



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

**HAYVAN FOLKLORU BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI
EKOLOJİK DESTANLARI**

Şamil GACAR

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020

HAYVAN FOLKLORU BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI EKOLOJİK DESTANLARI

Şamil GACAR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020

TEŞEKKÜR

Yüksek lisans eğitimim boyunca her daim desteklerini görebildiğim, bana çok şey katan ve Türk Halkbilimi'ne kendimi ait hissetmemde çok büyük payı olan Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü'ndeki tüm hocalarıma teşekkür ederim. Ders ve tez dönemleri boyunca her defasında görüşleriyle ufkumu genişleten, çalışmanın hazırlanma sürecinde rehberlik ederek yolumu aydınlatan ve adımlarımı daha sağlam bir şekilde atmamı sağlayan Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU'na çok teşekkür ederim. Halkbilimine olan ilgimi teşvik ederek beni bu yolda yüreklendiren, yüksek lisans eğitimim boyunca maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Metin ARIKAN ve Yasemin KOÇ'a; gerek ders gerekse tez yazım aşamalarında desteklerini her zaman gördüğüm Doç. Dr. Şirin YILMAZ ve Arş. Gör. Yiğit ATEŞGÜL'e çok teşekkür ederim. Görüşleriyle eksiklerimi görmemi ve çalışmaya farklı açılardan bakmamı sağlayan Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA, Prof. Dr. Abdulselam ARVAS, Doç. Dr. Zehra KADERLİ'ye ayrıca teşekkür ederim. Her zaman ve her koşulda yanımda olan, bu süreçte kahrımı en çok çeken, sendelediğimde elimden tutup beni ayağa kaldıran, çalışmanın hazırlanmasında bana en çok güç veren babam Hüseyin GACAR'a ve annem İnci GACAR'a; bana yoldaşlık eden ve sıkıntılara ortak olup her zaman yanımda olan Elif Gizem DÜZGÜN'e minnet ve teşekkürü borç bilirim. Son olarak üzerimde emeği olan ve yardımını gördüğüm, buraya adını yazamadığım birçok kişiye de teşekkür ederim.

ÖZET

GACAR, Şamil. *Hayvan Folkloru Bağlamında Türk Dünyası Ekolojik Destanları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2020.

Günümüzde insanın doğayla olan ilişkilerinin sorgulanması son iki yüzyılda insansonrası sürecin başlamasında neden olmuştur. İnsanın doğa ve hayvanlar karşısındaki tek taraflı, tüketime ve tahakküme dayalı anlayışı ekolojik sorunlarla birlikte insanmerkezciliği gün geçtikçe daha fazla gündeme getirmiştir. İnsanmerkezci dünyanın sorgulandığı bu süreçte doğamerkezci ve türlerarası birçok yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Pek çok disiplin gibi halkbilimi de insansonrası düzene geçişte kendine yer bulmuştur. Ekolojik sorunlara çözüm için başvurulan geleneksel ekolojik bilginin ve halkın ekolojik bilincinin incelenmesinin yanı sıra insansonrası hayvan folkloru da türlerarası bir yaklaşımla halkbilimi disipliniinde ortaya çıkmıştır. İnsan binlerce yıllık düşünsel serüveninde doğadan soyutlanarak kendi mantıklı gerekçeleriyle yarattığı yapay dünyanın en üstüne otursa da halk felsefesinin sahip olduğu kültürel refleks ve bunun kültürel ifadeleri insanın doğayla olan etkileşiminde uyarıcı, eğitici ve yapıcı işlevlere sahip olmuştur. Halkın var olma ve yaşama çabasının yanında var etme ve yaşatma çabasının da dışavurumsal ifadelerini her türlü halkbilimi malzemesinde görmek mümkündür. Ekolojik ve türlerarası dünya görüşü ve halk felsefesini yansıtan kültürel kodlar tüm yönleriyle destanlarda yer almaktadır. Ekolojik destanlar olarak kabul edebileceğimiz bu tür destanlar geçmişte halkın anayasaları niteliğinde olduğu gibi günümüzde de türlerarası ve ekolojik bilincin pekişmesini sağlayarak insansonrası dünya görüşüne ve ekolojik düzene katkı sağlama potansiyeline sahiptirler.

Bu çalışmada tarih öncesi dönemlerden günümüze dek insanın doğayla ve buna bağlı olarak hayvanla kurduğu iletişim ve etkileşim süreçlerine bağlı ortaya çıkan düşünsel eğilimler doğrultusunda, Türk halk felsefesinin kültürel ifadeleri olan Türk dünyası ekolojik destanları halkbilimsel olarak incelenecektir. Aynı zamanda “insansonrası hayvan folkloru” ve “ekolojik destan” kavramlarının Türk halkbilimi çalışmalarına tanıtılması ve Türk halkbiliminde yer edinmesi amaçlanmıştır. Bu

sayede çalışma, binlerce yıllık birikimle şekillenen Türk halk felsefesinin kültürel ifadelerini ağdaş yaklaşım, kavram ve kuramlar bağlamında yeniden değerlendirerek hem farklı bir bakış açısı hem de mevcut insanmerkezci sorunlara çözüm nerisi sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler

insansonrasılık, hayvan folkloru, türlerarası folklor, Türk halk felsefesi, ekolojik bilinç, ekolojik destan

ABSTRACT

GACAR, Şamil. *Turkish World Ecological Epics in the Context of Animal Folklore*, Master of Arts. Ankara, 2020.

Today, the questioning of human relations with nature has caused the beginning of the posthuman process in the last two centuries. The unilateral, consumption and domination of human's notions to approach to nature and hence to animals has brought anthropocentrism to agenda more and more with ecological problems. In this process, where the anthropocentric world is questioned, many naturecentrist and interspecific approaches have emerged.

Like many disciplines, folklore has found its place in the transition to this posthuman system. In addition to the study of traditional ecological knowledge and the ecological awareness of the people applied for solutions to ecological problems, the posthuman animal folklore has also emerged in the folklore discipline with an inter-species approach. Even though human sits at the top of the artificial world created by his own logical reasons by isolating from nature in his thousands of years of intellectual adventure, the cultural reflex and cultural expressions of the folk philosophy have had stimulating, educational and constructive functions in human interaction with nature. It is possible to see the expressive expressions of the people's efforts to exist and live as well as the existence and survival in all kinds of folklore materials. The ecological and interspecific worldview and cultural codes reflecting this folk philosophy are included in epics in all aspects. Such epics, which we can consider as ecological epics, have the potential to contribute to the posthuman worldview and ecological system by providing consolidation of interspecific and ecological consciousness today, as they are the constitutions of the people in the past.

In this study, the ecological epics of the Turkish world, which are the cultural expressions of the Turkish folk philosophy, will be analyzed folkloristical in line with the intellectual trends that have emerged from the prehistoric times to the present day with the communication and interaction processes that human beings have with nature and the animal. At the same time, it is aimed to introduce the notions of "posthuman animal folklore" and "ecological epic" to Turkish

folklore studies and to take place in Turkish folklore studies. In this way, the study reexamination the cultural expressions of the Turkish folk philosophy, shaped by thousands of years of experience, in the context of contemporary approaches, concepts and theories, and offers both a different perspective and a solution to existing human-centered problems.

Keywords

Posthumanism, animal folklore, interspecific folklore, Turkish folk philosophy, ecological consciousness, ecological epic

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İNSANÖNCESİNDEN İNSANSONRASINA İNSAN VE HAYVAN İLİŞKİSİNDEKİ DÜŞÜNSEL DEĞİŞİM.....	4
1.1. Tarih Öncesi Dönem.....	7
1.2. Neolitik Devrim Sonrası.....	20
1.3. Din-Şehir-Devlet Üçgeninde ve Orta Çağ'da Hayvan Düşüncesi.....	28
1.4. Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Hümanizm'de Hayvan Düşüncesi..	41
1.5. Hümanizm Sonrası Süreçte Posthümanizm ve Hayvan Düşüncesi .	50
2. BÖLÜM: HALKBİLİMİNDE POSTHÜMANİZM VE HAYVAN FOLKLORU..	66
2.1. Animal-lore	66
2.2. Posthümanist Düşünceye Geçişin İlk Adımları: Gennep'in Birey ve Doğa Vurgusu	69
2.3. Genç Türkler'in "Halk"ı	74
2.4. Sınırlardaki Halkbilimine Doğru: Oring ve Diyadik Gelenekler	78
2.5. Türlerarası Folklorun Manifestosu: Muz Topu	83
2.6. Halkbiliminde Hayvan Dönüşü ve Hayvan Folkloru.....	87
2.7. Türk Halkbilimi Çalışmalarında Posthümanizm ve Hayvan Folkloru	105

3. BÖLÜM: TÜRK HALK FELSEFESİNDE HAYVAN DÜŞÜNCESİ VE EKOLOJİK BİLİNÇ.....	108
3.1. Stilize Hayvan Düşüncesi.....	112
3.2. Bozkırda İnsan Olmayan Özneler ve Ekolojik Düşünce	117
3.3. Hayvanlar ve Ekolojik Destanlar.....	131
4. BÖLÜM: TÜRK DÜNYASI EPİK DESTAN GELENEĞİNDE EKOLOJİK DESTANLAR.....	143
4.1.Kococaş.....	145
4.2. Başkurt Ekolojik Destanlar Dizisi: Akhak Kula, Kara Yurga ve Kunır Boğa.....	153
4.2.1. Kunır Buga (Konur Boğa)	153
4.2.2. Akhak Kola (Akhak Kula).....	158
4.2.3. Kara Yurga	161
4.3. Bozkırda İnsanın, Destanda Kahramanın Yoldaşı: At.....	164
4.3.1. Dotan Batır	170
4.3.2. Kulamergen-Joyamergen	172
4.3.3. Köroğlu	176
4.3.4. Er Töştük.....	188
4.4. Dikotomik Düşünceyle Türlerarası Düşünce Arasında: Dede Korkut Oğuznâmeleri.....	194
4.5. Manas	201
SONUÇ	210
KAYNAKLAR	215
EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU	242
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	243

GİRİŞ

Tarih boyunca insan düşüncesi hiç durmayan bir devinimle farklı sistemler ve yapılar içerisinde değişmekte ve dönüşmektedir. Bu devinimin çerçevesini oluşturan kültür yapıları, hem insanın “var olduğu” günden bu yana taşıdığı mirası hem de zamanın ve mekânın şekil verdiği mevcut olguları özgün bir şekilde bünyesinde harmanlayarak insanın “var oluş” sürecinin devamlılığını sağlamaktadır. İnsanın var oluş sürecinin ifadesi ise insanlık tarihi kadar eski ancak adını son birkaç yüzyıldır koyabildiğimiz halkbilimidir. İnsanın düşüncesinin en kapsamlı ve en özgün ifadesi olan halkbilimi sayesinde insanlığın tarih boyunca geçirdiği düşünsel ve kültürel süreçleri, çevresiyle olan etkileşimini, kendi dışındaki her şeye dair olan yaklaşımını ve tüm bunlar karşısındaki dünya görüşünü yani halk felsefesini ortaya koymak ve incelemek mümkündür. Bu bağlamda insanın çevresinde karşılıklı olarak en çok temasta bulunduğu, etkileşime girdiği ve iletişim süreçlerine dahil ettiği varlıklar hayvanlar ya da insansonrası bir ifadeyle “insan olmayan hayvanlar” olmuştur. İnsan düşüncesinin geçirdiği pek çok evrimin ve devrimin etkisi doğrultusunda şekillenen insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki karşılıklı ilişki ve iletişimsel süreçler, insan topluluklarındaki kültürel yapıların her türlü ifadesinde farklı şekillerde karşılığını bulmuştur. Halk felsefesinin yansıması ve ürünü olan tüm ifade biçimlerinde hayvanlar; tanrı, ata, rehber, köle, yoldaş, nesne, yaşamın öznesi vb. birçok görünümde karşımıza çıkmaktadır.

Günümüzde insanın doğaya ve hatta çevresindeki “insan olmayan” her şeye karşı giriştiği amansız mücadelenin ve sömürgeci yaklaşımının küresel sonuçları gün geçtikçe etkisini artırırken “insan” ve “insanın merkezde olduğu” düşünceler sorgulanmaya başlamıştır. İçinde bulunduğumuz çağda hümanist felsefenin ve hümanizm etkisinde gelişen diğer “insanmerkezci” düşüncelerin gündeme getirildiği, eleştirildiği ve sorgulandığı en kapsamlı ve etkili felsefe ise posthümanizm (insansonrasılık) olmuştur. Pek çok alt felsefeyi ve düşünce yapısını bünyesinde barındıran posthümanizmin en önemli gündem maddelerinden birini de insan olmayan hayvanlar oluşturmaktadır. İnsanın neden

olduğu ve insana dair sorunların tespitinde ve çözümünde en etkili disiplinlerden biri olma kapasitesine sahip halkbilimi ise son yıllarda dikkatini insansonrası düşüncelere doğru yöneltmeye başlamıştır. Halkbiliminin insansonrasılığa karşı olan ilgisi hem halkbilimine yeni ve geniş bir alan açma imkânı hem de insansonrası felsefeye özgün ve güçlü bir bakış açısı sunmuştur. Halkbiliminin posthümanizmden önce insanmerkezciliğe dair sorgulamaları insansonrası sürece uyum sağlamasının zeminini oluşturmuştur. İnsansonrası düşünceye yönelmesinden sonra ise halkbiliminde hayvan folkloru, türlerarası folklor, ekofolklor vb. yaklaşım ve tanımlar ortaya çıkmıştır.

Yaşadığımız çağ, “insan”ın yeniden tanımlandığı ve yüzyıllardır korunaklı bir şekilde sığındığı kabuğunda huzursuz edildiği bir çağdır. Bu noktada stratejik öneme sahip disiplinlerden biri de halkbilimidir ve insan düşüncesinin sonraki evrelerinde de yadsınamayacak bir role sahiptir. “Hayvan Folkloru Bağlamında Türk Dünyası Ekolojik Destanları” da şu ana dek kısaca değindiğimiz konular ışığında çağdaş halkbilimi çalışmalarına katkıda bulunmayı, aynı zamanda kaynağını Türk halk felsefesinden alarak Türk halkbilimi çalışmalarına da yeni bir bakış açısını kazandırmayı amaç edinmiştir. “Türk Dünyası” kavramıyla vurgulanmak istenen de çok geniş bir coğrafyada teşekkül eden malzemeyi teker teker ortaya koymak değil, bu coğrafya içerisinde meydana gelen her türlü kültürel ifadeye yer alan ortak dünya görüşü ve halk felsefesine dikkat çekmektir.

Çalışma birbiriyle bağlantılı ve birbirini destekleyen dört ana bölümden oluşmaktadır;

İlk bölümde tarih öncesi dönemden başlayıp günümüze gelene dek insanın hayvanla olan ilişkisi, etkileşimi ve iletişiminin kültürel ve felsefî yansımalarıyla birlikte hayvan düşüncesine yön veren temel gelişmelere, görüşlere ve yaklaşımlara değinilecektir. “İnsanöncesinden İnsansonrasına İnsan-Hayvan İlişkisindeki Düşünsel Değişim”, insansonrası düşünceye dek birikimli bir yapıda gelişen ve değişen halk felsefesinin kökenlerine dair sonraki bölümler için bir zemin niteliği taşımaktadır.

İkinci bölümde ise ilk bölümden hareketle halkbilimi çalışmalarında insan-hayvan ilişkisi, halkbilimini insansonrası sürece hazırlayan gelişmeler, halkbiliminin insansonrası sürece geçişi ve son olarak Türk halkbilimi çalışmalarının konumuna yer verilecektir. “Halkbiliminde Posthümanizm ve Hayvan Folkloru”, insansonrası döneme kadarki tarihsel aşamaların yanında insansonrası süreçte ortaya çıkan yeni tanımlar ve yaklaşımlar ele alınacaktır.

“Türk Halk Felsefesinde Hayvan Düşüncesi ve Ekolojik Bilinç” adlı üçüncü bölümde ise Türk halk felsefesinde insansonrası düşüncenin izleri tarihsel olarak sürülmekle birlikte çağdaş posthümanist düşünceyi destekleyebilecek halk felsefesindeki ekolojik bilincin kaynaklarına dair bulgular değerlendirilecektir. Ayrıca Türk halk felsefesinin kapsamlı ve stilize ifadesi olan epik destan geleneği, halk felsefesindeki hayvan düşüncesi ve ekolojik bilinçten faydalanılarak insansonrası hayvan folkloru bağlamında ele alınacak ve bu doğrultuda “ekolojik destan” kavramı açıklanmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın temelini oluşturan ilk üç bölümden sonra “Türk Dünyası Epik Destan Geleneğinde Ekolojik Destanlar”, üçüncü bölümde yer verdiğimiz Türk halk felsefesi ve insansonrası hayvan folkloru senteziyle oluşan yaklaşım esas alınarak çalışmanın kuramsal ve felsefi yapısının Türk dünyası destanlarına uygulanabilirliğine dair örnekler sunmaya çalışan incelemelere yer verecektir.

1. BÖLÜM: İNSANÖNCESİNDEN İNSANSONRASINA İNSAN VE HAYVAN İLİŞKİSİNDEKİ DÜŞÜNSEL DEĞİŞİM

İnsanlık tarihi bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında sosyal bilimciler açısından genellikle iki özellik vurgulanmaktadır. Birincisi, tarihin oldukça uzun bir zaman dilimini kapsamasına rağmen toplumsal evrimin oldukça yavaş işlediği tarih öncesi dönem ve insanlık tarihi içerisinde çok kısa denilebilecek bir süre zarfında inanılmaz bir hızla toplumsal evrimin yaşandığı uygar dönem olmak üzere iki ana dönemden oluşmasıdır. İkinci özellik, içinde yaşadığımız dönem ve topluluklar da dahil olmak üzere uygar dönemdeki pek çok temel ekonomik, sosyal, ideolojik kurumun ilkel topluluktan uygar topluma geçiş dönemine ve daha eskilere dayanmasıdır. Çambel'e göre üretici ekonomiye geçiş süreci; etkisi günümüze dek dayanan bütçe, planlama, özel mülkiyet, iş bölümü, sınıflaşma gibi konuların kökenini oluşturmaktadır (Çambel, 1974: 362). Erol Güngör ise her şeyden önce teknolojik gelişmelerin ve buna bağlı olarak meydana gelen değişimlerin insanın davranış ve düşüncelerine doğrudan etki ettiğini söylemektedir (Güngör, 1995: 20-21).

Alaeddin Şenel insan türlerinin izlerinin okunabildiği yaklaşık üç milyon yıl öncesinden insanın üretime başladığı on bin yıl öncesine kadar geçen süreye ilkel topluluk dönemi, daha sonraki beş bin yılı ilkelden uygar toplum yapısına geçiş dönemi ve son beş bin yılı ise uygar toplum dönemi olarak adlandırmaktadır (Şenel, 1982: 2). Bu süreçte insanlık tarihinde avcı-toplayıcılık, tarım ve sanayi olmak üzere üç ekonomik geçim tarzı ve buna göre şekillenen yaşam ve düşünce biçimi oluşmuştur. Marx ve Engels'e göre "yaşamı belirleyen bilinç değildir; bilinci belirleyen yaşamdır", (Marx ve Engels, 2013: 35) tarihsel süreçte de üç toplumsal biçim (geçim, yaşam, düşünce) insanın düşünsel ve sosyal dönüşümünde ve gelişiminde etkileşim halinde olmuştur. Örneğin "avcı-toplayıcı" yaşam tarzında "eşitlikçi ilkel toplum yapısı" ve "büyüsel, animistik düşünce" birbirini etkilemektedir. Geçiş döneminden sonra ise farklı olarak karşımıza "eşitlikçi olmayan toplum yapısı" ve "dinsel" ve "bilimsel" düşünce tarzları ortaya çıkmıştır (Cipolla, 1980).

James G. Frazer da Altın Dal'da insan düşüncesinin büyüsel, dinsel ve bilimsel aşamalardan geçtiğini ifade etmiştir (2004). Frazer'ın etkilendiği isimlerden olduğu düşünülen Comte ise insan düşüncesinin aşamalarını teolojik ve hayalî, metafizik veya soyut, bilimsel veya pozitif şeklinde tasniflemiştir (Comte, 1967: 217). Aynı sınıflandırmayı benimseyen Malinowski ise farklı olarak evrimci olmayan bir yaklaşımı kabul ederek, kutsal büyü ve din düşüncesini kutsal olmayan bilimle tamamen ayırıştırılmadan ifade etmiş ve ilkel toplumlarda üç düşünce tarzının (büyüsel, dinsel, bilimsel) bir arada olduğunu öne sürmüştür. Ona göre “ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz halk yoktur. Ama, bu yeteneklerinin sık sık yadsınmasına karşın, bilimsel tutumu olmayan ya da bilimsiz ilkel-halk da yoktur” (Malinowski, 1990: 7). Düşünceler arasındaki geçiş aşamalarının değişiminden bahseden Frazer; büyüün işe yaramadığını gördükten sonra insan kendini destekleyebilecek tinsel varlıkların bulunduğu düşüncesinden hareketle dinsel düşünceye, ona olan inancın etkisini kaybetmesiyle de bilimsel düşünceye geçildiğini öne sürmektedir (Evans-Pritchard, 1999: 35-36).

Pek çok etmenin birbiriyle olan etkileşimi sonucunda insanın şekillenen, değişen ve dönüşen düşünce yapısı doğal olarak onun kültürünü şekillendirmiş; yaşanan ekonomik ve sosyal evrimler de kültürel değişimi tetiklemiştir. Ancak bu değişimler eski gelenek ve kültürel belleğin izlerini silmemiş, aksine önceki geleneksel birikimlerden ister bilinçli ister bilinçdışı yollarla olsun bir şekilde beslenmiştir. Toplumsal ve kültürel çerçevenin şekillendirdiği dinamik ve canlı kültürel bellek¹, kültürü hem sosyal hem de zaman boyutuyla bağlayıcı bir özelliğe sahip olmuştur (Assmann, 2015: 23-46). Kültürel bellekten beslenen bu yapı, halk kültüründe her daim süreklilik göstererek hem geçmişin birikimlerini hem de şimdinin dinamizmini dengeli ve uyumlu bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹ Kültürel bellek; 19. yüzyılda yaşanan gelişmeler doğrultusunda ivme kazanan milliyetçilik hareketleriyle birlikte oluşan köken arayışı ve kimlik kodlamalarının gereği olarak ortaya çıkan kavramdır. Başlarda sosyoloji alanında kullanılmış daha sonra disiplinler arası bir yapıya bürünmüştür. Bir toplumdaki bireyin hem kişisel hem de toplumsal hafızasının kesiştiği noktada yer alan kültürel bellek; kişinin ait olduğu kültürün var olma alanıdır. Assmann kültürel bellek kavramıyla “insan belleğinin dış boyutunu” kastetmektedir. Gelenek ve iletişimden beslenen kültürel bellek, dinamik kültürel sistemleri bütüncül bir şekilde inceleyebilmek için işlevsel bir çerçeve sunar. Kişi kültürel belleği vasıtasıyla kültürel kimlik ve kodları bünyesinde barındırarak geçmişin ve şimdinin arasında, kültürün ve kimliğin sürekliliğini sağlar (Assmann, 2015: 26-33).

Assmann'a göre "insan yaşamı kültürel bellek sayesinde, kültürel evrimin tüm aşamaları boyunca korunan bir iki boyutluluk ya da iki zamanlılık kazanır"; kültürel belleğin korunması ve gelecek kuşaklara devredilmesi, dünya düzenini ve grubun kimliğini korumaktadır (Assmann, 2015: 64-65).

Bir toplumun hayatı olan tarih; insanlık için genel hatlarıyla benzer gelişim çizgisini izlese de bu gelişim sürecindeki şartlara verdikleri tepkilerle birbirinden farklılık göstermektedir. İnsanlık tarihi çizgisinde ortak etkileşimlerin yaşandığı dönemlerde toplumların gösterdiği refleksler, buna bağlı olarak gelişen ve değişen inanç, düşünce, norm ve davranış özellikleri toplumun kimliğini ve ona bağlı kültürel yapıyı ortaya koymaktadır (Güngör, 1995: 25). Ortak bir geçmişe dayanan insanlık tarihinin farklı kültürel yapılara ayrışması da halk kültürünün, halk felsefesinin ve kültürel belleğin oluştuğu bu refleksif noktada gerçekleşmiştir. Geçmişin ve şimdinin veya kültürün ve medeniyetin, en dengeli ve en uyumlu görüldüğü yer halk kültürü ve halkın kültürel belleğidir. İnsanlığın en eski izleri ve şimdiki zamanın etkisinin bulunduğu en uygun yer olarak da halk kültürünü göstermek mümkündür.

Yukarıda kısaca yer verdiğimiz bağlamda çalışmanın bu bölümünde insanlık tarihi boyunca insan-hayvan ilişkisi, insanın zihinsel dünyasındaki hayvan algısı kronolojik olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. İnsanlığın en eski döneme dair somut izleri arkeolojik belgeler ışığında o dönemin düşünce yapısında hayvanın yansımalarına dikkat çekilecektir. Childe'a göre arkeolojik belgeler "maddi belgeler" olsa da aynı zamanda tarih öncesi dönemin insanının düşünsel yapısı hakkında hipotezler kurmaya ve kendini bıraktıkları kalıntılar arasındaki farklılıklarda ortaya koyan çeşitli toplumsal geleneklerin tanımlanmasına dair yeterli ipuçları taşımaktadırlar (Childe, 2007: 31). Ayrıca bundan başka başvurulan en önemli belgeler ise halkın sözlü kültürüdür. Halkın sözlü kültürü içerisinde düşünsel yapı, daha dinamik ve net bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Bu nedenle hayvan algısını ortaya koyarken dikkat edilecek diğer bir husus da mitoloji ve inanç sistemleri çerçevesinde gelişen sözlü kültür geleneği olacaktır.

1.1. TARİH ÖNCESİ DÖNEM

İnsanlar, dünya üzerinde varlıkları bilindiği zamandan bu yana sürekli çevreleriyle ve doğayla etkileşim halinde olmuşlardır. Bu etkileşim ve iletişim süreci, durmaksızın devam eden bir dinamizmle şekillenmiştir. İnsanın doğayla olan ilişkisinde hayvanlar, insanoğlu için her zaman her yönüyle önemli bir yere sahip olmuşlardır. İzleri ancak ondan sonrakilerin mitolojisinde ve buna bağlı olarak ürettikleri maddî ve manevî kültürel unsurlarla tespit edilebilen karanlık dönemlerden beri insanlar, hayvanlarla çok boyutlu ilişkiler kurarak aynı dünyayı paylaşmışlardır. Paleolitik Çağ'dan itibaren birbirlerini avlayıp tüketmişler; aynı zamanda insanlar tarafından hayvanlara saygı gösterilmiş, sembolize edilmiş ve manevi bir bağlar geliştirmişlerdir. Hayvanlar; bu süreç boyunca insanın kültürüne, inançlarına, geleneklerine, sanatına, felsefesine vb. pek çok olguya yön vermiştir. Bu yüzden hayvanlar insanlar için yalnızca bir besin kaynağı olmamış, çağlar boyunca farklı insan topluluklarının kültürel yapılarında kritik rol oynamışlardır. Böylece etkileşim sürecinden hem insanlar hem de hayvanlar karşılıklı bir şekilde etkilenmişlerdir.

İlk insanlardan bu yana bir dünya görüşünün ve mitoloji algısının var olduğu bilinmektedir. Cro-Magnon'a kadarki insan düşüncesinin en erken izlerine ancak Neanderthal insan evresinde rastlanılmaktadır. Ancak bu devrede o dönem insanının dünya görüşünün merkezinde yer alan mitoloji sistemleşmemiştir (Campbell, 1995: 363). Sistemli bir şekilde düşünce yapısının yansıdığı ilk somut verilere ise Üst Paleolitik dönem Cro-Magnon insanlarında rastlanmaktadır (Ateş, 2001: 37-84). Günümüzde somut arkeolojik bulgularla ve toplumların memoratlarında, mitolojilerinde ve her türlü folklor unsurunda yer alan motiflerin arkaik izleriyle tespit edebildiğimiz tarih öncesi insanlar; yabanî hayvan ve bitkilerle geçimlerini sağlayabildikleri sosyal ve ekonomik sistemin olduğu avcı-toplayıcı yaşam düzenine sahip olmuşlardır.

Yeryüzünde *homo türünün* görülmeye başlamasından, 11.000 yıl önceki "neolitik devrim"e kadar devam eden yaklaşık iki milyon yıllık süre zarfında tüm toplumlarca benimsenen tek düzen olarak tarih öncesi avcı-toplayıcı yaşamı

tümüyle bitki toplamak ve yabanî hayvanları avlamak temeline dayanmıştır (Mithen, 1999a: 15; Diamond, 2010: 5).

Tarih öncesi dönem avcı-toplayıcı insanlar, yeryüzüne duydukları merak dışında, hayatta kalmaları çevredeki çeşitli hayvanlara ve bitkilere bağlı olduğundan, kaynakları ve yöntemleri değişkenlik gösterse de sahip oldukları doğayla doğrudan bir bağlantı ve etkileşim halinde olmuşlardır (Mithen, 1999a: 144-145). Doğayı oldukça iyi gözlemleyen ve okuyan bu uzman doğacılar, çevrelerindeki en küçük bir ipucunu bile, hayvanların davranışlarını ve buldukları yerleri saptamak için yorumlayabilmişlerdir.

Tamamen doğanın içinde doğanın bir parçası olan avcı-toplayıcılar için insanlardan (toplum) ve şeylerden (doğa) oluşan iki dünya yoktur, yalnızca, bireysel güçlerle yüklenmiş ve hem bağımlı oldukları insanları, hayvanları ve bitkileri, hem de içinde yaşayıp hareket ettikleri toprakları kucaklayan bir dünya - bir çevre- vardır (Ingold, 2002: 47). Bird-David ise “doğa”, “toplum” ve “teknoloji” arasındaki bilişsel ayrışmanın Batı düşüncesinin bir ürünü olduğunu öne sürmüştür. Modern avcı-toplayıcılar üzerine yaptığı gözlemlerde de onların böyle ayrımlar (doğa-kültür dikotomisi) yapmadıklarını ve kısıtlanmamış bir bilişsel akışkanlık sergilediklerini ortaya koymuştur (1992: 29-30). Ne tarih öncesi ne de çağdaş avcı-toplayıcı yaşam sisteminde insan doğadan ayrı görülmemiştir. İnsanın sistemli bir şekilde doğadan ayrılığı ve tek başınalığı ileride daha detaylı ortaya konulacağı gibi Semitik düşüncenin ve Batı düşüncesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Avcı-toplayıcı gruplarda farklı coğrafya, farklı zaman dilimleri ve farklı iklim koşullarına göre birbirinden farklı yöntemler ve anlayışlar ortaya çıksa da dünya görüşleri ve yaşam tarzları temel özellikleriyle birbirine benzerlik göstermektedir. Winterhalder, avcı-toplayıcı toplulukların dört temel özelliğini “doğadan ihtiyaç duyduğundan fazlasını almaz, elde edilen kaynaklar tüm üyeler arasında paylaşılır, sosyal örgütlenmeleri daha geniş topluluklarda istisnaları olmakla birlikte tüm canlı varlıkları kapsayan eşitlikçi bir sosyal sistemleri (egaliteryanizm) vardır, iş gücü dağılımında avlanma genellikle erkekler, toplama kadınlar tarafından yapılmaktadır” şeklinde ortaya koymuştur (Winterhalder, 2001: 13).

Ayrıca tarih öncesi dönemde avcılığı yalnızca erkeklerin üstlendiğine dair de doğrudan bir kanıt bulunmamaktadır ve dolaylı kanıtlar ise mezarlarda bulunan av malzemeleri ve mağara çizimleri olmuştur (Şenel, 1982: 50). Avcı-toplayıcılarda görülen eşitlikçi, işbirlikçi ve paylaşımcı yapının yansımaları aynı zamanda onların doğayla, çevreleriyle ve hayvanlarla aralarındaki ilişkilerinde de kendini göstermiştir (Willis, 1994: 6).

Avcı-toplayıcı yaşam düzeninde insanın doğayla arasında günümüzde alışkın olmadığımız şekilde bağ bulunmaktadır. Tarih öncesi dönem insanları doğada karşılaştıkları canlıların yaşam sisteminin yanında onların özelliklerine ve yeteneklerine de ilgi duymuşlar ve detaylı bir şekilde gözlemlemişlerdir. İnsanların doğaya duyduğu merak, nihayetinde hayranlığa dönüşmüştür. Tarih öncesi avcı-toplayıcı dönem insanları, benzersiz niteliklere sahip ve yaşamdaki farklı unsurlarla derin ve doğrudan bağlantısı bulunan canlılara saygı duymuş ve bunlardan neredeyse tamamıyla ilgili farklı kültürel uygulamalar geliştirmiştir (Siddiq, 2019: 142). Paleolitik Çağ'a tarihlenen tarih öncesi dönem mağara sanatı, taşınabilir sanat, totem, inanç, şamanik uygulamalarla birlikte bölgesel inanç, ritüel ve çeşitli sosyo-kültürel faaliyetlerde başta hayvanlar olmak üzere pek çok canlı türüne yer verilmesi söz konusu olmuştur (Mithen, 1999a; Lewis-Williams, 2019).

Tarih öncesi dönemde avcı-toplayıcı insan grupları; uzun bir süre boyunca kendileri için zorlu doğaya karşı gece gündüz karnını doyurmak için çabalayan, doğayla teknoloji el verdiği kadarıyla savaşmaya çalışan, açlık, hastalık ve yaralanmalar yüzünden erkenden ölen acınası bir grup şeklinde karamsar bir tablo çizen Batılı görüşlerde tasvir edildiği gibi (Netting, 1986: 9) mantık yoksunu yabanıl değillerdir. İlkel insanın düşüncüsü ve uygar insanın düşüncüsü olarak iki temel düşünüş biçimi bulunduğunu, uygar insanın "mantıksal" yönelişli, bilimsel, eleştirici düşüncüsünden farklı olarak ilkel insanın düşüncüsünün gelişmemiş, doğaüstüne yönelik, "mantık öncesi" (prelojik) bir düşünüş olduğunu öne süren Levy-Bruhl'un (akt. Cassirer, 1984: 25-27) aksine ilkel dönem insanları üzerinde yapılan bilimsel araştırmaların gösterdiğine göre bu insanlar arasında yaralanma sonucu meydana gelen ölümlere büyük çoğunlukla savaş veya vahşet yaraları

değil, daha ziyade gündelik kazalar neden olmuştur. Batı düşüncesinin uzun zaman boyunca öne sürdüğü gibi savaş ve vahşete fazla zaman ayırmamışlardır. Ayrıca, sanatsal üretimlerine bakıldığında da son derece duyarlı; doğum, yaşam ve ölüm gibi konuları irdeleyen; neden, niçin gibi soruları kendilerine soran; hastalıklara, hatta ölüme çareler arayan, kısaca mantıktan yoksun olmayacak kadar düşünen topluluklardır (Dastugue'den akt. Ateş, 2001: 71).

Doğadan alınan kodlara mesajlar yükleyerek yapılan iletişim ve düşünüşü totemcilik olarak açıklayan Lévi-Strauss ise, *Yaban Düşünce*'de avcı-toplayıcı toplulukların totemci sınıflandırmalarının kendilerine özgü simgesel kodları olduğunu, her bir topluluğun kültür çevresi içine girilmedikçe bu mantıksal sınıflandırmaların ve kodların kavranamayacağını söylemiştir (1994). Totemci düşünüşün, zihnin benzerlikleri ve farklılıkları sınıflandırıcı yapısının ürünü olduğunu ve akrabalık yapılarını da bu sınıflandırmaların belirlediğini öne sürmüştür (Lévi-Strauss, 1994). Avcı-toplayıcı toplum yapısına sahip ilkel toplumlarda, varlıkların ve olguların oldukça detaylı ve dizgesel sınıflandırmalarını örneklerle açıklayan Lévi-Strauss'a göre örneklerin çok daha fazla olmamasının nedeni budunbilimcilerin "ilkeller" in basitlik ve kabalığına dayalı önyargılarının onları bilinçli, karmaşık, tutarlı sınıflandırma dizgeleri konusunda bilgi toplamaktan caydırmış olması olmuştur (1994: 61-70).

Düşünen ve sorgulayan avcı-toplayıcılar insanlar için görünen fiziksel dünyanın ötesinde varoluşa dair esas olguların meydana geldiği başka bir dünya daha olduğunu söylemek mümkündür. Görünen ve görünmeyen her şeyin dengesinin sağlandığı yer burasıdır. Bu düşüncenin temelinde yatan ise kısaca "doğada bulunan canlı ve cansız tüm varlıkların ruhsal bir öze sahip olduklarına dair inanç ve bütün tabiat olaylarına kutsal güç ve nitelik tanıyan sistem" şeklinde tanımlanabilecek *animatizm* ve özünde kâinat düzeninin bağlı olduğu bir ruh anlayışının (ervah) yer aldığı *animizmdir* (Taplamacıoğlu, 1963: 170; Kafesoğlu, 2017: 290-292). Animistik dünya görüşüne sahip olan avcı-toplayıcı grupların doğayla doğrudan bir etkileşim içinde ve doğanın bir parçası olmaları, kültürel yapıları ve inanç sistemlerinin de animizm inancıyla uyum içerisinde olmasını sağlamıştır (Hurn, 2012: 44).

Bird David ise avcı-toplayıcı insanların çevresiyle kurduğu ilişkinin, aynı zamanda onun kozmolojisinde, çevresinde yer alan tüm varlıklarla akrabalık ilişkisi kurabilmesine neden olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu akrabalık ilişkisi fiziksel-görünür olmaktan öteye ruhlar arasındadır. Animizme göre doğanın tamamı ruhların kontrolündedir, canlı ve cansız her şeyi yöneten ve yönlendiren ruhlardır (Bird-David, 1992: 25-47). Sonuç olarak, hayvan ve bitki türlerine ya da belli nesnelere mistik akrabalık duyguları ya da ruhsal anlamda bağlanışları, bu bağlanıştan doğan görevlere, kaçınmalara, ritlere, törenlere veya totemlerin oluşmasına neden olmuştur (Freud, 1998:18-25). Sosyo-kültürel yapıyı şekillendiren kaideler ise tamamen doğamerkezci bir anlayışa sahiptir. Bu yüzden tarih öncesinden günümüze doğanın korunması ve doğaya saygı duyulması avcı-toplayıcılar için oldukça önemli konumda yer almıştır.

Tarih öncesi avcı-toplayıcı ruh anlayışına ve doğanın temelde birbirine benzeyen ruhlar tarafından yönetildiği inancına bağlı olarak insanlar hayvanları birey olarak kabul etmişlerdir. Hayvanlar kendilerine özgü kişilik ve karaktere sahip birer bağımsız aktör konumundadırlar. Çevrelerinde olup bitenlerin farkına vararak çıkarımlarda bulunmakta ve insanlarla özel ilişkiler kurarak bunun sonucunda belirli kararlar almaktadırlar (Hurn, 2012: 45). Avcı-toplayıcılar düşünceleri, hissedebilmeleri ve toplumsal sistemler kurabilmeleri ve kendileriyle benzer zorlukları yaşamaları yönüyle hayvanlarla aralarında benzerlik ilişkisi kurarlarken diğer yandan yetileri, ustalıkları, güçleri, cesaretleri ve fiziksel bakımdan çoğu yönleriyle insanlardan üstün olmaları ve ruhlarının ölümsüz olmaları gibi doğaüstü nitelikleri nedeniyle hayvanlara hayranlık duyarak onlara benzeme ihtiyacı duymuşlardır. Bu nedenle avcı-toplayıcı toplumlarda özdeşime dayalı zoomorfik ve antropomorfik düşünce oldukça yaygındır. Ayrıca hayvanların davranışlarını oldukça iyi bir şekilde gözlemleyerek sezgisel olarak onların ruh hallerini ve duygularını yorumlamışlardır (Mithen, 1999a: 56-65).

Avcı-toplayıcılar için hayvanlar; totem atalar, büyük şamanlar ve büyük öğretmenlerdir. Avcının dünyasını içeriden ve dışarıdan doldurmuşlardır. Ona yol göstermişler, yasaları ve yasakları öğretmişlerdir. Doğayı çok iyi gözlemleyen, doğayla iç içe olan tarih öncesi insanlar için geçen bir hayvan, uçan bir kuş, koşan

bir dört ayaklı veya sürünen bir yılan mucizeye işaret eden bir haberci olmuştur. Başkalaşmış bir şaman veya belki uyarı veya koruma amacıyla gelmiş kişisel bir koruyucu olmuştur. Doğanın bir parçası olan insanlar için her doğal unsur anlamlı, kutsal ve özel bir niteliğe sahip olmuştur ancak etkileşime girebildikleri hayvanlar her zaman daha ilgi çekici bir konumda yer almıştır ve bu doğrultuda tarih öncesi dönemde hayatın her alanında hayvanlar yer almıştır.

Arkeolojik kanıtlar hayvanlarla ilgili büyü ve totemin en azından Üst Paleolitik dönemde var olduğunu göstermektedir (Mithen, 1999b). Totemizm, tek yönlü bir ilişki değildir; çünkü totem, güç ve verimlilik sağlamak için kutsal ritüeller gerektirir. Totem ve tabu açısından hayvanlarla insanların bağlantıları ve ilişkileri kaçınılmazdır (Siddiq, 2019: 144). Avcı-toplayıcılar için bağlantıyı ve ilişkiyi sağlayan kişi büyücüler olmuştur. Erken zamandan beri din, sanat ve büyüün iç içeliği neticesinde bu vazifelerin neredeyse tamamını büyücüler üstlenmiştir. İnsanların doğal düzenin kaidelerine uyup uymadığını denetlemiş, törenleri gerçekleştirmiştir (Drury, 1996: 20-22). Üst Paleolitik dönemde böylece tüm ilk çağlar boyunca, totemlerin işlevleri, hayatı başlatıp düzenlemeleri gibi konular törenlerde mitolojilerle, kutsal şarkılarla, mağara çizimleriyle ve dramatik canlandırılmalarla anlatılmıştır (Ateş, 2001: 99).

Tarih öncesinde ateş kullanan ve avcılığı beslenme düzeninin parçası haline getiren *Homo erectus*'un faaliyetleri doğrultusunda avcılık faaliyetini yaklaşık olarak 2 milyon yıl öncesine dayandırmak mümkündür (Leakey, 1998: 11-12). Avlanmak, yalnızca beslenme ihtiyacının karşılandığı sıradan bir eylem olmamıştır. Tarih boyunca farklı yöntemler geliştirilerek gerçekleştirilen bu etkinlik, insanlar ve hayvanlar arasındaki ilk bağı sağlayan, ruhlara dünyasının dengesinin kurulması ve muhafaza edilmesine dayanan ve buna bağlı olarak gelişen pek çok inancı ve ritleri bünyesinde barındırmaktadır. Avcı-toplayıcılar; doğaya karşısında tedirgin, saldırgan ve kötümser bir tutumun aksine doğayla bütüncül bir uyum halinde, güvenli ve iyimserdirler. Doğaya karşısındaki tek çekinceleri de doğanın dengesini bozarak ruhsal dünyayı huzursuz etmek ve bu yüzden cezalandırılmak üzerinedir. Bu dengeyi ve denetlemeyi de daha önce

bahsettiğimiz daha sonraki dönemlerde karşımıza yerli şaman olarak çıkacak (Drury, 1996: 22) olan Paleolitik büyücüler sağlamıştır.

İnsanlar tarafından hayvan ritleri doğru biçimde yerine getirildiğinde hayvanlarla onları avlayan insanlar arasında büyüsel, kusursuz bir uyum ortaya çıkmaktadır. Buna göre av uygulamaları doğru biçimde icra edildiğinde, kesilen hayvanların yalnızca etlerini vermeleri sağlanır; özlerini, canlarını vermezler. Böylece tekrar yaşayacaklar, yaşamlarını devam ettireceklerdir ve sonraki mevsim oraya daha güçlü bir şekilde dönüp gelebileceklerdir. Bu düşünceyle avcı-toplayıcılar, doğanın yasalarına uygun bir şekilde yerine getirdikleri av faaliyetiyle aynı zamanda hayvana ve onun ruhuna iyilik yapmış olduklarını kabul etmişlerdir (Hurn, 2012: 48). Avladıkları hayvanın ruhunu memnun etmek ve ruhunun geri gelişini garantilemek adına hayvanın ruhuna saygı göstermiş ve ondan geriye kalan her şeyi kullanmaya gayret etmişlerdir (Hoppal, 2014: 38-39). Aksi takdirde avcılar ruhlar tarafından cezalandırılarak hayvan kıtlığı, avda başarısızlık, tüm aileyi ve topluluğu etkileyebilecek hastalık, ölüm, delilik vb. sonuçlarla karşı karşıya kalabileceklerini düşünmüşlerdir (Serpell, 1992:27-28). Beden ve ruh dikotomisinde, insanlar öteki dünyanın gücünün varlığının farkında olmuşlardır. Kötülüğün, kısıyıcı anlayışın ve çevreye karşı yağmacı bir tutumun yukarıda bahsettiğimiz yaptırımlarını göz önünde bulundurmuşlardır (Perrin, 2003: 12-14). Böylece avcı olan insan aynı zamanda av olduğunun da bilincinde olmuştur.

