakla birlikte bütün kayıtlar kişileştirilmiş bir fail gerektirmez. Geleceği haber veren işaretler, ahlaki karşılıklılık düşüncesi ve küçük bir zararı daha ağır sonucun yerine geçiren telafi biçimleri başka nedensellik yolları açar. Saha verisinin katkısı, “uğursuzluk” adı altında bir araya gelebilen örneklerin aynı açıklama rejimine ait olmadığını belirginleştirmesidir.

Olumsuzluk karşısında üretilen eylemler de tek biçimli bir korunma repertuarı oluşturmaz. Stafford’un Tayvan sahasında uğur ve talihin ritüel ya da toplumsal mekanizmalarla artırılmasına ilişkin çözümlemesi, insanların talihsizlik karşısında etkin müdahale imkânı aramasını karşılaştırmalı olarak düşünmeye elverişlidir (2012, s. 90). Sinop görüşmelerinde bu müdahale kimi zaman nesnenin kullanımını değiştirir, kimi zaman kişilerarası teması yeniden düzenler, kimi zaman ahlaki bir davranışa yönelir. Ortaklık tek bir ritüel formda toplanmaz; gerçekleşen veya beklenen olumsuzluğun kültürel olarak yönetilebilir kabul edilmesinde belirginleşir.

Maddi pratiklerin çözümünde Bell’in ritüelleştirme yaklaşımı özellikle işlevseldir. Bell, belirli eylemlerin gündelik faaliyetlerden kültüre özgü biçimlerde ayrıştırılarak ayrıcalıklı bir statü kazanmasına dikkat çeker (2009, s. 74). Sinop sahasında nesnenin tutulma, aktarılma, elden çıkarılma veya kırılma biçimine eklenen küçük hareketler bu ayrışmayı görünür kılar. Bununla birlikte veriyi doğrudan “ritüel” kategorisine taşımak yerine eylemin nasıl farklılaştırıldığına

odaklanmak daha güvenlidir. Böyle bir okuma, kısa gündelik müdahalelerin anlam üretimindeki payını büyütmeden fakat ihmal etmeden değerlendirmeyi mümkün kılar.

Douglas'ın düzen yaklaşımı bazı pratiklerin neden düzeltici bir nitelik kazanabildiğini açıklamaya yardım eder. Kir veya uygunsuzluk, mutlak özellikten çok kurulu düzen içinde yanlış konumla ilişkilidir; temizleme ve yeniden düzenleme hareketleri çevrenin belirli bir tasarıma göre kurulmasına katkı sağlar (Douglas, 2001, s. 2). Sinop verisinde de nesnenin, zamanın veya hareket sırasının düzeltilmesi sık görülür. Buna karşın her telafi maddi bütünlüğü yeniden kurmaz; kimi uygulamalar nesneyi ortadan kaldırarak, kimi davranışlar sosyal karşılaşmayı yeniden biçimlendirerek sonuca ulaşır. Douglas'ın modeli bu yüzden bütün örnekleri tek başına açıklayan şema yerine, düzen fikrinin nerede devreye girdiğini sınılamaya yarayan karşılaştırma aracı olarak kullanılmalıdır.

Akşam, gece, eşik ve yol çevresindeki kayıtlar da sembolik anlamın nesne veya mekânda sabitlenmediğini düşündürür. Belirli bir yer gündüz sıradan kullanımını sürdürürken günün başka bir saatinde ek kurallara tabi olabilir; aynı eşik oturma eylemiyle, aynı yol ise kimin önce geçtiğiyle anlam yoğunluğu kazanabilir. Douglas'ın sembolleri parça parça açıklamak yerine kültürel sınıflandırma düzeni içinde ele alma uyarısı burada önemlidir (2001, s. vii). Risk çoğu kez mekânın kendisinden çok zaman, beden, yön ve hareket arasındaki ilişkinin değişmesinde ortaya çıkar.