Tarih öncesi avcı-toplayıcı toplulukların sosyo-kültürel yapıları ve inanç sistemleri içerisinde bir önemli unsur ve ekol olan memoralatlar, mitler ve bunlara bağlı gelişen anlatılarda doğamerkezci dünya görüşünün öğretilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu anlatılarda doğal dengeye zarar veren her türlü eylemin bir şekilde cezalandırıldığı toplumun bireylerine ya da grubun üyelerine öğretilmektedir. Doğaya atfedilen saygı neticesinde uygulanan ritlerle ve bunlar çevresinde anlatılan anlatılarla av eylemi mantıksal bir çerçevede açıklanmaktadır. Tarih öncesi temelli doğa saygısı, yaşamın *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulu ölümü ve öldürmeyi yasaklamamıştır çünkü öldürülen şey besin kaynağıdır ve insan, bitki ya da hayvan fark etmemektedir (Roux, 2005:

10). Öldürme eylemi hep aynı olmuştur. Saygının özü doğanın yaşam biçimine ve onun öznelerine karşı duyulmuştur.

Modern Batılı ve uygar Semitik anlayışın getirdiği doğayı insandan ayıran ikilik, tarih öncesi ve çağdaş geleneksel avcı-toplayıcı toplumlarda yoktur. Onlara göre, insanlarla hayvanlar arasındaki ayrım bir doğa değil, derece sorunudur. Hayvan, bu halkların toplumsal yapısına bütünüyle katılır (Picq vd., 2019: 68-69). İnsanlar bu dönemde henüz doğaya “öteki” ayrımını yapma ihtiyacı ya da kompleksine sahip değildir. Avcı-toplayıcılar ontolojik olarak insanların hayvanlarla ve hatta doğayla eşit olduğunu kabul ederler (Hurn, 2012:46). Doğal düzen içerisinde insan üstünlük taslamaz, dengenin ve bütünlüğün bir parçası olarak yer alır ve bunun bilincindedir. Çevrelerine duydukları ilgiyle doğayı büyük bir dikkatle gözlemleyen insanlar, hayvanların fiziksel olarak pek çok yönden kendilerinden üstün olduğunu farkına varmışlar ve uçmak, yüzmek, avlanmak, ruhlarla daha yakın olmak kabiliyetleri bakımından doğayı ve hayvanları taklit etmişler, hayvanların zihnine girerek onlar gibi düşünmeye çalışmışlardır. Taklit etme, hayvan donuna girme çabasının en dikkate değer yolu ise din ve ritüeller olmuştur (Roux, 2005: 91).

İnsanların doğayı anlama, anlamlandırma çabası ve doğanın zihinsel dünyalarında yer alan yansımaları; insanların mitolojisini şekillendirdiği gibi pek çok şekliyle tarih öncesi dönem avcı toplayıcı toplumlarının mağara çizimlerinde, mezar buluntularında ve maddî kültürel unsurlarında yer almıştır. Din, büyü ve sanatın iç içe geçtiği dönemde işlevsel bakımdan da bu olgular benzer amaçlara hizmet etmektedir; ruh ve beden dikotomisinde doğaya ve çevreye saygının korunması.

Farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde değişiklik göstermekle birlikte genellikle anaerkil ve avcı-toplayıcı olan insan grupları mitolojik sembol ve anlatılarda kendi duygu ve düşünce dünyasını ortaya koymuştur. Tarih öncesi dönemlere ait olduğu tespit edilen arkeolojik kazılarda, hayvanlara ait unsurlar önemli bir yer tutmaktadır.

Kendi içlerinde oldukça iyi organize olmuş topluluklar olarak karşımıza çıkan tarih öncesi avcı-toplayıcılar, kendilerine özgü gelişkin bir felsefe ve dünya görüşüne sahip olmuşlardır. Örneğin ölü gömme törenlerinde ölülerini zengin sembolik öğelerle donatarak yeniden doğuma hazır bir şekilde yani fetüs şeklinde gömmüşlerdir. Böylece bu toplulukların doğum, ölüm ve yeniden doğum gibi konularla ilgilendikleri anlaşılmaktadır². Tarihin karanlık dönemlerinde yaşamış insanların mezarlarında ilk karşımıza çıkan kişilik olan Anatanrıçanın yanı sıra inci ve taştan yapılmış küçük kürecikler ve onlardan yapılmış kolyeler, inek, ay ve yılan benzeri çizimler veya sığır, geyik gibi hayvanlar bu mezarların öte dünyayla ilgili vazgeçilmez unsurlarıdır (Ateş, 2001: 38-57).

Tarih öncesi dönem insanının sanatsal üretimleri incelendiğinde kelimenin tam anlamıyla “sanat”ın, Cro-Magnon insanının tarih sahnesinde görülmesiyle başladığı anlaşılmaktadır. Bu insanlar hayvan kemiklerinden ve kemik tozu ve kil karışımından insan ve hayvan şekilli heykelcikler yaparak, bunları da fırınlarda pişirerek sertleştirmişlerdir. Gerek mağara duvarlarına gerekse de kemik üzerine çizdikleri resimler veya taş, kemik ve pişmiş topraktan yaptıkları heykelcikler sanat değeri yüksek üretimlerdir (Mithen, 1999b: 181-187). Tarih öncesi sanatta en sık bulunan totem hayvanlarının arasında at, yabanî sığır, geyik, yabanî domuz, gergedan ve mamut yer almaktadır (Uysal, 2011: 34).

Cro-Magnon insanın büyük özenle resimlediği galerilerden oluşan mağaralar aslında o dönem insanların yaşam alanları olmamıştır. Zira, buralarda yaşandığına dair herhangi bir kalıntıya veya günlük kullanım eşyasına rastlanmamıştır. Bazı durumlarda korunaklı kaya ağızlarının belli bir süre sığınak olarak kullanılmış olmalarına karşın bunlar resimli mağaralar değildir. Resimli mağaralar belli önemli olaylarda veya yılın belli günlerinde topluca gelinip ayinlerin gerçekleştirildiği kutsal mabetlerdir (Ateş, 2001: 46). Mağaralar hayvan

² Tarih öncesi insanda dinsel bilincin önce Orta Asya’da daha sonrasında Avrupa’daki mağaralarda bulunan ilk elle tutulur belgelerinde de aynı şekilde hayvanlar önemli bir yere sahiptir. Örneğin, Özbekistan’da keşfedilen bir Neanderthal mezarında, ölü bir çocuk bedeninin çevresinde, saygı ile yerleştirilmiş bir yaban keçisi boynuzu ve ince çakmak taşından bir yay bulunmuştur. İnsan gelişiminin erken basamağında muhtemelen Neanderthal insan, hayvanlarda, kayalarda ve ağaçlarda ruhsal varlıkların yerleştiği bir dünyaya inanmış ve bir avcı olarak rolünün devam ettiği bir çeşit yaşam sonrası tasarlamıştır (Drury, 1996: 20-22).

büyüsünün ve insan ritlerinin alanıdır. Bir ibadet yeri olarak bu mağaralar; doğum, ölüm ve yeniden doğum olgularını sembolize etmektedir (Campbell, 1995: 370).

M.Ö. 200.000'lere dayanan zaman dilimi, kadın heykelciklerin, tanrıça mitolojisinin ve en eski kaya resimlerinin geliştiği dönemde insanlar ayin ve ritüellerini gerçekleştirmek için bazen dağların içinde kilometrelerce derinliğe ulaşan, resimlerle donatılmış bu mağaralara gitmişlerdir (Marshack, 1991: 238). Av eylemi, buna atfedilen kutsallığın yansımaları yine bu çizimlerde karşımıza çıkmaktadır. Büyülü mağara sanatı örneklerinin en karakteristik örneklerinden biri Les Trois-Freres'deki Franco-Cantabrian mağarasında keşfedilmiştir. Bazıları 15.000 yıllık olan bu mağara resimleri, vahşi hayvan sürüsü içinde yer alan bir avcı-büyücüye yayla donanmış ve bizon kılığına girmiş bir biçimde betimlemektedir. Bunun dışında bedeni hayvan yüzü insan ya da yüzü hayvan bedeni insan şeklinde pek çok zoomorfik ve antropomorfik tasvirler bu dönem mağara sanatında sık kullanılmıştır (Drury, 1996:20-25).

Mağaralarda yer alan çizimlerin büyük çoğunluğu ayı, yaban ineği, dağ keçisi, ren geyiği, mamut gibi hayvanlardan oluşmaktadır. Bazen aynı hayvanın silüeti bazen de detaylı genel görünüşü defalarca çizilmiştir. Hatta söz konusu hayvanın belli uzuvları tekrar tekrar çizilmiştir. Bahsi geçen hayvanların bu denli sık çizilmesi, onların sadece av konusu nitelikleriyle ilgili olmadığı duvarlarda tasvir edilen hayvanlara gizli anlamlar yüklendiği ve bunların bir kült haline dönüştükleri anlaşılmaktadır.

Söz konusu sembolik çizgilerin İlk Çağ insanların sanat yapma arzularını tatmin etmek için üretilmedikleri, belli bir temayı, yani oluşum, varoluş ve yeniden doğuş temasını kendilerine özgü bir yöntemle doğaya ait unsurlar yoluyla mabet duvarlarına aktardıkları anlaşılmaktadır. Sonuç olarak bu mağaralar, kutsal mitolojilerin canlandırıldığı, mitolojilerin anlamlarının ve sembolik anlatımlarının sahnelendiği bir tür dini ve geleneksel okul niteliğindedir. Mağaralarda yer alan bu resimler mitolojik anlatıların resimlere döküldüğü yazıtları andırmaktadır. Bu görsel anlatılar, o dönemde belli konuları ve belli bilgileri aktarmaya yarayan ifade yöntemleridir (Ateş, 2001: 51-54).

Sayırsız mağara sanatı tarih öncesi dönem avcılarının gergedan, aslan, manda, mamut ve mağara ayılarının yanı sıra at, eşek, sığır, bizon ve çeşitli geyik türleri gibi birçok farklı hayvanla etkileşime girdiğini göstermektedir. Ayrıca tarih öncesi mağara sanatının büyük çoğunluğunu insanları değil, hayvanları tasvir etmektedir (Uysal, 2011: 34-37). Bu durum doğa odaklı bir düşünce yapısının kolektif düşünce içerisindeki büyüsel yansımalarını göstermektedir.

Tarih öncesine ait bereket ritüellerinde de çeşitli hayvanlar görülmektedir. Neolitik öncesinde avcılar doğada kendiliğinden var olan kaynakları kullanmışlardır ve yerine yenisini ürettikleri sisteme o dönemde sahip değillerdir. Buna rağmen avcılar doğada yalnızca ihtiyaç duydukları takdirde hayvanları avlamışlardır (Siddiq, 2019: 143-148). Bununla birlikte hemen hemen diğer bütün yaşamsal kaynakları için de tamamen doğaya bağlı olmuşlardır. Doğada hayvanların çoğalması için, yukarıda da temel hatlarıyla değindiğimiz gibi bereket ritüelleri diyebileceğimiz çeşitli sembolik faaliyetler uygulamışlardır. Bereket ritüelleri, tarih öncesi dönemde özellikle Üst Paleolitik sanatında yaygın olarak gözlenmektedir (Ateş, 2001: 25-26). Bu ritüellerde yalnızca kadın ya da tanrıça figürleri değil, farklı hayvanlar da kasıtlı olarak yer almıştır. Ayrıca ritüellerde yer alan hayvanlar çoğunlukla yaşamlarının bağlı olduğu av hayvanları olmakla birlikte aslan, panter, kartal vb. yırtıcı hayvanlar da olmuştur.

Tarih öncesi totemizm ve doğurganlık ritüelleri açısından, binlerce hayvansal resim, olgu ve bağlamın hepsinin tarih öncesi dönemde birlikte hareket ettiği düşünülmektedir (Hoppal, 2014; Lewis-Williams, 2019). Bu ritüeller esnasında çizilen mağara resimleri arasında, hayvan resimleri yanında seyrek de olsa, başlarına boynuz, maske takmış, hayvan başı koymuş, üzerlerine başı ve ayakları bırakılmış hayvan postu giymiş biçimde kılık değiştirmiş insanlar da görülmektedir (Şenel, 1982: 77). Antropomorfizm düşüncesinin en eski izleri olan bu şekillerin bereket için yapılan törenleri yöneten büyücüler olduğu şeklinde yorumlanmaktadır (Leakey, 1988: 129-131). Ayrıca Chauvet Mağarası'nda, M.Ö. 33.000 yıla tarihlenen, kafası ve gövdesi bizon, bacaklarında insan olan bir figür, antropomorfist düşüncenin ilk somut yansımaları olarak kabul edilmektedir (Lewis-Williams, 2019). Tarihin bu evresinde insanların hayvan gibi hayvanların

insan gibi tasvir edilmesi, totemci ritüel ve antropomorfizmin varlığını göstermektedir (Siddiq, 2019:145).

Bu dönemin dünya görüşünü yansıtan bir başka maddî kültürel ürünü heykelciklerdir. Heykelciklerin büyük bir bölümünü taşlardan, fildişinden yontulmuş, balçıktan yapılmış ve belki ağaç parçalarından oyulmuş küçük hayvan heykelcikleri oluşturmaktadır (Şenel, 1982: 79). Mağara çizimleri üzerine yapılan yorumların benzerlerine bu heykelciklerde de rastlanmaktadır. Heykelciklerin bir başka önemli kısmı arkeolojide “venüsler” adıyla anılan, cinsel özellikleri vurgulanmış, kimileri hamile kadın heykelcikleridir. Bunlar da bilim adamlarının çoğu tarafından “bereket kültü”, “doğurganlık kültü” ve “verimlilik kültü” göstergesi olarak yorumlanmıştır (Childe, 2007: 64).

Tarih öncesi dünyada evcilleştirme sürecine geçilmeden önce insanların en uzun süre devam ettirdiği yaşam tarzı olan tarih öncesi avcı-toplayıcı dönemde hayvanların sadece besin kaynağı olarak değil, günlük yaşam ile bağlantılı alanlar ve inanç sistemi gibi sosyo-kültürel uygulamalarda da önemli olduğu anlaşılmaktadır (Siddiq, 2019:35). İnsanların o dönemde kendilerini doğadan ayrı düşünmemeleri, kendi kurallarını ortaya koymadan önce doğanın dengesine ve yasalarına ayak uydurmaları ve bu süreç boyunca en dinamik ve etkileşimli bağı hayvanlarla kurmuş olmaları, bu dönemde yaşayan insan gruplarının kültürel yapılarında en önemli unsurun hayvanlar olmasını sağlamıştır.

İnsanın tarih öncesi süreçte geliştirdiği hayvanla olan bu dinamik ilişkisi, hayvanların daha sık ve daha çok kültürel belleğine ve mitolojisine işlenmesine neden olmuştur. Avlanma sayesinde insan hem hayvanın zihinsel dünyasını hem de ekolojik özelliklerini anlamaya çaba göstermiştir. İnsan için olağanüstü olan bu canlılar, insanın kendi dünya görüşüne bu anlama ve anlamlandırma çabasıyla birlikte girmeye başlamıştır. Tarih öncesi evrede bu süreçten sonra gelen daha fazla insanın yerleşik düzene geçmesi, doğaya egemen olmayı öğrenmesi ve evcilleştirme süreciyle birlikte hayvanların insan hayatındaki yeri tamamen farklı bir boyut kazanmıştır.

Tarih öncesi dönemde doğa karşısında kendini eşit ve sorumlu gören insanın Neolitik dönemden sonra bu konumu tamamen değişecektir. Tarih öncesi dönem insanının dünya görüşünde ve folklorunda yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız haliyle ve daha pek çok yönüyle hayvanlar yer almaktadır. Avcı-toplayıcı olan bu insan grupları için hayvanlar her anlamda kritik öneme sahip olmuştur. Tarih öncesi dönem insanının folklorunda hayvanların derisi giyim-kuşam ve çeşitli ev eşyalarında, kemikleri oyun-oyuncak yapımı, silah, av aleti, takı-ziyinet, fal ve efsun gibi sembolik materyallerde ve sağaltma yöntemlerinde hayvanlar kullanılmıştır. Ayrıca insanın bu evrede arkaik şekillerini oluşturduğu inançlarında, mitolojisinde ve memoratlarında hayvanlar başat konuma sahip olmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde de bu dönemin izleri kültürel bellek yoluyla günümüze dek uzanan geleneksel bir süreçte şekillenecektir.

Somut kültürel unsurlarda kendini gösteren bu tarihsel süreç, somut olmayan kültürel olgularda tarihsel olarak belirgin bir şekilde ortaya konulmasa ve değişime uğrasa dahi o dönemin kültürel birikiminin kültürel bellek vasıtasıyla günümüze dek ulaştığı söylenebilir. On binlerce yıl hiç kaybolmadan yakın çağlara dek gelen bu sembollerin ilk ortaya çıktığı toplumlarda bilgi birikimlerinin nasıl oluştuğunu bilmek günümüzde mümkün olmasa da toplumsal hafızalarının onları ısrarla, yeniden üretmiş oldukları açıkça görülmektedir.

İnsan-hayvan ilişkisi bakımından çağlar içinde süren en önemli değişimlerden biri ise insanın hayvanı evcilleştirmeyi ve doğayı kontrol edebildiği dönem olan Neolitik Devrim olmuştur.

1.2. NEOLİTİK DEVRİM SONRASI

İnsanların avcı-toplayıcı yaşam tarzını bırakma süreci diğer pek çok gelişimsel süreç gibi aniden gerçekleşmemiştir.³ Aynı zamanda doğaya bağımlı, yalnızca tüketime dayalı bu yaşam tarzından üretime dayalı yaşama geçiş sosyal bilimciler tarafından uygarlık döneminin başlangıcı kabul edilmiştir. M.Ö. 10 binden sonra başlayıp, 3000-1500 dolaylarında sona eren “geçiş dönemi” mezolitik ve neolitik devirleri kapsamaktadır (Şenel, 1982: 125). Bu “geçiş” ekonomik olmasının yanı sıra doğal olarak sosyo-kültürel bir geçişe de neden olmuştur. Doğacı dünya görüşü etkisini yitirmeye başlamış ve ataerkil düşünce bu dönemde daha da güç kazanmıştır.

Geçiş dönemi, insanın toplum yapısında önemli değişikliklere yol açmıştır. İnsan yaşama elverişli bölgelerde geçici sürelerle de olsa yerleşik yaşama geçerek yarı-göçebe yaşam sürmeye, yay ve balta gibi avcılığı daha etkili aynı zamanda daha bireysel kılacak aletleri kullanmaya başlamıştır. Büyüsel-animistik düşünce yapısı bu dönemde etkisini önemli ölçüde sürdürse de bitki yetiştiriciliği ve hayvanın evcilleştirilmesi insan-doğa ilişkisinin seyrini değiştirmiştir. Bu dönemde çizilen resimlerde avcı-toplayıcıların çizdiği gerçekçi resimlerin yerini daha basit şekilli çizimler almıştır (Childe, 2001: 56-78).

Üst paleolitik dönemde topluluklarda görülmemiş oranda insan bu dönemde resimlerde yer almaya başlamıştır. Kadın heykelciklerine fazla yer verilmemiş, hayvan heykelcikleri daha da küçülmüş, hangi hayvanı temsil ettiği belli olmayacak derecede basitleşmiştir (Childe, 2007: 41-43). Bu durum doğanın yanı sıra insanların ve topluluğun da insanın düşüncesinin odağını oluşturmasının bir başka deyişle insanın kendini de doğa gibi “etkin” bir öge olarak görüp düşünmeye başlayışının işareti olmuştur.

³ Evcilleştirme sürecine, ekolojik, demografik ve teknolojik pek çok gelişmenin etkisi olmuştur. Tarihsel süreç içerisinde insanlık yalnızca avcı-toplayıcılıktan evcilleştirmeye geçiş gibi tek yönlü bir gelişim çizgisi izlememiş olsa da hayvan-insan ilişkisi bağlamında biz bu tarihsel çizgiyi takip edeceğiz.

İnsanlık tarihinde tarımsal üretim ve hayvanların evcilleştirilmesi, hem insanın doğa karşısındaki statüsünün değişmesi hem insan-doğa, insan-hayvan ilişkisi bakımından etkilerinin günümüze dek devam etmesi hem de insanlar arasındaki yaşamsal koşulları ve sosyal ilişkileri değiştirmesi ve devlet olma sürecinin temellerini oluşturması bakımından oldukça önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. İnsanın tarihsel seyrini büyük ölçüde etkileyen değişim ve geçiş süreci Gordon Childe tarafından “neolitik devrim” (Childe, 2001: 39-79) olarak adlandırılmıştır.

Neolitik Çağ’da insan, bitkileri ve hayvanları ehlileştirerek doğaya el koymaya başlamıştır. Hayatta kalmasının ürettiklerine gittikçe daha bağımlı oluşu insanı bir bağımlılık içine sokmuştur fakat bu noktada çalışmasının karşılığını her zaman alamamıştır. Doğanın cömert olduğu çağ bitmiş ve yerini insanın kovulduğu “kayıp cennet çağı” almıştır. Bunun üzerine insan, kurbanları yaratmıştır (Picq vd., 2019: 68-69). Kurban olgusu, insanın tanrılarla belli bir uzlaşmaya vardığı, kendi işine yarayan ve aynı zamanda hayvanların yazgısını belirleyen bir düzenleme olmuştur.

İnsan, önce bitkiyi evcilleştirebildiğini keşfetmiş, (Childe, 2001: 54; Digard vd., 2019: 79) daha sonrasında tarımın sağladığı olanaklarla hayvanları üretimin bir parçası olarak evcilleştirmeye başlamıştır (Kıvılcımlı, 2012: 155-159). Başlarda birlikte devam eden bu süreç istisnaları olmakla beraber daha sonra farklı şartlar altında iki evcilleştirmenin çakıştığı noktalarda tarım ve çobanlık şeklinde ayrışma yaşamıştır (Şenel, 1982: 158-174). Bu ayrışmada en belirleyici faktör coğrafya olmuştur. Aynı zamanda iki farklı iş kolunun ortaya çıkışı, sahiplenme olgusunun gelişmesi; önceki dönemde yer alan eşitlikçi yapının değişmesinin önünü açmıştır.

Yerleşik köy topluluklarında avcı-toplayıcı dönemde var olan klan ve kabile anlayışının yerini aile anlayışına bırakması ve klana bağlı kan bağı ilişkisinin ve onun kültürel boyutu totemcilik anlayışının bırakılmasıyla ortaya çıkan gereksinim, din olgusunun temellerinin atılmasına neden olmuştur. Böylece büyüsel-animistik düşüncenin yerini tinsel varlıklar almıştır. Büyüden dine, totemden tanrısal varlıklara geçiş karmaşık, çok yollu ve olgusal düzeyde

yeterince açık olarak ortaya çıkarılmamış bir geçiş olmakla birlikte; bazen totemlerin, bazen ataların, bazen doğa güçlerinin tanrılaştırılmalarıyla, sonunda köyün tüm ailelerini kapsayan inanç sistemlerinin ortaya çıktığı görülmektedir (İnan, 1987: 50-53).

Böylece doğa, -ama bu kez hayvanlar değil- üretimi etkileyen yer, gök, rüzgâr, güneş gibi güçleriyle insan düşüncesinin odağını oluşturmuştur. Düşünce burada “geçiş düşüncüsü” olma niteliğini göstermiştir. Mevsimleri saptamak için gözlemlenen yıldızlar, totemci bir dünya görüşünün devam eden etkisiyle gökteki hayvanlara (burçlar) benzetilmiştir. Sonuçta doğa güçleri ya da eski totemler, tanrılığa yükseltilip kendilerine yaratma ve yok etme işlevleri yüklenmiştir. Çünkü bu dönemde ürünün ve ürünle birlikte topluluğun yazgısı yarı yarıya insanların elinde (çalışmalarına bağlı olarak) olmuştur. İşte ellerinde olmayan o yarı, kendileri dışında yaratıcı ve yok edici nitelikleri olan bir varlığa yüklenmiştir ve genellikle bu varlığı kendileri gibi kişileştirme eğilimi göstermişlerdir. Düşünsel anlamda bu varlıkların artık belirsiz büyüsel güçler olmaması gerekliliği doğmuştur. Bunun temel nedeni yukarıda bahsettiğimiz gibi üretimin yazgısının yarısı artık insanların elinde olması ve insanların kendilerini “etkin” bir güç olarak görmeye başlamasıdır. Bu nedenle geçiş döneminde düşüncenin bir odağı da “insan, topluluk” olmuştur (Şenel, 1982: 221).

Şamanlar ve büyücüler artık yerleşik yaşama geçilen köylerde lider konumunda din adamı olarak karşımıza çıkmıştır (Childe, 2001: 99-100; Frazer, 2004: 33-57). Yerleşim yerinin merkezinde ritüellerin gerçekleştiği tapınaklar yer almıştır. Böylece “neolitik devrim”; yalnızca teknolojik, ekonomik değil, aynı zamanda dinsel ve toplumsal bir devrim niteliğine de sahip olmuştur (Toynbee, 1978: 53). Bu değişim ve dönüşümler kültürel yapıyı da bu doğrultuda şekillendirmiştir. Paleolitik dönemde anlatılan rituel anlatılar bu dönemde daha sonraki süreçte tam anlamıyla yerini alacak dinsel anlatıların ilk örneklerine bırakmıştır (Dettore, 1966: 22-23). Dinsel düşünce yapısının temelleri bu dönemde atılsa da hem dinsel hem de büyüsel düşünce bir arada görülmüştür (Şenel, 1982: 169).

Yarı göçebe topluluklarda ise neolitik dönemde manevi liderlik din adamları yerine tecrübe sahibi, geleneğin aktarıcısı konumunda olan yaşlılardadır. Neolitik

köylülerden farklı olarak, neolitik çobanların dünyalarının ve ilgilerinin odağını, avcı topluluklarda olduğu gibi hatta onlardan da fazla hayvanlar oluşturmuştur. Klana dayalı toplumsal örgütlenme de varlığını güçlenerek sürdürmüştür. Öte yandan sürünün yazgısı doğanın elindedir ve bir kuraklıkta ya da salgın hastalıkta hayvanların azalmasını önlemek ve çoğalmasını sağlamak yolunda, ellerinde yapabilecekleri bir şey yoktur. Yaşamları, neolitik köylerinki kadar düzenli değildir ve rastlantılar yaşamlarında büyük rol oynamıştır. Bu nedenlerden dolayı, avcılık döneminin sihirsel düşünüşünü sürdürmeleri için uygun koşullara sahip olmuşlardır (Rodinson, 1968: 27) ve bundan farklı dinsel bir düşünüş geliştirmenin koşulları bulunmamıştır (Coon, 1955: 197). Hayvanlar bu dönemde yarı-göçebe toplumların analogik düşünüşlerinin odağını oluşturmaya devam etmişlerdir. Bu nedenlerle, neolitik köylerin düşünüşlerinin etkisinde kalmadan önce büyüsel düşünceye sahipken, daha sonra ise genel anlamıyla şamanizm olarak adlandırılabilir bir büyüsel-dinsel karma düşünüşe, inanca sahip oldukları görülmüştür (Şenel, 1982: 172). Abdülkadir İnan, çağdaş göçerevli topluluklardan bazılarında, yoktan var olma-var etme anlamında yaratma kavramının bulunmadığını ve bu mefhumların Samî dinlerinden girmiş olduğunu ifade etmiştir (1986: 13-14). Bu olgu göçerevli düşünce yapısının yerleşik yaşamın dinsel düşünüşüne sahip olmadıklarını gösteriyor olsa da büyüsel düşünceye sahip olmalarının yanı sıra gök, yer ve su tanrıları gibi kişileştirilmiş bazı tinsel güçlere inanmaları da onların büyüsel-dinsel karışımı bir düşünüşe sahip olduklarını göstermektedir. İbrahim Kafesoğlu, bu doğrultuda şamanlığın bir din olmaktan çok; temel ilkesi ruhlara, cinlere, perilere emir ve komuta etmek, gelecekte haber vermek düşüncesi olan bir sihir olduğunu ifade etmiştir (1972: 15).

Hayvanların evcilleştirilme süreci; özellikle hayvanların insan arkadaşlığına alışması, insanlarla olan ilişkileri ve insanlar tarafından sunulan çevreyi içermektedir. Tutsak ortamlara adaptasyon, nesiller boyunca süren genetik değişimin yanı sıra, bir hayvanın yaşamı boyunca yaşadığı çevresel etkiler ve deneyimler yoluyla sağlanmıştır. Hayvanın evcilleştirilmesi, sadece evcilleştirilen hayvanlar üzerinde değil aynı zamanda insan nüfusu ve bir bütün olarak biyosfer üzerinde de önemli etkiye neden olmuştur.

İnsanların “komşuluk yaşam yolu” ve “av yolu” (Larson & Fuller, 2014: 117-119) ile gerçekleştirdikleri evcilleştirme faaliyetlerinde insan-hayvan ilişkileri arasındaki belirsizlikler ve bilinmezlikler (özellikle ehlileştirilmeye uygun olan hayvanlar) kademeli olarak ortadan kalkmaya başlamıştır. Hayvanların üreme, beslenme vb. etkinlikleri tamamen insan kontrolünde gerçekleşmeye başlamıştır. Bu süreçte pek çok hayvan evcilleştirilerek tamamen insana bağımlı hale getirilmişlerdir; böylece insanın hayvan üzerinde kurduğu tahakkümün ilk kökleri kendini göstermiştir.

Evcilleştirmeye birlikte insanların daha güvenli ve öngörülebilir geleceğe sahip olmaları, yalnızca hayvanlara ve bitkilere değil aynı zamanda doğaya karşı da baskın bir role sahip olmalarına neden olmuştur. Hayvanların üreme, beslenme ve hareket konularında kontrol edilmesi insanlardaki kontrol etme ve tahakküm kurma güdüsünü önceki dönemlere göre daha ön plana çıkardığı muhtemeldir. İnsanlar tarafından gelişen bu güdünün zamanla yalnızca hayvanlara değil; insanlara da uygulanmasının devletleşme yolunda ilk adımlar olduğu tahmin edilmektedir. Evcilleştirme, tarımsal üretim, şehirleşme ve devamında gelen devletleşme süreciyle birlikte insanlar doğayı, yasa koyucu ve düzen sağlayıcı konumundan uzaklaştırmış ve onun yerine kendisini koymuştur. Bitki ve hayvanın evcilleştirilmesiyle doğaya egemen olma gücüne erişen insan; gitgide kendini egemen olduğu doğadan ayrı tutarak kendi hiyerarşik konumunu üst sıralara taşımıştır. Doğa-insan ikiliği ve bütüncül düşünce yapısından kopuşun temelleri de bu dönemde atılmıştır.

Hayvanlar karşısında kendi tahakkümünü ilan eden insanların hayvanlarla eşitliği bu dönemden itibaren son bulmuştur. Üstün olan insan için ontolojik olarak öteki olan hayvan, evcilleştirme süreciyle birlikte sahip olunan mal konumuna indirgenmiştir. Avcı-toplayıcı dönemde yabanî hayvanların bir sahibinin olmamasına karşın evcilleştirilen hayvanların artık bir sahibinin olması insanlar için öncekinden farklı ve yeni anlamlar yaratmasına neden olmuştur (Francione, 2008: 129-130). Avcı-toplayıcı dönemde bireysellik atfedilen hayvanlar evcilleştirme sonrası nesneleştirilmiş ve sosyoekonomik düzenin bir parçası

haline getirilmiştir. Böylece insan ve hayvan arasındaki ilişki kökten değişmiş, uzun vadede insanın doğaya bakış açısı farklı bir boyut kazanmıştır.

Hayvanların evcilleştirilmesiyle pek çok hayvan, insan için gizemli olmaktan çıkmıştır. Artık insanlar hiç olmadığı kadar hayvanlarla içli dışlı olmuşlar, hayvanlar da her bakımdan yeni yaşam tarzına anatomik özellikleri ve davranış şekilleriyle adapte olmayı başarmışlardır. Doğal seleksiyon hayvanın hayatına devam ettirebilecek şekilde mutasyona uğramasını desteklese de insan için esas amaç; hayvanın sosyal sistemini, cinsel yaşantısını ve beslenme düzenini kontrol altına alarak hayvandan elde edilen faydayı en üst seviyeye çekmektir (Roots, 2007: xiii). İnsanlar için sıradan bir hayatın parçası olan hayvanlar, doğal ortamlarındaki niteliklerinden uzaklaşmış ve doğalarının görülmesi engellenmiştir. Vahşi ve medeni insanı mukayese ederken, medeniyetin insanı zayıflatarak köle ruhlu yaptığından bahseden Rousseau, aradaki farkı ortaya koyarken yabanî ve evcil hayvanlara değinmiştir. Ona göre denetim ve kontrol altında tutulmayan, doğanın kucağında yaşayan hayvanlar daha dayanıklı, güçlü ve cesurdurlar. Evcilleştirilen hayvanlar ise bu özelliklerinin yarısını kaybederler (Rousseau, 2003: 36-37).

M.Ö. 12.000 civarına tarihlenen arkeolojik bulgularla evcilleştirilen ilk hayvan olarak kabul edilen köpeğin, yerleşik düzene ve besin üretimine geçiş sürecinden yaklaşık 2.000 yıl önce evcilleştirildiği düşünülmektedir. Bazı çalışmalarda ise bu hayvan kurttur (Digard vd., 2019: 73). M.Ö. 8.000'de ise "verimli hilal" Mezopotamya'da etinden, sütünden ve gücünden faydalanılan keçi ve koyunun evcilleştirildiği bilinmektedir (Roots, 2007: 2). Bu noktada her bakımdan insan için daha yararlı olan sürü hayvanlarının aksine besin üretiminden 2.000 yıl öncesinde ilk evcilleştirilen hayvanın köpek olması dikkat çekicidir. İnsanın daha fazla yarar sağlayabileceği hayvanlar yerine köpeğe ilgi duyması, ilk yakın teması onunla sağlamanın pek çok nedeni bulunmaktadır.

Avcı-toplayıcılar için doğa iyi bir öğretici olmuştur. Bu gruplar avlanma eylemini gerçekleştirirken yalnızca avlayacakları hayvanların değil diğer avcılarının hareketlerini çok iyi gözlemlemişler, kimi zaman bu hayvanlarla oldukça yakınlaşmışlardır. Bu yakınlaşma esnasında kurt, leopar, dağ aslanı gibi

hayvanların yanında köpek insanlarla daha yakın ve kolay ilişki kurabilmiştir ve yakınlaşma sürecinde gelişen ilişkiler güdüsel olarak sahiplenme, evcilleştirme ve daha sonra hükmetmeyi tetiklemiştir. Digard'a göre niteliği fark etmeksizin hangi hayvan olursa olsun evcilleştirme tanımının ortak paydasında "hükmetme" yatmaktadır (Digard vd., 2019: 79). Evcilleştirme olgusu başta ekonomik olmak üzere her anlamda insan için yarar sağlayan mantıklı bir amaç olmamaktadır. Buradaki esas amaç, hükmetme güdüsünde kendini göstermektedir. Çünkü evcilleştirme süreci insandaki hükmetme ve kontrol altına alma güdüsünü tetikleyerek, diğer varlıklar üzerinde iktidar kurma fırsatı sağlamaktadır.

Evcilleştirme yalnızca insanın ekonomik yapısını değil aynı zamanda sosyo-kültürel yapısını da etkilemiştir. Bu süreçten sonra insanın dünya görüşünde bütüncül bir yapının tersine ikili bir anlayışa dayanan zıtlıkların ilk örnekleri görülmeye başlanmıştır. İlk olarak insan-hayvan ilişkisine etki eden doğa-kültür dikotomisinin yanında yabanî hayvan-evcil hayvan ayrımı da insan zihninde oluşmaya başlamıştır. Artık insanlar için gizemli olmaktan çıkan evcil hayvanlar sıradan ve aşağı statüde yer alırken özerkliğini koruyan yabanî hayvanlar saygınlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak her anlamda ikisi de insan için artık "öteki" olmuştur. Sonraki yıllarda Batının hâkim düşüncesi olacak olan insanın evrendeki tek başlılığı düşüncesinin en eski temelleri de bu dönemde atılmıştır.

İnsanın kültürel yapısında meydana gelen değişim, dünya görüşünü ve buna bağlı olarak mitolojisini de şekillendirmiştir. Değişim süreci birden meydana gelmemiş olsa da ilk etkilenmeler bu dönemde gerçekleşmiştir. Önceki dönemlere göre evcilleştirilen hayvanlara, mitolojide ve inanç sisteminde daha az yer verilmeye başlanmış ya da evcilleştirilen hayvanların yerini özerkliğini koruyan yabanî hayvanlar almaya başlamıştır. Evcilleştirilen hayvanların statüsünün daha aşağı bir konumda görülmesi onlara atfedilen kutsallığa zede vurmuştur. Bu hayvanların evcilleştirilmesiyle bireyselliklerini kaybetmeleri, "özne" konumundan "nesne" konumuna geçişleri, her türlü tüketime açık hale gelmeleri, ticarî mal olarak kullanılmaları ve kutsallıkları arasında yer alan zıtlık, istisnaları olmakla birlikte çoğunlukla evcilleştirilen hayvanların kutsal niteliklerini kaybetmelerine neden olmuştur. Neolitik geçiş aşamasında kültürel bellek yoluyla

daha eski dönemin izleri korunmuş olsa da değişimin etkisi kendini kültürel yapıda göstermiştir.

Doğa-kültür dikotomisine bağlı olarak geçiş döneminde yaşanan doğadan kopuş sürecinden hayvanlarla birlikte kadınlar da etkilenmiştir. Anaerkil avcı-toplayıcı dönemle denk tutulan kadın imgesi ve kadınlarla hayvanlar arasındaki anlamsal bağ nedeniyle ataerkil döneme geçişte erkeklere tabi konumda görülen kadınların aşağı statüsü evcilleştirme süreciyle beraber hayvanları da kapsayacak şekilde genişlemiştir (Ingold, 1987: 254). Böylece iktidar olma ve kontrol etme güdüsünün etkisi yalnızca insan-hayvan değil, insanlar arasındaki ilişkiyi ve sosyal düzeni de şekillendirmiştir. Doğaya ve aynı zamanda insana yakın olanın kontrol altına alınması gerektiği düşüncesinden hareketle önceki dönemin kültürel izlerinde kadını doğaya yakın gören insan, onu kontrol altında tutulması gereken unsurlardan biri olarak görmüştür (Ingold, 1994).

Doğanın bir parçası olan, tamamen doğaya bağlı olarak yaşayan avcı-toplayıcı gruplardaki dinamizm; evcilleştirmeyle birlikte insana durmadan hareket etmek, av hayvanlarını kovalamak yerine belli bir noktada sürekli yaşayarak aynı yerde ihtiyaçlarını karşılayabilme imkânı sağlamıştır, böylece insan yerleşimleri daha kalıcı olmaya başlamıştır. Doğayla eskisi kadar içli dışlı olma ihtiyacı hissetmemişler, ihtiyaçları dahilinde doğaya yönelmişlerdir. Bu durum insanın doğaya ve doğal olgulara karşı gittikçe yabancılaşmasına neden olmuştur. Önceleri insanlar için koruyucu olan doğa artık insanın gözüne daha korkutucu ve gizemli görünmeye başlamıştır.

Evcilleştirme sürecinden sonra doğa ile kendisi arasında ilk sınır çizgisini çeken insan, doğaya olan doğrudan bağımlılığının sona ermesi sonucunda doğadan ayrı, kendisi için yaşamaya elverişli bölgelerde kalıcı olarak yaşayabildiği bir sosyal düzene geçiş yapmıştır. Tarımsal ve hayvansal üretime dayalı yeni yerleşik yaşam tarzı, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ilk şehir devletlerinin prototipleri olmuştur.

1.3. DİN-ŞEHİR-DEVLET ÜÇGENİNDE VE ORTA ÇAĞ'DA HAYVAN DÜŞÜNCE

Din olgusu, insan tasavvurunda tarihsel süreç içerisinde önceki bölümlerde temel hatlarıyla bahsettiğimiz pek çok etmenin etkisiyle değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Geçiş süreci içerisinde en önemli etki ise evcilleştirmenin keşfedilmesiyle birlikte insan-doğa, insan-hayvan, insan-insan arasındaki ilişkilerin yön değiştirmesi olmuştur. “Geçiş toplumu” devresinde insanlar için doğa odaklı düşünce yapısı farklılaşmaya başlamıştır. Düşünce yapısındaki değişim inanç sistemini de şekillendirmiştir. Animistik dünya görüşü, yaşam biçimi ve buna bağlı gelişen düşünce yapısının değişimine rağmen kendini kültürel bellek yoluyla muhafaza etse de inanç sistemi, doğa odaklı büyüsel düşünce yapısından tinsel varlıklara dayalı daha rasyonel kabul edilebilecek ve insanın da ön planda yer aldığı dinsel düşünce yapısına doğru evrilmiştir.

Hayvanın ve doğanın kontrol edilebilirliği insan için her zaman doğaüstü konumda yer alan hayvanların kutsal konumunu değiştirmiş; artık hayvanların yerini insan şekilli tanrılar ve tinsel varlıklar almıştır. Evcilleştirme ve onun etkisiyle daha sonraki süreçte gerçekleşen yerleşik yaşam tarzı, doğaya bağımlı kalmaya devam etse de insanın doğa ile arasına çit çekmesine neden olmuş; inanç sisteminde de insanmerkezci bir yapı inşa edilmeye başlanmıştır.

Geçiş sürecinde yaşanan gelişmelere rağmen insan zihninde doğanın gücü yadsınmamış ancak doğa-kültür çatışmasının ilk keskin çizgileri çizilmeye başlanmıştır. İnsan, doğayı küçük bir miktarda da olsa kontrol edebildiğinin farkına varmıştır. Geçiş dönemiyle birlikte insan üretimin yazgısının yarısını kendine bağlamış, diğer yarısı ise kişiselleştirdikleri tanrısal varlıklara atfedilmiştir. Ancak düşüncenin odağında insanın yer alması nedeniyle üretimin yazgısının yarısını elinde tutan doğa güçlerinin de bir insan, ama kendilerinden çok daha güçlü bir insan olduğunu düşünmüşlerdir.

Doğada bir düzenin olduğunun bilincinde olan insanlar, evrensel düzenin bir parçasını düzenleyebildiklerinin farkına varmışlardır. Toprağa tohum ekip,

sulayıp biçseler de bunun dışında tohumun toprak altındaki ve üstündeki gelişmesi, ekinlerin sararması bölümlerini ve ekinler dışındaki bitkilerin ve hayvanların var oluşları ve yok oluşlarını düzenleyen bir varlık olduğunu düşünmüşlerdir. Üretimi etkileyen yer, gök, rüzgâr, güneş gibi doğa güçlerini odağına alan “geçiş düşünüşü” bu dönemde inanç sisteminde artık tamamen hayvanların yerini almıştır. Sonuçta doğa güçleri ya da eski totemler tanrılığa yükseltip kendilerine yaratma ve yok etme işlevleri yüklenmiştir (Şenel, 1982: 220-221). Din düşüncesinin ilk evrelerinde görülen insan-hayvan ilişkisinde yaşanan hiyerarşik değişimler, sonraki dönemlerde meydana gelen pek çok gelişmeden etkilenerek şekillenmiştir.

Yaşanan gelişmelerden birisi de evcilleştirme ve yerleşik yaşam tarzının benimsenmesiyle merkezinde tapınağın yer aldığı köylerin ortaya çıkması (M.Ö. 5000) olmuştur. Fakat bu yerleşiklik yalnızca çevresel koşulların ve toplum yapısının elverişli olduğu durumlarda görülmüştür. Evcilleştirme sürecini doğanın dinamik yapısına entegre ederek yaşayan göçerevli topluluklar da bulunmaktadır. İki farklı yaşam tarzı arasındaki fetih ve “çöreklenme”ye dayanan savaştı ilişkiler sonucunda Mezopotamya'daki, Dicle ve Fırat kıyılarındaki on beş kadar köy kente dönüşmüş ve sonunda, siyasal farklılaşmanın gelişip devletin oluşmasıyla da şehir devletleri haline gelmişlerdir.

Bu sayede tarihin şafağı, M.Ö. 3500'lere dayanan Yakındoğu'nun ilk hiyeratik şehir devletlerine yerleştirilmiştir ve ilk merkezlerden dünyanın her yerine yayılıp yüksek uygarlıklar doğuran güçlü etkiler artık açıkça izleyebildiğimiz kanıtlarla ortaya çıkarılmıştır (Campbell, 1995: 348).

Hiyeratik şehir devleti devresinde (MÖ 3500-2500), o zamandan beri gelişen yüksek uygarlıkların bütün temel kültürel özellikleri (yazı, tekerlek, takvim, matematik, soyluluk, rahiplik, vergi sistemi, muhasebe, vb.) ortaya çıkmış, tarih öncesi sona ermiş ve yazılı dönem başlamıştır. İlk merkezlerden en ünlüsü ve en eskisi Sümerler olmuştur. Yarı yerleşik bir yaşam tarzına sahip Sümerlerin yukarıda bahsedilen temel kültürel özellikleri sayesinde, kökleri o döneme dayanan doğanın dinamizmi içerisinde yerleşik yaşama göre daha az boş

zamana sahip göçerevli uygar medeniyetlerle etkileşimi, bu medeniyetler hakkında daha fazla fikir sahibi olabilmeyi sağlamıştır.

Kurulan ilk şehir devletlerinin kozmogonik yapısında, prototipi olan köylerde olduğu gibi yalnızca tapınak değil, bütün şehir kozmik düzenin dünyadaki taklidi olarak düşünülmektedir. Rahipler, savaşçılar, tüccarlar ve köylülerden oluşan fazlasıyla farklılaşmış, karmaşık biçimde hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplum, din işlerinde olduğu kadar dünyevî işlerinde de evren (makrokozmos), toplum (mezokozmos) ve bireyin (mikrokozmos) mükemmel bir uyum içinde birleştiği bir tür büyüsel ahenk oluşturduğu düşünülen astronomik esinli matematiksel bir kavrayış çerçevesinde yönetilmektedir (Campbell, 1995: 398). Kaos yerine düzenin hâkim olduğu şehir devletlerinde, bilimsel düşüncenin kaynağını oluşturan neden-sonuç ilişkisine dayalı tümdengelimci düşünce yapısı hâkim olmuştur ve Orta Çağ'a gelene dek esas alınmıştır (Öner, 1986: 10).

Şehir yönetiminde dinî liderlerin yanında askerlerin ve kralların da elinin güçlenmesiyle birlikte merkez konumda tapınakların yanında saraylar da yer almaya başlamıştır. Bu dönemdeki din-siyaset dengesi ise dinî liderlerin kralların danışmanı olması ve daha sonraki süreçte tanrı liderlerin ortaya çıkışıyla sağlanmıştır. Hayvanlar bu inanç sisteminde totemsel kökenleri itibariyle varlıklarını korumuşlardır fakat tanrısal nitelik taşımamışlardır. İnsan şekilli tanrıların yanı sıra insan tanrıların varlığıyla birlikte doğa karşısında insanmerkezci tutum gittikçe güç kazanmıştır.

Toplumsal sınıflaşmanın gittikçe arttığı bir dönemde sıra insanın doğadaki yerini, toplumu ve bireyin toplumdaki yerini açıklamaya gelince tanrılar doğaya düzen veren varlıklar olmaktan doğayı yaratan varlıklar olma noktasına yükseltilmişlerdir. Yalnız doğayı değil insanları da yaratan varlıklar olarak görülmüşlerdir. Geçiş toplumuyla başlayan sihirselden dinsel düşünüşe geçiş hareketinin "kul" kavramının doğuşu ile tamamlandığını söylemek mümkündür. Geçiş toplumunun başında sihirselle ve dinsel düşünüşler hemen hemen eşit ağırlıkta olarak yan yana iken, uygarlığa varan gelişmelerle dinsel düşünüş ağırlığını artırmaya başlamış ve uygar toplumda dinsel düşünüş egemen düşünüş biçimi olmuş, bilimsel düşünüşün tohumları atılmış, büyüsel

düşünüş yan düşünüş biçimi durumuna gelmiş ve hatta yasaklanmıştır. Gerçekten Mezopotamya yasalarından kutsal kitaplara, Yeni Ahit'e ve sonrasında Kur'an'a dek uygar toplumun resmî belgelerinde sihirciler (büyücüler) için çoğu durumlarda ölüm cezalarının olduğu görülmektedir (Şenel, 1982: 248-258).

İnanç sisteminde arka plana atıldıktan sonra gündelik yaşamda sabanın kullanılmaya başlanmasıyla hayvanlar aynı zamanda tarım işçisi konumunda da yer almaya başlamışlardır. Kendi doğasından koparılarak insanın kültürüne entegre edilen hayvanlar, insanlar için maksimum faydanın sağlanabileceği "nesne"ler olmuşlardır. Yalnızca doğasından koparılamamış hayvanlar insan tasavvurunda etkileyici, korkutucu ve olağanüstü imgelerle görünmüştür. Geçiş toplumlarından itibaren pek çok kavramsal ve kategorik ayrımın olduğu dönemde yabanî-evcil kavramları da insanın düşüncesini önemli ölçüde şekillendirmiştir.

Bu yüzden devletleşme sürecinde insanlar için oldukça fazla anlama sahip "güç", "egemenlik" ve "özgürlük" gibi kavramlarla özdeşleştirilen hayvanlar da doğal olarak yabanî hayvanlar olmuştur. Devletlerin siyasî oluşumu için önem arz eden kavramlarla özdeşleşen bu hayvanlar da devletlerin en önemli simgeleri ve sembolleri olarak kullanılmaya başlanmıştır. Evcil-yabanî ayrımından önce her hayvanın sahip olduğu töz, ona doğaüstülük atfedilmesini sağlayabilmişken bu dönemde doğaüstü ayrıcalık yalnızca yabanî hayvanlarda olmuştur. Evcil hayvanlar daha önce de değindiğimiz gibi dönemin inanç sistemi ve mitolojisinde totemsel kökenleri yönüyle en fazla atalar kültü çevresinde yer bulabilmişlerdir.

Böylece insanın zihninde ötekileştirmeye dayanan yaklaşımın temellerinin de "geçiş toplumu" ve sonrasındaki ilk yerleşik topluluklarda görüldüğünü söylemek mümkündür. Yaşam biçimlerinin farkına dayanarak, Mısırlıların kendilerine "insan" adını vermeleri; incelikli düşünüşe sahip, kentli bir halk olarak gördükleri kendileri dışındaki halkları kaba bularak toplulukları "insanlar" ve "Libyalılar, Asyalılar vb." olarak iki kategoriye ayırmaları (Wilson vd., 1951: 41); iki bin yıl önce yaşamış bir Çinli tarihçinin kuzey toplulukları için "barbarlar sarı saçlı, yeşil gözlü ve koca burunlu çirkin bir ırktır, ataları olan maymunlara benzerler" sözleri

(Güvenç, 1979: 5); Orta Amerika'da da Toltekler'in (sonradan uygarlaşmışlarsa da ilkel bir topluluk olarak Meksika gölleri kıyısına yerleşen Aztekler'e verdikleri isimden yola çıkarak) kuzeyin göçebe kabilelerine "çiçimeka" (göl yabancıları) demeleri (Soustelle, 1962: 15-26), aynı düşünüşün çeşitli toplumlardaki görünümüdür. Bu düşünüşün ilk uygar topluluklarla birlikte ortaya çıktığı öne sürülebilir. Gerçekten, Sümerlere ait Gılgamış Destanı'nda, Gılgamış'ın dostu (ya da kölesi) olan Enkidu'nun şehir yaşamına katılmadan önce hayvanlar arasında ve hayvanca bir yaşam süren bir varlık olarak betimlenmesi (Duralı ve Kutlu, 1973: 67-75) bu sava güçlü bir kanıt sağlamaktadır.

Tam anlamıyla hayvan kavramının bile oluşmadığı bu dönemde insan tasavvurunda hayvanlar günümüzdeki "öteki", "işçi", "evcil", "eşya", "mal" vb. pek çok kavrama karşılık gelecek şekilde konumlandırılmışlardır. Günümüz sosyal biliminin ifadesiyle insanmerkezci bakış açısının kökleri "geçiş toplumu"ndaki ilk tohumlarından sonra bu dönemde kendini göstermektedir.

Kökeni tek tanrılı dinlere ve ikili karşıtlıklara dayalı Antik Yunan düşüncesine uzanan "insanmerkezci" ideolojiler, insan toplumlarındaki diğer baskı biçimlerinin de (sınıf, ırk, cinsiyet) de kavramsal çerçevesini oluşturmuş, doğayla ilgili kültürel normları belirlemiştir (Tekin, 2017: 249). Peter Singer bu normların Batı geleneğindeki yönelimini "Batı geleneğinin hayvanlara karşı bakış açılarının kökleri iki gelenekten gelmektedir: Musevîlik ve Eski Yunan Uygarlığı. Bu kökler Hıristiyanlıkta birleşmektedirler ve Hıristiyanlık vasıtasıyla Avrupa'da hâkim olmuşlardır" (Singer, 2005: 186) şeklinde açıklamaktadır.

Antik Yunan felsefesinde hayvanlarla ilgili ilk sistemli ötekileştirici yaklaşım Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) fikirleri ile biçimlenmiş (Akıllı ve Balcı, 2017: 124) ve hayvanların belirli kategorilere ayrılması da onun tarafından ortaya konulmuştur. Aristoteles'in kıyasa dayalı görüşleri yüzyıllar boyunca tüm Batı felsefesini derinden etkilemiştir. Aslında Aydınlanma Çağı ve sonrasındaki birçok filozofun aksine, Aristoteles *Politika*'da insanların da hayvan olduğunu iddia etmektedir. Fakat hemen ardından gene insanları hayvanlardan öncelikli bir konuma oturtacak bir iddiada bulunarak, "insan doğası itibarıyla politik bir hayvandır" (Aristoteles, 2017: 26-27) demiştir. Her ne kadar insanı da hayvan

olarak tanımlasa da Aristoteles; diğer hayvanların yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış olanı ifade etmeye yarayan dil ve mantıktan yoksun olmalarını öne sürerek insanı daha ayrıcalıklı bir yere konumlandırmış ve diğer bütün canlılardan taksonomik bir yaklaşımla ayırmıştır:

“...bitkilerin hayvanlar için, hayvanların da insanlar için var olduklarına inanmamız gerekir. Evcil hayvanlar insanlar için gerekli besini sağlarlar, vahşi hayvanların büyük çoğunluğu da besin olarak ya da başka yönlerden işe yararlar ya da onlardan kıyafet ve başka şeyler yapılabilir. Eğer doğadaki her şeyin bir görevi olduğu düşüncemiz doğruysa, aynı zamanda doğadaki her şeyin insan için varolduğuna da inanmamız gerekir.” (Aristoteles, 2017: 36)

Böylece Aristoteles katı bir hiyerarşik tutumla insanın en üstte olduğu kozmolojiyi ortaya koymuş olmaktadır. Ancak doğanın kanunları gereği yöneten ve yönetilenin olmasının insanı hayvandan üstün kıldığı gibi erkeği de kadından üstün kıldığını ifade eden Aristoteles, insanın hiyerarşik olarak en alt kademesine koyduğu köleleri de hayvanlara denk tutmuştur:

“Evcil hayvanlar doğaları gereği vahşi hayvanlardan daha iyidirler, onların insanlar tarafından yönetilmeleri de daha iyidir, bu sayede daha güvenli bir yaşam sürerler. Yine dişi ve erkek arasında da doğaları itibariyle bir üstünlük farkı vardır. Birisi yöneten diğeri yönetilendir. İnsanlar arasında da aynı ilişki vardır. Bu yüzden akıl ve beden ya da insan ve hayvan arasındaki farkın bir benzer insanlar arasında varsa ve nasıl ki bazı insanlardan sadece bedenlerini kullanarak çeşitli işler yapmaları dışında başka bir şey beklenemezse o insanlar da doğal olarak köledirler. ...Kölelerin ve evcil hayvanların kullanım amaçları birbirine benzer. Her ikisi de bedensel ihtiyaçlarımızı karşılamaya yararlar. Doğa özgür insanların ve kölelerin bedenlerini farklı şekilde yapılandırmıştır.” (Aristoteles, 2017: 31).

Onun bu düşüncelerinin, yani, insanın (veya erkeğinsanın) diğer hayvanlardan “doğası gereği politik bir hayvan” olduğu için ayrılmasının arka planında insanın dil, mantık ve ahlakî uslamlama kapasitesiyle erkek olmayan dünyadan ayrıldığı daha önce de değindiğimiz polis ya da “şehir-devleti”nde doğal gelişimine kavuştuğu düşüncesi yatmaktadır. Bazı hayvanlar da insanlara benzer ortak toplumsal yapıyı oluşturma kapasitesine sahiptir, ancak insan (veya erkeğinsan);

“Doğanın hiçbir şeyi boşuna yaratmadığını defalarca söylemişizdir, insanın politik bir hayvan olabilmesi için diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmiştir. Konuşmak ve ses çıkarmak çok farklı şeylerdir. Diğer hayvanlar da ses çıkarırlar ve bu sayede bir şeyden keyif aldıklarını ya da acı çektiklerini gösterirler. Evet gerçekten de bazı hayvanlar doğaları

gereği hem keyif alırlar hem acı çekerler hem de bu duygularını gösterirler. Ancak dil yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış olanı ifade etmeye yarar. İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki en büyük fark da insanların doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleridir. Bir kenti, aileyi ya da topluluğu oluşturan şey bu tür konularda ortak bir görüşe sahip olmamızdır.” (Aristoteles, 2017: 26-27).

Dil, mantık ve ahlakî uslamlama, erkeği haz ve acı deneyiminin ötesine yükseltmektedir. Bunun için Aristoteles, erkekle hayvan arasında, zekanın bedensel kapasitelerden daha önemli olduğu doğal bir hiyerarşik ilişki görmektedir: “Doğallıkla yöneten öge ile doğallıkla yönetilen öge arasında, her ikisinin de korunması için, zorunlu olarak bir birlik olmalıdır. Bedensel gücü sayesinde fiziksel işleri görme yeteneğine sahip öge, yönetilen ögedir: Doğal olarak köle konumundadır” (Aristoteles, 2017: 31-32). Hayvanlara doğrudan referansla, aynı ilkenin, “evcil hayvanların vahşi olanlardan daha makul bir doğaya sahip olduğu” durumlar için de geçerli olduğunu ilave etmiştir: “Bütün bu hayvanların erkekinsan tarafından yönetilmesi onlar için daha iyidir, çünkü böylece korunuyor olmanın faydalarından yararlanırlar.” Aristoteles’in yinelenen “erkek” kullanımı dikkat çekicidir, çünkü hayvan türleri arasında ve içinde, “erkeğin dişiyle ilişkisi”ni, “doğal olarak üstün olanın aşağıda olanla, yönetenin yönetilenle ilişkisi” olarak görmüştür (Aristoteles, 2017: 27-35). Hayvanlarla ilgili bakış açısı, onların, kadınlar gibi, erkeklere hizmet etmek için yaşadığı yönündedir: “Bitkiler hayvanların, bazı hayvanlar da diğerlerinin faydalanması için vardır” (Aristoteles, 2017: 36) anlayışına göre antik Yunan düşüncesinde ya erkek olmaya ya da başkasının faydası için var olmaya dayanan düşünce sistemi bulunmaktadır.

Felsefeci olduğu kadar biyolog da olan Aristoteles, aynı zamanda insan yaşamının -farklı biçimlerde ifade edilse de- hayvanlarla paylaşılan yaşamsal işlevlerine odaklanan maddeci bir bakış açısı da sunmaktadır. Bu bakış açısının açık kanıtları, geniş bir hayvan bedenleri ve yaşam biçimleri yelpazesinin dökümünü sunma girişiminde bulunduğu ve hayvanların duyulara, özellikle de “dokunma” deneyimine sahip olduğunun altını çizdiği *Hayvanların Hareketleri Üzerine*'de mevcuttur (2011: 7). Dokunma üzerindeki bu vurguya, hayvanları salt makineler olmaktan öte konumlandığı *Ruh Üzerine*'de rastlanmaktadır. Ona

göre hayvanlar “idrak kabiliyeti” ve “arzu”ya sahip oldukları gibi, “acı ve haz”zı da deneyimleyebilmektedirler (2014: 162). Bununla beraber, sahip olmadıkları şey zekâ ve düşüncedir. Hissetmek ve idrak yeteneğine “bütün hayvanlar sahiptir, fakat düşünmek hatalı olmayı kabulü de gerektirir ve bu yeteneğe aynı zamanda ussallığa sahip olmayan hiçbir hayvan sahip değildir” (2014: 197-198). İnsan olmayan hayvanlar “algılara dayalı imgelem”e sahipken, insanlar, “bir şeyi ya da bir diğerini yapma kararını vermek üzere akıl yürütme”ye dayalı olan “bilinçli imgelem”e sahiptir (2014: 216). Aristoteles’in insanlar gibi hayvanlar ve bitkilerin de ruhu olduğunu öne sürmesi önemlidir: “Ruh, deyim yerindeyse, yaşayan varlıkların ilk ilkesidir.” Buna göre, Aristoteles’in ruha ilişkin soruşturması, insanın ayrıcalıklı konumuna karşı bir duruş sergilemektedir: “Ruh hakkında konuşan ya da ona dair bilgi edinmeye çalışanlar öyle görünüyor ki sadece insan örneğini dikkate alıyorlar” (2014: 126-127). Aristoteles için ruh, tinsellik ya da kişisel kimlikle ilgili olmamıştır; daha ziyade, bedeni içeriden yaşamla besleyen bir “yaşamsal ilke” ya da “yaşam ilkesi”dir (Thacker, 2010: 11). Ruh burada, Platon’un kavramsallaştırdığı gibi bedeni yönlendiren ve insanı “yeryüzünden göksel alemlere doğru” yükseltecek “rehber bir töz” değildir (2015: 131). Aristoteles için ruh, yeryüzünde kalmıştır ve hayvan, ruh-beden ikileminde “canlandırılmış *beden*”dir (2014: 218). Ruh hakkındaki düşüncelerinden hareketle Aristoteles, hiyerarşik olarak üstün kabul ettiği insanın ruhsal anlamda hayvanlardan kesin olarak ayrıldığını ortaya koymuştur.

Aristoteles insanlarla hayvanlar arasında kendi karşılaştırmalarını yaparken, gözlemlediği cisimleşmiş gerçekliklere yaslanmıştır. *Politika*’da, “hem hayvanlar hem de insanlar arasında çok sayıda farklı yaşam tarzı”nı ele almıştır:

“Yiyeceksiz bir yaşam olamaz, ayrıca yemek çeşitleri bakımından da farklılıklar vardır. Kimi hayvanlar sürü halinde yaşarken, kimileri böyle değildir. Bu yaşam şekilleri kiminin etçil, kiminin otçul kiminin ise ne bulursa yemesine yol açmıştır. Doğa bu hayvanların rahatça beslenebilmeleri için hepsine ayrı ayrı yaşam biçimleri vermiştir. Hayvanların hepsinin aynı yiyeceklerden hoşlanmamalarının yanında, bir de kendi aralarında farklılıklar vardır. İnsanlar için de benzeri bir durum vardır.” (2017: 35).

Burada hayvanlarla insanlar arasındaki karşılaştırma belirgin bir ayrıştırma çizgisi çekmek için değil, münhasır yaşam tarzlarındaki farklılaşmaları çoğullaştırmak

içindir; vurgu hem türlerarası hem de türüçi farklar üzerine yapılmıştır. Köleliği desteklediği bilinen Aristoteles'e göre, doğası itibariyle yalnızca hayvanlar değil, köle olan bir kişi de hiç şüphesiz insandır ve herhangi bir insan kadar haz ve acı hissetme kapasitesine sahiptir; ne var ki akıl yürütme yetileri bakımından özgür insandan aşağı olduğu varsayıldığı için, Aristoteles onu bir "canlı araç" olarak görmüştür. Ona göre köle "hala bir insan olmakla birlikte, aynı zamanda bir maldır." (Aristoteles, 2017: 29).

İnsanlar arasındaki akıl yürütme yetisi farklılıklarını bazılarını efendi, bazılarını mal yapmak için yeterli gören Aristoteles, insanların diğer hayvanlara hükmetme hakkını üzerinde fazla durmayı gerektirmeyecek kadar açık bir şey olarak kabul etmiştir. Peter Singer; Aristoteles'e göre doğanın, esas olarak, "akıl yürütme yetisi düşük olan varlıkların yüksek olan varlıklar uğruna var olduğu bir hiyerarşi" olduğunu ifade etmiştir (Singer, 2005: 261). Aristoteles'in görüşleri, Hristiyan düşüncesinde akıl yoluyla ulaşılabilen evrensel doğa yasalarının varlığını öne süren Stoacılar vasıtasıyla yer almıştır (Cochrane, 2010: 13-14).

Antroposantrizmin kökenine dair bu felsefeyle Aristoteles, kendi döneminin en etkili figürü olsa da aynı dönemden başka düşünürlerin de günümüzde insanların hayvanlar hakkındaki düşünce yapısını etkileyebilecek farklı görüşlerine rastlanmaktadır. Zira antik Yunanlar arasında Aristoteles'in hayvanların doğal olarak insanların faydası için tasarlanmış olduğu görüşüne itiraz eden kimi eleştirel görüşler mevcuttur. Örneğin, Pisagor (MÖ 570-495), Plutarkhos (MÖ 46-120) ve Porfiryus (MÖ 234-305) vejetaryenizmi desteklemiş olan önemli düşünürler olmuştur. Pisagor'un ruhların insanlardan hayvanlara göç ettiğine dair inancı, itirazının insanların insan ruhu yiyebileceğinde temellendiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Plutarkhos ve Porfiryus, hayvanların ahlakî ilgiyi hak eden zeki, hissedebilen ve hatta ussal varlıklar olduğuna inanmışlardır. Plutarkhos, et yemenin "insanlar için doğal" olduğu görüşüne açıkça karşı çıkmıştır (2007).

Batı geleneğindeki insan-hayvan ilişkisini etkileyen ve şekillendiren bir diğer unsur olan Musevi ve Yunan yaklaşımlarının kesişim noktası Hristiyanlığın, Avrupa'da hâkim görüş haline geldiği dönemde (Singer, 2005: 257) insanlar artık

ulus devlet ve imparatorluk yönetim modellerine geçmişlerdir. Semitik dinlerin ortaya çıkışından sonra uzun süre o dönemin düşünce yapısını bu din olgusu yönlendirmiştir. İnsanın diğer varlıklardan üstün olduğu düşüncesi hemen hemen dinsel düşüncenin var ettiği tüm dinlerde görülse de Ortadoğu kökenli dinlerin geleneğinde insanların yaratılış itibarıyla hayvanlardan üstün olduğuna inanılmış ve bundan dolayı hayvanların insanların hizmetinde olması dinsel düşünce yapısında mantık çerçevesinde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu düşünce Aristoteles'te olduğu gibi gözleme dayalı ve ampirik değil, odağında yaratılış olgusunun olduğu dinsel anlatı ve öğretilere dayanmaktadır. Tanrının verdiği yetki sayesinde insanlar, doğanın ve hayvanların üzerinde tam anlamıyla hakimiyet kurabilir konuma gelmişlerdir. Bu konu hakkında İngiliz tarih profesörü Lynn T. White, "özellikle Batı'daki biçimiyle Hristiyanlık dünyanın gördüğü en insanmerkezci din" görüşünde bulunmuştur (White, 1996: 9). Batı düşüncesi doğrultusunda tüm hayvanların insanların hizmetine sunulması başta İncil'in "Yaratılış" bölümündeki insanmerkezci anlatı ve genel anlamdaki öğretileriyle meşru kılınmıştır. Bu anlatıda insanoğlu, altıncı günün sonunda diğer tüm canlılardan sonra yaratılmış olsa da Tanrı onu "kendi suretinde" yaratmıştır ve Adem'e evrendeki tüm canlılara hükmetme hakkı verilmiştir. White'ın da vurguladığı gibi, "Tanrı açıkça her şeyi insanın fayda ve egemenlik hakkı tanıyacak şekilde planlamıştır. ...insanın bedeni topraktan meydana gelmiş olsa da, o sadece doğanın basit bir parçası değildir: o Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır." (White, 1996: 9). Daha sonra Tanrı kendi suretinde yarattığı insanın hakimiyetini meşru kılarak denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olmasını buyurmuştur. Son olarak Âdem'in her birine bir ad koyması için hayvanları onun karşısına çıkarmıştır ve Âdem her ne ad veriyse o hayvan o adla anılmıştır. Bu ad verme eyleminden sonra insanın hayvanlar üzerindeki egemenliği ve onları kullanma hakkı kesinleşmiş ve kanıtlanmış olur (White, 1996: 9). Daha sonraki süreçte ise yeryüzüne gönderilmenin öncesinde herhangi bir tahakküm ve öldürme biçiminin düşünülmediği cennetten kovulduktan sonra (sorumlusu bir kadın ve bir hayvan); bu tahakküm ve öldürme açıkça serbest hale gelmiştir (Singer, 2005: 259).

Tarihsel süreç içerisinde Yahudi ve Yunan yaklaşımlarının birleştiği Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu döneminde kurulmuş ve güçlenmiştir. Fetihlere dayalı genişleme politikasına sahip bu imparatorluğun toplumsal yapısını şekillendiren unsur ise savaşçılığa dair erdemler olmuştur. Savaştan uzak bölgelerde dahi şiddet ve kan arayan halk için en önemli etkinliklerin başında Collosseum'daki "oyun" denen dövüşler yer almıştır. Diğer insanların (köleler) ve hayvanların öldürülmesinin normal bir eğlence biçimi olarak görüldüğü oyunlar, yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Peter Singer, 19. yüzyıl tarihçilerinden W. E. H. Lecky'den yaptığı alıntıda, Roma oyunlarının gelişimini iki gladyatörün mücadelesi şeklindeki başlangıcından yola çıkarak yaptığı tasvire yer vermiştir:

"Basit bir dövüş izleyicilere zamanla sıkıcı gelmeye başladı ve azalan ilgiyi canlandırmak için bin bir çeşit gaddarlık icat edildi. Bir defasında birbirine zincirlenmiş bir ayı ve bir boğa kumlarda yuvarlanarak korkunç bir savaş verdi; bir defasında vahşi hayvan derileriyle kaplanmış suçlular, kızgın demirlerle ve ucunda kızgın zift bulunan oklarla tahrik edilmiş boğaların önüne atıldı. Caligula döneminde tek bir günde 400 ayı öldürüldü. ... Neron döneminde 400 kaplan boğalarla ve fillerle dövüştürüldü. Titus, Colosseum'un açılışında 5000 hayvan öldürttü. Traianus döneminde 123 gün süren oyunlar düzenlendi. Gösteriye yenilik katmak amacıyla aslanlar, kaplanlar, filler, gergedanlar, suaygırları, zürafalar, boğalar, geyikler, hatta timsahlar ve yılanlar kullanıldı. İnsanlara acı çektirmekten de geri durulmuyordu. ... Traianus dönemindeki oyunlarda 10.000 adam dövüştürüldü. Neron geceleri bahçelerini üstlerine ziftli gömlek giydirilerek yakılan Hıristiyanların vücutlarıyla aydınlatıyordu. Domitianus döneminde güçsüz cücelerden oluşan bir ordu savaşmaya zorlandı. ... Halk öylesine kana susamıştı ki, oyun düzenlemeyi ihmal eden bir yönetici, tahıl dağıtmayı ihmal eden bir yöneticiden daha çok tepki topluyordu." (Lecky'den akt. Singer, 2005: 261-262).

Ahlak ve varlık kapsamına giren insanlar için oldukça korkunç sayılabilecek bir eylem olan acı çektirme ve öldürme, ahlakî olarak sınırın öbür tarafında yer alan suçlular, savaş esirleri, köleler ve hayvanlar söz konusu olduğunda basit bir eğlence olarak görülmüştür. Daha sonraları her türlü insan ruhunun ölümsüzlüğü ve insan türünün biricikliği fikrinin Hıristiyanlıkta ortaya çıkışından sonra 4. yüzyılda insanlar arasındaki ölümcül mücadeleler yasaklanmıştır, ancak diğer yanda imparatorluğun sonunun gelmesine dek hayvanların insanları eğlendiren ölüm oyunlarının baş aktörü olarak kullanılmasına devam edilmiştir. Öyle ki, Aziz Augustinus'a göre doğaya ve hayvanlara karşı kötü davranışların herhangi bir

ahlakî yaptırımı söz konusu olmamıştır. Ona göre hayvanlara ve doğaya zarar vermekten çekinmek ve korku yalnızca batıl inançtır (Singer, 2005: 262-265).

Antik Yunan filozoflarının düşüncelerinden etkilenen ve dönemin dinî paradigmatları ile filozofların düşüncelerini sentezlemeye çalıştığı *Summa Theologica* adlı eseri ortaya koyan Aquinalı Tommaso, fikirleriyle Reform'a kadarki Hıristiyan felsefesinin ve bugüne kadarki Roma Katolik felsefesinin temsilcisi konumunda yer almıştır. Hayvanlara yaklaşımı en çok etkilendiği isim olan Aristoteles'in görüşlerine paralellik göstermiştir. Tommaso akıl sahibi olmayan (irrasyonel) hayvanların "akıl sahibi" ve "kusursuz" hayvanlar olan insanlar için amacına uygun olarak kullanılabileceğini öne sürmüştür. Onun düşüncesinde ahlakın sınırları dışında kalan hayvanlara zulmetmek günah kategorisine dahil edilmediği gibi onlara gösterilen herhangi bir iyilik ya da merhametin de hükmü bulunmamaktadır. Bunun yanında hayvanlara karşı takınılan zalimce tavırlar, insanlara karşı da aynı tutuma yol açacağından; Tommaso insanmerkezci yaklaşımla hayvanlara zulmetmeye karşı tavır takınmıştır. Tommaso'un etkisi uzun yıllar devam etmiştir. Örneğin, 19. yüzyılın ortalarında bile, Papa 9. Pius, insanların hayvanlara karşı görevleri olduğu anlamına geleceği gerekçesiyle, Roma'da bir Hayvanlara Eziyeti Önleme Derneği kurulmasına karşı çıkmıştır (Singer, 2005: 266-270).

Orta Çağ'a gelindiğinde Avrupa'da insan-hayvan ilişkisi bakımından iki farklı yaklaşıma rastlanmaktadır. Önceki dönemin etkileri devam ederken bir yandan da bu anlayışla çelişen gelişmeler yaşanmıştır. İnsanlar; tarımdan avcılığa, giyimden yemeğe, eğlenceden savaşa ve ulaşımaya kadar, günlük hayatın birçok alanında hayvanlara bağımlı olmuşlar ve onları kullanmışlardır. İnsan ve hayvan arasındaki bağ ve yakınlık, insanların hayvan algılarını da etkilemiştir. Orta Çağ halk anlayışında önceki dönemden farklı olarak insan ve hayvan arasındaki keskin sınır çizgisi daha silik görünmektedir. Bu dönemde yaşanan felaketlerin anlatıldığı kroniklerde; sel, veba ve açlık gibi sorunların insanlar üzerindeki etkisinin yanında hayvanlara olan etkilerine de değinilmiştir. Ayrıca Orta Çağ'da insan-hayvan ilişkisi bakımından en dikkat çekici olaylardan biri de insanlar gibi hayvanların da yaptıklarından sorumlu tutulması olmuştur. Erken Orta Çağ'da,

hayvanların işledikleri suçlar için sahipleri yargılanırken; geç Orta Çağ'da ise, hayvanlar kendi yaptıklarının yasal sorumluları görülmüş ve yargılanmışlardır (Resl'den akt. Bayılmış Öğütçü, 2017: 279). Orta Çağ hukuk sistemi hayvanları da kapsamı içine almıştır. Böylece hayvanların Orta Çağ Avrupası'nda infaz veya aforoz edilmeleri mümkün kılınmıştır. Yani hayvanların yaptıklarının bilincinde oldukları kabul edilmiş, işledikleri her "suç"tan ve sebep oldukları her hasardan sorumlu tutulmuşlardır. Biçimsel açıdan insanla neredeyse aynı hukukî statüye sahip olmuşlardır. Mahkeme karşısında yargılanan hayvanların lehine argüman sunan avukatlar tutulmuş, kanıtlar değerlendirilmiş, insanlarda olduğu gibi hüküm açıklanmıştır. Mahkemenin verdiği karara göre affedilmiş, infaz edilmiş ya da insanlarla birlikte nezarete atılmışlardır. 9. yüzyılla 20. yüzyıl arasında gerçekleşen yüz doksan binden fazla hayvan kovuşturması ve aforozu belgelenmiştir. Örneğin 1712 yılında Avusturya'da bir köpek bir belediye meclis üyesini, ifadelere göre bacağından ısırıştır. Yargılanan köpek Narrenkötterlein'da bir yıla mahkûm edilmiştir; cezasını çekeceği yer ise "Pazar yerinde duran, genellikle kafirlerin, suç işleyenlerin, kavgacıların ve huzuru bozan diğer insanların kovulduğu bir tür boyunduruk veya demir kafes"tir (Timofeeva, 2018: 58-61).

Diğer yandan Orta Çağ'da insanlar yakınlıklarına rağmen hayvanları, akıllı olmadıkları düşüncesiyle, kendilerinden daha aşağıda görmüşlerdir. Aristoteles, taksonomik olarak insanı hayvanla aynı gruba koysa da Orta Çağ'da insanların hayvanlara karşı üstünlüklerini savunmak için klasik çağlardan, İncil'den ve ruhban sınıfından öğrendikleri insanın "en üstün varlık" olduğuna dair gerekçeler bulunmaktadır. Din adamları, insan aklının ayırt edici üstün tür özelliğini vurgulayarak, insanlar ve hayvanlar arasındaki farkların altını çizmişlerdir.

Kökleri Platon ve Aristoteles'e dayanan ve evrende farklı türlerde varlıkların bulunduğunu savunan Orta Çağ'daki Büyük Varlık Zinciri (The Great Chain of Being), tüm varlıkların hiyerarşik bir düzen içerisinde yaşadıkları görüşüne dayanan bir düşünce sistemidir. Bu düşünce sistemi Orta Çağ'daki insan-hayvan ikili karşıtlığını güçlendirmiştir. İnsanların, dikey varlık hiyerarşisinde, akılları sebebiyle hayvanlardan üstünlüğünü savunan bu düşünce sistemine göre insan,

aklı ve ruhu ile melekler alemine; bedenî ve dünyevî zevkleri ile ise hayvanlar alemine yakın kabul edilmiştir. Yani, insan Büyük Varlık Zinciri'nde "aradakalmış" konumda yer almıştır (Özgün, 2015: 3). İnsanı insan yapan şeyin ise, insanın aklını kullanıp, hayvanî dürtülerini kontrol edebilmesi olduğu düşünülmüştür (Bayıltmış Öğütçü, 2017: 280).

Günlük yaşamdaki yerlerinin yanında hayvanlar, Orta Çağ edebî metinlerinde de önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra mimarideki süslemelerden vitraylara kadar birçok farklı alanda hikayeler anlatmak amacıyla kullanılmışlardır. Metinlerde yer alan hayvanlar yalnızca ana ve yan karakterler olarak değil aynı zamanda minyatür kısımlarında görsel olarak da yer almaktadırlar. Hayvanların yer aldığı hikayeler arasında belki en popülerleri Aristoteles'in "saf kurgu" (1926: 273) olarak tanımladığı fabllar olmuştur. Hayvanları ve canlı-cansız varlıkları insan özellikleriyle tasvir eden ve ahlakî mesajlar vermeyi amaçlayan bu kısa hikayeler; Orta Çağ'da müfredatta yer almıştır (Özgün, 2015: 10). Bu yüzden, fabllara, çocuklara "nasıl insan olacaklarını" öğretme görevi yüklenmiştir. Böylece insanlar, hayvanları -alegori aracılığıyla da olsa- insanlara insanlığı öğretmesi için kullanmışlardır.

1.4. AYDINLANMA, SANAYİ DEVRİMİ VE HÜMANİZM'DE HAYVAN DÜŞÜNCESİ

Aristoteles'in insan-hayvan ilişkisi bağlamında felsefî yaklaşımları Orta Çağ sonrası Rönesans ve Aydınlanma Çağı'nda da Batı'da hâkim görüşlerden biri olarak devam etmiştir. Hayvanların insanlardan daha aşağı konumda görülmesi, hayvanlara kötü muamelenin meşru kılınması zaman zaman devrin filozofları tarafından eleştirilse de çoğunluğun genel eğilimi insan-hayvan, doğa-kültür ikiliği ve bu ikiliğin sorgulanmasına yol açmayacak düşünceler üretmek yönünde olmuştur.

Orta Çağ skolastik öğretisine karşı hümanist düşüncenin güç kazandığı Rönesans döneminde, Orta Çağ'a özgü evren anlayışının sarsıldığı düşünülse

de insan-hayvan ilişkisi bakımından pek bir değişiklik yaşanmamıştır. “Yöntem ve felsefesini özellikle 16. yüzyıl Avrupası’nda gelişen Eski Çağ metinlerinin incelenmesinden alan hümanizm, felsefî ve bilimsel yönden de insandaki temel niteliklerin geliştirilmesini amaç edinen zihnî ve felsefî akımların” (Araz vd., 1992: 254) temelini oluşturmaktadır. Hümanizmle beraber Avrupa’da “tanrımerkezci” yaklaşım geri plana atılarak hümanist, yani tam anlamıyla “insanmerkezci” yaklaşım esas alınmaya başlanmıştır. İnsan, artık bu dönemde tek başına ayakta durmaktan çekinmemiş, kaderinin ve değerlerinin yaratıcısı olarak kendisini görmüştür. Bu bağlamda insan varlığının tesadüfe bağlı ve edilgin oluşunu “yaratıcı” ve etkin olarak aşmak istemiştir. Böylece insan, etkin ve “yaratıcı” olmak suretiyle hayvansal doğasını aşarak aşkınlık ihtiyacını hümanizmin sağladığı ortam vasıtasıyla giderebileceğini düşünmüştür (Karacoşkun, 2012: 60). Bu doğrultuda insan kendi sosyal ilişkiler sistemini, aşkınlığını, kimliğini, kökenini ve kişiliğini hümanist felsefeyle yeniden inşa etme sürecine girmiştir.

İnsanın, tanrının sonsuz gücü karşısındaki zayıflığı ve günahkarlığı gibi konuların yerine insana dair her türlü güzel erdemlere, insanın özgür iradesine, potansiyeline odaklanılmaya başlanmıştır (Singer, 2005: 272). Bununla birlikte insandaki hayvan algısı ve insanla hayvanın hiyerarşik konumu arasında sınırlar gittikçe keskinleşmiştir. Artık doğanın merkezinde, evrenin ortasında insanlar yer almaktadır. Rönesans insanın düşünce yapısında pek çok değişime neden olsa da hayvanın insanın karşısında ve hiyerarşik olarak altında yer aldığı eski düşünce tarzı aynı şekilde devam etmiştir. Bunun yanında çağının hümanist düşünce tarzına karşı eleştirel bir tavır sergileyen düşünürler de olmuştur. En sevdiği yazar Plutarkhos olan Montaigne’in (1538-1582) kaleme aldığı *Denemeler*, pek çok açıdan hümanist eleştiriye dair söylemleri içermektedir;

“Kendini beğenmek insanın özünde, yaradılışında olan bir hastalıktır. İnsan yaratıkların en zavallısı, en cılızıdır; öyleyken en mağruru da odur. ... kendine Tanrısal özellikler verir; kendini öteki yaratıklar sürüsünden ayırıp kenara çeker, ... Biz insanlar öteki yaratıkların ne üstünde ne altındayız.” (2011: 20)

Ona göre “Kimi insanla kimi insan arasındaki uzaklık, kimi insanla kimi hayvan arasındaki uzaklıktan çok daha büyüktür” (2011: 242) ve hayvanlara

zulmetmenin, insanlara zulmetmeye sevk edeceği düşüncesinden tamamen bağımsız olarak, başlı başına yanlış bir şey olduğunu ileri sürmüştür. İnsanı her şeyin merkezine koyan hümanist yaklaşıma bu dönemde bir diğer eleştiri ve darbe de “kozmojik” alandan gelmiştir. 16. yüzyılda Kopernik devrimi dünyanın ve “insan türünün” bundan böyle evrenin merkezi olarak görülemeyeceğini ilan etmiştir. Başka gezegenlerin varlığı ve bunlardan bazılarında hayat olmasını mümkün kılan anlayış; “insanın sonsuzun karşısında karıncadan başka bir şey olmadığını” ortaya koymuştur (Ryan, 2019: 41).

17. yüzyılın ilk yarısında, Aydınlanma döneminde Fransız filozof Descartes hayvanlar hakkındaki düşünceleriyle en çok dikkat çeken isimlerden biri olmuştur. Modern felsefenin ve modern matematiğin kuruluşunda oldukça önemli katkıları olan Descartes’ın hayvanlar hakkındaki görüşlerini ise Hristiyan öğretileri önemli ölçüde etkilemiştir (Singer, 2005: 273). Modernist hümanizm anlayışı da felsefî temellerini, Descartes’ın otorite merkezini Tanrı’dan insana kaydırmasında bulmuştur (Alpay, 2019: 6).

Modern Avrupa’da hayvanlar hakkında günümüze değin en etkili olmuş önerme, Descartes’ın ilk olarak 1637’de yayımlanan ve düşünen insanları otomatikleşmiş hayvanlardan ayıran *Yöntem Üzerine Konuşma*’sına atfedilmiştir (Ryan, 2019: 19-20). “Düşünüyorum, öyleyse varım”, Descartes’in zihin ve beden ayrımı üzerine inşa ettiği Kartezyen felsefenin “ilk ilkesi”dir ve buradaki -“bedenden bütünüyle ayrı aklı” ifade eden- “ben”e erişimi olan yegâne varlık insandır (Descartes, 2010: 39). Yani Descartes’in meşhur deyimine göre, var olma eylemi, doğrudan ve sadece düşünceyle ilişkilendirildiğinden, ancak var olduğunu kendisi dile getirebilenlerin var oldukları inancını yerleştirmiştir. Başka bir deyişle, düşünebildiklerini dile getirebilenler sadece insanlar olduğundan ve dil de rasyonel bir ruhun belirtisi olduğu için, insan yeryüzündeki tek rasyonel varlık olarak görülmüş ve böylelikle diğer tüm varlıklara hükmetme hakkı verilmiştir (Akıllı ve Balcı, 2017: 125-126). Onun düşüncesinde hayvanlar ve hayvan bedeni ise bir makine ve otomata dönüşmüştür;

“maymunun ya da usu olmayan bir başka hayvanın organlarına ve yüzüne benzer bu tür makineler olsaydı, bu hayvanlarla her açıdan aynı yapıda

olmayacaklarını benimsemek için hiçbir nedenimiz olmayacaktı”
(Descartes, 2010: 55)

Descartes'in düşüncesinde temelde hayvan ve insan bedeni aynı türden makineler olsa da insanı hayvandan ayıran şey zihin ve ruhtur. Descartes'in gözünde herhangi bir hayvan, Tanrı tarafından yaratılmış robottan farksızdır. Descartes'in insan-hayvan ilişkisinde vurgu “ussal olmayan hayvan” karşısında, dil ve bilgiye erişimi olan ussal “insanlar” üzerine olmuştur. Descartes, bütün hayvanları, “en akılsız insanlar”dan dahi daha aşağı seviyede değerlendirmiştir (Descartes, 2010: 55).

Descartes'ta insanlardan farklı olarak zihin ve ruha sahip olmayan hayvanlar hem düşünme hem de hissetme kabiliyetinden yoksundurlar. Akıllı bir ruha sahip olmadığı için ne düşünmesi ne de acı çekmesi mümkündür. O yüzden herhangi bir ahlakî çekince duymadan ruha sahip olmayan ve acı çekmeyen Tanrı'nın insan için yarattığı bu mükemmel otomatlar bilimsel deneylerin nesnesi olarak kullanılabilirler, her türlü işte çalıştırılabilirler, rahatça öldürülebilirler ve işkence edilebilirler (Timofeeva, 2018: 75-76). Descartes'in düşüncelerinden hareketle gelişen Kartezyen düalizm; “zihin-vücut”, “akıl-duygu”, “insan-hayvan” gibi ikiliklere dayanarak hayvanı aşağı bir statüye yerleştirmiş, doğanın ve hayvanın kontrolsüzce sömürülmesinin bilimsel perspektifte ideolojik zeminini oluşturmuştur. Bu dönemden itibaren dirikesimin daha fazla uygulanmaya başlamasında Descartes'in etkisi büyüktür. Descartes'tan sonraki süreçte Batı düşüncesinde insanmerkezci yaklaşım oldukça güçlenmiştir.

17. yüzyılda Descartes'in dünya görüşü, onun bakış açısıyla uzlaşma içinde olmayan diğer rasyonalist düşünürlerin itirazlarıyla karşılaşmıştır. Bu bağlamda iki önemli figür, Kartezyen akıl-beden ikiliğine ve maddenin cansız olduğu fikrine karşı çıkan Baruch Spinoza ve Gottfried Leibniz'dir. Basitçe ifade etmek gerekirse Descartes durağan bir ikilikçilik sunarken Spinoza ve Leibniz yaratıcı bir tekçilik önermişlerdir. İnsan ile insan olmayanı hayatın içkin bir düzenlemesi içinde temellendirerek, insan ve hayvanı karşıt ve hiyerarşik olmayan bir tarzda düşünmek için alan açmışlardır. Spinoza'ya göre Descartes'in makine hayvan-düşünen insan şeklinde ayrıştırdığı insan ve hayvan farklı varlıklar değil, temelde

aynı varlığın (ona göre bu Doğadır) farklı ifadeleri, farklı tarzlarıdır. Akıl, hayvan, bitki ve taş arasında sadece derece farkı vardır. Doğa sonsuzca farklı edimselleşmelerle var olan tek töz, tek bireydir. Böylece Spinoza, düşünceleriyle insan ve hayvan arasındaki sınırı, türlerin arasındaki hiyerarşiyi muğlaklaştırmıştır (Kalaycı, 2017: 90; Uslu, 2015: 98).

Descartes'ın görüşlerinin karşısında anti-Kartezyen bir tavır takınan dönemin bir diğer düşünürü Leibniz'e göre ise "yaşamın basit özü" hem insan hem de insan olmayan varlıklarda "bir karşılıklı bağlantı ya da uyum" içinde ifadesini bulmuştur. Bir hayvan da insan gibi, "evrenin daimî aynası"dır. Bütün madde, bütün ruhlar "yaratıkların bütünlüklü dünyası" içinde "birbirine bağlı"dır. Hayvan, Kartezyen bir aşkın alanda insana katılmak üzere yüceltilmiş değildir; daha ziyade insan aşkınlıktan uzaklaştırılmıştır, öyle ki hayvan gibi bir "doğal otomat" olarak kavranmaktadır (Leibniz 2011: 24-26).

17. yüzyılın sonları ve 18. Yüzyılın başlarında, Spinoza ve Leibniz'den başka filozoflar da Descartes'ın mutlak otomat olarak hayvanlar görüşüne karşı çıkacak fikirler ortaya koymuşlardır. 1690'da yayımlanan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de Locke; his, algı ve akılda tutma kapasitelerinin "bir dereceye kadar bütün hayvan türlerinde" bulunduğunu belirtmiştir. Aynı zamandan bütün hayvanların kapasitelerinin eşit olmadığını vurgulayan Locke'a göre, hiçbir hayvan, duyumsama kapasiteleri ne denli sınırlı görünürse görünsün (istiridye ve midye örneklerini verir), "mükemmel hissizliğe" indirgenemez (Locke, 2004: 138-139).