Aktarım verileri, inanç bilgisini kabul ve ret karşıtlığına yerleştirmenin başka bir sınırlılığını gösterir. Primiano, araştırmacının kullandığı kategorilerin emik bakışı zedeleyebileceğine dikkat çeker ve gündelik dinî yaşantının insanların kendi yorumları içinde incelenmesini önerir (1995, s. 38-39, 51). Sinop görüşmelerinde bir kişinin bazı uygulamaları hatırlaması, onları güncel davranış kuralı saydığı anlamına gelmez; kişisel deneyim bir motifi güçlendirirken başka bir motif sınanarak terk edilebilir. Güven'in Sinop'taki doğum uygulamalarına ilişkin önceki çalışmasında kimi pratiklerin “adet” veya “eskiler öyle yapardı” biçiminde sürmesi, kabul ile uygulama arasındaki bu mesafenin yerel kültürde başka bağlamlarda da görülebildiğine işaret eder (2020, s. 303).

Söyleyiş biçimleri bakımından ortaya çıkan ayırım, araştırmanın başlangıç sorusunu daha kesin hâle getirir. Gündelik inanç bilgisi her zaman uzun bir olay anlatısına dönüşmez; kısa normatif hüküm, aileden aktarılan olay ve kişisel deneyim farklı aktarım işlevleri üstlenir. Folklorik açıdan belirleyici olan, kültürel bilginin hangi biçimde aktarılabilir ve yeniden kullanılabilir hâle geldiğidir. Kısa kural gelecekteki davranışı düzenler, yerel olay anlatısı normu somut kişilere ve yerlere bağlar, kişisel tanıklık ise anlatıcının bilgiye verdiği kanıt değerini görünür

kılar. Böylece “anlatısallaşma” kavramı hikâye uzunluğundan çok sözün toplumsal dolaşıma hangi biçimde girdiği üzerinden tanımlanabilir.

Tarihsel benzerlikler de aynı ihtiyatla değerlendirilmelidir. Dîvânü Lügâti’t-Türk’te bereket, nazar, uğurlu-uğursuz ve hayvanlarla ilgili inanışların bulunması, bu anlam alanlarının tarihsel metinlerde de yer aldığını gösterir (Büyükkaya, 2024, s. 79-81). Güncel Sinop verisindeki işlev, kabul düzeyi veya davranış sonucu ise tarihsel benzerlikten çıkarılamaz. Aynanın Türk halk kültüründe koruyucu ve sakınılan anlamları birlikte taşıyabilmesi de nesnenin tek bir sembolik değerle sınırlandırılmayacağını gösteren karşılaştırmalı bir örnektir (Balaban, 2026, s. 378-380). Bu çalışmalar köken kanıtı sunma amacıyla kullanılmamış, bağlamsal değişkenliği karşılaştırmaya yarayan literatür olarak değerlendirilmiştir.

Kuramsal karşılaştırmaların sınırı, Sinop görüşmelerinde gözlenen uygulamaların tek bir nedensellik veya ritüelleştirme açıklamasıyla karşılanamamasıdır. Fail atfı, ahlaki karşılıklık, zaman ve mekân kuralları farklı gerekçelerle kurulurken düzeltici hareketler de maddi kayıp, bedensel konum ve kişilerarası temas üzerinden işler. Görüşmelerin Türkeli çevresinde yoğunlaşması, bu ilişkilerin Sinop genelindeki dağılımına dair bir çıkarımı sınırlar.

## 6. Sonuç

Saha kayıtlarında kırılan bir bardak bazen yaklaşan olumsuzluğun belirtisi, bazen de daha ağır bir zararı önlediğine inanılan küçük kayıp olarak açıklanmıştır. Benzer biçimde yol kesme, eşige oturma veya gece kül dökme çevresindeki sakınmalar kişilerin, zamanın ve hareketin birbirine göre konumuyla gerekçelendirilmiştir. Bu örnekler, gündelik aksiliğin kültürel işaret olarak yorumlanmasında olay ile beklenen sonuç arasındaki bağın belirleyici olduğunu göstermektedir.