David Hume'un yarım yüzyıldan fazla bir zaman sonra, 1748'de yayımlanan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'sı, hem insanlarda hem de hayvanlarda bilginin, deneyimin hissedilmesinden geldiğini öne sürerek insanlarla hayvanları daha da yakınlaştırmıştır (Hume, 2017: 5).

"... insanlar gibi hayvanlar da birçok şeyi deneyimden öğrenirler ve aynı olayların her zaman aynı sebepleri izleyeceğini çıkarırlar. Bu ilke doğrultusunda dışsal nesnelere en belirgin özelliklerine aşinalık kazanır ve doğumlarından başlayarak aşama aşama ateşin, toprağın, taşların, yüksekliklerin, derinliklerin ... ve kendi eylemlerinden kaynaklanan etkilerin doğasına dair bilgi biriktirirler." (Hume, 2017:76).

Hume, bu dönemde çıkarları insanlarınkinden önemsiz kabul edilen hayvanlar için “İnsanlığın yasaları bu canlıları kullanırken yumuşak davranmamızı gerekli kılıyor” (Hume, 2010) ifadesini kullanmıştır. Bu ifade aynı zamanda döneminde yaygınlaşmaya başlayan görüşlerden biri olmaya başlamıştır. Hiyerarşik olarak tüm canlılardan üstün olan insanın hayvanları kullanma hakkı olsa da bunu yaparken yumuşak ve ince kalpli olma eğilimi insan-hayvan ilişkisi açısından döneminin önemli gelişmelerinden biri olmuştur.

Hem Locke hem de Hume’da insan bilgisinin sınırlarına dair bir farkındalık ve diğer hayvanların bilgi için sahip oldukları imkanlar üzerine yapılan vurgu vesilesiyle, insanın efendiliğine dair bir başkaldırı görülmektedir. Derek Ryan’a göre ne Spinoza ne Leibniz, ne Locke ne de Hume, felsefelerinde insanlarla hayvanları basitçe eşitlemişlerdir. Daha ziyade hiyerarşik ve karşıtlıkçı düşünme tarzlarına itiraz edecek yeni yollar açmışlardır. Batılı akıllarda ve söylemde Kartezyen ikilikçilik ne denli yer ederse etsin, söz konusu diğer filozoflar Aydınlanma’nın hayvan-insan ilişkisi ve hayvanlık üzerine mirasını karmaşıkleştirmişlerdir (2019: 28).

Dönemin düşünce yapısındaki değişim ve dönüşümler sosyal düşünce yapısını şekillendirdiği gibi sanatsal düşünceye de etki etmiştir. Örneğin, insanın hayvan maskesiyle resmedildiği tarih öncesi sanatın aksine hayvanların statüsünün değiştiği, tanrısallıklarını kaybettikleri Orta Çağ ve Rönesans resminde, yaratık ansiklopedilerindeki hayvanlar dahi çoğu zaman insan yüzüne sahip bir şekilde resmedilmişlerdir. Tanrı’nın insan suretinde yaratıldığı düşüncesinden hareketle Tanrı’nın suretinde ve O’na benzer yaratılmış olan canlılar dünyasında bir ve aynı yüzün pek çok çeşitlemesini ortaya koyan bir resim sanatı ortaya çıkmıştır (Timofeeva, 2018: 57). Aynı dönemde insanmerkezci yaklaşıma ve Descartes’in hayvanları birer otomat olarak belirleyen düşüncelerine Hollandalı ressamlardan itirazlar yükselmiş, ressamlar yüzlerinde duyguları okunan gerçekçi hayvanlar resmetmişlerdir. Bu ressamlardan biri olan Paulus Potter; resimlerinde, “Boğalar, koyunlar, ağaçlar ve insan bedeni hiyerarşiden uzak bir ahenk içinde bir araya getirilmiş ... insan, hayvan ve bitkisel yaşam eşit mekânsal yerleştirmeye, hacimlerin adil bir dağıtımıyla oradaki etkileşimi hissedilir kılmıştır” (Uslu, 2015:

100-101). Onun *The Young Bull* (1647) adlı çalışması cinsler ve türler arasındaki hiyerarşiyi eleştirmesi bakımından dikkat çekicidir. Dönemin en önemli sanatçılarından biri olan Leonardo da Vinci hayvanların acılarına vejetaryen olma derecesinde önem verdiği için arkadaşlarının alay konusu olmuştur (McCurdy, 2011: 78).

Aydınlanma Çağı'na gelindiğinde Descartes'tan sonraki dönemde hayvanların ahlakî bir statüye sahip olmadığını düşünen bir diğer düşünür de 18. yüzyıl Alman felsefecisi Immanuel Kant olmuştur. Kant, hayvanların acı çekmediklerine dair bir düşünceye sahip olmasa da hayvanların kendi varlıklarının bilincinde olmamasından dolayı insanın hayvanlara karşı bir ahlakî yükümlülüğü olmadığını savunmuştur. Onun felsefesinde doğruyu ve yanlış ayıramayan hayvanlar, yalnızca insanların amaçlarına hizmet eden araç konumundadırlar (Francione, 2008: 51).

Kant, 1797 tarihli kitabı *Ahlakın Metafiziği*'nde, ontolojik bakımdan, temelde hayvan oluş bağlamında insanlığın "saf hayvanlık" üzerinde yükseldiğini, zira insanın "mantık bahşedilmiş hayvan" olduğunu hiyerarşik olarak en yüksek hayvan türü olarak görmüştür (2009: 160-204). Böylece mantık yeteneğine sahip insan, doğayla sınırlanmış olarak kalmayıp kültür alanına girebilme yeteneğine yaslanmaktadır; bu da "hayvanın insanlığa yükselmesinin ilk koşulu olan, doğasındaki ham yatkınlıkları geliştirmekle" mümkündür (2009: 154). Kant hayvanlığın, insanlığın aşağı seviyesi olduğunu ve insanın ancak hayvanlığın üzerinde yükselip gerçekten insan haline gelebileceğini söyleyerek devam etmiştir. Ayrıca Kant, hayvanlara yönelik ahlakî tutumda insanmerkezci bir yaklaşımla ancak "diğer insanlarla ilişkilerde ahlakîliği zayıflatmama" kısmını esas almıştır. Onun için esas amaç insan olmuştur (2009: 192-193). Bu düşünce 19. yüzyılda Alman filozof Hegel'in kendi felsefî sistemi içerisinde şekillenerek devam etmiştir. İnsanın akıl ve logos (söz) sahibi toplumsal bir varlık olması Hegel için de geçerli olmuştur. Evrensel tarih içerisinde mutlak olan tek kavram olarak insana yer vermiştir (Konur ve Toprak, 2016: 123-126).

Diğer yandan Kant'a bu dönemde karşı çıkan ve görüşlerine cevap veren isimlerden biri Jeremy Bentham olmuştur. Bentham, Kant'a "Sormamız gereken

soru, ‘Akıl yürütebiliyorlar mı?’ ya da ‘Konuşabiliyorlar mı?’ değil, ‘Acı çekebiliyorlar mı?’ olmalıdır.” (Bentham, 1823: 236) şeklinde cevap vererek “insanın hükümranlığını” zorbalık olarak tanımlayan ilk kişi olmuştur.

Bu süreç boyunca insan-hayvan ilişkisi ve insanın hayvan tasavvurundaki değişimler ve eleştirel yaklaşımlar, insanın merkezde ve üstün olduğu anlayışı kökten değiştirmese dahi sorgulanmasına neden olmuştur. 15. Yüzyılda Amerika’nın Avrupalılarca keşfedilmesi sonrasında gelişen “soylu vahşi tutkusu” ve Avrupamerkezli hümanizm anlayışının ardından 18. yüzyılda bu anlayışı kuvvetlendiren Rousseau’nun “doğa” odaklı düşüncesinde “soylu vahşi” kavramı doğanın bir parçası olarak insanı idealleştirmiştir. Ancak bu düşüncenin odaklandığı nokta; soylu vahşinin kendi dünya görüşünü anlamak ve anlamlandırmak yerine, doğanın parçası olan bu insanlara hümanist perspektifle yaklaşmak ve onları yüceltmek üzerine temellendirilmiş bir düşünce olmasıdır. Ancak yine insanın doğanın bir parçası olduğu düşüncesinin de ön planda olması bakımından önem arz etmektedir.

Ayrıca Rousseau’nun, insan-hayvan ilişkisi bakımından insanların gündelik yaşamda hayvan eti yemeleri üzerine *Emile*’de öne sürdüğü görüşler de dikkat çekicidir. İnsanın et yemesi konusunda, et yemenin insanın tabiatında olmadığını ve kültürel olarak inşa edildiğini söyleyen Plutarkhos’un (2007) düşüncelerini takip etmiştir. Rousseau’ya göre et yemek, insanın karakteri açısından önem taşımaktadır ve “et yiyen insanların diğerlerinden daha zalim ve gaddar” olduklarını öne sürmüştür (Rousseau, 2009: 131-132).

Aydınlanma döneminin insan-hayvan ilişkisi bakımından çalkantılı döneminde hayvanlar açısından da önemli bir gelişme yaşanmıştır. 1793 yılında dünyanın en eski ve ilk halka açık hayvanat bahçesi olan Ménagerie du Jardin des Plantes kurulmuştur. O döneme kadar aristokrasinin tekelinde olan egzotik ve yabanî hayvan koleksiyonları halk kültürünün bir parçası haline gelmiştir (Ryan, 2019: 11-12). Bu gelişme bilim insanları için hayvanların davranışlarını canlı canlı gözlemleyip onlar hakkında bilgi sahibi olma fırsatıyken; diğer insanlar için egzotik canlıları evcilleştirme şansı, halkı eğitme fırsatı ya da ekonomik getiri sağlama aracı olmuştur. Bu dönemden yaklaşık yüz yıl sonrasında ise Batılı

hümanist insan, hayvanları sergilediği bu bahçelerde Amerika, Afrika, Asya ve Avustralya kıtalarından getirdiği yerlileri teşhir etmeye başlamıştır. Yaşam tarzı ve dünya görüşü nedeniyle yabanî kabul edilen bu insanlar çoğu zaman bebek yaşta ailelerinden alınarak çoğu Avrupa'da olmak üzere Amerika'nın kolonileşmiş bölgelerinde 1950'li yıllara dek açık kalan "insanat bahçeleri"nde sergilenmişlerdir (Newkirk, 2015).

Birkaç yüzyıllık süreç içerisinde gerçekleşen Rönesans ve Reform, coğrafi keşifler, sömürgecilik, kapitalizm, Aydınlanma'yla birlikte bilimsel yöntem ve düşüncenin, aklın, rasyonel düşünce ilkelerinin ortaya çıkmasıyla birlikte yaşanan teknolojik gelişmeler neticesinde Avrupa'da Sanayi Devrimi gerçekleşmiştir. Makineleşme ve endüstrinin gelişmesiyle birlikte insan için üretim ve tüketim algısı küresel bir boyut kazanmaya başlamıştır. İnsanın doğaya hükmetmesi de boyut değiştirmiş ve aynı şekilde insanın doğaya etkisi küresel bir boyut kazanmıştır. Bu süreçten sonra insanın doğa üzerindeki egemenliği önceki dönemlerde hiç olmadığı kadar artış göstermiştir (Özgür, 1976: 13). O dönemde bu etkiyi fark eden bilim insanları da olmuştur. İnsanların dünyanın ekolojik sistemine etkisini fark eden isimlerden biri olan Antonia Stoppani, Sanayi Devrimi'nden sonraki döneme insanın yıkıcılığını karşılayan "Antroposen Çağı" adını vermiştir; ancak onun görüşü görmezden gelinerek 2000'li yıllarda tekrar gündeme gelene dek unutulmuştur (Alak ve Sümer, 2020: 1; Gürbüz, 2013). Çağın başlarında başta ulaşım olmak üzere pek çok alanda makineler kullanılmaya başlansa da hayvanlar insanların kullanım alanlarındaki değerini yitirmemiştir. Örneğin, şehirlerarası ulaşımında buharlı trenler kullanılmaya başlansa da şehir içi ulaşımında en önemli taşıt aracı olarak atlar kullanılmıştır. Hatta bu dönemde atların kullanımı en üst seviyeye ulaşmıştır (Akıllı, 2018: 931-954).

19. yüzyıla gelindiğinde hayvanlara sebepsiz yere eziyet etmenin suç kabul edilmesi, ilk Hayvanlara Eziyeti Önleme Derneği'nin İngiltere'de kurulması gibi gelişmelerle (Singer, 2005: 278-280) insan-hayvan ilişkisi bakımından Avrupa düşüncesinde hayvanların lehine gelişmeler yaşanmıştır.

Descartes'ın açtığı çığırda hayvanların bilimsel nesnel olarak kullanımı ve bilimsel olarak incelenmeleri tüm olumsuz yaklaşımların yanında insanların fiziksel özellikleri itibarıyla hayvanlardan çok farklı olmadığını da göstermiştir. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki bu “nitel” benzerlik, 19. yüzyılın ikinci yarısında Charles Darwin'in önce 1859 yılında yayımladığı *Türlerin Kökeni* ve ardından 1871'de yayımlanan *İnsanın Türeyişi* adlı kitabıyla kuramsal ve bilimsel bir çerçeveye yerleştirilmiştir. Darwin kitaplarında (özellikle *Türlerin Kökeni*) öne sürdüğü insan ve hayvanın ortak bir atadan geldiğine dayanan evrimsel yaklaşımı ile “insanın her şeyin merkezinde” yer alan konumunu biyolojik olarak sarsmıştır ve Kopernik'ten sonra insanmerkezci hümanist yaklaşım ikinci bilimsel darbeyi almıştır;

“Her ne kadar çoğunlukla sadece biyolojik evrim bağlamındaki bulgularıyla bilirse de, Darwin kuramının aslında en çarpıcı sonucu doğadaki tüm organizmaların birbirine bağlantılı olduğunu ve daha da önemlisi, insanın da doğadaki bu ontolojik bütünlüğün ve devamlılığın sadece bir parçası olmaktan ibaret bir hayvan olduğunu gözler önüne sermesi olmuştur. Batı'da Ortaçağ Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve Aydınlanma Çağı felsefesinin ne “yere” ne de “göğe” sığdıramadığı insanoğlu artık tahtında rahat oturamayacaktı.” (Akıllı, 2017: 68).

Darwin'in öne sürdüğü insanın da temelde hayvan oluşunun fiziksel ve duygusal paralellikleri, insan-hayvan ikiliğini büyük bir sarsıntıya uğratarak insanmerkezci Batı yaklaşımını şüpheli bir noktaya sürüklemiştir. Darwin'in kuramı değişikliklere uğramakla birlikte uzun süre kendinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Sonraki dönemler artık insanın, insan oluşun ve insanmerkezçiliğin sorguya çekildiği yıllar olmuştur.

1.5. HÜMANİZM SONRASI SÜREÇTE POSTHÜMANİZM VE HAYVAN DÜŞÜNCESİ

19. yüzyılın sonlarına doğru Alman felsefecisi Friedrich Nietzsche, insan-hayvan, insan-doğa ve doğa-kültür ilişkisi bağlamında insanın ahlakî ve evrensel üstünlüğünü sorgulamaya başlamıştır. 1881 tarihli kitabı *Tan Kızıllığı*'ndeki aforizma bu sorgulamaya örnek teşkil etmektedir; “İnsancılık' Hayvanları

ahlaksal yaratıklar olarak görmeyiz. Ama siz hayvanların bizi ahlaksal yaratıklar olarak gördüklerini mi sanıyorsunuz? - Konuşabilen bir hayvan şöyle demiş: ‘İnsanlık, en azından biz hayvanların acısını çekmediği bir önyargıdır’” (Nietzsche, 2014: 218). Nietzsche için “önyargı”, insanın önem, gurur ve üstünlük duygusunu besleyen her şeydir. *Tan Kızıllığı*’ndan sonraki yıl yayımlanan *Şen Bilim* adlı kitabında, insanın kendini üzerine inşa ettiği “Dört Yanılgı”dan üçüncüsü olan hayvan ve doğa karşısında insanın gururuna ve hiyerarşisine işaret etmektedir: insan “kendisini hayvanlara, doğaya göre yanlış bir sıra düzenine yerleştirir” (Nietzsche, 2003: 125). Nietzsche’nin felsefî yaklaşımı insanlık kavramının yüceltilmesinin altını oyma arayışında olmuştur ve bunu yaparken insanın kendini doğanın bir parçası olarak gördüğü dönemden (dinsel öncesi tinsel dönem) faydalanmıştır;

“İnsanın hayvandan türediği öğretisine karşı mücadele eden ve doğa ile insan arasına büyük bir uçurum koyan gururu bu gururun nedeni tinin ne olduğuna ilişkin önyargıdır: Bu önyargı nispeten yenidir. İnsanlığın tarih öncesi büyük çağında tin her yerde var sayılıyor, ama ona insanın ayrıcalığı olarak saygı göstermek kimsenin aklına gelmiyordu. Tersine, tinsel olan (diğer bütün dürtülerin, kötülüklerin ve eğilimlerin yanında) ortak mal yapıldığı ve dolayısıyla kamulaştırıldığı için, hayvanlardan ya da ağaçlardan türemiş olmaktan utanılmıyordu (seçkin soydan gelen kimseler bu türden masallarla onurlandırıldıklarına inanıyorlardı) ve tinde, bizi doğadan koparan değil, doğaya bağlayan bir şey görüldü. Böylece insan kendini alçakgönüllülük içinde eğitti.-keza bir önyargının sonucu olarak.” (Nietzsche, 2014: 38-39).

İnsan kültürünü doğadan ayrı görmek yerine Nietzsche, kültürü doğaya açık olacak ve doğa üzerinde temellenecek bir biçimde kavramsallaştırmayı tartışmıştır. Onun insanın varoluşuna dair sorgulamaları, dinsel dönemin ve dinsel düşüncenin etkisiyle evrenin merkezine yerleştirilen üstün insanın eleştirel bir tutumla ele alındığı *Böyle Buyurdu Zerdüş*’te de devam etmiştir. *Böyle Buyurdu Zerdüş*’te Nietzsche’nin kahramanı devamlı olarak hayvanlara, hayvanlar hakkında ve hayvanlarla konuşmaktadır. Bu şekilde onun insan-hayvan ve insan-doğa bağlamında felsefesinin önemli bir özelliği ortaya konmuştur: Varoluşun içkinliği, mükemmel ifadesini insanın hayvanlığında yani insanın doğal olan kısmında bulmaktadır. Ona göre doğada herhangi bir hiyerarşi varsa, o zaman daha aşağı konuma yerleştirilmesi gereken “insan”dır (Nietzsche, 1984).

Nietzsche'nin dinsel düşünceyi ve Tanrı'nın ölümünü ilan ettiği evrende, modernist pozitivizmin Tanrı yerine tutamak yapmaya çalıştığı bilim, tam da Nietzsche'nin bahsettiği üzere, insanlığı nihilist bir bakış açısına sürüklemiştir (Alpay, 2019: 8). Yeni insan, doğanın işleyişini anlayabilmekte fakat kendi varlığının anlamsızlığıyla yüzleşince derin bir bunalıma düşmektedir.

20. yüzyılın başında fenomenolojinin kurucusu olan Husserl, doğal dünya hakkında düşünmenin iki yoluna dair tartışmasında insanlarla hayvanları bir araya getirmiştir: İlki, "daha katı anlamında, en alt düzey ve ilk anlamında doğa, yani fiziksel doğa"dır; ikincisi, "daha geniş anlamında, yani bir ruhu olan şeyler anlamında doğadır: 'yaşayan' hayvan doğası". Husserl için ruh dinsel bir varlık değil, yaşam ilkesini temsil eden bir ifade olarak bu ruha sahip bedenler olan insanlar ve hayvanları doğanın ikinci biçiminde birleştirmiştir (Ryan, 2019: 154). Hümanizm'in keskin üstünlüğünden sonra insanlar ve hayvanlar aynı dünyayı paylaşmaya başlamışlardır. Husserl'in görüşleri daha sonraki dönemlerde dünya üzerinde hayvanın yerini farklı tarzlarda da olsa açık olarak ele alan Martin Heidegger ve Maurice M. Ponty'i etkilemiştir. Artık dönemin entelektüel düşüncesinde insanın yeri belirsizleşmiş ve insanlar ve hayvanlar aynı evreni paylaşmaya başlamışlardır. Düşüncede insanı ve insanın kimliği sorusunun esas alınmasıyla insanmerkezci görünen bu yaklaşımlar, aynı zamanda insanmerkezci yaklaşımı yerinden etmesi bakımından önemlidir çünkü bu düşünsel gelişim aşamasında hayvanlar ve doğa oldukça önemli rol oynamaktadırlar.

İnsanın merkezî ve üstün konumuna Kopernik'le "kozmolojik", Darwin'le "biyolojik" olarak vurulan darbelerden sonraki en etkili hamle Freud'la ifadesini bulan üçüncü ve "psikolojik" atılım olmuştur. Derek Ryan'a göre onun psikanaliziyle insanın hâkim olduğu akıl, gerçekte bilinçdışının zihinsel süreçlerinde temellenen bir dürtüler labirentidir (Ryan, 2019: 41). Freud, bilinçaltının zihinsel yapılarını öne sürerek "uygarlaşmış" insanı tahtından etmiş ve onun ilkel insanlarla olan bağlarını ortaya koymuştur. 1913 tarihinde kaleme aldığı *Totem ve Tabu*'da ilkel adam "hala çağdaşımızdır" (1998: 13) diye yazmış ve bir anlamda "yetişkin uygarlaşmış insanları (burada kastedilen Batılı, Avrupalı erkektir) kendi doğalarıyla diğer/öteki insanlar ve hayvanları arasında katı bir

çizgi çekmeye yönelen kibri” ifşa etmeye hizmet etmiştir (1998, 18-89). Onun psikanalitik yorumlarını geliştirdiği rüya vaka çalışmalarında ve belli rüyaları tartışırken, semboller bulmacasından bir anlam çıkarabilme çabasında hayvanlar önemli bir yer tutmuştur. Örneğin, ilk kez 1899’da yayınlanan *Düşlerin Yorumu*’nda “Hayvanların düşünde ne gördüğünü ben bilmiyorum. Ama öğrencilerimden birinin dikkatimi yönelttiği bir atasözü bildiğimizi iddia ediyor. Atasözü: “Kazlar düşünde ne görür?” diye soruyor ve: “Mısır” diye yanıtıyor. Düşlerin istek ve arzu doyurma olduğu hakkındaki tüm kuramı bu iki deyim içermektedir.” (1996: 183). Bütün rüyaların arzuları tatmin etmek temelinde görüldüğü yaklaşımda, “arzuların karşılanması” bağlamında insanlarla hayvanlar arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır.

Bilimsel düşünce yapısının hâkim olduğu 20. yüzyıl, pek çok disiplin açısından oldukça hareketli olmakla birlikte yaşanan teknolojik gelişmeler insanların sosyal yapısını şekillendirmiş ve bu gelişmeler aynı zamanda insan-hayvan ve insan-doğa arasındaki etkileşime de yansımıştır. Uzun zamandır insanların en çok tercih ettiği deney malzemesi hayvanlar bu yüzyılda ilk defa uzaya gönderilmiş (Kılıç Ekici, 2014), ilk defa klonlanmış (Rugnetta, 2020), endüstriyel üretimin parçası haline gelmesinin yanı sıra şehir yaşamının toplumsal yapısı içerisine eklemlendirilmiş ve Batı merkezli düşünce, ilk defa bilimsel anlamda hayvanların da birtakım hakları olduğunun farkına varmıştır. Entelektüel düşünce açısından hem önceki yüzyıldaki etkilerin devam ettiği hem de bu etkiye farklı tepkilerin olduğu bir dönem olmuştur. Nietzschecilik sonrası ve tanrı sonrası 20. yüzyılda “insan” a dair iki etkili düşünce Jean-Paul Sartre’ın temsil ettiği radikal hümanizm ile Michel Foucault’un temsil ettiği radikal anti-hümanizm olmuştur.

Kökleri 19. yüzyılın sonlarına dayanan ilk çalışmaları Saussure’ün başlattığı yapısalcılık, kültürü bir göstergeler sistemi olarak ele alan Claude Lévi-Strauss’la etnoloji alanında ve zihin yapısına odaklanan çalışmalarıyla Wundt’la psikoloji alanında yaptıkları öncü çalışmalarla pek çok yeni yaklaşımın kapısını aralamıştır. Lévi-Strauss’un çalışmalarında hayvanlar ve doğa; yalnızca “yemek” veya “ekonomik geçim” niteliğinden ziyade insanların “düşünce evrenini ve kültürel yapısını şekillendiren dizgeler” olarak ele alınmıştır (1994). Lévi-Strauss

ilkel insanın düşüncesinde ve sosyal dizgelerinde bitki ve hayvanların evrensel imgelerini inceleyerek totemizm kavramına yeni bir yaklaşım sunmuştur (Lévi-Strauss, 1983: 11-16). Ayrıca *Yaban Düşünce*'de Lévi-Strauss'un vurguladığı en önemli konulardan biri de Batılı insanın doğa ve kültür ikiliğine dayanarak, özellikle tarihinin son dört yüzyılında, insanlıkla hayvanlığı birbirinden kesin olarak ayırmayı benimsemesi ve birinden aldığı her şeyi ötekine vermeyi hak olarak görmesi gibi uğursuz bir dönemin insana getirdiği ayrıcalığının doğar doğmaz çürümeye mahkûm olacağı üzerine olmuştur (1994). Buna ek olarak Lévi-Strauss'un öne sürdüğü yapısal antropolojiyle birlikte Batı düşüncesinin, insanı (Batılı, beyaz, erkek insanı) yüceltmek amacıyla kendi varlığından doğayı ve doğaya ait tüm unsurları *budaması* ve kültür vasıtasıyla doğaya egemen olma anlayışı büyük bir darbe almıştır. Lévi-Strauss ilkel insanın doğayı ve kültürü birbirine zıt bir yapıda olmasına gerek duymadan uyumlu bir şekilde insanın kendi toplumsal yapılarına entegre edebildiğini göstermiştir (Lévi-Strauss, 2012). Yapısalcı ekolün psikoloji alanındaki kurucusu Wundt ise deneysel çalışmalar yapılamayacağını düşünerek çocuk ve hayvan psikolojisi üzerine çalışmalar yapmamıştır (Schultz ve Schultz, 2007: 131-150).

Benzer şekilde kökleri 17. Yüzyıla dayanan 19. Yüzyılda Nietzsche ile güçlenen ve 20. yüzyılda Strauss'un şiddetle karşı çıktığı Jean-Paul Sartre ile en etkili olduğu zamanları yaşayan varoluşçuluk; insanın *kimliği*, *neliği*, *özneliği* konularına odaklanırken merkezine insanı koyması, "önce insanın ve onun varoluşunun özden önce gelmesi" (Bender, 2009: 23-33) bakımından hayvanların göz ardı edildiği paradigmalara sahip olmuştur. Dönemin sosyal (küreselleşme, kapitalist yaşam biçimi), felsefî (postmodernizm) ve siyasî (I. ve II. Dünya Savaşı) gelişmelerinin etkisiyle "özgürlük" kavramına dikkat çeken varoluşçu anlayışta bu özgürlüğe sahip olma ayrıcalığı yalnızca insanda olmuştur. Yalın Alpay'a göre Sartre'ın "varoluşçuluk bir hümanizmadır" (Sartre, 1960: 47) savı ise insanmerkezci tutumun en büyük göstergelerinden biridir (Alpay, 2019: 8). Ayrıca Lévi-Strauss'a göre çağdaş Batı düşüncesinin doruklarından biri sayılan Sartre'ın insanlığı "tarihsel olan" (uygar, bilinçli, düşünen) ve "tarihsel olmayan" (ilkel, bilinçsiz, düşünme yeteneğinden yoksun) toplumlar şeklinde iki karşıt kategoride ele alması ve kendi toplumuna benzemeyen toplumları neredeyse birer hayvan

sürüsü olarak değerlendirmesinin kaynağında da Batı düşüncesinin ortaya koyduğu *hümanizma* yatmaktadır (Lévi-Strauss, 1994: 10).

Yapısalcı ve varoluşçu düşünceyi sorunsallaştıran post yapısalcı, feminist ve posthümanist düşünceleri benimseyen Roland Barthes, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Julia Kristeva, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Donna Haraway ve daha birçok düşünür hümanizm ve insanmerkezci felsefeleri sorunsallaştırmaları nedeniyle Batı merkezli düşüncede insan-hayvan ve insan-doğa ilişkisinin gündeme gelmesini sağlamışlardır. Ancak postmodern düşüncelerin insan oluşa eleştirel olarak zemin hazırladığı bu süreç esas etkisini posthümanizmle göstermiştir. İnsan ve hayvan, doğa ve kültür arasındaki yüzyıllar boyunca süregelen dikotomik uçurum açık bir şekilde hedef alınmış ve yok edilmeye çalışılmıştır. Örneğin posthümanist düşünceyi benimseyen düşünürlerden biri olan Rosi Braidotti'ye göre Michel Foucault, 1970 yılında çığır açan hümanizm eleştirisi *Kelimeler ve Şeyler*'i yayımladığında, "insan" fikrinin ne olduğu sorusu zamanın radikal söylemlerinde dolaşıma sokulmuş ve bir dizi siyasî grubun hümanizm karşıtı gündemini oluşturmuştur (Braidotti, 2014: 33). Anti-hümanist düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri Foucault olsa da bu dönemde hümanizm eleştirisinin sistemli bir şekilde ele alındığı ve sorunsallaştırıldığı anti-hümanist pek çok yaklaşım ortaya çıkmıştır. İnsanın ve erkeğin her şeyin merkezine alınması ve bunlar dışında kalan unsurların ötekileştirilmesi ve ötelenmesi, bu yaklaşımların eleştirdiği ve ele aldığı temel konuların başında gelmiştir. İnsanmerkezci yaklaşımın ötekileştirdiği şeylerin başında gelen kadınlar ve hayvanlar, bu düşünce yapısının içerisinde önemli bir konumda yer almışlardır. Bir zamanlar her şeyin ölçüsü olan "insan"ın ciddi bir biçimde yerinden edilme imkânı (Habermas, 2003) Aydınlanma'dan bu yana başta sosyal bilimler olmak üzere evrensel anlamda gittikçe daha da etkili bir şekilde son iki yüzyıllık süreçte gelişim göstermektedir. İnsanın doğa ve hayvanlarla arasındaki ilişki bakımından türçülük, hayvanların nesneleşmeleri, ötekileştirilmeleri, kapitalist sistem içerisinde sömürülmeleri ve suistimale açık hale gelmeleri, özgürlükleri, doğalarının ve varlıklarının yok sayılması gibi ahlakî ve ontolojik pek çok konu bu eleştirel yaklaşımın odaklandığı meseleler olmuştur.

Yapısökümcülük olarak bilinen eleştirel düşünce yönteminin kurucusu Jacques Derrida (1930-2004), insanlar ve hayvanlar arasındaki ayrımı ve sınırı çizen akıl ve dil sahibi olmak, gülmek, ağlamak gibi bölünmez tekil özellikleri dikkate alan geleneksel yaklaşımı hedef alarak bu yaklaşımı yapısöküme uğratmaya çalışmıştır. Derrida'ya göre hayvanlar ve insanlar arasındaki fark akıl veya dil gibi tekil bir özellik üzerinden ortaya konulamaz. Ayrışma ve fark birbirinden farklı sonsuz özelliğe dayanır. İnsan ve hayvanın, aslan ve maymunun birbirinden farkı tek bir nitelikten yola çıkılarak belirlenemez. Derrida'nın çalışmalarının odak noktasını da insan-hayvan ilişkisini belirleyen sınırlar oluşturmaktadır. Derrida'nın düşüncesinde insanlık ve hayvanlık arasındaki tekil özellik üzerinden beliren çizgi; onun "çoğullaştırılması", "karmaşılaştırılması" ve "yoğunlaştırılması" yoluyla insan-hayvan ikiliğinin metinsel ve kavramsal yapısökümüne uğramıştır. Örneğin bir "kedi" diğer bütün kedilerin temsilcisi olabilecek genellenebilir bir figüre indirgenemez (Derrida, 2008: 29). Onun hayvanlık durumu ve insan-hayvan ikiliği konularını ele aldığı *The Animal That Therefore I Am* ve daha sonraki *The Beast and The Sovereign* adlı çalışmaları insanmerkezci yaklaşımı ve insan ve hayvanlar arasındaki iktidar ilişkilerini yapısökümcü yaklaşımla incelemiştir. Derrida'ya göre batı düşüncesinin hayvan algısı ve insan-hayvan ilişkisinin insanmerkezci tutumuyla mitolojik anlatılar ve Semitik dinler arasında yapısal ortaklık bulunmaktadır. Bu ortaklığa örnek olarak ve insan-hayvan ikiliğine ilişkin olarak Epimetheus ve Prometheus mitine göndermede bulunmuştur (Ertuğrul, 2015: 182-184). Anlatıya göre Epimetheus tüm hayvan soylarını mükemmel bir şekilde donatmış fakat insanı donanımsız, çıplak, örtüsüz, silahsız bırakmıştır. Prometheus, Epimetheus'un hatasını onarmak amacıyla ateşi, yani tekniklerin bilgisini çalar, bu mitin izinde düşünüldüğünde "paradoksal olarak insan bir kusur ya da bir eksikliğinden itibaren doğanın ve hayvanın efendi öznesi haline gelecektir. Kendi eksikliğinin oyuğundan, yüksek bir eksiklikten itibaren, yani hayvana yükleyeceği eksiklikten tümüyle başka bir eksiklikten itibaren, insan tek ve aynı hamlede kendi özelliğini (insanın özelliği tam da özelliği olmama özelliğine sahip olmasıdır) ve hayvanî denilen yaşam üzerindeki üstünlüğünü inşa eder ya da bu iddiada bulunur." (Derrida, 2008: 20-21). Derrida Batı düşüncesinde hayvanın kavramsal inşasının izlerini bu

anlatılarda sürmüştür. Hayvanların seçkin kesimin özel koleksiyonu oluşundan halka açık hayvanat bahçesine geçiş sürecine de değinen Derrida, *The Beast and the Sovereign*'de bu gibi hayvanat bahçelerinin aynı zamanda sorunlu iktidar yapıları üzerine temellenmeye devam ederken, nasıl olup “Jardin des Plantes’a hayran kalabildiği”ni tartışmıştır (Derrida, 2009: 275). Özel koleksiyondan halka açık hayvanat bahçesine geçiş, hayvan sömürüsüne dikkat çekmede başarısız kalmıştır, çünkü ikincisinin “gerçekliği”, “modelin yapısökümü” olmaksızın “ortadan kaldırılmıştır”. Derrida bu modeli “otopsik” olarak adlandırmıştır. Bu modelde insan-olmayan hayatlar nötralize edilip nesneleştirilir, hayvanlar “yaşamdan arındırılır”; model, “kapatma, hareket serbestisinden ve özgürlükten, güçten, görme ve bilme gücünden, belli sınırların ötesine sahip olabilmeye yetisinden ve egemenlikten yoksun bırakma”ya dayalıdır (Derrida, 2009: 296-300). Hayvanat bahçesine geçiş süreci, hem insanların hayvanlara duyduğu ilgiyi hem de hayvan sömürüsünü karakterize etmesinden doğan bir paradoks ortaya çıkarmıştır.

Foucault'nun insanlık ve hayvanlık durumuna ilişkin kavramlara yaklaşımını, pek çok yerde alıntılanan, hayvanların belli kategorilere ve kavramlara hapsedilmesinin insanın keyfi tutumuyla ilişkili olduğunu öne sürdüğü *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde yer alan Borges alıntısının (2001: 11-24) yanı sıra *Deliliğin Tarihi* adlı kitabında da görmek mümkündür. Kitapta deliliğin 17. yüzyılda toplumsal bir sorun olarak devletin alanına girdiğini, 17. yüzyıldaki büyük hapsetmenin, dolaylı olarak akıl dışı öznelerin normal toplumsal pratikten dışlanmasını amaçlayan akıl ve akıl dışı arasındaki toplumsal ayırım düşüncesi temelinde işletildiğini ileri sürmüştür (Tekelioğlu, 1999: 41). Orta Çağ dinsel düşüncesinde delilik kutsal kabul edilerek delilerin toplumdaki varlıkları kabul edilmiştir. Deliler sınırlı, dengesiz ve tembeldirler ancak bu bağlamda ortalarında dolanmalarında sakınca görülmemiştir. Descartes'ın Kartezyen ilkesindeki akıl ve akıl dışı ayrımı, bilimsel düşünce, Aydınlanma ve 17. yüzyıldaki sanayi devrimiyle birlikte varlığına izin verilmeyen ve düzen bozucu konuma yerleştirilmiştir. Çünkü akıl sahibi olmayanlar sanayi toplumunun taleplerine cevap verememektedirler. Bu dönemde bir bireydeki deliliği belirlemek için aranan ilk kriter, kişinin çalışmaya uygun olmayan biri olduğunu göstermektir. Böylece Fransa ve

İngiltere’de hemen hemen aynı anda delileri kapatmak için büyük kurumlar kurulmuştur. Ancak buralara sadece deliler değil; işsizler, sakatlar, yaşlılar, çalışamayacak durumda olan herkes konmuştur. Foucault bu kurumun deli insanlara yardım etmek için değil, bu insanları göz önünden kaldırmak ve deli denilen şahıslar dışında tembel olanları, aile kurallarına uymayanları, işsizleri, dilencileri ve sıradışı yaşayanları kapatmak için kurulmuş olduğunu söylemiştir. Foucault aynı zamanda klasik çağın deli figüründe mücrim yoksulluk ve aylıklığın hayvanî, gayriinsanî ilkeyle bir araya geldiğine dikkat çekmiştir. Bu çağın insanına göre insan düşünen tarafta yer almaktadır. Düşünmeyen insan değildir. Böylece Foucault delilik ıstırabına, hastalığına, ama aynı anda özgürlüğüne karşılık gelen canavarımsılığıyla insandaki hayvanî doğanın absürlüğünü açığa vurmuştur (Foucault, 2006: 85-178). Foucault deliliği, insan ile insanın hayvanlığı arasında doğrudan bir ilişki olarak konumlandırmıştır:

“‘Deliye bir insan gibi muamele edilmemesi’ gibi olumsuz bir olgu gayet gerçek bir düşünce sürecinin ürünüdür, öyle ki bu gayriinsani kayıtsızlık Antikiteden, bilhassa Orta Çağ’dan bu yana hayvanlar alemine o alışlageldik garabetini, tehditkar acayıplığını ve uyandırdığı tüm korkuların ağırlığını vermiş olan derin bir endişeyi açığa vurur. Fakat tüm o hayali manzaralarıyla delilik algısına eşlik eden bu hayvan korkusu önceki yüzyıllarda taşıdığı anlama sahip değildir artık. Hayvana dönüşmek artık ne şeytanın gücünün alameti ne de akılsızlığın şeytani simyasının ürünüdür. İnsandaki hayvan bir öte dünyanın göstergesi olmaktan çıkıp başlı başına insanın deliliği halini almış; kendinden başka bir şeye, yani doğal haliyle insanın deliliğinden başka bir şeye işaret etmez olmuştur.” (Foucault, 2006: 234)

Foucault’nun tasvir ettiği bilhassa delilerin ıslah edilmeleri için yerleştirildikleri tecrit ve kapatılma mekanları, hayvanların sergilendiği hayvanat bahçelerine benzer bir düzene sahiptir:

“Delilik, çehresini hayvan maskesinden almaktadır. Hücre duvarlarına zincirlenenler akıllarını kaybetmiş kişiler değil de, doğal bir kudurganlığın içine düşmüş hayvanlardır: tıpkı deliliğin en uç noktasında, en yumuşak biçimlerinin kapalı oldukları bu ahlaki akıl bozukluğundan kurtularak, tek bir güç darbesiyle hayvanlığın dolaysız şiddetine dahil oluyormuş gibi. Bu hayvanilik modeli kendini tımarhanelere dayatmış ve onlara kafes veya hayvanat bahçesi görüntüsü vermiştir. ... büyük bir çılgınlığa kapılan deli kadınlar, localarının önünde köpekler gibi zincire vurulmuşlar ve gardiyan kadınlar ile ziyaretçilerden demir bir parmaklıkla korunan bir koridorla ayrılmışlardır; gıdaları ve üzerinde yattıkları saman onlara bu parmaklıklardan verilmektedir; etraflarındaki pisliklerin bir kısmı tırmıklarla çekilmektedir.” (Foucault, 2006: 233)

Avrupamerkezli ve Avrupalımerkezli Batı düşüncesinde yıllarca yerleşmiş hümanizm ve akıl-beden, insan-doğa ikiliklerine dayanan Batılı modernist anlayışın yıkılmasını amaçlayan postmodernist eleştirel yaklaşımlardan biri de 20. yüzyılın önemli düşünür ve filozoflarından olan Gilles Deleuze ve Felix Guattari'ye aittir. Deleuze, geleneksel ve yerleşmiş fikirlere karşı durarak, insanları sınırlamaya ve sınırlandırmaya yönelik söylemleri ve ikilemleri yıkmayı amaç edinmiştir. Öne sürdüğü kavram ve yaklaşımlarla yüzyıllar boyunca Batı düşüncesine yerleşmiş olan hiyerarşik düzeni eleştirmiş, varlıklar arası ikilemlere bütün bir baskı oluşturduğu için karşı durmuştur. Özneyi belli toplumsal normların içine hapseden, değişimin varlığını sınırlayan bilinen bir beden ve sabit, tekil bir kimlik kavramına karşı çıkarak hiyerarşi otoritesini eleştirmişlerdir. Deleuze ve Guattari durağan, sabitleşmiş ve kararlı, toplumsal normların parçalanmasını amaçlamışlardır (Kümbet, 2012: 192-195). Deleuze ve Guattari'ye göre "hayvanın dili" aynı zamanda "dilsizin dilidir". Bu nedenle insanın hayvanların kullandığı dili duyabilmesi ve kulak verebilmesi, ancak hayvanı başkalaştıran kendi düşünce biçimlerini ve Doğa üzerinde hakimiyet kurdukları yapıları terk etmesi yoluyla gerçekleşebilmektedir. Bu yapılar yalnızca hayvanı dışlayarak onu "insanlık" fikrinden ayırmaz, benzer şekilde kadın, eşcinsel, siyahi ve deliyi de ayırıştırıcı düşünce yapılarıdır. Deleuze ve Guattari, bu yapılar karşısında bir anti hümanist olmanın zaruri olduğunu öne sürmüşlerdir. Deleuze'ün yapıtlarında insan-hayvan meselesi doğrudan ele alınmamıştır. Deleuze, insanın hayvanlarla insanî bir ilişki kurmasını, onları ödipal aileye ait görmeyi sorunlu bulmuştur. O, insan ve hayvan arasındaki insanî olmayan bir ilişki olarak *hayvan-oluş* deneyiminden bahsetmiştir. Deleuze, "hayvan-oluş"un bir yeğînleşme/yetkinleşme deneyimi olduğunu öne sürmüştür. Ezbere bilinen belirlenimlerden kurtularak belirsizlik, çokluk ve sonsuzluk evrenine yönelen özgürleşmedir (Kalaycı, 2017: 93-94). Hayvan-oluş hayvanlarla özdeşleşmek hakkında değildir, hayvan formlarını ya da davranışlarını taklit etmeye dair de değildir, bir hayvan gibi davranmak değildir. "Bir hayvanla hayvan ilişkisi içinde olmak, tam olarak Deleuze ve Guattari'nin hayvan-oluşla kastettikleri şeydir" (Ryan, 2019: 100-101). Dilin sınırlarını zorlayarak insanmerkezci yaklaşımın dayattığı kavramsal çerçeveye muhalif bir tavır alan Deleuze ve Guattari bu

dönemde Batı düşüncesini insanmerkezcilikten kurtarma yönünde çaba sarf eden ilk isimlerden olmuşlardır.

Batı düşüncesinde *hayvan meselesi (animal question)*, *hayvan hakları* ve *hayvan çalışmaları* üzerine kıvılcımı çakan isimlerden en bilineni ve atıfta bulunulana *Animal Liberation (Hayvan Özgürleşmesi)* (1975) adlı kitabıyla Peter Singer olmuştur. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*'nde fabrika çiftçiliği ve mezbahalardaki insanlık dışı durumların yanı sıra hayvanlara uygulanan zulmün her türlüünü gözler önüne sererek onlara karşı bu ötekileştirici tutumun dinî ve felsefî kökenlerini inceleyip sorgulamıştır (Singer, 2005). Singer'in hayvanlara yaklaşımı 1970 yılında cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi benzer diğer baskı sistemlerinin kültürel yapılandırılma modeli üzerinden Richard Ryder tarafından türetilmiş olan ve posthümanist hayvan kuramcılarının yaygın olarak kullandığı "türcülük" (speciesism) (Ryder, 1971: 81) kavramını benimseyip, kendi savını da bu ayrımcılığın eleştirisi üzerinden yürütmüştür (Singer, 2005: 43-44). Singer'dan sonraki bir diğer önemli isim ise *Hayvan Özgürleşmesi*'nin yayınlanmasından on yıl sonra yayınladığı ve hayvan haklarının önemine vurgu yaptığı *The Case for Animal Rights (Hayvan Hakları Davası)* adlı kitabıyla Tom Regan olmuştur. Singer ve Regan, 1990'lardan itibaren posthümanist (insansonrası) kuramlar ışığında akademik çevrelerde modern hayvan çalışmalarının ortaya çıkışına kadar olan dönemde hayvanlara karşı olan etik farkındalığın oluşmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Ancak daha sonraki süreçten günümüze kadar olan süre zarfında her iki isim de yaklaşımlarının esasında insanmerkezci olduğu nedeniyle eleştirilmiştir. Singer, adını daha önce andığımız 19. yüzyıl utilitarizm (faydacı ahlak) filozoflarından Jeremy Bentham'ın görüşlerini benimsemiştir. Temelde bir şeyin en fazla sayıda insana en fazla faydayı sağlaması prensibine dayanan faydacılık felsefesini Singer, hayvanları da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Fakat her ne kadar "iyi niyetli" de olsa faydacılık felsefesinin temelinde yatan "çıkarıcı" yaklaşım, kuramı insanmerkezci olmaktan kurtaramamıştır. Singer'in öne sürdüğü utilitarizm de hayvanlarıinkiyle karşılaştırıldığında insan menfaatlerinin öncelenmesine yol açmaktadır (Akıllı ve Balcı, 2017: 127-129). Modern hayvan çalışmalarının temsilcilerinden biri olan Cary Wolfe, Singer'in öne sürdüğü yaklaşımı yüzbinlerce insanın eğlenmesini sağlayan on ya da yirmi sirk

hayvanının çektiği acının makul gösterilemeyeceği düşüncesine dikkat çekerek çürütmüştür (Wolfe, 2010: 64). Bunun yanında, faydacılıkta; çıkarları, acı ve ıstıraba dair hesaplamaları yapanların insanlar olması da eleştirilen diğer bir nokta olmuştur (Derek Ryan, 2019: 186-187).

Singer'i insanmerkezci olmakla eleştiren isimlerden biri olan Regan da kendinden sonraki posthümanist kuramcılardan nasibini almıştır. Regan'a göre hayvanlar da tıpkı insanların sahip olduğu "inanış, istek, hafıza, algı, gelecek beklentisi, zevk, acı ve refahlarına yönelik menfaatler" gibi "içsel değerler"e sahiptirler; onlar da "yaşam öznesi"dirler ve yaşama haklarına saygı duyulması gerekmektedir (Regan, 2004: 243). Ancak Regan'ın "yaşam öznesi" olarak kabul ettiği hayvanlar bilişsel becerileri ileri düzey ve insanlara büyük oranda benzeyen (genellikle memeli hayvanlar) olmuştur. Onun tüm hayvanları kapsamayan yaklaşımı, kendinden sonraki posthümanist kuramcılarının eleştirilerini toplamasına neden olmuştur.

20. yüzyıl insan-hayvan ilişkisi bakımından düşünsel anlamda önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu gelişmelerden biri yüzyılın sonlarına doğru ilan edilen hayvanların da birer canlı olduğunu ve onların haklarının olduğunu savunan, hayvanlara zulmetmeyi önlemeyi amaçlayan hükümetlerarası *Evrensel Hayvan Hakları Beyannamesi (Universal Declaration on Animal Welfare)* olmuştur. Ancak Batı düşüncesi bu yüzyılda da insanmerkezcilik paradoksundan kendini kurtaramamıştır.

İnsanmerkezcilik sonrası düşüncenin öncülerinden ve insan-hayvan etkileşimini "gündelik" karşılaşmalar yönünden de ele alan Donna Haraway, yalnızca hayvan ve insan arasındaki ikiliği ve ayrımı değil, aynı zamanda doğa-kültür ve canlı-makine arasındaki ayrımı da sorunlaştırmıştır. Haraway, öne sürdüğü "siborg" figürü ve "yoldaş türler" düşüncesiyle kültür ve doğa ikilemini altüst etmiş, insan ve teknoloji arasındaki bağları bulanıklaştırmış ve "birlik-oluş" (doğa ve kültür [doğalkültürel], insan ve hayvan birlikteliği) anlayışına dayanan felsefesiyle de varlıklar arasındaki her türlü hiyerarşik sistemi yıkmayı amaçlamıştır (Çelik, 2018: 27-46). Hümanist yaklaşımda eşsiz ve üstün olan Batılı insanı yerle bir ederek doğadaki hiçbir canlının bir değerine üstünlük ve tahakküm kuramayacağını öne

sürmüştür. Haraway'ın kuramsal yaklaşımında insan-hayvan ilişkisi “gündelik” olana, insanlarla hayvanların iç içe geçtiği gündelik yaşama odaklanmaktadır. Ancak Haraway, gündelik ilişkilerdeki bilindik hiyerarşiyi tersine çevirmiştir. İnsanların evde bakılan hayvanları tutmak ve denetlemek gibi bir suçu olduğu fikrini reddeden Haraway, “Eğer bir köpeğim varsa köpeğimin de bir insanı var; bunun ne anlama gelebileceği tamamen değişime açıktır” diye ifade etmiştir (Haraway, 2003: 54). Haraway, insan ile insan olmayanları bağlayan ve hiyerarşik olmayan yakın bağları ifade etmek için “arkadaşlık” kavramını öne sürmüştür (2010: 234). Böylece Haraway, görüşleriyle modern hayvan çalışmalarının da öncülerinden biri olmuştur.

21. yüzyıla gelindiğinde posthümanizm (beşeriyet sonrası dönem, insan sonrası), disiplinlerarası bir alan olarak ortaya çıkmış ve insanın varoluşu, varlığı, *kimliği* ve *neliği* üzerine sorgulamaları insanmerkezcilikten uzaklaşarak yapmaya çalışmıştır. Düşüncede, bilimde, sanatta ve insanın kendini dahil ettiği her yerde insan tarafgirliğinin karşısında olmayı amaçlayan posthümanizm; insanın evrendeki yerini yeniden tanımlayarak, kesin çizgilerle belirlenmiş kategorilerin ve ikili karşıtlıkların ortadan kaldırılması düşüncesi etrafında temellendirilmiştir. İnsan ve insan olmayanların doğası arasındaki sınırların kalktığını öne sürerek postmodern, postyapısalcı, feminist ve sömürgecilik sonrası kültür çalışmalarından beslenmektedir (Oppermann, 2012: 32). Aynı zamanda hayvan çalışmaları, ekoeleştiri (çevreci eleştiri), ekofeminizm, ekofolklor, ekososyalizm, spiritüel ekoloji, ekoilkelcilik, yeşil kapitalizm, eko-marksizm, toplumsal ekoloji, derin ekoloji, yeni maddecilik, maddesel feminizm⁴ gibi pek çok disiplin, alt dal ve kuramsal yaklaşımı meydana getirerek, etkileyerek ve kapsayarak akademik çalışma sahasının geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır. Posthümanizmin kuramsal olarak gelişmesini sağlayan en önemli temsilcileri arasında N. Katherine Hayles, Neil Badmington, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Karen Barad ve Cary Wolfe bulunmaktadır. Ancak posthümanizm terimindeki “post” ekinin, bedenselliğinden sıyrılmış bir “üstün” insanın tahayyülî bir gelecekte yüceltiği varsayımını çağırıştırmamasından dolayı Haraway terime karşı mesafeli yaklaşmıştır

⁴ Kavramlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Bookchin, 1996; Callenbach, 2011; Oppermann, 2012; Garrard, 2016; Morris, 2018.

(Haraway, 2008: 19). Bu noktada Katherine Hayles *How We Became Posthuman*'da (Nasıl İnsan-Sonrası Hale Geldik) “insan-sonrası aslında insanlığın sonu anlamına gelmez. İnsanın belli bir biçimde kavramsallaştırılmasının sonuna işaret eder” (1999: 287) görüşünü ortaya koymuştur. Üstelik teknolojik gelişmelerin hiç olmadığı kadar hızlı yaşandığı bu dönemde teknolojinin verdiği güven sayesinde gelecekte insan evrimine insan eliyle transbiyolojik ya da postbiyolojik bir dışsal müdahale yapılarak insanı güçsüz ve ölümlü kılan biyolojik sınırların kaldırılmasını amaçlayan *transhümanizm* anlayışının ortaya çıkması da posthümanizm kavramının sınırlarını daha iyi belirlemiştir. “Nano teknoloji, gen klonlama, yapay zekâ gibi ileri teknolojilerin insan bedenine eklenerek, insanın zihinsel, fiziksel ve duygusal yetilerinin geliştirilmesi, hastalıkların, acıların yok edilmesi ve yaşam döngüsünün sonsuza uzatılması” (Alpay, 2019: 9) transhümanizmin temel paradigmasını oluşturmaktadır. Transhümanizm insanmerkezci bir yaklaşımla mühendislik harikası, kusursuz bir şekilde geliştirilmiş insanlığı ve onun gelecekte inşa ettiği, kendisinin merkezde yer aldığı bir dünya varsayımına odaklanmıştır. Posthümanizm ise, insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki varoluşsal ilişkilere odaklanmış ve şimdiki zaman içerisinde insanmerkezci olmayan bir dünya varsayımına göre çalışmalarını şekillendirmiştir. Cary Wolfe, *What is Posthumanism (Posthümanizm Nedir)*'de posthümanizm ve transhümanizm arasındaki zıtlığı vurgulayarak hümanizme karşı eleştirel tavır takınan posthümanizme karşın “transhümanizm, hümanizmin *yoğunlaştırılması* olarak görülmelidir” demektedir (Cary Wolfe, 2010: xv). Son dönem posthümanist hayvan çalışmalarının temsilcilerinden biri olan Derek Ryan ise posthümanizmi “...insanlıktan kopuş değildir; hala insanlıkla ilgili olmasının yanında insanın, insan olmayan dünyalara saygı göstermesi gerekliliğini öne çıkarır ve kültür ile doğa arasındaki özcü ve hiyerarşik bölünmeleri reddeder” şeklinde tanımlamıştır (Ryan, 2019: 108-109).

21. yüzyıldaki paradigma değişmelerine göre yeni yapılanmalar kazanan posthümanizmle ilgili her geçen gün yeni fikirler ortaya konulmaktadır. Hayvanlardan biyopolitikaya kadar pek çok farklı konuda felsefi tartışmalar öne sürülmekte ve ortaya çıkan yeni düşünce sistemleri insanmerkezci yaklaşımdan

uzak ve türçülüğe karşı mücadele etmektedir (Cary Wolfe, 2010: xix). Özetle Karen Barad'ın da ifadesiyle biz insanlar olarak yalnızca “anlamaya çalıştığımız doğanın bir parçasıyızdır” anlayışı vurgulanmaktadır (Barad, 2003: 828).

Çalışmamızın kuramsal çerçevesiyle ilişkili olarak hayvan çalışmaları, kültürel ekoloji ve ekoeleştirici de insanmerkezcilik ve türçülük karşısında eleştirel tavır takınan posthümanist yaklaşımlardır. Genel hatlarıyla temel perspektiflerini çizmeye çalıştığımız bu bölüm boyunca hayvanlar hakkında insan zihninde pek çok düşünce ve yaklaşım ortaya çıkmış olduğu görülmektedir. Ancak akademik açıdan insanmerkezci düşünce ve onun eleştirisi arasındaki sürekli olarak yaşanan çekişme Aydınlanma'dan bu yana ve özellikle son 150 yıllık Darwin sonrası dönemde hayvanlar ve hayvanlığa ilişkin çok çeşitli kuramsal yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hayvanın kuramsal olarak ele alınması açısından önem taşıyan posthümanizm, devamlı olarak insanı ayrıcalıklı hale getiren ve insanlarla hayvanları akıl ve dil yeterlilikleri temelinde bölen liberal hümanist kavramsallaştırmaların ötesine geçme amacını taşımaktadır. Transhümanizmin insanın kibrini destekleyen ve doğayı dışlayan (hatta insanın kendi doğasını bile) tutumu karşısında posthümanizm gündelik yaşamdaki düzen içerisinde insanın ayrıcalıklı konumunu yerinden etmeye çalışarak hayvan çalışmaları (animal studies) ve hayvan kuramı alanını desteklemektedir. Cary Wolfe, hayvan çalışmaları konusunda çığır açan kitabı *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*'de (Hayvan Törenleri: Amerikan Kültürü, Türler Hakkında Söylem ve Posthümanist Kuram) hayvanlara yönelik posthümanist bir yaklaşım benimsemenin, “türçülüğün incelenmemiş çerçevesini” ele almak anlamına geldiğini ifade etmiştir (2003). İnsan-hayvan ilişkisinin geniş kapsamda ele alındığı hayvan çalışmaları; insanın kendi öznelliğini her şeyin üstünde tutarak “insan olmayan tüm varlıkların öznelliğinin” göz ardı edilmesini, (Wolfe, 2003:1) türçü, ötekileştirici her türlü yaklaşımı esas meselesi olarak sorgulayan feminizm ve ekoeleştirici gibi diğer yaklaşımlarla iç içe geçmiştir. Son dönemlerde ise başlı başına bir çalışma alanı olarak gelişme gösteren hayvan çalışmaları, günümüz bilimsel düşüncesinde var olan disiplinlerarası niteliğin etkisiyle pek çok disiplinin içerisinde alt bilim dalı olarak yer almıştır; “ekoeleştirici”, “arkeozoloji”, “antrozoloji”, “türlerarası folklor”,

“zoooloji”, “çoktrl etnografi” ... Başta sosyal bilimler olmak üzere pek çok farklı alanda toplumsal bir farkındalık oluşturma ve trc yaklaşıma yönelik bilinçlendirme yönünde yapılan çalışmalar ve sorgulamalar “animal turn” (hayvan dönüşü) ya da “animal question” (hayvan sorusu) Şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

İnsan-hayvan ilişkisi bakımından insanın yücelten her türlü ikiliği reddeden (insan-hayvan, doğa-kültür) hayvan çalışmalarının desteklediği, etkilediği ve etkilendiği çalışma alanlarından biri olan ekoeleştiri; Oppermann’ın tanımına göre “edebiyat eleştirisi ve kuramları içinde, edebiyat ve kültür metinlerini çevreci bir bakış açısıyla yorumlayan, edebiyat ile evre, ekoloji ile kültür arasındaki ilişkileri inceleyen”, ve “canlı ve cansız maddelerin birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkilerinin edebi metinlerde nasıl betimlendikleri, edebiyatın söz konusu ilişkiler ağına yaklaşımı, edebi ve kültürel anlatılarda dil kullanımı, ifade biçimleri ve yöntemleri”ne odaklanan kuramsal yaklaşımdır (Oppermann, 2012: 9). İnsanın yüzyıllar boyunca doğa üzerindeki benmerkezci, sömürgeci ve nesneleştirici tahakkümü ve bu tahakkümün sonucunda doğayı tahrip edebilme hakkına sahip olma düşüncesi günümüzde bedeli çokça ödenen ve gelecekte daha da ağır ödenecek sonuçlara neden olmaktadır. Ekoeleştiri de odak noktasını oluşturan insan-evre ilişkisinin yansıdığı edebî ve kültürel anlatılar bağlamında diğer posthümanist yaklaşımlar gibi insanmerkezci kalıpları ve kategorileri yıkarak doğamerkezci, bütüncül ve çoğulcu düşünceyi oluşturma amacını taşımaktadır.

2. BÖLÜM: HALKBİLİMİNDE POSTHÜMANİZM VE HAYVAN FOLKLORU

Her şeyin merkezinde insanın yer aldığı ve pek çok ötekileştirici ikiliklere dayanan patriarkal Batı düşüncesinin sorguya çekildiği posthümanizm düşüncesinin etkilediği disiplinlerden biri de halkbilimi olmuştur. Posthümanist yaklaşımın meselelerinden biri olan hayvanlar ve doğa, halkbilimi çalışmalarının ilk dönemlerinden itibaren odak noktasında yer almıştır. Antiquaryen geleneğiyle başlayan ilk derleme faaliyetleri ve daha sonrasında halkbilimi çalışmalarının bilindik iki miladından biri kabul edilen Grimm Kardeşler'in derlediği masallar⁵, hayvanlar ve doğadan bağımsız olmamış hatta çoğunlukla bu iki unsur önemli motifler olarak yer almıştır. Sistemli bir şekilde yapılan ilk halkbilimi araştırmaları ve araştırmaların yayınlandığı dergilerin içeriklerinde hayvanlarla ilgili pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür.

2.1. ANİMAL-LORE

1900'lü yıllara gelene kadar halkbilimi çalışmalarına yer veren *Folklore*, *Journal of American Folklore* ve *The Archaeological Review* dergilerinde hayvanlar çoğunlukla halk anlatıları bağlamında ele alınmıştır. Ancak zaman zaman bu anlatılarda incelenen hayvanların farklı yaklaşımlar da göz önünde bulundurularak ele alındığı da görülmektedir. Örneğin James G. Frazer, 1888'de *The Archaeological Review*'de yayınladığı yazı dizisi olan *The Language of Animals*'da hayvanların kendi aralarında iletişim kurma ve kendilerine ait bir dilleri oluşturma yetisine sahip olup olmadığı konusuna dikkat çekmiştir. Hayvanların ve bitkilerin birbiriyle konuştuğuna ve hatta insanın da bu dilleri anlayarak iletişim sürecine dahil olduğuna dair eski bir inançtan yola çıkan Frazer'a göre; insanın doğayla bir bütün olduğu ve doğayı gözlemleyebildiği ilkel düşünceden

⁵ Halkbilimi çalışmalarının ilk dönemleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Cocchiara, 2017; Çobanoğlu, 2019.

kaynaklanan bu inanç, insanın doğayla arasına keskin sınırlar çizdiği dönemlerde artık varlığını kaybetmiştir. Bu düşüncenin izlerine ise yalnızca halk anlatılarında ve çocuk şarkılarında rastlanmaktadır. Frazer da çalışmasında halk anlatılarında insanların hayvanlarla (hayvanların veya diğer doğal unsurların kendi dilleriyle) iletişim kurabilmesini inceleyerek anlatılarda yer alan bu iletişimsel durumu değerlendirmiştir. Makalede insan ve hayvan ilişkisi bakımından dikkat çekici bir bölümde Frazer, daha önce bahsettiğimiz Porfiryüs'ün görüşlerine atıfta bulunmuştur. Ona göre dil yalnızca insanlar tarafından kullanılmaz ve diğer canlıların da kendilerine has dilleri vardır fakat insan diğer hayvanların kendi diline sahip olmamasını kendince üstünlük olarak kabul etmektedir. Oysaki Porfiryüs, insanlar için “vahşice, canavarca gelen doğanın dilini anlamasak ne olur?” diye sormuş ve ilaveten “Yunanlılar da Hinduların dilini anlamaz, ve Trakya veya İskit dilinin konuşulduğu yerde doğanın birinin dili bize anlamsız ve turnanın çıkardığı seslere benzer” demiştir (Porfiryüs'den akt. Frazer, 1888: 82). Aynı zamanda hayvanların insan dilini bilmemesinin insanın hayvanlara kendi dilinde var olan kuralları dayattığını ve buna bağlı olarak hayvanlar üstünde egemenlik addettiğini vurgulamıştır. Porfiryüs'ün hayvanların sahip olduğu, insanlar için yabancı olan diller hakkında görüşleri belirgin değildir. Bazen tüm hayvanların aynı dili konuştuklarını öne sürerken bazen kuşların kendilerine has dilleri olduğunu düşünmüştür, bazen de her bir tür hayvanın kendi arasında konuştuğu bir dilin olduğunu öne sürmüştür. Frazer, Porfiryüs'ün görüşlerinden hareketle Arapların kargaları, Etrüsklerin kartalları anladığına dair inançların olduğu örneklerinden hareketle birbirinden farklı kültürlerde yer alan halk inançlarını, halk anlatılarını ve bunların farklı varyantlarını incelemiştir (Frazer, 1888: 81-91). Frazer'ın makalesi, Batılı düşüncenin *posthümanist* anlayışını yansıtmasa da halk anlayışında ve halkın kolektif bilinç dışında hayvanın ötekileştirilmediği, aksine kendi diline sahip olduğu, insanın konuşma yetisinin ardına sığınarak doğa üzerinde hak sahibi olma çabası söz konusu olmadan doğa ve kültürün uyumlu birlikteliğini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Aynı dönemde psikoanalitik halkbilimi yaklaşımlarına sert eleştiriler yönelten isimlerden biri olan Alexander H. Krappe (Çobanoğlu, 2019: 177) de bu dönemde hayvanları konu alan birçok çalışma kaleme almıştır. Bunların arasında kadınların hayvan

doğurması olgusunu konu alan *Animal Children* (1944) adlı çalışması halk inançları ve halk hikayelerinde bu olgunun izlerini sürerken aynı zamanda insan-hayvan ilişkisini inceleme yönüyle dikkat çekici olması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısında halkbilimi alanında hayvanlar konusunda yayınlanan diğer makaleler dönemin halkbilimcileri tarafından derlenen masallar, fabllar, mitler, memoratlar, halk inançları, totemizm ve animizm çerçevesinde kaleme alınmıştır.

20. yüzyılın ilk yarısında ise halkbilimi dergilerinde yayınlanan makalelerin içerikleri ilk dönem çalışmalarla benzerlik göstermekle beraber Lang ve Gomme (tarihsel okul) gibi isimlerin öncülüğünde devam eden artsüremli çalışmaların yanında Frazer ve Boas (evrimsel okul) gibi o dönemde varlığını sürdüren yerli kültürlere ilgi duyan araştırmacıların çalışmalarıyla eşsüremli halkbilimi araştırmalarında da artış görülmeye başlamıştır. İnsanmerkezci yaklaşımla ele alınan çalışmalarda hayvan çalışmaları “animal-lore” adıyla halkbilimi disiplini içerisinde yer almıştır. “Animal-lore” çalışmaları arasında hayvan sembolizmi, hayvan kültleri, halk inançlarında hayvanlar, hayvan tanrı ve tanrıçalar, hayvan biçimli maddi kültürel unsurlar, hayvan masalları ve fabllar, çocuk oyunlarında hayvanbiçimcilik, ballad ve şarkılarda hayvan motifleri, hayvan bilmeceleri ve tekerlemeleri, atalar kültü bağlamında hayvanlar, av-avcılık motifi ve geleneği içerisinde hayvanlar, adbilimi ve göstergebilimi çerçevesinde hayvanlar, hayvan mitleri ve memoratları, halk hekimliğinde, giyim-kuşam ve yemek kültüründe hayvanlar, halk sanatında hayvanlar gibi halkın maddî ve manevî pek çok kültürel varlığında yer alan çalışmalar örnek olarak gösterilebilir. “Animal-lore” kavramının yanında hayvan ve doğayla ilgili halkbilimi çalışmalarının kuşlarla ilgili olanların “bird-lore” ve bitkilerle ilgili olanların “plant-lore” şeklinde adlandırıldığına da rastlanmaktadır. Bu kavramların kullanımı ve halkbilimi disiplini içerisindeki yerini Fransız modernist halkbilimcilerinden ve Pierre Saintyves müstearıyla eserlerini kaleme alan Émile Nourry, “Plant-lore veya Bird-lore isimli kitaplara rastlıyan bir kimse, muharririn orada, halkın an’ane ve batıl itikadlarında, darbı mesellerinde, adlandırmalarında, onları nasıl karşıladığı noktasından kuşları ve nebatları tetkik

ettiğini hemen anlar.” (1951: 48) şeklinde ortaya koymuştur. Saintyves 1936 yılında kaleme aldığı eseri *Manuel de Folklore*'de (*Folklor Elkitabı*) hayvanların halkbilimindeki çalışma kadrosuna (halk inançları, halk hekimliği, hayvanlara hükmetme, hayvanlardan fayda sağlama vb.) dair pek çok bilgiye yer vermiştir. Bu eserde Saintyves, Aristo'dan mülhem insanların bir tür hayvan olduğunu ancak farklı olarak “sosyete halinde yaşayan bir hayvan” olduğunu vurgulamıştır (1951: 71 ve 89). Bu bağlamda antropolojiyi; insanı hayvan kabul eden natüralist yaklaşıma *hayvanî antropoloji*, insanı psikolojik ve sosyolojik olarak çift görüş noktasından ele alan yaklaşıma da *kültür antropolojisi* olmak üzere ikiye ayırmış ve halkbilimini de *kültür antropolojisinin* alt dallarından biri kabul etmiştir (1951: 71-76). Ciltler dolusu derleme ve yayına sahip Saintyves; halkın maddî, manevî ve sosyal yaşamında halkbiliminin tasnif ve tahlil şekillerini ortaya koyarken hayvanları halkbilimi içerisinde yalnızca bir tüketim unsuru ve insana fayda sağlayan bir nesne olarak kabul etmiştir.

2.2. POSTHÜMANİST DÜŞÜNCEYE GEÇİŞİN İLK ADIMLARI: GENNEP'İN BİREY VE DOĞA VURGUSU

Sosyal, siyasal ve düşünsel anlamda pek çok yeni gelişmenin yaşandığı 20. yüzyıl bilimsel anlamda da pek çok yeni gelişmenin yaşandığı yeni fikirlerin ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Halkbiliminin gelişme devrelerine denk gelen zaman diliminde halkbilimi de bu gelişmeler sonucunda ortaya çıkan hareketlilikten etkilenmiştir. Yirminci yüzyılın en tanınmış halkbilimcilerinden ve Avrupa folklor biliminin en önde gelen temsilcilerinden biri olan Arnold Van Gennep (1873-1957), o zamanki halkbilimi çalışmalarına egemen olan başta Tarihî-Kültürel Okul ve Evrimsel Halkbilimi Okulu olmak üzere kuramsal yaklaşımlara “entelektüel başkaldırı” örneği göstermiş ve Özkul Çobanoğlu'nun Dorsonvâri bir ifadeyle söylediği gibi birinci kuşak “Genç Türkler” hareketinin öncüsü olmuştur. Gennep'e kadarki halkbilimi çalışmaları çoğunlukla tarihi ve tarihsel yöntemi ön planda tutmuştur. Derlenen halkbilimi malzemelerine yaklaşım da geçmişe yönelik veya geçmişî yeniden kurma çabasında olmuştur (Çobanoğlu, 2019: 184-185). İngiliz

Antropoloji Okulu'nun bir öğrencisi olan Arnold Van Gennep; 18 dili diyalektleriyle öğrenmesi, halkbiliminde teorik temeller atma çabasını öğrencilik yıllarında belli eden çalışma azmi ve bilimsel hizmetleri nedeniyle Fransa'nın Pitré'si olarak adlandırılmıştır (Cocchiara, 2017: 402). Halkbilimi çalışmalarının neredeyse tamamının "tarihsel saplantı" derecesinde olmasını eleştiren Van Gennep, halkbilimi çalışmalarına "biyolojik" bir bakış açısı getirerek halkbilimcilerin halkbilimi unsurlarını geçmişin ürünleri yerine günümüzde de yaşayan olgular olarak ele alınmasını öne sürdüğü "Biyolojik Halkbilimi Okulu" yaklaşımını öne sürmüştür (Çobanoğlu, 2019: 184-185). Böylece halkbilimi çalışmalarında biyolojinin faydalandığı *gözlem* yöntemi ön plana çıkarılmış ve Gennep'e göre derleme aşaması tarihsel ekolün benimsediği gibi halkbiliminin son aşamalarından biri değil aksine ilk aşaması olarak kabul edilmiştir. Burada Gennep'in "biyoloji" terimi ve "biyolojik" bakış açısıyla kastettiği; tam anlamıyla halkbiliminin transformistik ve evrimsel değil, hayat ile sıkı bir ilişki içerisinde algılanması anlamındadır;

"Bu, devlet ve toplumu; büyüme, olgunlaşma, yaşlılık ve ölüm gibi tüm organizmaların ona bağlı olduğu, doğal kanunlara tabi olan canlı organizmaları temsil etmek için kullanılan bir metafor değildir. İfade ettiğim çeşitli nedenlerden dolayı -bu bana göre tartışılmaz bir gerçektir- sınırlı da olsa yeryüzünde, şimdi ise gökyüzünde dolaşma özgürlüğüne sahip, duygu ve tutkularında *kendilerinin oluşturduğu sınırlara boyun eğen* canlı varlıklar olan insanların, ilişkilerini, cansız objeler ve ölümlerin münasebeti gibi değil, *yaşayan, biyolojik ilişkiler* olarak ele almamız ve değerlendirmemiz gerektiğidir." (Gennep'ten akt. Cocchiara, 2017: 405; italik vurgular bana ait)

Tarihî metodun yerine karşılaştırmalı metodu tercih eden Van Gennep, halkbiliminin çalışma prensibini yeniden şekillendirerek onun malzemesinin durağan ve ölü nesnelere değil; tam aksine devinen, dönüşen ve değişen ancak gelenekten bağımsız olmayan dinamik bir yapı içerisinde olduğunu öne sürmüştür. Bu doğrultuda halkbilimini kendi sınırlarına hapsetmek yerine bilimsel ve disiplinlerarası yapı içerisinde sürekli dönüşen ve devinen bir disiplin olduğunu vurgulamıştır. Böylece Van Gennep bu dönemde öne sürdüğü görüşlerle halkbiliminin özerk bir disiplin olmasında en önemli dönüm noktalarından biri olmuştur.

Van Gennep'in çalışmalarında vurguladığı bir diğer önemli husus da halkbiliminin toplum merkezli anlayıştan bireye odaklanan anlayışa geçişi konusundadır. Gennep, ortaya koyduğu halkbilimi metodunun formülasyonunda halk gelenekleri gibi kolektif olgulara bireysel katkıyı göz ardı etmeyerek o zamana kadar halkbilimi çalışmalarında ihmal edilen bireyin önemine vurgu yapmıştır. Onun dört ciltlik "Fransız halk gelenekleri kütüphanesi" niteliğindeki eseri *Manuel de Folklore Français Contemporain*'in (Çağdaş Fransız Folkloru Araştırmaları Kılavuzu) "Giriş" kısmında kaleme aldığı;

"Her birey, çeşitli toplumsal ilişkilere sahiptir ve gelenek tarafından oluşturulmuş sınırlar dahilinde her zaman bu ilişkilerle etkileşim içindedir. Eş seçiminde, çocuk sayısının sınırlandırılmasında, savaşta kahramanlık göstermede, seçimlerde kullanacağı oyda vs. diğer bir ifadeyle evrensel toplumsal hayatın mekanizmasını anlamak için, soyut bir tasvir veya uçaktan çekilen fotoğraftan ibaret olan bir soyutlar toplumundan değil, bireyden hareket etmek gerekir." (Gennep'den akt. Cocchiara, 2017: 406)

görüşlerinden hareketle Gennep'in halkbilimi çalışmalarının odağını toplumdan bireye doğru kaydırmaya çalıştığı görülmektedir. Gennep, Fransız Sosyolojisi'nin kurucularından Durkheim'i da yetersiz ve vasıfsız malzemeye dayanan genellemeleri (Çobanoğlu, 2019: 185), "felsefi ve dogmatik" özelliğe sahip, insanı biçimleyen düşünce ve inancı dışlayan toplumbilimsel yaklaşımı (Aktulum, 2016:) yönüyle eleştirmiştir. 1906 yılında yayınlanan, Avustralyalı kabilelerdeki değişimlerden söz ettiği eseri *Mtyhes et Légendes d'Australie*'de (Avustralya'nın Mitleri ve Efsaneleri) de benzer şekilde birey odaklı çalışmanın öneminden bahsetmiştir. Ona göre Avustralyalı kabilelerin toplumsal değişimlerinde bireysel faktörler göz ardı edilmemelidir;

"Bu değişimin etkeni, kesin bir şekilde tespit edildiği gibi, bilinen durumlarda belirli birey veya çok küçük bir grup tarafından gerçekleşmektedir. Durkheim'in gözden çıkardığı bu bireysel unsurlar, Avustralya toplumlarında çok önemli roller oynamaktadır. Bazen diğerlerinden daha canlı bir hayal gücüne sahip olan bir birey, adeta ona ne tür değişiklikler yapması gerektiğini belirten doğaüstü varlıkların koruması altındadır." (Gennep'ten akt. Cocchiara, 2017: 407)

Gennep'e göre toplumu şekillendiren bu yapılar tek bireyden veya çok küçük gruplardan (ve muhtemelen ortak bir faktörü paylaşan) oluşmaktadır ve kolektif olana ait her türlü şema, kanun, kaide ve değer bu yapıların içerisinde mevcuttur.

Halkbilimi çalışmaları arasında günümüzde hala en önemli klasiklerden biri kabul edilen eseri *Les Rites de Passage*'da (Geçiş Ritüelleri) bireye odaklanan yaklaşımın yanında günümüz halkbilimi çalışmalarına ve özellikle posthümanist düşünceye halkbilimi çalışmaları açısından temel atabilecek niteliğe sahip dikkat çekici görüşlere yer vermiştir;

“... hem birey, hem toplum, insanın hayatı üzerinde etkisi bulunan aynı dönemselliğe boyun eğen doğa ve evrenle bağlıdır. Evrende de evre ve geçiş anları yer almaktadır: İleriye doğru hareket ve göreceli eylemsizlik... Böylece, insan hayatının geçiş ritüelleri kozmik değişimlere bağlıdır. Örneğin, ayın bir halinden diğerine geçiş (dolunay), bir mevsimden diğerine geçiş (gündönümü, ekinoks), bir yıldan diğerine geçiş (yeni yıl vb.)” (Genep'ten akt. Cocchiara, 2017: 408)

O dönemde hala düşünsel anlamda egemen olan insanı doğanın üstünde, doğadan ayrı ve doğaya hükmeden olarak gören düşüncenin aksine Genep; kendi yöntemsel yaklaşımında bireyi ve toplumu, doğa ve evrenden bağımsız görmemiştir. Bireyde ve toplumda kendini gösteren geçiş evrelerinin benzerlerine doğada da rastlanmaktadır. İnsan ve doğa arasında karşılıklı etkileşime, iletişime, benzerliğe, bağlılığa ve bağımlılığa dayanan bir durum vardır. Benzer bir tutum onun halkbilimi (Folk-Lore) kelimesine dair yaptığı sorgulamalarda da kendini gösterir; “Söz konusu olan bizim halk konusundaki bilgimiz midir, yoksa halkın doğa ya da gerçeklik, dünya konusundaki bilgisi midir?” (Genep'ten akt. Aktulum, 2016: 9) sorusu Genep'in halkbilime kavramsal olarak yeni bir bakış getirme çabasının yanı sıra bu sorgulamaları yaptığı dönemde nesneleştirilen ve göz ardı edilen doğaya da bu kavramsal çerçevede yer vermesi oldukça önemlidir. Genep'in tanımlama yaparken benimsediği yaklaşım aynı zamanda günümüz Geleneksel Ekolojik Bilgi⁶ çalışmalarının da ilk kavramsal önermesini sunmaktadır.

Arnold Van Genep'in halkbilimi çalışmalarına getirdiği yeni görüşler, yalnızca döneminde ve sonrasında yarattığı etkiyle değil aynı zamanda günümüz posthümanist bakış açılarının halkbilimi disiplinine uygulanabilmesinin de zeminini hazırlamıştır. Van Genep'in öne sürdüğü bireyi ve doğayı vurgulayan kavramsal ve yöntemsel yaklaşımlarla halkbilimi, bilimsel bir disiplin olarak devrin

⁶ Geleneksel Ekolojik Bilgi hakkında bilgi için bkz. Berkes, 1993; Yolcu ve Aça, 2019.

"tarih mania" boyunduruğundan kurtulmuş ve modern bir görüngüye kavuşmuştur.

20. yüzyılın ilk yıllarında öncülerinin çalışmalarına ilgi duyan Victor Turner, bireyin "geçiş ritleri" ve "ritüel işleyişi" hakkında yorum yapan Van Gennep'in görüşlerini destekleyerek hayat vermiştir. Turner, Van Gennep'in "eşiklik" kavramını esas alan bir süreç kavramını içerecek şekilde ritüel kavramını *The Ritual Processes – Structure and Anti-Structure*'da (Ritüeller – Yapı ve Anti-Yapı) detaylandırmıştır (Turner, 2018). Böylece Turner, hem Gennep'in görüşlerini ileriye taşıyarak geliştirmiş hem de halkbilimi açısından uygulanabilirliğini yapı-anti yapı çerçevesinde tam anlamıyla ortaya koymuştur.

Halkbilimi çalışmalarında bireyin ön plana çıkarılması ve çalışmaların da yalnızca "geçmişin ürünleri" odağından kurtulma sürecinden sonra halkbiliminde birer birer yeni görüşler ve kuramsal başkaldırıları ortaya çıkmaya devam etmiştir. Toplumun ve toplumdaki alt grupların yapı taşı olarak oluşturulan bireyin; içinde bulunduğu *bağlama* (context) uygun olarak geliştirdiği kimliği, bu kimliğe ve grubun diğer üyelerine bağlı olarak meydana getirdiği *performansı* 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren halkbilimi çalışmalarının odak noktasını oluşturmaya başlamıştır. Özkul Çobanoğlu'na göre yaklaşık yüzyıllık bir süreçte halkbilimi çalışmalarının "dinamik iletişimsel bir süreç" olarak kabul edilmesinde İşlevsel Kuram'ın kurucularından Malinowski'nin bağlam fikri, "Prag Dilbilim Okulu"nun çalışmaları, Roman Jakobson, Karl Bühner ve Jan Mukarovski'nin "sosyal dilbilimi" üzerine yaptıkları çalışmalar, Milmann Parry ve Albert B. Lord'un ileri sürdükleri "Sözlü Kompozisyon Teorisi", Kenneth Burke, Erving Goffman, Victor Turner ve Gregory Bateson gibi düşünürlerin oluşturduğu entelektüel ortam etkili olmuş ve "Performans Teori" ortaya çıkmıştır (2019: 292-294). Örneğin; Prag dilbilimi okuluna mensup ve Moravian Slovakya'daki halk kostümleri üzerine halkbilimi çalışmaları bulunan Petr Bogatrev "folklorun aşağı yukarı tiyatroyla aynı olduğunu" öne sürerek masalın içeriğinin yanında nasıl anlatıldığının da önemini vurgulayarak halkbilimi çalışmalarında icraya dikkat çekmesi, dönemi ve sonrası için oldukça önemlidir (Çobanoğlu, 2019: 294). İlk defa 1956 yılında yayınlanan *The Presentation of Self in Everyday Life*'da (Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu)

Goffman, bir grubun üyeleri arasındaki iletişim ve etkileşimde tiyatral performansın varlığını ortaya koymuştur. İnsanların gündelik yaşamdaki eylemlerini birer tiyatro gösterisi gibi görerek dramaturjik analiz yöntemini geliştiren Goffman'ın çalışmasının özünde performans ve gündelik yaşam arasındaki ilişki yer almaktadır. Goffman'ın grubun üyeleri arasındaki iletişimde ve etkileşimde yalnızca sözlü iletişimi değil, sözsüz ve tiyatral iletişimi de farklı özellikleriyle vurgulaması (Goffman, 2014) günümüz insan-hayvan ilişkisi ve hayvan folkloru bakımından dikkat çekicidir. Çalışmasının başında yer alan George Santayana'dan yaptığı alıntı ise savımızı destekler niteliktedir; “Doğada hiçbir şey başka bir şey için var olmaz; tüm bu evreler ve ürünler varoluş çemberinde eşit paya sahiptirler...” (2014: 7).

2.3. GENÇ TÜRKLER'İN “HALK”I

Stith Thompson'un öncülüğünde İndiana Üniversitesi'nde başlayan halkbilimi çalışmaları, 1961 yılında İndiana Üniversitesi “Folklor Enstitüsü” ve “Halkbilimi Bölümü”nü kuran öğrencisi Richard M. Dorson ile ivme kazanmıştır. 1960'lı yıllarda Dorson'un yetiştirdiği ve “Performans Teori”nin birinci kuşak önde gelen isimleri A. Dundes, R. Abrahams, D. Ben-Amos, R. Bauman, R. Georges, D. Hymes, K. Goldstein ve H. Glasie; halkbiliminin geçmiş ve mevcut kuramlarına son derece sert eleştirel bir yaklaşımla “başkaldırı” örneği göstermişlerdir. Genç halkbilimcilerin “sert” ve “isyankâr” tutumları karşısında Dorson, öğrencilerini *Young Turks* (Genç Türkler) olarak adlandırmıştır. Daha sonraları *Contextualist* (Bağlamsalcılar) adını alacak bu ekibin “kuramsal başkaldırı”sı, halkbilimi çalışmalarının kendilerinden önce başlayan değişim ve dönüşümünün dönüm noktasını teşkil etmiştir. Kuramsal olarak geliştirdikleri “Performans Teori”nin yanı sıra o döneme dek yaşanan “halk” ve “halkbilimi”nin tanım ve kavram sorunlarını ele alan *Genç Türkler*'le birlikte “tür ağırlıklı”, “madde” veya “nesne merkezli” tanım ve yaklaşımlara ağır eleştiriler getirilmeye başlanmıştır (Çobanoğlu, 2019: 295-296). Böylece halkbilimi; daha özgün ve daha modern bir görüntü kazanmasının yanında “alt dal” olarak görülme prangalarından da kurtulmuştur.

Halkbilimindeki mevcut tanımların ve kavramların eleştirisi ve bunların yeniden sorgulanarak ele alınması sürecinde en etkili isimlerden biri olan Alan Dundes, “What is Folklore?” (1965) ve “Who Are the Folk?” (1977) adlı yazılarında “halk” tanımının şehirli-köylü, ilkel-modern, Avrupalı-Avrupalı olmayan, kültürlü-kültürsüz zıtlıklarına odaklanmasını eleştirmiştir. Halkbiliminin tanımında ise “yaşayan kalıntılar”ı incelemekten ibaret olan görüşün çağdaş folkloru tamamen yok edeceğini ifade etmiştir (1965: 2). Dundes’a göre *halk*, “en az bir ortak faktörü paylaşan herhangi bir insan grubu” şeklinde tanımlanmıştır ve “bağlantıyı sağlayan bu ortak faktörün ne olduğunun önemi yoktur (meslek, dil, veya din olabilir) fakat önemli olan, grubun kendine has kabul ettiği bazı geleneklere sahip olmasıdır” (1977: 22). Teorik olarak bu grup en az iki kişiden oluşmalıdır. Örneğin en az iki kişiden oluşan bir ailenin (daha fazla kişi de olabilir) kendine has folkloru, anlatmaları ve gelenekleri vardır. Sözlü ve sözsüz meydana gelen bu bilginin aktarımı yalnızca o grubun üyeleri arasında anlamlı bir yapıda kendini gösterir. Dundes, bu doğrultuda toplumsal yapıda meydana gelen her bir grubun yeni bir folklor yaratacağını ifade etmiştir (1977: 23). Kalıcı veya geçici olabilen bu halk gruplarının kendilerine has jest, mimik, argo ifadeler vb. ifadelerin olduğu iletişim kodlarından bir gelenekler seti oluşturması mümkündür. Dundes’in öne sürdüğü “halk” tanımıyla beraber tek tip ve bağımlı bir kavramsal yapıdan farklı yaklaşım ortaya konulmuştur. Onun vurguladığı noktada halk “bağımlı değil, aksine bağımsız bir deyişkendir” (1977: 24) ve halk gruplarının tanımı da bu halk bilgisinin içinde tam karşılığını bulmaktadır (1977: 27). Aynı makalesinde Dundes, teknolojik ve düşünsel gelişmelerin folkloru yok ettiğine dair genel kanının aksine folklorun yayılmasında, aktarılmasında ve oluşumunda oldukça önemli bir rolü olduğunu vurgulaması (1977: 32) daha sonraki dönemde ortaya çıkacak olan internet folkloru, faxlor, newslor, netlor yeni çalışma alanlarının açılmasında önemlidir (Çobanoğlu, 2019: 353-355). Kavramsal görüşleriyle Dundes, halkbiliminin *toplumdan bireye, nesneden özneye, geçmişten günümüze, durağandan devinime, metinden eyleme* geçişinde öncü isimlerden biri olmuştur.

Halkbiliminin kavramsal sancılarla mücadele ettiği yıllarda halkbiliminin mevcut çehresine yeni bakış açısı kazandıran isimlerden bir diğeri de Dan Ben-Amos

olmuştur. Onun önce 1967’de *Folklore: The Definition Game Once Again* (Folklor: Yeni Bir Tanımlama Oyunu Daha) adıyla bildiri olarak sunulan daha sonra genişletilerek 1972’de yayınlanan *Toward a Definition of Folklore in Context* (Bağlam İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru) halkbilimindeki dönüşümü göstermesi açısından önemlidir. Bu çalışmasında Ben-Amos, erken dönem tanımlamaların romantik bir sisin etrafında gölgelendiğini vurgulayarak yapılan tanımlarda kabul edilen “malzemenin antik olması, derlemedeki anonimlik veya kolektiflik ve halka mahsus sadelik” gibi kriterlerin “folklorun özünü oluşturmeyen ikinci derece” kriterler olduğunu ifade etmiştir (Ben-Amos, 1972: 4). Folklorun “eşsiz ve organik bir fenomen” olduğunu söyleyen Ben-Amos, folklorun mahiyeti üzerine daha önce öne sürülmüş olan görüşleri incelemiş ve bu görüşlerde yer alan birbirinden ayrı olguların aslında folklorun tamamı olduğunu öne sürmüştür. Halkbilimine getirdiği yeni bakış açısıyla Ben-Amos, halkbilimini, genel mahiyeti “artistik olarak formüle edilmiş düşüncenin ifade şekli” olan “iletişimsel bir süreç” şeklinde tanımlamıştır. Dundes’in (1964) üç seviyeden oluşan analizine (metin-doku-bağlam) dikkat çeken Ben-Amos’a göre folklorun özel bir konteksti olan küçük grup, aynı zamanda yüz yüze ve doğrudan bir iletişimle folkloru da meydana getirmektedir (Ben-Amos, 1972: 10-13). Halkbilimini çıkmaza sürükleyen görüşlerden kurtaran bu yaklaşım, anlayış ve yapılanışlar doğrultusunda halkbilimi “geçmiş ve geçmişten artakalanların ötesinde şimdiki ve içinde yaşanan modern kültürü şehir ve köy ayrımına bağlı kalmaksızın çalışır duruma gelmiştir” (Çobanoğlu, 2019: 330).