Görüşmeler, kültürel bilginin farklı söyleyiş biçimleriyle dolaştığını göstermektedir. Kısa hükümler davranışın sınırını bildirir; aktarılan olaylar bu sınırı kişi ve yerle ilişkilendirir; kişisel tanıklık ise anlatıcının açıklamayı savunmasına dayanak olabilir. Hatırlanan bir inanışın güncel davranışa dönüşüp dönüşmemesi, bu söyleyiş biçimleri arasındaki önemli ayrımlardan biridir. Bu bulgular, halk inançlarının çözümlenmesinde olay, yerel adlandırma, sonuç beklentisi, müdahale ve aktarım koşullarının bağlantılı biçimde kaydedilmesini gerekli kılar. Özellikle “günah”, “uğursuzluk”, “kısmet” ve “bereket” gibi ifadelerin hangi durumlarda kullanıldığının izlenmesi, araştırmacı kategorileriyle yerel değerlendirmeler arasındaki ayrımı korur. Türkeli çevresindeki kayıtların ağırlığı nedeniyle belirlenen ilişkilerin başka yerleşimlerdeki ve kuşaklardaki görünümü, daha dengeli bir saha dağılımıyla sınanmalıdır.

**Yapay Zekâ Kullanım Beyanı:** Araştırmanın amacı, kapsamı, sınırlılıkları ve yöntemsel tercihleri akademik danışmanlık sürecinde belirlenmiş; saha görüşmeleri ve veri toplama çalışmaları yazar tarafından gerçekleştirilmiştir. Kaynak seçimi ve saha verilerinin bilimsel değerlendirilmesi, danışmanın katkısıyla yürütülmüştür. Yapay zekâ destekli araçlardan metnin dil ve anlatım yönünden düzenlenmesi, akademik tutarlılığının gözden geçirilmesi, bölüm yapısının değerlendirilmesi ve kaynak bilgilerinin kontrolünde yararlanılmıştır. Yapay zekâ desteğiyle elde edilen öneriler bilimsel denetimden geçirilmiştir. Yayımlanan metnin son biçimine ilişkin sorumluluk yazara aittir.

## Kaynaklar

### Yazılı kaynaklar

- Balaban, T. (2026). Yansımanın arkeolojisi: Türk halk kültüründe ayna. *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, 12(24), 378-395. <https://doi.org/10.28981/hikmet.1862999>
- Başgöz, İ. (1986). *Folklor yazıları*. Adam Yayınları.
- Bell, C. (2009). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Boratav, P. N. (1995). *100 soruda Türk halk edebiyatı* (7. bs.). Gerçek Yayınevi.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Büyükkaya, N. (2024). Dîvânı Lugâtî't Türk'teki halk inanışlarının Anadolu Türklerindeki karşılıkları. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (Özel Sayı), 77-88. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksusbd/article/1550313>
- Douglas, M. (2001). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge. (Original work published 1966).
- Dundes, A. (1962). From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales. *The Journal of American Folklore*, 75(296), 95-105. <https://doi.org/10.2307/538171>
- Gomme, G. L. (2025). *Geleneklerden tarihe halk bilimi* (B. Kalender, Çev.). Gece Kitaplığı.
- Güven, F. (2019). Ölü/ölüm etrafında gelişen kült inançlar ve grubun yeniden bütünleşmesi (Sinop Lala Köyü örneği). *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(27), 539-552. <https://doi.org/10.12981/mahder.597164>
- Güven, F. (2020). Sinop halk kültüründe doğum etrafında gelişen uygulamalar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8(25), 302-316. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.838354>
- Örnek, S. V. (2000). *Türk halkbilimi* (2. bs.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özgen, M. (2025). Anadolu halk kültüründe soğan ve sarımsak: Tabu-ritüel-mistik anlam. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 20(1), 380-399. <https://doi.org/10.48145/gopsbad.1647750>
- Planer, R. J., & Sterelny, K. (2024). The agential view of misfortune. *Human Nature*, 35, 63-88. <https://doi.org/10.1007/s12110-024-09470-w>

Primiano, L. N. (1995). Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife.

*Western Folklore*, 54(1), 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>

Stafford, C. (2012). Misfortune and what can be done about it: A Taiwanese case study.

*Social Analysis*, 56(2), 90–102. <https://doi.org/10.3167/sa.2012.560207>

### **Sözlü Kaynaklar**

K1. Ayancık, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K2. Sinop merkez. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K3. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K4. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K5. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K6. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K7. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K8. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K9. Erfelek, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K10. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K11. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K12. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K13. Ayancık, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K14. Ayancık, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.

K15. Türkeli, Sinop. Yarı yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha yapılandırılmış görüşme, yayımlanmamış saha kaydı.