William Wells Newell 1870’li yıllarda yaptığı saha çalışmalarından hareketle kaleme aldığı *Games and Songs of American Children*’ın (Amerikan Çocukların Oyunları ve Şarkıları) (1883), adlı çalışmasında Amerika’nın New York, Boston, Washington, Toronto gibi büyük şehirlerinde yaşayan çocukların folklorunu araştırmıştır. Şehirlerde yaşayan çocukların parklarda, okullarda, sokaklarda farklı kültürlerden göç etmiş ve yetişmiş olsalar da aralarında ortak bir iletişim repertuarı geliştirdiklerini fark eden Newell bu durumdan oldukça etkilenmiştir (Kirshenblatt-Gimblett, 1983: 175-176). Onun çalışması şehirlerin folklor ürettiğini gösteren ilk çalışmalardan biri olmuştur. Yaklaşık yüz yıl sonra Richard Dorson’un 1970’li yılların başında Chicago’nun şehir bölgelerinde yapmış olduğu 23 günlük

saha çalışmasında farklı etnik gruplardan derlediği malzemenin analizinden hareketle kaleme aldığı “Is There a Folk in the City?” adlı çalışma, folklorun şehirdeki varlığını sorgulaması bakımından döneminde büyük bir etki yaratmıştır. Dorson bu çalışmayla şehirlerin yalnızca çevreden toplanan malzemenin yer aldığı merkezlerden ziyade folklorun varlığının korunduğu ve yeni folklorların olduğu yerler olduğunu ortaya koymuştur. Aynı yıllarda Macar halkbilimci Linda Dégh’in şehirlerdeki folkloru derleme çalışmaları, Avrupa halkbilimi çalışmalarında özellikle Alman halkbilimcilerin *gegenwartvolkskunde* ya da *eşsüremlî halk kültürünü* tartışmaları (Çobanoğlu, 2019: 351; Kirshenblatt-Gimblett, 1983: 177) folklorun arasındaki şehir-kırsal, ilkel-çağdaş, eski-güncel vb. sınırları kaldırma yönünde atılan önemli adımlar olmuştur. Bu sınırlara dikkat çeken çalışmalardan biri de Barbara Kirshenblatt-Gimblett’in *The Future of Folklore Studies In America: The Urban Frontier* (Amerika’da Halkbilimi Çalışmalarının Geleceği: Şehir Sınırı) (1983) adlı çalışması olmuştur. Kirshenblatt-Gimblett; şehir hayatı ve kitle kültürünün folklorun ölümüne yol açacağı düşüncesinin aksine folklor çalışmalarında şehir kültürünün, yıkıcı görüntüsünün altında yer alan insanların yaşam koşullarıyla ilişkili olarak ifade edici davranışlarında değer yaratma, anlam verme ve uzmanlık geliştirme gibi yeni yollar önerdiğini ifade etmiştir. Ona göre halkbilimcilerin çoğu 19. yüzyıldan beri şehirlerde yaşamaya başlamıştır ve pek çoğu için de saha çalışması gündelik yaşamlarının bir parçası haline gelmiştir. Halkbilimciler için kent-kırsal sınırı bu sürecin doğal bir nedeni olarak gittikçe ortadan kalkmıştır. Bu nedenle sınırlı bir bakış açısıyla ifade edildiği gibi şehirler folklor çalışmaları için başka yerlerden derlenen malzemelerin toplandığı “halk gelenekleri müzesi” değil, etkileyici davranışların yaratıldığı bir potadır (Kirshenblatt-Gimblett, 1983: 179-180). Kirshenblatt-Gimblett, folklorun sınırlarının genişletilmesi konusunda yaptığı vurgunun yanı sıra halkbilimi çalışmalarında birbirinden farklı yapılarıdaki şehirlerin ve bu şehirlerde meydana gelen birbirinden farklı folklor yapılarının tarihsel ve kültürler arası bakış açılarıyla incelenmesinin şart olduğu fikrini öne sürmüştür (1983).

Halkbilimi tarihinde konumuzla ilgili küçük bir kısmına yer verdiğimiz bu gelişmeler ve değişimler doğrultusunda yeni yaklaşımlar ve yöntemler ortaya

çıkılmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz yeni düşünsel yönelimler halkbiliminin sınırlarını alan, anlam ve yöntem bakımından yeniden gözden geçirilmesini ve genişlemesini sağlamıştır. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı düşüncesinde ve halkbilimi çalışmalarında yaşanan gelişmeler Feminist Teori, Netlor gibi yaklaşımların yanında hayvan folklorunun da ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu süreçte aralarında Victor Turner, Mary Douglas gibi isimlerin olduğu pek çok halkbilimci bakış açılarını geleneksel, sabit, değişmez kültür yapılarından kültürel farklılıkların birleştiği, yeni anlamların ortaya çıktığı sınırlara sahip dinamik çerçevelere doğru kaydırmıştır. Genç Türkler'den biri olan Roger D. Abrahams'ın ifade ettiği gibi bu dönem halkbilimcileri için dinamik sınırlar kültürel üretimin "sıcak" bölgeleridir ve bu kültürel sınırlardaki çalışmalara yaptıkları katkılar kendileri için övünç kaynağı olmuştur. Bu durum aynı zamanda halkbiliminin teorik dönüşümünün de temelini oluşturmaktadır (Abrahams, 1981).

2.4. SINIRLARDAKİ HALKBİLİMİNE DOĞRU: ORİNG VE DİYADİK GELENEKLER

Hayvan folklorunun da kuramsal temelini teşkil eden ilk çalışmalardan biri olarak kabul edebileceğimiz Elliot Oring'in yazdığı *Dyadic Traditions* (İkili Gelenekler) da dinamik ve kültürel sınırları vurgulamıştır. Dundes'in halk tanımlamasından sonra halkbilimcilerin ilgisi çeşitli sosyal sınıflar, meslekî gruplar, dinî topluluklar ve etnik azınlıklara yönelmiştir. Dundes iki kişiden oluşan halk grubunun teorik olasılığını göz önünde bulundursa da "muhtemelen en küçük grup aile olmalı" sonucuna varmıştır ve sonrasında halkbiliminde "aile folkloru" çalışmalarına gösterilen ilgide ciddi oranda bir artış görülmüştür (Boatright, 1958; Zeitlin vd., 1982). Ancak Oring'e göre toplumdaki en küçük sosyal yapı aile değildir ve sosyolog Georg Simmel'in de görüşlerinden hareketle (Simmel, 1950) *dyad* (çift) adında daha küçük sayılabilecek yapılar bulunduğunu ifade etmiştir. Bu yapıda herhangi bir sosyal statü söz konusu değildir; dikkat edilen nokta birbiriyle ilişkili olan iki birey arasındaki az veya çok kalıcı bir etkileşimin varlığıdır. Çiftlerde diğer toplum yapılarına oranla resmiyet daha azdır ve resmiyete dayalı rol ilişkilerine bağlılık

yoktur. Ayrıca çiftlerin arasındaki etkileşim toplumdaki diğer sosyal organizasyonlara göre daha küçük, belirsiz hatta onların içinde gömülü halde bulunabilmektedir. Sosyal yapılar içerisinde gözlemleyebildiğimiz çift (dyad) formu kriterlerine en uygun ilişkiler ise dostluk ve evlilik ilişkileridir. Bu ikili ilişkiler ve etkileşimlerde üretilen, kendi değerlerine sahip, sürekliliği olan davranışsal ve dilbilimsel rutinler ise Oring tarafından diyadik gelenekler ya da ikili gelenekler (dyadic traditions) olarak adlandırılmıştır (1984). Diyadik gelenekler, çiftin kendi içinde icra ettikleri özel gösterilerdir ve bu performanslar bazen başkalarının önünde meydana gelse de ana ifade alanı bakımından yalnızca ikili bir etkileşimi kapsamaktadır. İkilinin arasında gerçekleşen davranışların ve söz kalıplarının gelenekselliği, söz konusu örüntülerin çiftin üyelerinin birbirleriyle olan ilişkilerinde sahip oldukları geçmişe (çok uzun veya eski olmak zorunda değil) ve bu geçmiş tanımlama şekillerine dayanmaktadır. Oring toplumun en basit birimi (ya da örgütlenme biçimi) olarak ikilileri ve onların geleneklerini incelemenin, geleneksel ifadenin yapısı ve iletişimsel süreç olarak analizinde halkbilimine daha kolay, açık ve düzenli alanlar sağlaması bakımından faydalı olabileceğini öne sürmektedir (Oring, 1984: 20; Simmel, 1950: 122-125). Diyadik geleneklerin detaylı bir tasnifi için kapsamlı bir saha çalışması gerekli olsa da yüzeysel anlamda bir sınıflandırma şu şekilde yapılabilir; isimler, takma adlar, metaforlar, jestler, etkileşimli rutinler veya ritüeller. Türk kültüründe yalnızca yüzeysel bir düşünceyle dahi gündelik yaşamda göz ardı edilen diyadik geleneklerin inanılmaz muhtevası kendisini göstermektedir. Gündelik yaşamın bir parçası olarak önemsiz sayılan ve çoğu zaman fark edilmeyen bu gelenekler halkbilimi için oldukça fazla bir malzemeye sahiptir. Bir şehirde veya köyde herhangi bir kahvede kısa süreli bir vakit geçirme neticesinde dahi kolaylıkla gözlemlenebilecek birbirine dost olan iki bireyin konuşması, birbirlerine taktıkları lakaplar veya başkalarına taktıkları lakaplar, olaylar veya durumlar karşısındaki ortak tepkileri, şakalaşmaları, hakaretleri, rutinleri (hep aynı yere veya sandalyeye oturmak, belli günlerde belli içecekleri içmek vb.), ritüelleri (kağıt veya taş oyunu oynamadan önce uygulanan pratikler) bu geleneksel kalıpların yalnızca bir yönünü oluşturmaktadır. Ancak çalışmamızın kapsamı gereği bu konu hakkında ayrıntıya girilmeyecektir.

Diyadik geleneklerin bir diğer özelliği de geleneklerin kaynağının öngörülemez olduğunu, yani bir deneyimin hangi yönüyle gelenek durumuna yükseldiğini önceden tahmin edebilmenin imkansızlığını doğrudan göstermesidir. Oring'in, diyadik gelenekler üzerine yaptığı saha çalışması bu özellikleri daha anlaşılır bir şekilde açıklamaktadır. Örneğin kırklı yaşlarının başında Los Angeles'lı bir çift ölü bir köpekle, köpek atıklarıyla, otobüs egzozuyla veya egzoz dumanıyla karşılaştıklarında "*Cuernavaca!*" diye bağırır. Çiftin bu ifadesi tatillerinden biri sırasında ziyaret ettikleri bir Meksika şehrinde, köpekler, köpek atıkları, ölü köpeklerle dolu ve otobüslerin dizel egzozlarının kirlettiği bir caddeye uzanan deneyimlerine dayanmaktadır. Aynı çift ter ya da kötü bir vücut kokusundan ise ikisinin de kokusunu ve tadını sevmediği bir yemek olan "*Chef Boyardee*" (ikinci heceyi vurgulayarak) şeklinde bahsederler. Bu tür öngörülemez ve görünüşte önemsiz diyadik gelenekler, yalnızca bu çifte mahsus da değildir. Örneğin başka bir çift ise birkaç yıldır düzenli olarak kullandıkları takma adları bir zamanlar sık sık bindikleri asansörün düğmesindeki etiketlerden türetmişlerdir. Başkaları için anlamsız ve önemsiz görünen bu kalıp ifadeler bünyesinde pek çok işlevsel ve yapısal özellikler barındırmaktadır. "*Cuernavaca!*" diye bağırarak çift yalnızca çağrışıma dayalı bir dışavurumu icra etmezler, aynı zamanda kent yaşamının belirli yönlerine (ölü köpekler, atıklar ve kirlilik) tepkilerini kendi geleneksel kalıplarıyla ifade ederler. Oring, bunun yanı sıra diyadik geleneklerin çiftin ortak geçmişine dair pek çok iletişimsel kodları ortaya koyduğunu ifade etmiştir.

"1. İkiliğin üyeleri, deneyimlerinde aynı şeylere duyarlı olup olmadıklarını ve bu deneyim karşısında ortak bir yönelim paylaşıp paylaşmadıklarını test ederler.

2. Samimiyetlerini, birbirlerini ne kadar yakından ve başkaları tarafından bilinmeyen şekillerde tanıdıklarını gösteren yüksek derecede şifrelenmiş bir kod kullanarak sembolize ederler.

3. Geçmişte katıldıkları ortak deneyimleri hatırlamak için yaparlar." (Oring, 1984: 20-21).

Çiftin (dyad) paylaştığı ortak geçmiş duygusunu harekete geçiren diyadik gelenekler, pek çok sembolik anlama sahiptir ve bu anlamlar çift tarafından ilişkilerini ve samimiyetlerini sembolize etme çabasının bir görünümüdür. Görünüşte önemsiz olan nesnelere ve deneyimlere genellikle tesadüfi bir şekilde

anlamalı bir yapıya bürünerek diyadik geleneğin temelini oluşturmaktadırlar. Sıradan olaylar ve olgular çiftin kendi ilişki ve etkileşim dinamiklerinin yapısal, işlevsel ve ahlakî süzgecinden geçerek karakterize edilmekte ve böylece gelenekler çiftin ilişkisine doğrudan bir yolla yorumlanarak uyarlanmaktadır. Örneğin, Sigmund Freud'un arkadaşı ve öğrencisi Karl Abraham'a yazdığı mektuplarda "*corragio Casimiro*" ya da sadece "C.C." kısaltmasını yazma alışkanlığı vardı. Bu ifade, İtalyan Alpleri'ndeki bir tatil sırasında Abraham'ın deneyiminden kaynaklanmaktadır. Öğle yemeği için yanlarında çiğ et getirmiş olan iki İtalyan rehber eşliğinde bir dağa tırmanmıştı. Zirveye ulaşıp yemek pişirmeye hazırlandıklarında, rehberler etin bozulmuş olduğunu fark ettiler, ancak biri diğerini "*corragio Casimiro*" diyerek yemeye teşvik etti. Abraham'a verdiği yanıtlarda kendisinden "*Casimiro*" olarak bahsederken de Freud bu ifadeyi Abraham'ı psikanalitik hareketi organize etme ve kusursuz tutma görevinde cesaretlendirmek için kullanmıştır (Freud ve Abraham, 1965: 146-158; Oring, 1984: 21-22).

Diyadik gelenekler birden ortaya çıkabilir, kısa bir sürede evrim geçirebilir veya kaybolabilmektedir. Geleneklerin geçiciliği ve kalıcılığını belirleyen değişkenler tamamen çiftin arasındaki iletişim ve ilişkiyle bağlantılıdır. Çiftin folklorunda var olan pek çok isim, metafor ve dilbilimsel rutinler ve davranış kalıpları yalnızca vazgeçilmekle kalmaz, aynı zamanda unutulabilir. Ancak bazı ifade ve rutinler unutulmuş gibi görünse de yeniden etkin şekilde kullanılmak üzere pasif bir repertuar meydana getirebilmektedir. Oring'e göre geleneklerin bu denli hızlı ortaya çıkması, değişmesi, dönüşmesi ve yok olması halkbilimciler için oldukça ilginçtir. Geleneklerin aşırı ve hızlı değişiminde etkili olan unsur ona göre yine diyadın yani çiftin kendisidir (Oring, 1984: 24). Gelenekte meydana gelecek herhangi bir değişikliğe ya da geleneğin tamamen ortadan kalkmasına bu minimal grubun yalnızca bir üyesinin kararı etki edebilmektedir. Eğer grubun bir üyesi icraya katılmayı bırakırsa gelenek sosyal birimin içinde sürdürülemez hale gelebilmektedir. Daha büyük halk gruplarında ve bu grupların ortak performanslarında ise tek bir üye hatta birkaç üye grubun kültürü üzerinde böylesine bir etkiye sahip değildir. Genellikle çoğunluğun görüşüne uyulmaktadır ve muhaliflerden de bu beklenmektedir. Çiftlerde ise çoğunluk yoktur;

geleneklerde yaşanan değişimler tamamen grubun üyelerine eşit bir şekilde tabidir.

Diyadik geleneklerin yapısı nedeniyle daha az resmiyet taşıdığına değinmiştik. Bu özelliğın, yani resmiyet, yerine daha çok samimiyet diyadik ilişkinin iletişim sürecinde ön planda yer almaktadır. Oring, diyadik geleneklerin bu özelliklerinden dolayı bir dereceye kadar sosyal uygunluğu ihlal ettiğini öne sürmektedir (Oring, 1984: 26). Örneğın çiftin kendine has ve grubun kendi içinde anlamlı gelenek kalıpları arasında samimiyete dayalı hakaret, çocukça kafiyeleştirmeler gibi unsurlar çiftin gömülü olduğu sosyal grubun uygunluğuyla çelişebilmektedir. Ancak böyle bir durumda çiftlerin çoğu için diyadik geleneklerin ikincil konuma yerleştirilmesi ve çiftin de dahil olduğu halk grubunun birincil konuma geçmesi söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Mizahın ve oyunun gelenekselleşmiş diyadik ifadenin öne çıkan unsurları olduğunu söyleyen Oring, bu unsurların aynı zamanda sosyal ilişki ve iletişim kültürünün en önemli ifadeleri olduğunu vurgulamaktadır (Oring, 1984: 26-27).

Oring'in diyadik gelenekler üzerine öne sürdüğü görüşlerden sonra halkbilimi çalışmalarında halk gruplarının içinde gömülü veya bağımsız ikili gruplara olan ilgide artış görülmüştür. Oring, gelenekleri analiz etme sürecinde kullandığı diyadik geleneklerin samimiyeti sembolize etme, ortak geçmiş duygusunu harekete geçirme, yaşanan deneyimlerin grubun üyelerinin ortak bir yönelim ve benzer duyguları paylaşma gibi özelliklerinden hareketle birçok örnek öne sürmüştür (Oring, 1984; Bendix, 1987). Böylece Oring, diyadik geleneklerin yüksek bir folklor içeriğine sahip olduğunu ve sözlü olmayan iletişimin ikili rutinlerde sözlü dilden daha önemli bir role sahip olduğunu ortaya koymuştur.

2.5. TÜRLERARASI FOLKLORUN MANİFESTOSU: MUZ TOPU

Diyadik gelenekler fikri halkbiliminde pek çok yeni yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dundes, Ben-Amos ve Oring'in düşüncelerinden hareketle halkbiliminde *türlerarası folklor* ve *hayvan folklorundan* ilk defa Jay Mechling bahsetmiş ve bunu tartışmaya açmıştır. Mechling'in 1984'te *Western Folklore*'da yayınlanan makalesi "*Banana Cannon*" and *Other Folk Traditions between Human and Nonhuman Animals* ("Muz Topu" ve İnsan ve İnsan Olmayan Hayvanlar arasındaki Halk Gelenekleri) halkbiliminin posthümanist anlayışla kaleme alınmış, insanmerkezci yaklaşımı eleştirerek türlerarası folklorun halkbiliminin konusu olabileceğini ortaya koyan ilk çalışma olması bakımından önem taşımaktadır. Mechling'in görüşlerinin halkbilimindeki çıkış noktası, Dundes'in halk tanımlamasını "en az ortak bir faktörü paylaşan *herhangi bir grup*" (1965: 2) şeklinde minimalist bir yaklaşımla yapması ve yaklaşık yirmi yıl sonra Oring'in bu tanımı "sosyal statüler yerine birbiriyle ilişkili olan iki bireyin, aralarındaki az ya da çok kalıcı etkileşim" (1984: 19) şeklinde daha da küçük gruplara yani ikili gruplara indirgeyerek halk topluluğunu tanımlamasıdır. Mechling bu iki tanımda ve diğer halk gruplarının tanımlanmalarında bu grupların üyelerinin yalnızca insanlar olduğu varsayımından yola çıkarak insanmerkezci tutuma dikkat çeker. Makalesinde bu varsayımı Oring'in bahsettiği "diyadik gelenekler" in insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki iletişimsel süreçlerde "folklor" meydana getirip getirmeyeceği sorusu üzerinden sorunsallaştırır ve ilave eder: "Şayet türlerarası folklordan bahsetmenin anlamlı bir yolu varsa, bu bulgunun insan gruplarındaki folklor çalışmalarımız için olası sonuçları veya etkileri neler olur?" (Mechling, 1989: 313). Mechling'in sorduğu sorular yalnızca halkbiliminin kapsamını genişletecek yeni bir yaklaşım kazandırması bakımından değil aynı zamanda mevcut hayvan çalışmalarına halkbiliminin de katkı sağlayabilecek olması yönleriyle önemlidir.

Diyadik geleneklerde yer alan iletişimsel rutinler insan ve hayvan arasındaki ikili ilişkide de yer almaktadır. Diyadik geleneklerde önemli bir yere sahip olan oyun ve mizah (Oring, 1984: 26) insan ve evcil hayvanlar arasındaki ikili durumlarda

da (özellikle oyun) yer almaktadır. Örneğin insanların köpekleriyle oynadığı yakala getir, kovalamaca, saklambaç veya daha karmaşık oyunlar bu tarz iletişimsel rutinelere örnek olarak gösterilebilir. Günümüzde evlerde daha sık beslenen ve diydik ilişkilerde pek çok örnekle karşılaşabileceğimiz kediler ve köpekler bu iletişimsel rutinlerde sanılanın aksine daha aktif rol oynamaktadırlar. Bir köpek çiftiyle iletişimsel bir rutin gerçekleştirmek istediği zaman “oyun selamı” vererek, havlayarak, oyun ısırıklarıyla bunu belli eder veya bir kedi bir şeyleri devirmeye başlar, çiftinin ilgisini çekmek için sesler çıkarır ve sürtünür. Tam aksine herhangi bir iletişimsel rutine girmek istemediklerinde ilgisiz kalarak geleneği yerine getirmeyebilirler. Örneğin bir kedi sesinizi tanırsa da duymazdan gelip kendi işine bakabilir. Jay Mechling de köpeği “Sunshine” ile oynadığı oyunların interaktif olduğunu oyunların tamamen kendi kontrolünde olmadığını fark etmiştir. Sunshine yakala getir oynarken bazen topu alır, dönerken on metre ötede durur ve topu önüne bıraktıktan sonra “oyun selamı”nı verir. Halihazırda zaten oyun oynarken Sunshine’ın böyle bir hareketle verdiği mesaj açıktır; “oyunda ben de kontrol ve güç sahibiyim, benim de sözüm geçiyor”. Benzer bir durum saklambaç oynarken de geçerlidir. Karanlık odada kapının arkasına saklanan çiftini arayan Sunshine onun izini keyifle sürerken bazen yerini bildiği halde keşiflerinin tadını çıkarır. Sunshine “hangi el ödülü tutuyor, tahmin et” oynamak için çiftini sık sık ikna eder ve bisküvi ziyafetinin yanında çiftiyle olan özenli etkileşimi sürdürmekten oldukça keyif alır. Mechling ise ilaveten oyunda kurduğu hakimiyet düşüncesinden keyif alır. Aynı oyunu iki yaşındaki kızıyla da oynayan Mechling, hem gözlemci hem de katılımcı olarak Sunshine ile oynadığı oyunla kızıyla oynadığı iki oyun sahnesi arasında anlamlı bir ayrım yapamaz. Sonuç olarak şu düşünceye ulaşır; “Kızıyla oynadığım oyun folklor, yani geleneksel etkileşimli bir rutin olarak kabul ediliyorsa o zaman Sunshine ile olan oyun da öyle olmalı” (Mechling, 1989: 313).

Jay Mechling bu görüşünü desteklemek için halkbilimi lisansüstü öğrencilerinin yapmış olduğu derlemelerden faydalanmıştır. Örneğin, kampüste öğrenim gören evli çiftleri ve onların arkadaş edinme yöntemi olarak halk gelenekleri yaratma yollarının araştırıldığı bir çalışmaya atıfta bulunmuştur. Öğrencisinin evli ve çocuksuz bir çiftten yapmış olduğu derlemenin odağında evcil hayvanları Winston

için düzenledikleri doğum günü partisi yer almaktadır. Partide Winston da herkes gibi parti şapkası takmış, doğum günü çocuğu olarak hediyeler almış ve parti oyunlarına katılmıştır (Perin'den akt Mechling, 1989: 314). Ancak çalışmanın odağı doğrudan insan-hayvan ilişkisi değil bir insan grubunun halk kültürünü oluşturmak için sembolik olarak hayvanları kullanması, evcil hayvanı çocuk olarak nasıl kullanabilecekleri ve evcil hayvan etrafında zengin diyadik geleneklerin inşa edilmesi üzerine olmuştur.

Bir diğer derleme ise doğrudan insan-hayvan ilişkisi üzerine olması nedeniyle dikkat çekicidir. Öğrencisi, John adında bir kaynak kişinin köpeği Shana ile aralarında gelişen ve “Muz Topu” adını verdikleri bir oyunu derlemiştir. “Her gün sabah kahvaltısında John muzunu soymaya başladığında Shana heyecanlanır ve John’un bir buçuk metre önüne oturarak onun “muz topu” oynamasını beklemeye başlar. John bir parça muzun ağzından bir gülle gibi fırlatır ve Shana da dönerek yakalar” (Lenz'den akt. Mechling, 1989: 314). John ve Shana arasındaki iletişimsel süreç, yalnızca geleneksel ve etkileşimli bir rutin örneği değil aynı zamanda Dundes'in birçok Amerikan halk diyalektlerinde bulunduğu kalıba (1974) benzer şekilde fonolojik yinelemeye yakın bir isim (banana cannon) örneği de göstermektedir. Bu bakımdan oyunlar insan ve hayvan arasındaki diyadik geleneklerden yalnızca biridir. Bunun yanında takma adlar, geleneksel jestler, ritüeller (yemek rutinleri, yürüyüşler vb.), dalga geçme ve alay hareketleri gibi pek kültürel olgular bu geleneksel iletişim rutinlerinde yer almaktadır. Örneğin ebeveynlerin çocuklarına çeşitli bağlamlarda hitap edebilecekleri farklı takma adlar kullanmaları gibi evcil hayvanlarının karakteristik özelliklerine, neşesine ya da öfkesine göre takma adları vardır. Bununla ilgili daha pek çok örnek bulunabilir ancak Mechling'in vurguladığı nokta açıktır; “İnsanlar, hayvanlarıyla oynarlar ve sık sık ayrıntılı ve karmaşık interaktif rutinler meydana getirirler” (Mechling, 1989: 314).

Mechling'e göre iki insandan oluşan grubun meydana getirdiği gelenekler ile bir insan ve bir hayvandan oluşan grubun meydana getirdiği gelenekler arasında kesin bir ayırım yapmak çok zordur. Hayvanların rutinlere karşı yansıtıcı ve kasıtlı bir bilince sahip olmadığı ve bu iletişimsel rutinleri operant koşullandırma

yasalarına göre öğrendiğini savunan halkbilimcilere ise halkbilimcilerin “folklor” olarak adlandırdığı etkileşimli rutinleri gerçekleştiren katılımcıların iç dünyası ve bilinçlerine hiçbir zaman tam anlamıyla imtiyazlı bir erişim sağlayamadığı şeklinde cevap vermiştir (Mechling, 1989: 315-316). Bunun yanında Richard Bauman’ın da “ortak kimlik” konusunda “folklor performansının, katılımcıların hepsine eşit olarak ait olmasına gerek olmadığı ve aynı performansın farklı şekilde temsil edilebilmesinin yanında farklı şekillerde algılanabildiği” (1972: 38) vurgusunda bulunması da Mechling’in insan ve hayvan arasındaki folklorun varlığına dair görüşlerinin dayanak noktası olmuştur. Buna göre bir folklor icrasında yer alan katılımcılar, performans hakkında farklı motiflere ve anlayışlara sahip olsalar bile yine de başarılı ve halkbilimci açısından tatmin edici bir şekilde etkileşimde bulunabilirler. Mechling, halkbilimcilerin halk rutinine katılan insanlara motif ve anlam atfederken takındıkları temkinli tutumun aynısını görünürde folklor olan rutinelere katılan insan olmayan katılımcılara motif ve anlam yüklerken de göstermeleri gerektiğini belirtmiştir (Mechling, 1989: 316).

Bu görüşlere ilave olarak hayvanların bir dile ve bilince sahip olmadığını savunan görüşler günümüzde yaşanan teknolojik gelişmelerle edinilen bulgular sonucunda geçerliliğini yitirmiştir. Tom Regan’ın da ifade ettiği gibi dil hayvanların bilince sahip olmadığını gösteren tek ölçüt olamayacağı gibi bilincinin olmadığını varsaymak için öncül (apriori) bir sebep de bulunmamaktadır (Regan, 2004). Günümüzde posthümanist felsefe ve hayvanlar konusunda yapılan çalışmalar da bu görüşleri desteklemektedir. Halkbilimi de bu doğrultuda hayvan çalışmaları, hayvan hakları, hayvan felsefesi vb. konulardaki tartışmalara katkı sağlayabilir.

2.6. HALKBİLİMİNDE HAYVAN DÖNÜŞÜ VE HAYVAN FOLKLORU

Günümüze gelene dek “folklor”un birçok tanımı yapılmıştır. İnsan-hayvan ikilikleri ve çiftlerin rutinlerine bağlı gelişen diyadik geleneklerin “folklor” olup olmadığı tartışması da bu tanımlamalara yeni bir yaklaşım getirebilecek niteliktedir. Oring bu bağlamda doğrudan bir folklor tanımı yerine bazı ortak unsurları ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre folklor;

“*halka ait* (kolektif grup), *sıradan*, *bilindik* (olağandışıılık yerine gündelik), *gayriresmî* (resmî ve kurumsal ilişkiye oranla), *marjinal*, *kenarda kalmış* (güç ve imtiyaz sahiplerine oranla), *kişisel* (yüz yüze iletişim), *geleneksel* (zamanda sabitlik), *estetik* (sanatsal ifadeler) ve *ideolojik* (inancın ifadesi ve bilgi sistemleri) yansımaların takipçisi görünmektedir. Genellikle halkbilimciler yapıları, davranışları ve olayları incelerken bu kavramlardan iki veya daha fazlasını göz önünde bulundururlar.” (Oring, 1986: 17-18).

İnsan ve hayvan ikiliklerinin meydana getirdiği diyadik gelenekler Oring’in bahsettiği kavramların çoğunu karşılamaktadır. Bu gelenekler halka ait, sıradan, bilindik, gayriresmî, kişisel, gelenekseldirler ve hatta hayvan hakları tartışmaları ve hayvan hakları filozoflarının görüşleri göz önüne alındığında inanç ve düşünsel yöneme yer verdiği ölçüde bu geleneksel rutinleri ideolojik kabul etmek de mümkündür. *Estetik* unsuru pek çok halkbilimci tarafından folklorun başat öğelerinden kabul edilmiştir (örn. Ben-Amos 1972: 13) ve çoğu hümanist bilim insanı için sanatsal ve estetik yaratılışa sahip olmak insanları hayvanlardan ayırmaktadır. Ancak Mechling’e göre iletişimde “estetik” ve “sanatsal” ile kastedilen “araçsal” ifadenin aksine deneyimi geliştirmek anlamında dışavurumsal, anlamlı ve tamamlayıcı davranışlar ise insan olmayan hayvanın iletişimini “sanatsal” olarak düşünmemek için herhangi neden yoktur (Mechling, 1989: 317). Örneğin insanların oynadığı oyunlar kadar eğlenceli olan hayvan oyunları evrimsel bakış açısıyla mantıklı bir şekilde açıklamak için çeşitli hipotezler ortaya atılmak zorunda kalınmıştır. Çünkü bu oyunlar hayvanlar için enerji ve zaman kaybının yanında istenmeyen yaralanma ve ölüm riskleri de barındırmaktadır. Buna rağmen “estetik”in ayırt edici özelliği olarak yaratıcılık söz konusu edilebilir ancak hayvanların oynadığı oyunlar bol miktarda yaratıcılık ve yenilik ortaya koymaktadır (Fagen, 1981: 449-471). Hayvanlar (örn. yunuslar)

içinde buldukları bağlama göre daha önce görülmemiş, yaratıcı ve yenilikçi davranışlar gösterebilmektedirler. İletişim çerçevelerini analiz ederek performanslarını bu çerçeveye uygun olarak stilize ederler. Böylece gündelik yaşamdan farklı olarak folklor icralarını ayırt etmek mümkün olabilmektedir (Bauman, 1977: 11). İki köpek arasında ya da bir köpek ve insan ve hatta iki farklı türden hayvan arasında oynanan bir oyun stilize bir iletişimi ve bağlama göre dönüşen iletişimsel etkileşimi içermektedir. Mechling de bu kriterleri göz önüne alarak iki tür arasındaki dinamik iletişimsel süreçleri “folklor” olarak kabul etmektedir ve halk tanımında insan olmayan hayvanlara da yer vermektedir. Ona göre halkbilimcilerin folkloru yalnızca insanlara atfetmesi türçülüğün onlara dayattığı hükümden başka bir şey değildir (Mechling, 1989: 318).

İnsanlar ve hayvanlar arasında folklor meydana geldiği varsayımını ve insan-hayvan çiftini halk grubu olarak kabul etmek, halkbilimciler için dikkat edilmesi gereken bazı noktalara dikkat çekmektedir. İnsan ve hayvan arasındaki diydik geleneklere ve ikili etkileşime bakmak, halk gruplarının iletişim sistemlerinde sözsüz iletişimin rolünün daha açık ve daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Gelişen, öğrenen ve değişen sistemler olarak halk gruplarının arasındaki iletişimsel dinamikler ve bunun meydana getirdiği “halk olayı”nın anlamı metinde ve bağlamda değil, olayın meydana geldiği tüm sistemdeki ilişkide yatmaktadır. Bir halk grubundaki her katılımcı, sistemdeki en ince sözsüz sinyalleri dahi okumayı öğrendiği ve öğrenme süreci iletişim sisteminin bir parçası haline geldiği sürece o halk grubu varlığını devam ettirmektedir (Mechling, 1983).

Hayvan folkloru ikinci olarak halkbilimi çalışmalarında karşılaşılan bazı yaygın yanlışlara (eşitlik yanılgısı, gönüllülük varsayımı, idealize etme, işlevsel yanlışlık) karşı da halkbilimcileri uyarmaktadır. Halkbilimciler genellikle ikili veya daha büyük gruplarda üyelerin her birinin güç ve yetenek bakımından eşit olduğunu varsayarak halk ilişkilerindeki asimetriyi göz ardı etmektedirler. İktidar ilişkilerinin çoğu zaman iktidardakilerce görülmeyeceği gibi eşitlik yanılgısı da halkbilimi çalışmalarında eril önyargıların neticesinde ortaya çıkmaktadır (Mechling, 1989: 319). Ancak halkbilimi çalışmalarında kendini gösteren feminist teori bu asimetriyi vurgulayarak eşitlik yanılgısının farkındalığına katkı sağlamıştır. Çobanoğlu'na

göre halkbilimindeki erkek egemen düşüncenin varlığıyla “kadın folkloru”nun ve “kadın kültürü”nün arka plana itilmesi, feminist yöntemin halkbilimindeki varlığıyla ortadan kalkmaya başlamıştır (Çobanoğlu, 2019: 348). Eşitlik yanılığının bir sonucu olarak halk gruplarında göz ardı edilen asimetrik güç, halkbilimcilerin inceledikleri halk etkinliğine tüm katılımcıların gönüllü olarak katıldıklarına dair hatalı bir varsayımı kabul etmelerine neden olmaktadır. Ancak asimetrik gücün var olduğu bir halk grubunda etkinliklere katılmaya zorlanan katılımcıların varlığına da dikkat edilmesi gerekmektedir. Bahsettiğimiz iki yanılığ halkbilimcilerin halk gruplarını idealize etme hatasına düşmelerine ve folkloru da kusursuz ve her yönüyle anlamlı görme eğilimine neden olmaktadır. Bu durum folklorun icra çerçevesinin acımasız, sadist, mazoşist vb. hoş olmayan insanî güdüleri ve davranışları “maskeleyebileceği” veya katılımcıların gerçek niyetlerini maskelemek için kullanılabileceği düşüncesini doğurmaktadır. Böylece halkbilimci, folklorun yararlı sosyal ve psikolojik işlevlere hizmet ettiği düşüncesiyle işlevsel yanılığa kapılmış olmaktadır (Mechling, 1989: 319-320). Hayvan folkloru, halkbilimi çalışmalarındaki tüm bu hatalara dikkat çekerek farkındalığın olmasını ve bu hataların ortadan kalkmasını sağlamaktadır.

İnsan-hayvan çiftinin folklorunun üçüncü bir çıkarımı ise yeni yaklaşımların, olasılıkların ve alanların keşfedilmesini sağlamasının yanı sıra “halk grubu” tanımının insanmerkezci bakış açısından kurtarılmasına yaptığı katkı ve baskı olmuştur. Örnekler ve tanımlamalar yalnızca memeli hayvanlarla da sınırlı değildir. Örneğin Mechling, bu konuyla ilgili zoologlarla yaptığı görüşmelerden hareketle sürüngen ve böcekler arasında da benzer etkileşimli rutinelere sahip olduklarını ifade etmiştir (Mechling, 1989: 320). Günümüzde halkbiliminin kapsamına dahil edilen pek çok konunun folklor olayı olarak kabul edilmesinin karşısında *hayvan folklorunun* varlığı imkânsız görünmemektedir. Bunun dışında insanlar cansız nesnelere normal şartlarda interaktif bir ilişki kuramazlar ancak siborglar, yapay zekâ, web 2.0, web 3.0 vb. birçok çağımız teknolojik gelişmeleri bu tek yönlü ilişkiye yavaş yavaş son vermeye başlamıştır. Ayrıca halihazırda çocukların oyuncaklarla ya da yetişkinlerin otomobiller ve diğer makinelerle kurduğu zengin etkileşimli rutinler bu konuda pek çok mesaj içermektedir. Bu rutinlerde insanlar bu nesnelere konuşur, çalıştırmak için kendi özgün

cümleleriyle yalvarabilir, takma adlar bulurlar veya belli kalıpların yer aldığı ritüeller gerçekleştirirler. Yukarıda bahsettiğimiz teknolojik gelişmeler bunları tek yönlü olmaktan çıkarmaktadırlar. Bunların folklor kabul edildiği bir noktada hayvan folklorunu göz ardı etmek, kökenlerini daha önce açıkladığımız insanmerkezci düşüncenin dayattığı hükümlere halkbiliminin mahkûm edilmesine, sınırlarının daraltılmasına ve düşünsel anlamda çağının gerisinde kalmasına neden olmaktadır. Mechling'e göre de insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki sınırlar hakkındaki kültürel varsayımları kenara bırakarak folklor için geniş bir alan oluşturmak mümkündür (Mechling, 1989: 321). Kültürel üretimin sıcak bölgeleri olan sınırların halkbilimi çalışmalarına dahil edilmesi, mevcut hayvan çalışmalarına yaptığı önemli ve büyük katkının yanı sıra halkbilimi çalışmalarına da pek çok yeni tür, şekil ve temanın dahil edilmesini sağlamaktadır.

Mechling'in ortak gelenekler olarak folklorun diğer türleri de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğine dayanan görüşleri sonraki yıllarda halkbilimi çalışmaları ve hayvan çalışmalarının karşılıklı etkileşimine katkı sağlamış ve Mechling'in düşünceleri günümüze gelene dek farklı disiplinler de dahil olmak üzere artış gösteren bir taraftar kitlesine sahip olmuştur. Mechling'in görüşlerinden sonra halkbiliminde yapılan çalışmalara bakıldığında ise; Robert Wessing'in 1995'te Asian Folklore Studies'te yayınlanan makalesi *The Last Tiger in East Java: Symbolic Continuity in Ecological Change*, Güneydoğu Asya'da ekolojik ve kültürel değişimlerin kaplanların yaşamına etkisi ve insanların da kaplanlara yükledikleri sembolik anlamlar tartışılmaktadır. Şehirleşme ve ekolojik dengenin tahribatının hayvanlara ve onların insan kültürlerindeki anlamlarına etkisi değerlendirilmektedir (Wessing, 1995). Hayvanlar konusunda pek çok çalışması olan halkbilimci Boria Sax'ın makalelerinin yanı sıra 1998'de yayınlanan *The Serpent and the Swan: The Animal Bride in Folklore and Literature* ve 2001'de yayınlanan *The Mythical Zoo* adlı kitaplarda kültürel yapılar içerisinde hayvanlar farklı yaklaşımlarla (motif, edebiyat, inanç vb.) incelenmiştir. *'This Is Why We Hunt': Social-Psychological Meanings of the Traditions and Rituals of Deer Camp* adlı makalesiyle Simon J. Bronner, avcılık olgusunun geleneksel ve ritüelistik yapıları farklı bakış açılarıyla ele almaktadır. Bronner'in makalesi erkek egemen

sosyal yapının varlığı ve geyik avcılığı arasındaki ilişkinin kültürel boyutlarını ortaya koymasından önemlidir (Bronner, 2004). Bu çalışmalar doğrudan Mechling'den etkilenmemiş olsa da halkbilimi çalışmaları içinde hayvanlar konusunda farklı bir yaklaşımla kaleme alınmış çalışmalardır. David Aftandilian'ın öncülüğünde hazırlanan *What are the Animals to Us?*, mağara çizimlerinden animasyon filmlerine dek hayvanların kültürel, ontolojik ve etik bakımdan farklı disiplinlerin bakış açısıyla ele alındığı kolektif bir çalışmadır. *What are the Animals to Us?*, çoğunlukla insanmerkezci bakış açısıyla kaleme alınmış çalışmaları içeriyor olsa da hayvan odaklı olması bakımından halkbilimi çalışmaları içerisinde bu konuda bahsedilmesi gereken çalışmalardan biri olmuştur (Aftandilian vd., 2007). Tok Thompson'un kaleme aldığı *The Ape Captured Time: Folklore, Narrative, and the Human-Animal Divide* adlı çalışmada ise Mechling'in doğrudan etkisini görmek mümkündür. Bu makalede Thompson, insanı benzersiz kıldığı düşünülen hikâye anlatma yeteneği ve diğer benzer folklorun insanlardaki kökenlerini evrimsel bakış açısıyla ele almasının yanında karşılaştırmalı olarak hayvanlar arasında buna benzer geleneklerin varlığını sorgulamıştır (Thompson, 2010).

American Folklore Society (Amerikan Folklor Derneği) 2014 yılında "Animals and the Spiritual Imagination" başlıklı bir panel düzenlemiştir. Panelin asıl amacı Batı dünyasının ruhsal dünyasında hayvanların rolleriyle ilgili çeşitli temaları araştırmaktır. Ancak panelde hayvanların insan kültürlerinin gelişimindeki merkezîyetlerinin yanında Richard Bulleitt'in hayvanları metalaştıran modern, geç kapitalist toplumların bir özelliği olan hayvanların artık insanlar için manevî bir rolü veya önemi olmadığını savunan "postdomesticity" kavramı (Bulleitt, 2005) da tartışılan konulardan biri olmuştur. Ayrıca Bulleitt'in *Hunters, Herders and Hamburgers*'in sonunda Batılıları gelecekte daha sürdürülebilir bir dünya yaratmak için Japon kültürü gibi çağdaş kültürlerin modernizm ve gelişmeyi benimserken aynı zamanda doğa ile manevî bir bağ kurmayı başarımlarının dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir (2005: 207-224). Bulleitt'in bu iki düşüncesi panelin önemli tartışma konularından olmuştur. Bu tartışmalardan hareketle *Journal of Folklore Research* (Folklor Araştırmaları Dergisi), 2018 yılında "Folklore and the Animal Turn" adıyla özel bir sayı yayınlamıştır. Bu sayıda

çıkan makaleler, türlerarası folklor felsefesine ve “postdomesticity” tanımının tartışılmasına dayanmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi disiplinin başlangıcından beri hayvanlar halkbiliminin ilgi alanında yer almıştır. Hayvan hikayeleri, halk inançları, hayvan sembolizmi ya da günümüzde geleneksel ekolojik bilgi adı altında (Anderson, 1996) insanların folklorunda hayvanları nasıl kavramlaştırdıklarını ve tasvir ettikleri hakkında binlerce yayın bulunmaktadır. Ancak son on yılda yaşanan gelişmeler, çeşitli disiplinlerden pek çok bilim dalı gibi halkbiliminin de dikkatini giderek insanlar ve diğer hayvanlar arasındaki dinamik sınıra çevirmesine neden olmuştur (Magliocco, 2018: 2). Halkbiliminde Mechling’in öncü çalışmalarından sonraki en dikkat çekici hamlelerden biri de JFR’nin bahsettiğimiz sayısı olmuştur. Bu sayıyla birlikte halk kültürü çalışmalarının kapsamını genişletmek, yerel kozmolojileri, ontolojileri ve insanla hayvan arasındaki ilişki modellerini ortaya koymak, insan olmayan hayvanların davranışlarında “kültür” ve “gelenek” kavramlarının izini sürmek amaçlanmıştır. Bununla beraber halkbilimi çalışmalarının posthümanizm ve animal turn hakkındaki teorik ve bilimsel literatüre katkıda bulunabileceği de ortaya konmuştur. Bu sayıda Carolyn Ware’in *Veterinary Medicine and the Spiritual Imagination: A Body-Centered Approach* makalesi veteriner hekimler arasında hayvanlar hakkındaki yerel inançları ve anlatıları incelemektedir. Veterinerlerin hayvanları tedavi etmesinin yanında her hayvanın kendine özgü koşullarına uygun iletişimler geliştirmesine ve sahipleri arasında arabuluculuk yapabilmesine bağlı deneyimleri yeni bir kültürel katman meydana getirmektedir. Bu katmanda karşılıklı saygı ve güven odağında etkileşimsel iletişim ortaya çıkmaktadır. Ware de fenomenolojik bir yaklaşımla ikili ilişkileri ve veteriner folklorunu ele almaktadır (Ware, 2018). Sabina Magliocco’nun *Beyond the Rainbow Bridge: Vernacular Ontologies of Animal Afterlives* adlı çalışması ise popüler kültürdeki hayvan kavramlarının, hayvanlardaki ölüm olgusunun ve ailenin üyesi olarak ölen evcil hayvanların meydana getirdiği yerel ontolojik düşünceleri ortaya koymaktadır (Magliocco, 2018a). *Folklore beyond the Human: Toward a Trans-Special Understanding of Culture, Communication, and Aesthetics* adlı çalışmayla sayının diğer makalelerinden farklı olarak Tok Thompson, halkbilimini doğrudan bir şekilde antroposentrizmin ötesinde düşünmeye ve posthümanist meselelere

girmeye zorlamıştır. Çalışmasını kuşlar, balinalar, yunuslar ve çayır köpekleri gibi çeşitli hayvanların seslerindeki stil, ritim, anlam ve lehçe farklılıkları üzerine inşa etmiş ve hayvanların yalnızca sözsüz iletişim ve etkileşimlerinde değil aynı zamanda sözlü ifadelerinde gelenek, estetik ve kültürel kimliğin varlığı üzerine sorgulamalarda bulunmuştur. Hayvan odaklı çalışmaların dışında doğrudan posthümanist hayvan meselesine dikkat çeken Mechling'in öncü makalesi *"Banana Cannon" and Other Folk Traditions between Human and Nonhuman Animals* (1989) ve Thompson'un *The Ape Captured Time: Folklore, Narrative, and the Human-Animal Divide*'dan (2010) sonra JFR'nin bu sayısında yer alan makaleler posthümanist folklor yaklaşımlarını esas alan önemli çalışmalar olmuştur. İlk iki çalışmadan sonra halkbilimi çalışmalarında güçlü bir literatür oluşturamayan posthümanizm, hayvan meselesi ve animal turn düşüncesi; bu özel sayıdan sonra halkbilimcilerin dikkatini çekmiş ve teorik anlamda bu konulara ciddi bir eğilim olmasına neden olmuştur.

Journal of Folklore Research'ün yayınladığı "Folklore and the Animal Turn" sayısından sonra tıpkı özel sayıda amaçlandığı gibi pothümanist yaklaşımlar ve hayvan folkloru halkbiliminde güçlü bir gündem meydana getirmiştir. Posthümanizm kuramsal ve kavramsal olarak halkbiliminde kendine yer edinmiş ve ciddi anlamda tartışılmaya başlanmıştır. 1960'lı yıllardan itibaren postmodern ve postyapısalcı yaklaşımlarla başlayan teorik dönüşüm süreci eski, katmanlı kategorileri, seçkin, popüler, kitle ve halk kültürünü bir başına düşünmeyi bırakarak bu alanların arasındaki sınırları çiğnemiştir (Dorst, 2006: 64). Posthümanist yaklaşımlar ise halkbilimi çalışmalarında sınırların kapsamını genişleterek doğalcı bir bakış açısıyla türlerarası yapıya dönüştürmüştür.

Yaklaşık bir yıl sonra 2019'un Mayıs-Aralık sayısında JFR'nin odaklandığı konu hayvan bilinci olmuştur. Günümüzde kavramsal ve kuramsal olarak hala belirsizliğini koruyan postmodernist ve postyapısalcı yaklaşımlara karşı temkinli yaklaşan (Bauman, 2019: 140) halkbilimi çalışmalarında benzer tutum posthümanist düşünce karşısında da görülmüştür. Ancak temelleri çok önceleri atılmış olan 1980'lerdeki öncü çalışmalarla birlikte posthümanist düşünce halkbilimi çalışmalarına çok daha hızlı uyum sağlamıştır. Derginin bahsettiğimiz

sayısında da insanın doğa ve hayvanlar karşısında “özel” ve üstün oluşunu sorunlaştıran “animal question” meselesi ve bunun halkbilimindeki izdüşümü “hayvan folkloru”, Ezop masalları temelinde ele alınmıştır. K. Brandon Barker *The Animal Question as Folklore in Science* makalesiyle halkbiliminde “hayvan sorusu”nun temellerini ve yansımalarını araştırmıştır. William Hansen *The Early Tradition of the Crow and the Pitcher* makalesiyle sayısın özel konusu olan Ezop’un *The Crow and the Pitcher* (Karga ve Sürahi) masalını çağdaş çalışmalara uyarlanması ekseninde tarihsel yöntemle incelemiştir. Laura Hennefield, Hyesung G. Hwang ve Daniel J. Povinelli kolektif çalışmaları neticesinde ortaya çıkan *Going Meta: Retelling the Scientific Retelling of Aesop’s the Crow and the Pitcher* adlı çalışma, *Karga ve Sürahi* masalı odağında “iyi bir hikaye”si olan bilimsel araştırmalara ilham veren tarihsel ve sosyo-kültürel faktörleri araştırmışlardır. Halkbilimci K. Brandon Barker ve psikolog Daniel J. Povinelli, karşılıklı konuşmalarından meydana gelen *Anthromorphomania and the Rise of the Animal Mind: A Conversation*’da, “hayvan sorusu”ndaki kavramları eleştirel olarak ele aldıkları Ezop Masal Paradigması’nı disiplinlerarası bakış açısıyla tartışmışlardır. Gregory Schrempf ise *Fabling Gestures in Expository Science*’da Sokrates öncesinden günümüze değin posthümanist yaklaşımların dışında bilimin masallardan ne şekilde faydalandığını, masal türünün bilimsel söylemlerdeki yapısını ve insan-insan olmayan hayvan arasındaki ilişkiyi hayvan bilinci boyutuyla ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Barker ve Povinelli *Conclusion: Old Ideas and the Science of Animal Folklore*’de kendilerinden önceki hayvan folkloruna dair görüşlere kronolojik olarak kısaca değinmişler ve geleneksel anlatı olarak masalda hayvan bilinci, antropomorfizm ve insan istisnacılığı arasındaki ilişkileri bağlamında disiplinlerarasılık ve folkloru tartışmışlardır.

Cristopher David Bird ve Nathan John Emery adında iki bilim insanı, 2009 yılında kuşların problem çözme davranışları üzerine *Rooks use Stones to Raise the Water Level to Reach a Floating Worm* adlı bir çalışma yayınlamıştır. Bird ve Emery, su dolu bir kabın içine suyun üstünde yüzecek şekilde solucan atmışlardır. Su seviyesi ise karganın ulaşamayacağı derinlikte bırakılmıştır. Karganın görevi ise su kabının yanında açılabilir bir platformun içinde yer alan

taşları kullanarak su seviyesini yükseltmek ve solucanlara ulaşmaktır. Bu şekilde su seviyesini yükselten kargalar başarıyla solucana ulaşmışlardır. İki bilim insanı karganın analiz ve çözüm süreçlerindeki zihinsel bulguları detaylı bir şekilde anlatmaktadırlar. Ancak çalışmanın ilginç yanı, Bird ve Emery'nin çalışmalarını meşhur Ezop masalı *Karga ve Sürahi* (Ezop, ty: 59) bağlamında ele almış olmalarıdır. Bir bakıma deneyin sonuçları, iki bin yıldan daha fazla bir süre önce bir masalda geçen karganın dikkate şayan problem çözme kabiliyetine sahip olduğuna dair ilk ampirik kanıtı sunmaktadır. Bir zamanlar kuşun ürettiği çözümün kurgusal bir anlatıdan ibaret olduğu düşüncesinin aslında bilişsel bir gerçekliğe dayandığı görülmektedir (Bird ve Emery, 2009: 1411). Böylece Batılı hümanist düşüncenin kendini üstün görme marazı karşısında insanın kendisi ve insan olmayan hayvanlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerine düşündüğü bilindik sorular bu sefer posthümanist düşüncede gündeme gelmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi “animal question” ya da Magliocco'nun özetlediği gibi “animal turn” (Magliocco, 2018) şeklinde kavramlaştırılan düşünce şekli masalların temelini oluşturduğu çalışmalarla halkbiliminde karşılığını bulmuştur. Son yıllarda bilim insanları Ezop'un fabl deneyini aralarında insan çocukların da olduğu çeşitli hayvan türlerini içeren otuzdan fazla türünü yayınlamışlardır ve bu çalışmalar “Ezop Masal Paradigması” adı altında deneysel bir paradigma meydana getirmişlerdir (Barker, 2019: 16-17). Hayvan bilişinin sorgulandığı bu çalışmalar aynı zamanda “hayvan sorusu”na dahil olmaktadır. “Ezop Masal Paradigması” halk anlatılarının işlevsel olarak farklı bilimlerde uygulanabilir yöntemler ortaya çıkarması, halkbilimi çalışmalarının kapsamını genişletmesi, yeni bir yaklaşım meydana getirmesi ve çağdaş posthümanist tartışmaların halkbilimsel boyutuyla da ele alınması bakımından önemlidir.

Tüm bu çalışmaların yanı sıra posthümanizm ve folklor ilişkisini kapsamlı bir şekilde ele alan ilk çalışmalardan biri Tok Thompson tarafından kaleme alınmıştır. Thompson, *Posthuman and Folklore*'da mevcut insansonrası folkloru ve posthuman folklorun geleceğini teknolojik, ekolojik ve hayvan meselesi yönüyle ele almıştır. Kitabında türlerarası etkileşim, diyadik folklor, halk anlatıları, anlatıcıları ve hayvanlar, hayvanların halk kültüründeki özneliği, halk müziğinde siborg kimliği, internet folkloru, dijital halk anlatıları ve dijital mitler, yapay zekâ ve

halk ilişkisi bağlamında posthümanizm-folklor ve posthuman-halk arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ve performansları incelemiştir. Halkbiliminin posthümanizme ilgi duyması, halkbilimi açısından halkbiliminin insana özgü bir teşebbüs olsa da kaynağının yalnızca insan olmadığını bize göstermektedir. Öte yandan halkbilimi ve posthümanizm arasındaki ilişki, posthümanizmin sadece akademik ve felsefi bir düşünceden ibaret olmadığını aksine gündelik yaşamda insanların sergilediği performansların ve anlatıların içerisinde gittikçe daha fazla yer aldığını ve kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Posthümanist halkbilimcilerden biri olan Tok Thompson, *Posthuman Folklore*'da posthümanizmin akademideki birçok disiplini etkisi altına alan önemli bir teorik düzeltme olduğunu ifade etmiştir (2019: xiii). Thompson'un kastettiği teorik düzeltmeler olarak posthümanist yaklaşımlar arasında siborg çalışmaları, yapay zekâ çalışmaları, hayvan çalışmaları ve özne, kimlik ve eylem ile ilgili sorularda epistemolojik ve fenomenolojik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar büyük kategorik ayrımların yeniden değerlendirilmesine neden olmuş ve yeni araştırma yolları açmıştır. Özellikle sosyal bilimlerdeki insanın benzersizliği üzerine görüşler karmaşıklaşmaya başlamış ve insanı "insan" yapan bilinç ve kültür gibi unsurlar bir soru ve sorun haline gelmiştir.

Posthümanist hayvan çalışmaları (hayvan düşünce ve davranışlarını çalışan etoloji gibi) da insanın bu benzersizliğine karşı çıkarak insan olmayan hayvanların da benzer özelliklere sahip olduğunu savunmaktadır. Günümüzde yapılan çalışmalarla hayvanların adalet, sevgi, acı, öfke, merhamet vb. birçok "insanî" duyguya sahip olduklarını gösteren kanıtlar ortaya çıkmaktadır. Böylece insan ve hayvan arasındaki sınırlar daha sorunlu görülmeye başlanmıştır. Posthümanist "hayvan dönüşü"yle birlikte temel ontolojilerin yeniden değerlendirilmesi, Thomas S. Kuhn'un tabiriyle tüm disiplinlerde "bilimsel devrim"e yol açarak derin bir paradigma değişiminin (1995) veya Althusser'in paradigmaya çok benzeyen "sorunsal" (problematique) kavramıyla ve bilimsel devrimlere çok benzeyen "epistemolojik kopma" düşüncesiyle açıkladığı bilginin doğuşunun yani üretilişinin (1995: 11) temelini oluşturmuştur. Akıllı olduğumuz karbon bazlı yaşam formlarıyla ilişkimizi sorgulamaya dayanan ve teknolojik gelişmelerle olan ilişkimize odaklanan iki ana koldan meydana gelen posthümanizmde; özele

doğru bir sıralamayla ele alacak olursak hayvan çalışmaları, hayvan sorusu ve hayvan folkloru ilk ana kola dahil edilmektedir. Bu doğrultuda dijital folklor ya da netloru ikinci ana kolda kabul etmek mümkündür. Günümüz dünyasının girmiş olduğu hızlı değişim sürecinde insana ve insan olana dair her türlü olgu değişimin etkisi altındadır. Halkbilimi de bu dönüşüm sürecine ayak uydurmaktadır. Sonuç olarak insansonrasına geçiş sürecinde halkbiliminin etkisi yadsınamayacak kadar önemlidir. Halkbilimi; bireysel, toplumsal ve kültürel dönüşüm sürecine katkı sağlayabileceği gibi mevcut konularını yeni kuramsal yaklaşımlarla ve bakış açılarıyla ele alarak bu süreçte bilimsel anlamda özgün yapılar ve çalışmalar meydana getirmesi mümkündür.

Şimdiye dek posthümanist etkiyle kaleme alınan çalışmalar bağlamında posthümanizmin halkbilimindeki yaklaşımlarından biri olan hayvan folklorunun bu doğrultuda üç farklı şekilde incelendiği görülmektedir;

a.Diyadik gelenekler: “Halk kimdir?” tartışmaları arasında E. Oring, iki bireyin folklorunun olup olamayacağı konusunu ortaya atmıştır (1984). Oring’in görüşünden hareketle J. Mechling iki farklı bireyin halk kabul edilerek folklor meydana getirmesini daha da ileriye taşımış ve iki farklı türden meydana gelen bir grup diyadik geleneklere sahipse iki farklı türün de pek tabii folkloru olabileceğini ifade etmiştir (1989). Buna göre diyadik gelenekler insan ve hayvan arasında olabileceği gibi iki farklı tür hayvan arasında da olabilmektedir. İnsanın evcil hayvanıyla oynadığı oyunlar, yemek ritüelleri, yürüyüş rutinleri, takma adlar, kendi aralarındaki iletişimsel kripto kodlar (örn. sadece diyadik üyelerden birinin anlayabileceği bir kelime; yürüyüş, yemek, oyun ya da benzeri bir gündelik rutini ifade edebilir) vb. performanslar diyadik gelenekler kapsamında değerlendirilmektedir. Mechling iki farklı türdeki hayvanın arasındaki iletişime dayalı ortaya çıkan performansları; “gerçekleşen olayın yalnızca sözsüz iletişimin değil aynı zamanda iki farklı organizmanın bir iletişim sistemindeki “uyumlu birlikteliği”nin örneği olması onları birbirinden farklı kılan unsurların toplamından daha önemlidir” şeklinde ifade etmiştir (1989: 318). Bu duruma örnek olarak Gregory Bateson’un yavru bir köpek ve genç bir jibon arasındaki iletişimleri ve diyadik olarak oynadıkları oyunu örnek olarak göstermiştir (Bateson, 1982: 7). Bu

örnek dışında iki farklı tür hayvanın birbiriyle dost olmalarına dair pek çok örnek gündelik yaşamda karşımıza çıkabilmektedir. Aralarındaki iletişim sistemine dayalı uyumlu birlikteliklerin diyadik gelenekler üretme ihtimali Mechling'in görüşleri bağlamında imkânsız görünmemektedir. Diyadik gelenekler üzerine verilen örneklerde oyun unsuruna sık yer verilmesinin temelinde oyunun tüm kültürleri kapsayıcı niteliğe sahip olması yatmaktadır. Oyunun kapsayıcılığı türler arasında iletişimsel ve etkileşimsel kolaylık sağlamanın yanında onu iletişim sistemlerinin en arkaik elemanı yapmaktadır. "Homo Ludens" önermesinin de sahibi olan kültür tarihçisi Johan Huizinga, *Homo Ludens* kitabının çıkış noktası olarak oyunun insan kültürünün varlığını mümkün kıldığını ortaya koyarken aynı zamanda oyunların insana özgü olmadığını da belirtmeye dikkat etmiştir (Huizinga, 2006: 13). Diyadik gelenekler içerisinde en etkili performanslar ve en kolay tespit ve analiz edilebilir öğeler oyunlar gibi görünse de hayvan folkloru çalışmalarında sözlü veya sözsüz diğer etkileşimsel rutinler arasında daha pek çok dikkat çekici örneklere rastlamak mümkündür.

b.Özne hayvanların folkloru: Hayvanın nesneleştirilmesi ve insanın mevcut tüketim odaklı sistem içerisinde hayvanları sıradan bir eşyadan farksız göyerek her yönüyle tüketim zincirindeki en esaslı elemanı haline getirmeleri posthümanist felsefe içindeki en temel eleştiri konularından biri olmuştur. "Bir yaşamın öznesi olan hayvan var mıdır?" ya da "İnsandışı hayvanlardan bir yaşamın öznesi olan var mıdır?" sorularından hareketle bu nesneleşme sorunlaştırılmıştır. Pek çok hayvan hakları savunucusu ve posthümanist düşünürüne göre yaşam özneliği hayvanlar için de geçerlidir. Bu düşünürlerden biri olan Tom Regan'a göre en azından memeliler örneğinde yer alan kanıtlar bu soruları olumlu yanıtlamak için yeterlidir; "Aramızdaki pek çok farklılığa rağmen, insanlar ve diğer memeliler çok ciddi temel bir noktada birleşiyoruz: Biz de, onlar da, bir yaşamın özneleriyiz" (Regan, 2007: 90). Fakat türçülük ve onun çizdiği sınırlarla mücadele eden posthümanist düşünce için özneliğe dair sınırları çizmek de pek mümkün görünmemektedir. Örneğin, "memeli hayvanların bir yaşamın özneleri olarak görülmelerini destekleyen faktörler aynı şeyin diğer türlerdeki hayvanlar için de geçerli olması ihtimalini dışlamaz. Bir kere kuşların bu kategorinin nasıl olup da dışında kalacağını açıklamak zordur" (Regan, 2007: 92).

Posthümanist yaklaşımlar teorik anlamda hala pek çok bakımdan belirsizliğini korumakta ve öznelik, sınırlar, bilinç vb. konular tartışılmaya devam edilmektedir. Kavramsal ve yöntemsel tartışmalar devam ederken posthümanizmin kapsamını ve düşünsel çerçevesini de kesin bir çizgiyle ayırmak günümüzde mümkün değildir. Gelişim sürecini devam ettirmesi yönüyle de sürekli yeni fikirlere gebe bir yapıya sahiptir. Posthümanizmin zeminini oluşturan felsefenin üstüne sürekli inşa edilen yeni fikirler ortaya çıkmaktadır. Hayvan folkloru içerisinde yeni ve tartışmaya açık fikirlerden birisi de yaşamın bir öznesi olan hayvanların insandan veya farklı bir türden tamamen bağımsız olarak kendi içinde ürettiği folklorlara sahip olduğuna dair görüştür. Bu konuyu da tartışmaya açan ilk isim *The Ape That Captured Time: Folklore, Narrative, and the Human-Animal Divide* adlı makalesiyle Tok Thompson olmuştur. Mechling'in "türlerarası folklor" önermesi bağlamında Tok Thompson, hayvan türleri arasındaki ve grupların kendi içindeki iletişimsel süreçleri ve muhtemel folklorun varlığına dair örnekleri inceleyerek halkbilimsel açıdan analiz etmeye çalışmıştır. Thompson makalesinde oyun ve hikâye geleneği arasında ilişki kurarak hayvanlar arasında benzer bir hikâye geleneğinin varlığını sorgulamıştır. Anlatının kökenlerinden başlayarak oyun ve hikâye arasında ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır; ikisi de kurgusaldır ve semboliktir, belli bir tema ya da olay dizisine sahiptir, aynı işlevleri barındırırlar (sosyalleşme, eğlence, eğitim, flört etme, test etme vs.). Ancak oyunun, hikâyeden farklı olarak "dil sistemleri" ötesinde bir yapısı bulunmaktadır. Dilin sınırlarını aşan yapısıyla oyunlar; daha anlaşılabilir, iletilebilir ve özel sınırların ötesine geçebilmektedir. Bu yüzden Thompson, anlatı ve oyun arasındaki benzerlikleri ve gelişim çizgisini göz önünde bulundurarak oyunu "proto-hikâye" olarak kabul etmiştir (2010: 400-402). Jack Niles'in "hikâye anlatımı insan türlerini tanımlayan bir yetenektir" (1999: 3) ve Pierre Janet'in "öyküleme, insanlığı yarattı" (Janet'ten akt. Thompson, 2010:) görüşlerinden hareketle Thompson, insanın folklor meydana getirme ve bunu ifade etme (folklorun mutlaka anlatı içermesi gerekmez) bakımından hayvandan farksız olduğunu öne sürse de insanın, hayvanlarda olduğu gibi hikâyeye sahip olmasının yanı sıra "hikâye anlatma yeteneğine" sahip olması bakımından benzersiz olduğunu ifade etmiştir (2010). Bu görüş logosantrizmi vurgulaması nedeniyle eleştirilere açık olsa da esasında

insanların hayvanlarla benzerliklerinin farklarından daha fazla olduğu ve insan olmayan hayvanların yaşamın öznesi olduğu görüşünü ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Thompson 2018’de kaleme aldığı *Folklore beyond the Human - Toward a Trans-Special Understanding of Culture, Communication, and Aesthetics* adlı makalesiyle hayvanları yaşamın özneleri olarak kabul etmiş ve bu doğrultuda halkbilimini posthümanizmin teorik çerçevesi vasıtasıyla etolojiyle ilişkilendirmeyi amaçlamıştır. Böylece folklor fikrinin insan olmayan özneleri de içerecek şekilde genişletilmesi, doğrudan bir tartışma haline gelmiştir. Hayvan davranışlarını inceleyen etolojinin hayvan davranışlarını açıklarken kültür kavramına giderek sık başvurmaya başlamasıyla insanlık dışı kültür kategorileri gündeme gelmiştir. Bu etkiyle disiplinlerarası boyutta bir sorgulama ve daha önce değindiğimiz gibi felsefi olarak “hayvan dönüşü” üzerine yeni araştırma yolları ortaya çıkarmıştır. Bu yeni yollardan biri de halkbilimini antroposentrik bakış açısından kurtararak yaşamın öznesi olarak hayvanların folklorunu araştırmaya yöneltmiştir. Bu konuda tartışılan noktalardan biri de hayvanların kültüründeki estetik ifade biçimleri üzerine olmuştur. Thompson, hayvanların folklorunu, iletişimsel süreçlerindeki estetik veya Ban-Amos’un ifadesiyle “artistik” (1972) boyutlarıyla ele almıştır. Örneğin ötücü kuşlar içinde buldukları bağlama göre ötüş tarzlarını değiştirirler. Özellikle zamanın trendlerine uyarak dişiler tarafından beğenilen en son trendlere repertuarlarında yer vermeye çalışırlar (Williams vd., 2013). Trendlerin varlığı kuşların ötüşünde geleneklerin varlığını da kanıtlar niteliktedir. Kuşların buldukları bağlama göre ezgilerini şekillendirmelerine ise şehirlerde yaşayan kuşların nağmelerinin hem daha yüksek hem de daha hızlı olma eğiliminde olması örnek olarak gösterilebilir (Nemeth ve Brumm, 2009). İnsan olmayan “kültür”, “gelenek” ve “yenilik” kavramların pek çok disiplinin ilgi alanına girmeye başladığı bu dönemde etnomüzikoloji açısından yeni bir alan ortaya çıkarabilir. Thompson; kuşların kullandığı ezgilerin çeşitleri, geleneğin ağırlığı, evrenselliği gibi konuları sorulaştırarak halkbiliminin gündemine dahil etmiştir (2018: 71). Ezgisel ifadelerin yanında insan olmayan kültürene ait dillerin gösterimleri de (sosyal olarak öğrenilen sembolik iletişim) bilimsel olarak ilgi çeken çalışmalardan biridir. Bu konuda son yapılan çalışmalarda hayvanların sembolik iletişimlerinde diyalektik

ve dilsel farklılıklar tespit edilmiştir. Örneğin birbiriyle güçlü ilişkilere sahip sosyal gruplar halinde yaşayan ispermeçet balinaları birbiriyle uzun süreli ve sık iletişim kurarlar. Dünya okyanusları arasında seyahat eden bu göçebe balinalar için sosyal ilişki oldukça önemlidir. Birbirleriyle kurdukları iletişimlerinde yalnızca bireysel kimliklerini göstermez aynı zamanda farklı tarzlarla bölgesel varyantları da ortaya koyarlar (Antunes vd., 2011). İspemeçet balinalarından başka dillerinde diyalektik farkların olduğu kanıtlanan hayvanlara örnek olarak katil balinalar (Dayton, 1990), tüylü yaban faresi (Kershenbaum vd., 2012), şempanzeler (Crockford vd., 2004), çayır köpekleri (Slobodchikoff ve Coast, 1980), ve hatta keçiler (Briefer ve McElligot, 2012) gösterilmektedir. Katil balinaların yeni lehçeler öğrendiği ve hatta esaret altında veya zor durumda kalınca “yunus dilini” konuşmayı öğrendiği gözlemlenmiştir (Musser vd, 2014). Yunusların ise kendi şahsî isimlere sahip olduğu tespit edilmiştir (King ve Janik, 2013). Üstelik birbirlerine yalnızca isim vermekle kalmazlar, aynı zamanda yıllardır görüşmediği bireylerle tekrar karşılaştıklarında onların isimlerini hatırlarlar (Bruck, 2013). Thompson’a göre hayvanların sahip olduğu bu artistik iletişim birer folklordur ve hayvan çalışmalarında her geçen gün küçük hayvan gruplarındaki estetik davranışlar ve sanatsal iletişimler daha da çok örneklendirilerek belgelenmektedir. Halkbilimcilere de bu konuda ortaya koyacak pek çok şey sunmaktadır (2018: 72-73). Hayvan folkloru içerisinde yer verdiğimiz tüm bu örnekler yaşamın içinde özne olarak hayvanların ürettiği folkloru göstermesi bakımından “özne hayvanların folkloru” şeklinde sınıflandırılabilir. Özne hayvanların folkloruna dair çalışmalar tez-antitez bağlamında eleştirel olarak ele alınabileceği gibi türlerarası folklorun karşılaştırmalı olarak incelenmesine olanak sağlamaktadır.

c.İnsan folklorunda özne hayvanlar: Bu sınıflandırma ilk bakışta insanmerkezci ya da sözmerkezci bir görünüme sahip olabilir. Ancak hayvan folklorunun kuramsal bir çerçeve olarak kabul edildiğini varsayarak bu inceleme yönteminin temelinde bahsi geçen görünümlerin eleştirisinin aranacağı muhakkaktır. Hayvanlar daha önce de ifade ettiğimiz gibi disiplinin ilk günlerinden itibaren halkbiliminde çalışılan başlıca konulardan biri olmuştur. Çoğu zaman kültürel yapının analiz edilmesinde hayvanlardan ve onların sosyo-kültürel yapı

içerisindeki özelliklerinden faydalanılmıştır. Antroposentrizmi yücelten Batılı hümanist düşüncenin egemenliğine rağmen halkbilimi, bilgi kaynaklarının her türlü görüş ve kültürüne saygıyı ve kendi bağlamında değerlendirilmesini⁷ vurgulamıştır. Bu yüzden posthümanizme geçiş sürecinde en büyük avantaja sahip disiplinlerden biri olmuştur. Başlarda metin merkezli çalışmaların ağırlıkta olduğu halkbiliminde hayvan motifleri ve hayvanların halk anlatılarındaki rolleri en çok ilgi duyulan çalışma kategorilerini oluşturmuştur. İnsanların anlatılarında çoğu zaman düşünceleri ifade ederken kullandığı en etkili araçlar hayvanlar olmuştur. Hümanizmin güç kazanması ve soylu vahşi anlayışından sonra ise halk inançlarında totemistik ve animistik semboller arasında en çok ilgi duyulan ve çalışılan konular yine hayvanlar olmuştur. Sonraki yıllarda halkbilimi kadrosu gittikçe genişlese de değişmeyen şey bu kadrolarda her zaman hayvanların önemli bir konuma sahip olması olmuştur. İnsan düşüncesinde hayvanların yalnızca besin kaynağı olmasının ötesinde bir konuma sahip olması, insanın hayvanlara maddî ve manevî kültürel yapılarında oldukça sık yer vermelerine neden olmuştur. Hayvanlar; doğanın bir parçası olan insanlar için tanrı, ata, rehber, dost, düşman vb. birçok anlama sahip olmuştur. Bu motif ve düşüncelerin yansımaları farklı şekillerde halk anlatılarında, inançlarında ya da maddî kültür unsurlarında kendini göstermiştir. Bu süreçte halkbilimi çalışmalarında hayvanlar çoğunlukla artsüremli yaklaşımlarla ele alınmıştır. Ancak günümüz toplumsal ve kültürel yapısını şekillendiren ve yüzyıllar öncesinden başlayan dönüşüm, önceki bölümlerde detaylı olarak açıklamaya çalıştığımız şekilde insan zihnindeki hayvan tasavvurunun da değişmesine neden olmuştur. Günümüz halk

⁷ Kültürel görelilik (ya da görecelik, rölativizm); Avrupalı hümanist bilim insanlarının araştırmalarında kendilerini “uygar” ve “kültürlü” olarak yücelttiği etnomerkezci yaklaşımların karşısında bir koz olarak 20. yüzyılın başında gelişen bilimsel prensiptir. İlk defa Franz Boas, bir aksiyom olarak bu prensibi açıklamış (1887: 589), daha sonra öğrencileri tarafından yaygınlaştırılmıştır. Bir halk grubunun sahip olduğu her türlü kültürel olgunun, inancın ve pratiklerin, ait olduğu kültürel bağlamı içerisinde değerlendirilmesi ve analiz edilmesine dayanan kültüre görelilik, “ilkel” kültürlerle karşı yıkıcı ve sömürgeci bir anlayış besleyen Batı hümanizmine karşı bir başkaldırı olmuştur. Buna göre 17. Yüzyıl filozofu Thomas Hobbes’un deyişiyle “çirkin, kaba saba ve kısa süren” hayatlar yaşayan akılsız “vahşiler” veya “barbarlar” olarak tasvir edilen “Batılı olmayan” toplumlara karşı etnomerkezci bakış açısı sorunlu hale gelmeye başlamıştır. 20. yüzyılın başlarından itibaren dünyanın her yerinden toplanan, derlenen bulgular kültürel görelilik bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Kavramın ve yaklaşımın Batı çevrelerince tanınmasında Amerika’da Margaret Mead ve İngiltere’de ise Bronislaw Malinowski’nin çalışmaları etkili olmuştur (Lavenda ve Schultz, 2019: 51-54).

gruplarındaki hayvan düşüncesi ve gruplardaki özne-nesne, evcil-yabanî gibi dikotomik düşüncelerin farklı yöntemlerle analizi halkbilimi çalışmalarında son 10 yılda artış göstermiştir. Hayvan folkloru içerisinde hem artsüremli hem de eşsüremli olarak insan folklorunun içindeki hayvanların posthümanist bir yaklaşımla ele alınması bu bağlamda mümkün görünmektedir. İnsan kültürlerindeki hayvanların posthümanist bir bakış açısıyla eleştirel, karşılaştırmalı yaklaşımlarla artsüremli ya da eşsüremli olarak çalışılması, bu çalışmaları hayvan folklorunun kapsamına dahil etmektedir. “Ezop Masal Paradigması”, insan halk gruplarındaki anlatıların posthümanist düşüncüyü desteklemesi nedeniyle hayvan folkloru içerisindeki bu kategoride yer bulmaktadır. Benzer şekilde ekoeleştirici çalışmalarına paralel olarak halk hikâyeleri, masallar, destanlar, efsaneler, memoratlar vb. halk anlatılarındaki hayvanların posthümanist analizi de hayvan folkloru içerisinde yer almaktadır. Hayvanların anlatılarda yer alış şekilleri, tamamen insanın imge dünyasının yansımalarıyla oluşması nedeniyle insanmerkezci kabul edilse bile halk grubunun düşüncesindeki hayvanın özneliğini de ortaya koyması bakımından bu düşüncüyü aşmakta ve posthümanist düşüncüyü desteklemektedir. Hayvanların olağanüstü bağlamda “insanlar gibi” konuşması ve “insanlar tarafından” konuşturulması posthümanist düşüncüyle çelişki barındırır da bu hayvanların insanlar için dost, yardımcı, rehber vs. konularında olması ve halkın felsefesinde hayvanların bilince ve zekaya sahip olduğuna dair görüşleri (Ezop Masal Paradigması’nda olduğu ve kanıtlandığı gibi) ortaya koyması bakımından posthümanist düşüncüyü destekleyen ipuçlarının izlerini göstermektedir. Ayrıca hayvan folklorunun sözlü ve yazılı geleneği de inceleyen bu yönü; doğanın, hayvanların nasıl yansıtıldığıнын yanı sıra “doğaya yüklenen simgesel anlamları, bu anlamların oluşturduğu düşünce kalıplarını, nehirlerin, denizlerin, toprak, bitki ve hayvan türlerinin insan kültürlerini nasıl şekillendirdiğini, dilin nasıl kullanıldığını, çevre sorunlarına nasıl yaklaşıldığını, metin içindeki değer yargılarını ve benlik kavramlarını mercek altına alması” (Oppermann, 2012: 25) bakımından ekoeleştiriciye de yakınlaştırmaktadır.

Uygulamalı halkbilimi çalışmaları ve başta Tübingen okulunun kurucusu Herman Bausinger olmak üzere Alman halkbilimcilerin eleştiri ve tartışmaları neticesinde

öne sürülen “Falkenstein Formula” tanımlaması çerçevesinde ortaya çıkan yeni teorik gelişmeler, halk kültürünün gündelik yaşantısının işlevsel olarak ele alınarak halkbiliminin karşılaşılan sosyo-kültürel, teknolojik, ekonomik vb. sorunlara odaklanmasını bunların çözümünde halk kültürünün kullanılmasını sağlamıştır (Çobanoğlu, 2019: 363-375). İnsanın çevreye verdiği tahribat sonucunda ortaya çıkan pek çok sosyo-kültürel, ekonomik ve çevresel felaketin çözümünde de çevreci bir bakış açısı ve çözüme odaklanan benzer bir yaklaşımla halk kültüründen faydalanılabilir. Bu doğrultuda doğaya karşı bütüncül ve çoğulcu anlayışa sahip halk kültürünün gündelik yaşantısında doğayı koruma politikaları ve doğal dengeyi sağlamak adına kullanılan yöntemler halkbiliminin kapsamında daha geniş anlamda yer alabilir. Halk kültürünün çevreci uygulamalarının yalnızca derlenmesi değil bunun yanında analiz edilerek uygulama alanı yaratılması daha sürdürülebilir bir gelecek yaratmak adına halkbiliminin önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Türk halkbilimi çalışmalarında karşılığını bulan “geleneksel ekolojik bilgi”nin korunması ve ayrıca uygulama alanı yaratılması işlevsel anlamda önem taşımaktadır. İnsanın doğayı tek taraflı olarak tüketmesinin önüne geçilerek halk kültürünün koruma ve yaşatma politikaları uygulamalı halkbilimi ve geleneksel ekolojik bilgi bağlamında mümkün görünmektedir. İki yaklaşımda da insan folklorunun hayvanlara karşı olan çevreci ve dengeli tutumları hayvanların nesneleştirilmesinin önüne geçilmesinde önemli bir role sahip olmaktadır. Halk kültürünün uygulamalı safhasının yanında hayvanları ve doğayı tüketilebilir nesnelere olarak gören günümüz hümanist anlayışın karşısında destanlarda, efsanelerde, türkülerde ve daha pek çok halk anlatısında doğanın sömürsüne getirilen eleştirel ve uyarıcı tutum da aynı şekilde insan istisnacılığı ve doğa sömürsüne karşı halkbilimi çalışmalarında kullanılabilir.

2.7. TÜRK HALKBİLİMİ ÇALIŞMALARINDA POSTHÜMANİZM VE HAYVAN FOLKLORU

Türk kültürünün çağlar boyunca süregelen göçerevli yaşam tarzı ve onun etkisi Türk kültüründe hayvanların oldukça önemli bir yere sahip olmasına neden olmuştur. Türk kültüründe yetişen insan için hayvanlar tüketim nesnesinin ötesinde konumlanmış, çoğu zaman dost ve yoldaş olarak kabul edilmiştir. Hayatlarının her noktasında yer alan hayvanlar sosyo-kültürel anlamda insanların dünya görüşünü şekillendirmiştir. Türk kültürü üzerine yapılan çalışmalarda ve Türk halkbilimi çalışmalarında hayvanlar en çok çalışılan konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk insanının doğayla bir bütün ve doğanın bir parçası olduğu bilinci tarihin ilk devirlerinden bu yana onun kültürüne yansımıştır. Bu konuda oldukça büyük bir malzemeye sahip Türk kültüründe doğa ve hayvanlar üzerine yapılmış çalışmaları ele almak bu çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Ancak halk inançlarından, halk anlatılarına, giyim-kuşam kültüründen, mutfak kültürüne pek çok alanda hayvanlar önemli bir konuma sahip olmuştur. Hayvanlar günümüzde Türk halkbilimi çalışmalarında sıklıkla ele alınan konulardan olsa da posthümanist hayvan folkloru yaklaşımıyla ele alınan bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir. Ancak hümanist insanın kendini doğanın üstünde tutan anlayışına getirilen eleştiriler ve hümanist insanın sanayileşme ve kapitalist düzenle ortaya çıkardığı tüketim odaklı anlayışının sonucu olan çevresel felaketlere Türk halkbilimi çalışmaları duyarsız kalmamıştır. Batılı hümanist nosyonların insanın doğaya hükmetme arzusunu ve doğanın her türlü sömürsünü meşru kılması uzun vadede çevresel anlamda ve küresel boyutta birçok felaketin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Posthümanist ve hayvan folkloru gibi yaklaşımlarla doğrudan bağlantılı olmasa dahi etkileşime dayalı olarak yöntem bakımından benzer çizgide ilerleyen ekofolklor, uygulamalı halkbilimi ve geleneksel ekolojik bilgi gibi doğa merkezci ve korumacı yaklaşımlara rastlanmaktadır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında hümanizmin, modernizmin ve sanayileşmenin sorguya çekilmesinin beraberinde yeni düşünsel hareketlerin zemini

hazırlanmıştır. İnsanın hükümrancılığının doğaya, dünyaya ve dolaylı olarak kendine verdiği zarar, bu dönemde ortaya çıkan pek çok eleştirel düşünce hareketinin çıkış noktası olmuştur. Temel felsefî yönelimleri ve kuramsal yaklaşımları şekillendiren postmodernizm, postyapısalcılık ve posthümanizm gibi “sonrası”lar, insanın her şeyden önce kendini sorguya çekmesine neden olmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan ekoeleştiri, ekofeminizm, ekofolklor, geleneksel ekolojik bilgi gibi çevreci yaklaşımlar da bahsi geçen sorgulayıcı felsefî yönelimlerden nasibini almıştır.

Türk halkbilimi çalışmalarındaki yeni yönelimler arasında en çok karşılığını bulan yaklaşım Geleneksel Ekolojik Bilgi çalışmaları olmuştur. Geleneksel Ekolojik Bilgi, toplumun üretim ve tüketim süreçlerinde insanmerkezci bakış açısı yerine biyomerkezci bakış açısını benimseyerek geleneksel bilgiye dayanan daha sürdürülebilir ve daha doğa odaklı anlayışını esas almaktadır. Türkçe literatüre kavramsal olarak Fikret Berkes’le (1993: 1-9) giren Geleneksel Ekolojik Bilgi’ye değinen ilk halkbilimi çalışmaları Mustafa Aça (2016), Mehmet Aça (2016, 2019), Mehmet Ali Yolcu (2018, 2019), Nebi Özdemir (2018), Solmaz Karabaşa (2018) ve Şirin Yılmaz (2019) tarafından kaleme alınmıştır.

Daha önce de değindiğimiz gibi çağımızın küreselleşme, çarpık kentleşme, tüketime dayalı toplum yapısı, sömürüye dayalı üretim anlayışı, iklim değişiklikleri ve buna bağlı ortaya çıkan çevre tahribatıyla insanın doğada yarattığı yıkım gibi evrensel sorunlar, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim, felsefe, edebiyat ve sanat gibi alanların gündemine gelmeye başlamıştır. Akademide kuramsal anlamda ortaya konan çevreci yaklaşımlarla hem insanın ve insanmerkezciliğin etkileri sorgulanmış hem de bu sorunlara çözüm getirmek adına yeni yöntemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu doğrultuda 1950’li yıllardan itibaren ortaya çıkan derin ekoloji, ekoanarşizm, sosyal ekoloji, ekofeminizm, ekopsikoloji, ekoeleştiri, biyobölgecilik, ekomarxizm gibi yeni düşünsel yaklaşım ve yapılanmalarda birey-doğa odaklı bir anlayış hâkim olmuştur.

Bahsettiğimiz küresel sorunlara ve bunların çözümlerine odaklanan çevreci yaklaşımlar; “halkbilimi çalışmalarında ortaya çıkan kuramsal kavramların, geliştirilen araştırma yöntem ve teknikleri ile elde edilen bilgilerin karşılaşılan

sosyal, ekonomik ve teknolojik problemlerin çözülmesinde kullanılması” (Byington, 1989: 78; Çobanoğlu, 2019: 363) esasına dayanan “uygulamalı halkbilimi” ile yöntemsel benzerliği nedeniyle halkbilimi çalışmalarında genellikle “uygulamalı halkbilimi”yle bağıntılı şekilde ele alındığı görülmektedir. Geleneksel Ekolojik Bilgi’den sonra en sık tercih edilen ekolojik yöntem ise ekoaktivist şiir gibi türleri de bünyesinde barındıran ekoeleştiri olmuştur. Bu çalışmalar arasında doğrudan hayvanı konu alan tespit edebildiğimiz iki çalışma (Başaran, 2019; Çelik, 2019) bulunmaktadır. Ancak incelediğimiz çalışmalar arasında yaşamın içinde özne olarak hayvana ve hayvan folkloruna dikkat çeken bir çalışmaya henüz rastlanmamıştır. Türk halkbilimi, yeni bir bakış açısı olarak yukarıda bahsettiğimiz yaklaşımlarla aynı doğrultuda gelişen hayvan folkloru çalışmalarına da elverişli bir yapıya sahiptir. Günümüzde literatüre girmeye başlayan “ekofolklor” kavramı ve uygulamalı halkbilimi araştırmalarıyla birbirini destekleme ve etkileşimde bulunma potansiyeline sahip hayvan folkloru, Türk halkbilimi çalışmaları için pek çok kazanım sağlayabileceği gibi mevcut düşünsel yaklaşımlara da büyük bir katkıda bulunacağı aşikardır.

3. BÖLÜM: TÜRK HALK FELSEFESİNDE HAYVAN DÜŞÜNCESİ VE EKOLOJİK BİLİNÇ

Tarihin bilinen ilk zamanlarından bu yana varlığı günümüze dek gelen sayılı milletlerden biri de Türk milleti olmuştur. Milletler öncesi dönemde doğanın bir parçası, doğayla bir bütün olan insanlar yetiştikleri coğrafyaların karakterini kendilerinde yansıtmışlar, yüzlerce ve binlerce yıllık kültürel birikimi günümüze dek taşımışlardır. Doğa hiçbir zaman yalnızca ekonomik bir geçim kaynağı olarak görülmemiştir. Yaşamın en mükemmel ve en güçlü temel kaynağını oluşturan, insanlığın kökeninde bulunan ve ebediyete ulaşmalarını sağladıkları için insanlardan ayrı düşünülmemeyen hayvan ve bitkiler her zaman Türklerin ilgi alanlarının en ön sırasında yer almış ve sürekli olarak simge, örnek ya da eyleyen-özne olarak bunlardan söz edilmiştir. Özetle doğa, tüm olgu ve olaylarıyla yaşamlarının temel tezahürü, varoluşun ifadesi olmuştur. Türk kültüründe yalnızca doğa değil, doğadaki her bir unsurun büyük bir çalışma meydana getirme kapasitesi ve bizim çalışmamızın kapsamından dolayı bu çalışmada hayvan folkloru ve ekolojik bilinç bağlamında insan-hayvan ilişkisinin kısaca tarihsel kökenleri ve kültürel yansımalarına kısaca değinilecektir.

İnsanın en temel güdülerinden biri olan beslenmek yalnızca yaşamını sürdürmek için gerekli organik bir süreç değil başlı başına kültürel bir olgu olmuştur. Bu kültürel olgu içerisinde yaşama ve doğaya karşı büyük bir duyarlılık, son derece bilinçli ve derin bir varlık anlayışı hâkim olmuştur. Evrenin ve doğanın bir parçası olarak ona ait olduğu inancına dayalı dünya görüşleri, bütüncül ve çoğulcu bir yaklaşımla hayvan ve bitkilere önem vermelerini sağlamıştır. Hayvan ve bitkilere olan yaklaşımları, yaşamın özneleri ve kozmos içerisinde bir bütün olarak gördükleri en gelişmişinden en basitine tüm yaşam biçimlerine karşı duydukları saygıya dayalı olmuştur. Saygıya dayalı bu anlayış, karşılıklı olarak yaşamın *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulu olan ölümü yasaklamamıştır, çünkü öldürülen şey insan, hayvan ya da bitki fark etmemiş her açıdan besin kaynağı olmuştur (Roux, 2005: 10). Ancak Türk kültürel yapısı, yaşamının bağlı olduğu doğaya tüm kalbiyle inanmış ve ona borçlu olduğu bilinciyle hayvanbilimsel ve

hayvanmerkezli bir mitoloji meydana getirmiştir. Kültürel sistem içerisinde ölüm olgusunun varlığı yaşamayla ilişkili olarak kabul edilmiş olsa da yapının esasını oluşturan unsurlar yaşamın özneleri ve yaşatma üzerine inşa edilmiştir.

Bu mitolojik dünya görüşü, doğanın sömürülmesine her zaman karşı çıkmış ve ihtiyacından fazlasını alanı mutlaka cezalandırmıştır. Tecrübelerinden çıkardıkları dersler ve kültürel yapıdaki ekolojik bilinç, her ne kadar kültürlerin yok olduğu yüzlerce yıllık zaman dilimlerinin, farklı coğrafyaların, farklı kültürlerin etkisiyle bozulsun ve kimi zaman özünden uzaklaşsın da genetik miraslarının bir parçası olarak kültürel belleklerinde, dünya görüşlerinde ve kolektif bilinç dışında hala varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Kaostan kozmosa geçişte evrenin ve yaşamın bütünlüğü, yaşamların birbirine bağlı oluşu ekseninde doğal dengenin korunmasına dayalı yaşatma anlayışı mitler, memoratlar, halk inançları, ritüeller, efsaneler, türküler ve daha sayamadığımız birçok varoluşsal ifadenin temelini oluşturarak nesiller ve çağlar boyunca aktarılmıştır.

Orta Asya Türk kültür ekolojisinde insan-hayvan ilişkisini temelini oluşturan ve şekillendiren iki önemli unsur bulunmaktadır; töz anlayışı ve bugün Ulu Türkistan ya da Avrasya olarak adlandırılan coğrafya. Türk kültüründe farklı yaşam biçimlerine duyulan saygının temel dayanağını oluşturan olgu töz anlayışı olmuştur. Töz; bir üst gerçeklik, yaşamın özü, can veren olarak tüm nesnenin aslında bir örnek kabul edildiği bütüncül bir dünya görüşü oluşmasını sağlamıştır. Tarih öncesi devirlerde büyüsel etkiyle meydana gelen töz dinsel-büyüsel devrede Göktanrı inancıyla tanrısal bir mahiyete bürünmüştür. Onlara göre evrende algılanan her şey canlıdır. Bu canlılık görünenin ötesinde bir boyutta yer almıştır ve görünen evrenin kanunları, yaşamın kendisi ve görünürde olan tüm farklılıklar bir yana evrensel öz herkes için aynı olmuştur.

Uçsuz bucaksız Avrasya bozkırlarında insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri tarih boyunca tamamen doğayla olan ilişkilerine bağlı olmuştur. İnsanın doğayla olan etkileşimi ve bağlılığı onun dünya görüşünü ve karakterini şekillendirmiştir. Doğanın bir parçası olarak doğayla tamamen uyumlu bir yaşam tarzına sahip olmuşlar ve doğadaki her türlü detayı gözlemlemiştirler. Doğadaki döngünün bir dişlinin parçaları gibi birbirine bağlı olduğu en eski zamanlardan itibaren insanın

bilincinde yer edinmiştir. Bu nedenle tarihin bilinen ilk devirlerinden bu yana doğanın denge ve düzeni kültürel yapı içerisinde önemli bir konumda olmuştur. Bu süreçte insanın en çok etkileşimde bulunduğu canlılar hayvanlar olmuştur. Hayvanlar insanın sert ve zorlu Avrasya ikliminde hayatta kalabilmelerinde en büyük yardımcıları ve rehberleridir. Hayvanı gözlemleyerek, taklit ederek ve ondan destek alarak hayatta kalmayı öğrenmişlerdir. Hayvanlara olan minnet ve hayranlıklarını ise maddî ve manevî her türlü folklor unsurunda yansıtmışlardır.

Günümüzde pek çok bilim insanınca kabul edildiği üzere Orta Asya insanlığın doğduğu yer, insanlığın beşiği olarak görülmektedir (Eberhard, 2019: 3). Yapılan ve yapılmakta olan araştırmalarla ortaya çıkarılan bulgularla günden güne bu görüş daha da geçerlilik kazanmaktadır. Orta Asya'nın Kuldara (Güney Tacikistan) bölgesindeki buluntular bölgenin en erken tarihini günümüzden 800-850 bin yıl öncesine kadar götürmektedir. Vishnyatsky'e göre bu durum bölgede ilk insanın görülmesini en geç 800 bin yıl öncesine kadar tarihlendirmektedir (2002: 717). Alt, Orta ve Üst Paleolitik dönem boyunca insanların gündelik yaşamları, dünyayı algılama biçimleri ve hayvanlarla olan ilişkilerini ana hatlarıyla belirlemenin en kesin yolu arkeolojik bulgular olmuştur.

Din, büyü ve sanat düşüncesinin birlikte olduğu dönemlere ait bulgularda yer alan insanın hayvanlarla ve doğayla olan ilişkilerine dair ipuçlarını, yansıttığı pek çok dışavurumsal ifadeye görmek mümkündür. Örneğin anaerkil devrin izlerini ortaya koyan mağara sanatında en çok işlenen tema hayvanlar olmuştur. Ritüel bir nitelik taşıyan sanatsal mağara ifadeleri, devrin faunası ve insanların etkileşimde bulunduğu hayvanları bize göstermesi açısından önemlidir. Ancak daha da önemlisi günümüzden yaklaşık 100 bin yıl öncesine tarihlenen sanatsal ifadeler, büyüsel düşüncenin geliştiğini ve insanın sistemli bir anlatı geliştirme kabiliyetine sahip olduğunu göstermektedir. Büyüsel düşüncenin etkisiyle belli yasaklama, sınırlama, kutsama, bereketlendirme gibi işlemlere sahip sanatsal ifadelerin bir anlatı çerçevesi olmadan ortaya çıktığını söylemek ispatı günümüz şartlarında imkânsız olsa da oldukça zor görünmektedir. Büyü yetkisine sahip kişilerce büyüünün düşünsel bağlamına uygun bir şekilde mağaralarda ortaya koyulan performansların muhtemel maddî kültürel yansımalarıyla mağara sanatının

ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu sanatsal yansımalar hem büyüün etkisini hem de büyücünün performansını güçlendirmiştir.

Önceki bölümlerde değindiğimiz günümüz “halk” tanımlaması bağlamında bu artistik ifadeler, ilk folklor ürünleri olmasının yanında sözlü geleneğin ilk ipuçlarını da barındırması bakımından önemlidir. Büyücünün sunduğu performans bağlamında ve resimlerin işlevleri göz önüne alındığında bu anlatıların memorat yapısında ve memoratların arkaik örnekleri olduğu söylenebilir. İşlevsel bakımdan sosyo-kültürel değerleri öğretme, koruma, pekiştirme, güncelleme ve güçlendirmenin yanı sıra halk hukuku niteliğinde “uyarı” ve “cezalandırma” işlevine sahip olmaları yönüyle (Çobanoğlu, 2015: 71-76) bu dönem anlatıları arkaik memorat yapısına uyum sağlamaktadır. Doğaya gösterdiği saygı neticesinde ilkel insanın doğal dengeyi koruması ve bu doğrultuda koyduğu sosyo-kültürel kaideleri memoratlar vasıtasıyla anlatması muhtemeldir. Dinsel-büyüsel düşünceye geçişte ise “kültler” çerçevesinde duyulan saygı ve kaçınmaların anlatılması daha geniş bir kapsama sahip mitler yoluyla ön plana çıkmaya başlamıştır. Ancak memoratlar işlevlerini yitirmemiş hem mitlerde hem de sonraki süreçte efsane ve destanlarda metnin iç yapısındaki bir tür olarak yer almaya devam etmiş ve Çobanoğlu’na göre “mitolojik dönemden beri Türk kültüründe varlıkları bilinen kültlerin günümüze kadar gelmelerinde ve yaşamağa devam etmelerinde hiç şüphesiz en önemli rol memoratların” olmuştur (2015: 77).

İnsan-hayvan ilişkisinin gözlemlenebildiği tarih öncesi dönem sanatına örnek olarak ise Avrasya arkeolojisinde Üst Paleolitik döneme ait (MÖ. 50.000-10.000) Sibirya’nın Yukarı Lena Irmağı Vadisi’nde, Kaçung ve Verholensk arasındaki yüksek kayalarda korunup günümüze dek gelen kaya resimleri bulunmaktadır. Anıtsal çaptaki kayaların üzerine ana hatları kalın kırmızı boyayla çizilmiş neredeyse doğal büyüklükleriyle yaban atları resmedilmiştir. Bunların yanında yaklaşık bir metre büyüklüğünde bir öküz ya da bizonu gösteren iki resim daha yer almaktadır. Avrasya insanının hayvanlarla kurmuş olduğu etkileşimin en eski arkeolojik izlerinden biri de bu resimler olmuştur. Aynı dönemde Batı Moğolistan’ın Hoit-Tsenker Irmağı kıyısındaki Hoit-Tsenker mağarasında bulunan freskler insan-hayvan ilişkisinin arkeolojisini ortaya koyması bakımından

bir başka ilginç örnektir. Mağaranın derinliklerinde, hep yarı karanlık olan bir yerde, antilopları, dağ keçilerini ve dağ koyunlarını; bir atı, bir deveyi, bir pelikan kuşunu; devekuşuna benzeyen acayip kuşları, hortumlu ve iri azı dişli kocaman hayvanları (fil ya da mamut) gösteren renkli resimler ile karşılaşmıştır. Aynı mağarada koyu kırmızı, kahverengimsi ve uçuk kırmızı renklerle geyik gibi hayvanlarının başlarının bazı bölümleri çizilmiştir. Bu çizimlerle üst üste gelecek şekilde ağaçlar, büyüklü küçüklü çomaklar ve yılan gibi simgesel şekiller yapılmıştır. Okladnikov'a göre "hayvan tapınımları" ve "av büyüsü" niteliği taşıyan resimler ve mağaradaki hayvan biçimli taş heykelcikler gibi buluntular; sanatsal, estetik ve hatta eskilik bakımından mağara sanatının yuvasının Orta Asya olduğunu göstermektedir (Okladnikov, 2019: 70-85). Yukarıda belirttiğimiz gibi insanların bu sanatsal ifadeleri, daha sonraki süreçte gittikçe gelişen mitolojik düşüncelerin ilk sistemli örneklerini ortaya koymaktadır. Tarih öncesi süreç boyunca insanlar kozmolojik düzen ve doğanın dengesine oldukça önem vermişlerdir. İnsan-hayvan ilişkisinde de bu denge gözetilmiştir. Hayvanlara karşı hiyerarşik bir tutumun aksine hayvanlar her bakımdan üstün varlıklar olarak görülmüştür. İlk dönemlerde hayvanlara karşı duyulan korkunun yerini hayvanlarla kurulan iletişim ve etkileşimler sonucunda kaybolan bilinmezlikle beraber ağırlıklı olarak saygıya bırakmıştır. İnsanların hayvanlarla olan ilişkisi pek çok yönüyle insan düşüncesini şekillendirmiştir. Bu nedenle daha önce de belirttiğimiz gibi kültürel yapı içerisinde hayvanın rolü ve insanın ona gösterdiği ilgi oldukça önemli olmuştur.

3.1. STİLİZE HAYVAN DÜŞÜNCESİ

Neolitik dönemlere geçildiğinde halk gruplarının yapısını ve kültürünü şekillendiren pek çok yeni gelişme ve buluş meydana gelmiştir. Bu tarihsel süreçte insan-hayvan ilişkisi bakımından etkili olan hayvan yetiştiriciliği gelişmiş (atın ehlileştirilmesi en önemli faktör), demir işlenmeye başlanmış, klanlar halinde yaşayan halk gruplarında uluslaşma yapıları ortaya çıkmıştır. Paleolitik dönemden Neolitik döneme geçişin en önemli gelişmelerinden biri insan ve

hayvan arasındaki binlerce yıllık etkileşimler neticesinde hayvanların evcilleştirilmesi olmuştur. Avrasya halk gruplarında önce köpekle başlayan süreç ardından geyik, koç, koyun, sığır ve atın evcilleştirilmesiyle devam etmiştir. Esas amacın fayda sağlamak değil arkadaşlık ve ortak yaşamı paylaşmaya dayalı birliktelik olduğu bu aşamadan sonra insanlar evcilleştirebildikleri hayvanları fiziksel anlamda kullanabildiklerini keşfetmişlerdir. Bozkır kültüründe bu gelişme hayvan yetiştiriciliğine doğru evrilmiş ve atın da ehlileştirilmesi üzerine özgün bir atlı göçerevli bozkır kültürü meydana gelmiştir. Atın ehlileştirilmesi yalnızca Türk kültürünü değil dünya tarihini de uzun dönemler etkilemiş keşiflerden biri olmuştur (Türkeş-Günay, 2012: 40). Kendinden önceki natüralist kültürel birikimle beslenen, totemizm ve şamanizmden gelen unsurlarla zenginleşerek ortaya çıkan atlı göçerevli ve savaşçı çoban bozkır kültürünün en önemli varoluş kaynağı hayvanlar olmuştur. Hayvanı evcilleştirmeyi keşfeden diğer toplumların aksine göçerevli ya da yarı göçerevli bozkır yaşam tarzında insan, kendi yaşamının hayvanın yaşamına bağlı olduğunu ve insanın onu koruduğu gibi hayvanın insanları koruduğunu düşünmüştür. Her türlü zorluk karşısında ve hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu her anda en iyi yoldaşının hayvanlar olduğu bilincine sahip olmuştur. Atlı göçerevli bozkır kültürünü hayatta kalma, var olma ve var etme üzerine sanatsal ve estetik ifadesi; onun doğayı, dağları, ovaları, denizleri, gölleri, nehirleri, ağaçları, toprakları, yağmurları, rüzgarları, hayvanları kısaca bütünleştiği doğadaki her bir unsuru görerek, hissederek, anlayarak ve bunları yansıtarak benzersiz bir folklor meydana getirmiştir. Doğa karşısında herhangi hiyerarşi ya da üstünlük amacı taşımamıştır ve Avrasya bozkır kültürü içerisinde insanın aşkınlığı düşüncesi söz konusu olmamıştır. Hatta gündelik yaşam içerisinde hayvanlar pek çok yönden insandan üstün olmuşlar ve bu yönleriyle insanlara rehberlik ve yoldaşlık etmişlerdir.

Türk kültürü ve dünya tarihi için dönüm noktası niteliğinde bir diğer gelişme ise metalürji alanında, insanın madenleri işlemeyi keşfetmesidir⁸. Orta Asya'nın madenî bakımdan oldukça zengin bölgelere sahip olması, bölgede yaşayan

⁸ Altın, bakır, bronz gibi madenlerin kullanımı M.Ö. 3000'lere dayanmakla birlikte Orta Asya'da demirin yaygın olarak kullanılmaya başlanması M.Ö. 2000-1500'lerde gerçekleşmiştir. (Koca, 2002: 23; Kafesoğlu, 2017: 307-308; Taşağıl, 2018: 76-77).

insanlar için büyük bir şans olmuştur. Bu şansını iyi değerlendiren Türkler aynı zamanda dünya tarihini de etkileme şansına ve gücüne erişmişlerdir. Demirin icadıyla sosyo-kültürel yapı yeni bir boyut kazanmıştır. Türk mitolojisinin ve inanç sisteminin önemli öğelerinden olan ateşin de etkisiyle demir Türk halk felsefesinde ve inancında bu dönemden sonra önemli bir yere sahip olmuş ve kültür içerisinde yer almıştır⁹. Türk kültüründe anaerkil yapıdan ataerkil yapıya geçişin ilk adımı da demircilikle atılmıştır ve halk grupları içinde belirgin aristokrat oluşumlar görülmeye başlanmıştır. Ancak bu yapı insan-hayvan ilişkisine hayvan düşüncesi bakımından zede vurmamıştır. Hayvanlar demirden yapılan her türlü nesnenin üstüne uğur ve kut getirmesi için stilize bir şekilde işlenmiştir.

Neolitik geçişte tarihsel ve kültürel dönüşüm için önemli bir etkiye sahip bir diğer gelişme de halk gruplarının “ulus” bilinciyle bir araya gelmeleri veya birbirinden ayrılmaları olmuştur. Önceki iki önemli etmen “ulus” bilincinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Halk gruplarına has kültürel yapıların ve yaşam tarzlarının ortaya çıkması, halk gruplarının özgün bir karakterini meydana getirmiş ve bunun sonucunda kendine has kültürel çevre oluşturan “ulus” oluşumları ortaya çıkmıştır. Neolitik evrede Orta Asya’da kültür çevrelerinin¹⁰ tarihlendiği MÖ. 5-4 bin civarı bu oluşumların muhtemel kökenlerini ortaya koymaktadır. Bu süreçten sonra halk grupları önceki dönemlerin karakteristik birikimleriyle “ulus” yapısı içerisinde özgün bir folklor oluşturmaya başlamıştır ve oluşan kültürel unsurların izi daha da belirgin bir hale gelmiştir. İnsanların hayvanlarla iletişimsel boyutu da bu bağlamda kavimden kavime değişen bir yapıya bürünmüştür. Bozkır kültürünün koşulları nedeniyle birey anlayışının meydana gelmesi mümkün olmamıştır çünkü içgüdüsel olan var olma ve hayatta kalma çabası içerisinde bozkır yaşam tarzında toplumsal sorumluluk ön planda ve zaruridir. İnsanlar için tek başınalığın tehlikeli olduğu coğrafyada bireyden ziyade toplum anlayışı hakimdir ve hayvanlar da bu yapı içerisinde ele alınmıştır. Örneğin insanlardan oluşan bir halk grubunda yer alan hayvan da o topluluğun bir parçası olarak

⁹ Türklerde kâinatı oluşturan beş unsurdan (toprak, su, ağaç, ateş ve maden [altın veya demir]) (Esin, 1978: 95) biri olan demirin de bu zaman diliminde yerleştiği düşünülmektedir.

¹⁰ M.Ö. Türk kültür çevreleri hakkında detaylı bilgi için bkz. (Diyarbakirli, 1972: 1-8; Koçsoy, 2002; Esin, 2002; Türkeş Günay, 2012: 37-47; Taşağıl, 2018: 47-51).

görülmüş ve ayrı tutulmamıştır. Halk grubundaki her insan gibi o hayvan da topluluğun bir parçası kabul edilmiştir. “Ulus” kavramından sonra bu yapı kavimden kavime değişecek şekilde ilişkiler ağının bir parçası olmuştur.

Paleolitik dönemin memoratlarındaki hayvanlar artık bu dönemde mitlerle daha kapsamlı bir boyutta yer almışlardır. Roux’ya göre mitleri meydana getiren şey insanların karşılaştığı sorunlardır. İnsanların karşılaştığı sorunlara getirdiği çözümler ve bunları çözme şekilleri zaman içerisinde mitleri meydana getirmiştir (2005). İnsanlar da uçsuz bucaksız coğrafyada karşılaştıkları çeşitli sorunları çözerken çoğu zaman hayvanları taklit etmişlerdir. Hayvanın doğada karşılaştığı sorunu çözmek için izlediği yolu takip eden insanın hayvanla özdeşleşmesi gerekir ki bu özdeşleşme fiziksel (hayvanın fiziksel taklidi) olduğu gibi doğaüstü ya da ruhsal bir boyutta da olmuştur. Bu bağlam içerisinde hayvanların üstlendiği rol mitlerdeki konumunu da açıklamaktadır.

Mitler memoratların uyarma, kural koyma, cezalandırma ve kutsama gibi işlevlerine ilaveten insanın kendini ve çevresini anlama ve anlamlandırma yönünde önemli bir role sahip olmuştur. İnsan varoluşu, kökeni, doğa ve evrenin düzenini açıklarken mitlere başvurmuştur (Eliade, 2001: 28-52). Hayvanlar, Türk mitolojik sistemi içerisinde tüm bu anlama ve anlamlandırma çabasında başat konumda yer almıştır.

Türk mitolojik sistemi ve sosyo-kültürel yapısı içerisinde insanlar sınıflandırma mantığı oluştururken, kehanetlerinde, sağaltmada, simgesel anlamlandırmalarda, takvimlerinde, inançlarında, sanatlarında ve buna bağlı gelişen her türlü folklor malzemesinde hayvanlar merkezde yer almıştır. Mitleri ve mitlerdeki insan-hayvan ilişkisini meydana getiren bir diğer unsur ise hayatlarında bu denli işlevsel olarak yer alan hayvanlara karşı duydukları minnet olmuştur (Roux, 2005). Hayvanların evcilleştirildiği evrede bazı hayvanların yetenekleri ve insandan üstün kabul edilen yönleri sıradan gelmeye başlamıştır. Tam da bu noktada toplumları birbirinden ayıran ve ulusları meydana getiren bir kültürel refleksiyle Türk kültürel yapısında mitler katalizör vazifesi görerek devreye girmiştir. Bozkır kültürü; yaşamlarının birbirine bağlı olduğu anlayışına dayanan ekolojik bilinci yaşamın odağına koyarak hayvanların insana gerçek, gerçeküstü,

gündelik, ruhsal ya da sıradan fark etmeksizin yapmış olduğu yardımların yüceltildiği evre mitler olmuştur. Binlerce yıllık süreçte doğadan ihtiyacından fazlasını almamayı ve aldığı da bir şekilde telafi etmeyi öğütleyen, uyaran ve uymayanları cezalandıran düşünce sisteminin en kapsamlı ve sistematik çıktılarında birinin çevreci yaklaşımı esas alan bu kültürel yapılar olduğunu söylemek mümkündür. Görünürde faydacı veya insanmerkezci algılanabilecek olan yaklaşımın alt metninde bütüncül, çoğulcu, korumacı ve ekolojik bir bakış açısı yer almaktadır. İnsanın kendini üstün kabul edebileceği, tamamen hakimiyeti altına alabildiği, kullanabildiği, nesneleştirebildiği hayvanlar için bir minnet duyma ihtiyacını doğuran da bu anlayış olmuştur. Diğer kültürlerde çoğunlukla karşımıza çıkan evcilleştirme sonrası hayvanlara ve devamında doğaya karşı oluşan hiyerarşik tutumun aynı devrelere tarihlenen çağlarda Türk kültür ekolojisinde görülmemesinin nedeni de bu düşünce tarzı olmuştur. Yüzyıllar sonraki süreçlerde ve günümüzde dahi hayvanlara ve doğaya karşı eşitlikçi, saygılı ve korumacı tutumun kökeninde yatan düşünce sistemi bu olmuş ve kültürel bellek vasıtasıyla günümüze uzanan bir miras olmuştur.¹¹

Bozkır düşünce sisteminde hayvanlar çoğu zaman nesne olarak kabul edilmemişlerdir. Hayvanlar evcil-yabanî fark etmeksizin özne, eyleyen ve etkileyen unsurlar olarak yaşamın içerisinde aktif biçimde yer almıştır. Hayvanların kültürel yapı içerisinde gündelik yaşamın özneleri ve etkileyicileri olarak yer almaları çoğu zaman atfedilen kutsallıkla izah edilmiştir. Bu öznelik halinin esasında aslında kutsallıktan da önce ekolojik bilincin varlığı söz konusu olmaktadır. Hayvanlara atfedilen kutsallığın boyutları konusunda Roux'un uzun araştırmaları sonucunda vardığı sonuç konuyu daha iyi açıklamaktadır: "Tarihin en başından beri Altay halklarının dininde hayvan tanrı ve hayvana tapma kesinlikle var olmamıştır." (2005: 89). Roux, insanın hayvana atfettiği kutsallık

¹¹ J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Din*'nde, Türklerin Şamanizm, Manizm, Budizm, İslam, Hristiyanlık dini fark etmeksizin hangi dinle tanışmış ve hangi dini benimsemiş olurlarsa olsun Eski Türk inanç sisteminden ve halk felsefesinden uzaklaşmadığını ifade etmiştir (2002: 40-46). Örneğin Türklerin İslamlaşmasının yoğun olarak yaşandığı 8.-10. yüzyıllarda Araplar arasında ücretli askerlik yapan Türklerin doğum yerlerine olan bağlılıklarında, evliliklerinde ve onomastik boyutuyla böylesine bir kültürel refleksin varlığını söylemek mümkündür. Roux, Abbasiler ve Mısır Memlûkları döneminde Türk ücretli askerlerin isimlerinde yer alan totemi andıran ya da ikincil bir şekilde bulunan özgün Türk isimlerinin varlığının bile Türklerin dinler karşısında kendi kültüründen kopuşunu savunan bilim insanlarına karşı bir kanıt olacağını öne sürmüştür (2002: 41-42).

olgusunun, hayvanın halk grubuna hizmetleri ya da kan bağı gibi hayvanı insana bağlayan bir ortaklıktan kaynaklandığını ifade etmiştir. Kan bağıyla oluşan kutsallık atalar kültü çerçevesinde olmakta, yani hayvana -hayvan dini olarak tapınma değil, ataya tapınma söz konusu olmaktadır. Roux'ya göre hayvan tanrı değildir; insan karşısında aşkınlık gösterir fakat insanla aynı kandan, aynı kemikten meydana gelmiştir ve aynı ruhu taşımaktadır (2005: 90). Bu bağlamda kutsalla ilişkili olarak insan-hayvan ilişkisi “hayvan-tanrı” ya da “hayvan ata kültü” şeklinde değil “atalar kültü” çerçevesinde ifade edilmiştir (Arıkan, 2006).

3.2. BOZKIRDA İNSAN OLMAYAN ÖZNELER VE EKOLOJİK DÜŞÜNCE

Bozkır kültüründe insanın hayvanı yaşamın özneleri, eyleyen ve etkileyen olarak kabul etmesinde ekolojik bir adalet anlayışı ve kutsala atfedilen saygı çerçevesinin yanında yoldaşlığa dayanan bir dünya görüşünün de etkisi olmuştur. Bu kısımda Mechling'in öne sürdüğü hayvan folkloru düşüncesinin etkilendiği kaynaklardan biri olan Haraway'in “yoldaş türler” görüşüne kısaca tekrar değinmek faydalı olacaktır.

Modern hayvan çalışmaları ve posthümanist düşüncenin öncülerinden biri olan Haraway'in çıkış noktası epistemolojik anlamda doğayla kültürün kategorik olarak ayrılamayacağı iç içe geçmişlikler olmuştur. “Doğanın ve kültürün söylemsel alanlarının birbiri içine geçtiği”ne dikkat çeken Haraway bu düşüncüyü “doğalkültürel” ifadesiyle kavramlaştırmıştır. “Doğakültür” kavramında doğa edilgen, âtıl ve nesne olarak görülmemektedir. “Doğa kendini insanın anladığı bir dile sahip olmasa da kendini pek çok şekilde ortaya koyabilecek potansiyele sahiptir” (Haraway, 2010: 37-38). Haraway'in öne sürdüğü “yoldaş türler” figürü, insan-insan olmayan, organik-teknolojik, tarih-mit, doğa-kültür ikiliklerini yıkarak bir araya getirmiş ve daha öncede değindiğimiz gibi türler arasındaki “öteki”leştirme ve mesafeleri sorunlaştırmıştır. İlk aşamada “yoldaş hayvan” olan “yoldaş türler” figürünün çıkış noktası Haraway'in düşüncesinin genelinde etkisini

gösteren Whitehead'in süreç felsefesi yatmaktadır. Buna göre "Gerçeklik etkin bir fiildir... Varlıklar, birbirlerini ve kendilerini oluştururlar. İlişkilenmelerinin öncesinde var olamazlar. ... Dünya hareket halindeki bir düğüm, bir bağdır." (Haraway, 2010: 41; Whitehead, 2017). İnsan; evrenin, doğanın ve yaşamın içinde tek başrol değildir. Bir ilişkiler sistemi içerisinde varoluşlarının şekillendiği oyuncu-aktör konumunda yer almaktadırlar. Haraway da bu bağlamda insanların köpeklerle olan ilişkiler ve etkileşimler bütününe süreç olarak düşünerek evrim öykülerinin her anlamda birbirlerini oluşturduğu "yoldaş türler" figürüyle sınırları, kategoriye dayalı ötekileştirmeyi ve insanın üstünlüğüne dayalı tek başınlığını ortadan kaldırmıştır.

İnsanın ve hayvanın gündelik, sıradan oluşuna, iletişimine ve iş birliği ağına da dikkat çeken Haraway tarihsel süreçte birlikte inşa olan insanlar ve yoldaşlarının ilişki ve etkileşimlerinde, hiyerarşi ve zulüm kadar çalışma arkadaşlığı ve sorumluluk meselelerinin değerini ve önemini de vurgulamıştır. Haraway'in tespitleriyle öne sürdüğü "açık ve basit nokta şu ki hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi başına gelişmez ve kendi kendine yeterli değildir." (2010: 255). Haraway'in görüşlerinden yüzlerce yıl öncesinde Avrasya coğrafyasında at koşturan göçerevli bozkır kültürünün dünya görüşünde benzer bir felsefe, pratik kısmı da dahil olmak üzere sosyo-kültürel yapı içerisinde karşılığını bulmuş ve günümüze dek uzanan kültürel mirasla bir folklor meydana getirebilmiştir. Bozkır doğakültürünün meydana getirdiği insanın ekolojik bilinci yalnızca köpekle de sınırlı kalmamış, etkileşimde buldukları her hayvanla ve hatta doğadaki her canlıyla Haraway'in belirttiği gibi çalışma arkadaşlığı, iş birliği ve "yoldaş"lığa dayanan ilişki ve etkileşimde bulunmuşlardır. Hayvanlar bozkır yaşamı içerisinde özneler olarak yer almışlar ve insanlar, hayvan gruplarını kavimler olarak kabul etmişlerdir. Bozkır şartları gereği daha önce de ifade ettiğimiz gibi birey olgusu ihmal edilmeden grubun parçası olma daha ön planda yer almıştır. İnsan gruplarının hayvan gruplarıyla ilişkileri de bu çerçevede olmuştur;

"Hayvan boyu ile insan boyu arasındaki ilişkiler varsayım düzeyinde kalmayıp gözlemlenmiştir de. İnsanlar ile hayvanlar arasında, Tunguzların diğer etnik gruplarla kurduğu ilişkilerle tamamen aynı biçimde ilişkiler kurulduğu görülür. Amur Havzası Tunguzları ayı boylarını müttefikleri olarak görürler. Tunguzlara göre üç rakip grup vardır: insanlar, kaplanlar ve büyük

ayılar. Bir kaplan küçük bir vadide hakimiyet kurarsa bu vadide artık ne insan ne ayı yaşayabilir. ... Oysa insan ile hayvan boyları arasındaki ilişkiler insan kavimleri arasındaki ilişkiler gibidir: ittifaklar, askeri, ekonomik ya da evliliğe dayanan (ve bu son nokta, genellikle dışevlilik yapan bir toplumda oldukça büyük önem taşır) ilişkiler, feodalizm ya da düşmanca ilişkiler: her durumda belli bir antlaşmaya dayanan ilişkilerdir, çünkü öldürmek, savaşta olduğu gibi avda da karşı tarafla örtük bir antlaşma olmasını şart koşar” (Roux, 2005: 96).

Ayrıca kavimlere veya topluluklara dayalı bu anlayışta herhangi bir türcülük ya da kategorileştirme söz konusu olmamıştır. Örneğin bir hayvan insanlarla ortak bir yaşamı paylaşmaya başlayıp onların “yoldaş”ı olduğu andan itibaren o hayvan o gruba ait olmaktadır. Benzer şekilde bir insan da başka bir hayvanın topluluğuna girerek o topluluğa ait bir üye kabul edilmektedir. Hayvanlara karşı ötekileştirici, hiyerarşik bir kategoriye sokmayan atlı göçerevli bozkır dünya görüşü, tüm hayvanları ve doğayı kapsamıştır.

Atlı göçerevli bozkır kültüründeki yukarıda kısaca bahsettiğimiz posthümanist felsefenin belki de benzer en eski biçimini ortaya koyan dünya görüşünün ya da halk felsefesinin yansımalarını geçmişten günümüze tüm folklor türlerinde görmek mümkündür. Hiç durmadan değişen, dönüşen ve devinen kültürel yapının çıkış noktasını ve temelini oluşturan geleneksel dünya görüşünde veya halk felsefesinde hayata, insana ve doğaya dair düşünceler ve bunların arasındaki ilişkiler, görünüşler, tavır alışlar ve hükümler merkezî bir rol oynamaktadır. Çobanoğlu'na göre toplum içerisinde folklor vasıtasıyla çeşitli formlarda dışa vurulan tüm kültürel kodların geleneksel dünya görüşü, zihniyet veya halk felsefesi¹² bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir (Çobanoğlu, 2000). Bu doğrultuda Türk halkbilimi çalışmaları içerisinde hayvan folkloruna dair her türlü olay ve olgunun analiz sürecinde yukarıda bahsettiğimiz halk felsefesi dikkate alınmalıdır. Çobanoğlu, bütün halkbilimi formlarının içerisinde yer alan ve temelini oluşturan halk felsefesinin, bir iki türle sınırlandırmak mümkün olmasa da, özellikle atasözlerinin her birinde mutlaka bir ya da iki halk felsefî düşüncesinden

¹² Dundes'in ifadesiyle, halk felsefesinin veya halkın dünya görüşünün temelinde insanın dünyayla ve çevresiyle ilişkilerine dair geleneksel kabulleri ve varsayımları oluşturan “halk fikirleri” yatmaktadır (1972). Bu düşünceden hareketle Çobanoğlu, tüm halkbilimi türlerinin içinde var olan bu dünya görüşünün, ortaya konan herhangi bir kültürel ifadenin toplumsal olarak bünyeye dahil edilmesinde kontrol, karar, dönüştürme, yorumlama ve kabul mekanizması işlevi gördüğünü ifade etmiştir (2000).

izler barındırdığını¹³ ifade etmiştir (Çobanoğlu, 2000: 12). Türk ekolojik bilincini ortaya koyan halk felsefesine dair izleri de atasözlerinde görmek mümkündür. Atasözlerinde yer alan hayvanların büyük çoğunluğu bozkır yaşantısında karşılaşılan hayvanlar olmuştur. İnsan hayvan ilişkilerinde “yoldaş”lığa dayanan anlayış, hayvana duyulan saygı, rehberliğinden faydalanma, doğayı gözlem yeteneği ve doğanın korunması gibi konular halk felsefesini kısa ve öz biçimde yansıtan folklor türlerinden biri olan atasözlerinde görülmektedir. Bozkır kültürünün en önemli unsuru ve bozkır insanının en önemli yardımcısı olan hayvanlara atasözlerinde oldukça fazla yer verilmiştir. Bunlar arasında insan-hayvan ilişkisinde en çok etkileşime girilen hayvan olan atlar önemli bir yere sahip olmuştur; “At yiğidin yoldaşı” (Çobanoğlu, 2004: 103), “At erini tanır.” (Çobanoğlu, 2004: 101), “Atı kamçıyla değil, arpayla sür.” (Çobanoğlu, 2004: 106), “Atın huyunu, sırrını sahibi bilir.” (Çobanoğlu, 2004: 111), “Atlar kışneye kışneye, insanlar konuşa konuşa birbirini tanırlar.” (Radloff, 1999: 2), “at, Türkün kanadadır” (Atalay, 1985: 48-49) gibi atasözleri atın binek ve yük hayvanı olarak görülmediğini, nesneleştirilmediğini geleneksel dünya görüşü içerisinde insanla olan ilişkisini ve özneliğini göstermektedir. Ayrıca hayvanların yoldaşlığı, yaşamın yekpareliği gibi konular da insan-hayvan ilişkisi açısından dikkat çekicidir.

Ayrıca çoğunlukla Semitik dinlerle birlikte görülen “hayvanların Tanrı tarafından en yüce varlık olan insanlara hizmet etmesi için gönderildiği” (Dursun, 1994-5: 305 ve 1994-6: 137) anlayışının aksine atlı göçerevli bozkır kültüründe Gök-Tanrı yalnızca insanlar için değil doğadaki diğer canlılar için de vardır ve onların da Tanrı’sı olmuştur. Daha sonraki süreçte yaşanan sosyo-kültürel dönüşümlerde, bahsettiğimiz çoğulcu düşünce yeni bağlamlarda korunmaya ve etkisini çağına uygun bir şekilde göstermeye devam etmiştir. Atasözlerinde yer alan “Garip kuşun yuvasını Allah yapar.” (Çobanoğlu, 2004: 261), “Köpeğin sahibi varsa kurdun da Tanrısı vardır.” (Çobanoğlu, 2004: 360), “Kör kuşun yuvasını Allah

¹³ Bu konuda ilk görüşleri ortaya koyan isim tarihî ve mitik epistemolojinin öncüsü Giambattista Vico olmuştur. Vico’nun ifadesiyle insanlar, coğrafyanın ve iklimin (yani bize göre insanın içinde bulunduğu fizikî ve sosyal bağlamın) etkisiyle farklı tabiatlar kazanmışlardır. Vico’ya göre ulusları meydana getiren bu tabiat farklılıkları insanın dünya görüşünü, geleneklerini ve dillerini meydana getirmiştir. Bu varsayımı destekleyen en açık ve önemli olgu ve kanıt da ulusların sahip olduğu dünya görüşünün bir ifadesi olarak, Vico’nun tanımıyla, “insan hayatının ilkeleri” olan atasözleridir (2007: 192).

yapar.” (Çobanoğlu, 2004: 362), “Tavuk su içse Tanrı’sına bakar.” (Çobanoğlu, 2004: 442) gibi örnekler halk felsefesindeki bu düşünceyi ortaya koymaktadır. Aynı zamanda hayvanların da Tanrı’ya dua ettiği kabul edilmiş hatta Türk halk felsefesindeki bu düşünce İslamiyet sonrası hayvanların farklı şekillerde “Allah’a zikretmesi” şeklinde karşılığını bulmuştur. Hayvanın yaşamın öznesi olarak Tanrı ile arasındaki insandan bağımsız ilişkinin örneklerine daha pek çok masal, efsane ve destan gibi halk anlatısında rastlamak mümkündür. Bu konuyla ilgili Roux’nun tespitleri dikkat çekicidir;

“Gökten gelen hayvan her şeyden önce Göğe tabidir. *Tengri*, insanın ve her ne kadar kendileriyle ilgili olguları daha az biliyorsak da bitkilerin olduğu kadar hayvanların da büyük Tanrı’sıdır. ... Örneğin Altay Tatarları gibi bazı modern toplumlar, otların ve tahılların çoğalması ve sürülerinin varlıklarını sürdürmeleri için göğe dua ederler. Ancak hayvanlar ve bitkiler için gökten yardım isteyen yalnızca insan değildir. Bitkiler kendi adlarına hareket ederler ve eski zamanlardan beri dua edildiğinden nadiren söz edildiğini işittiğimiz halde Tanrı’ya dönmüş hayvanların birçok örneği vardır.” (Roux, 2005: 50)

Büyük bir kısmında hayvanların yer aldığı *Irk Bitig*’de yer alan 60. ırk “tookuz : aralı : sıgun : kiyik : men : bediz : tiz : üze : önüpen : mün[^]greyur : men : üze : ten[^]gri : eşidti : ... (Ben dokuz boynuz budaklı sigun geyiğiyim. Dizlerim üzerinde doğrularak yakardım. Yukarıdaki Tanrı işitti. ...)” (Orkun, 1994: 281), ibaresi halk felsefesindeki bu tasavvuru doğrular niteliktedir. Roux’ya göre hayvan ile Gök-Tanrı arasındaki bu doğrudan ve samimi ilişki zamanla kaybolmayacak ve çağdaş anlatılarda çok canlı bir biçimde sürece yapısına sahiptir (2005: 51). Bu bağlamda geyiklerin evliya olarak görüldüğü şaman dualarından (Radloff, 2000: 35) Anadolu’daki geyikli türbelere (Tanman, 1996: 47-49), geyikli evliyalara (Ocak, 1996: 45-47) vb.ne uzanan kültürel süreçte Türk halk felsefesi rahatlıkla görülmektedir. Yalnızca tek bir örnekte dahi ortaya çıkan folklorik muhteva insan-hayvan ilişkisinin çeşitli şekillerde görülen devasa hacmini ortaya koymaktadır.

Göçerevli bozkır kültürünün doğal dengeye ve düzene önem veren ekolojik bilince dair ipuçları da Türk kültür ekolojisindeki atasözlerinde görülmektedir. Gereğinden fazlasını tüketmemeyi ve aldığı kadarını geri vermeyi öğütleyen, sömürgeci zihniyete karşı uyarıcı ve bu doğrultuda yaptırımlara sahip kültürel yapıdaki felsefi ve hukukî bağlayıcı niteliğe sahip “Çok isteyen belasını ister.”

(Çobanoğlu, 2004: 190), “Kişi ne ederse kendine eder.” (Çobanoğlu, 2004: 354), “Ne ekersen onu biçersin.” (Çobanoğlu, 2004: 387) “Yer doymadıkça il doymaz.” (Çobanoğlu, 2004: 475) “Eğilen baş kesilmez.” (Çobanoğlu, 2004: 231) gibi atasözleri ekolojik bilinç bağlamında ele alındığında doğal dengeye verilen önemi gösteren örneklerdir. Yaşamının bağlı olduğu doğayı gözeten atlı göçerevli bozkır zihniyeti, kültürel varoluşuna dair temelini de daha önce ifade ettiğimiz gibi doğa ve doğaya dair detaylı gözlemlerinden almaktadır. Doğayı en ince ayrıntısına kadar gözlemleyen ve gözlemlerinden dersler çıkaran bozkır düşüncesi, halk felsefesini ortaya koyan folklor vasıtasıyla bu çıkarımlarını kuşaklar boyunca aktarmışlardır. Yaşama dair derinlikli düşüncelerin özünü veren atasözlerinde gerek doğrudan gerekse mecazî kullanımlarda hayvanlardan ve doğadan yapılan gözlemler ve çıkarımları önemli bir yere sahiptir. Bozkır yaşantısının özellikle hayvanlarla olan ilişkilerinin boyutu, yerleşik yaşam düzeninde olduğu gibi hayvanları “öteki” veya “gizemli” görmemiştir. Hayvanları ve doğayı oldukça iyi takip etmişler ve hayvanın her davranışını, her hareketini okuma, yorumlama kabiliyetine sahip olmuşlardır. Hayvanlar insanların kullandığı söze sahip olmasalar da bozkır kültürü için bu durum bir engel olarak görülmemiş, hayvanlarla olan iletişim ve etkileşimlerinin önüne geçmemiştir. Söz merkezci genel kabullerin aksine göçerevli bozkır insanı için insanı okumanın ve insanla anlaşmanın daha zor olduğu “İnsanın alacası içinde, hayvanın alacası dışında.” (Çobanoğlu, 2004: 305) sözüyle ifade edilmiştir. Hayvanlar onlar için iyi bir yoldaş olmanın yanı sıra iyi bir rehber, öğretici de olmuşlardır: “Karıncadan ibret al yazdan kışı karşılar.” (Çobanoğlu, 2004: 327), “Avcı ne kadar hile bilirse, ayı o kadar yol bilir.” (Çobanoğlu, 2004: 114), “Kediyi sıkıştırırsan üstüne atılır.” (Çobanoğlu, 2004: 338), “Kedinin bulunmadığı yerde sıçanlar baş kaldırır.” (Çobanoğlu, 2004: 335), “İl uğrusuz, dağ kurtsuz olmaz.” (Çobanoğlu, 2004: 301), “Kurt/it ağzından kuzu/kemik alınır mı?” (Çobanoğlu, 2004: 367). Hayvanları makine, tüketilebilir mal ve nesne olarak görmek yerine onların duygularının varlığını fark etmişler ve bunları okumuşlar ve hatta mecazî yapı içerisinde kullanmışlardır¹⁴: “Süt dökmüş kedi gibi durur.” (Çobanoğlu, 2004: 436), “Yabancı

¹⁴ Halk felsefesini ortaya koyan atasözü örnekleri arasında yalnızca posthümanist bakış açısıyla değil metinlerarası ve kültürlerarası bağlamda düşünüldüğünde Freud’un felsefesinin çıkış

itin kuyruğu kısık olur.” (Çobanoğlu, 2004: 463), “Kırat tüyünü değiştirir, huyunu değiştirmez.” (Çobanoğlu, 2004: 344), “Zorla sürüye giden köpek fayda etmez.” (Çobanoğlu, 2004: 493).

Hayvan folkloru bağlamında Türk kültüründe insan-hayvan ilişkisindeki halk felsefesini gösteren diğer posthümanist nitelikli örnekler de ağıtlar ve okşamalar olmuştur. Atlı göçerevli bozkır kültüründe hayvanın ve hayvan folklorunun önemini gösteren unsurlardan biri de hayvanların Türk halk gruplarının bir üyesi ve gruplarda bir birey olarak yer aldığını gösteren hayvan cenaze törenleri, hayvanın ölümüne yakılan ağıtlar ve yoldaş bildikleri hayvanlara söylenen okşamalar¹⁵ olmuştur.

Hayvanlar için düzenlenen cenaze törenlerinin temelinde tarih öncesine dayanan av ritüelleri yatmaktadır. Kökleri tarih öncesine uzanan ruh anlayışında ölüm bir son olmamış, yalnızca ruhun bedeni terk etmesi (hastalıklarda olduğu gibi) olarak kabul edilmiştir. İnsanlar için de hayvanlar için de aynı durum geçerli olmuştur (Harva, 2015: 207-230). Töz anlayışı çerçevesinde hayvana ve hayvanın ruhuna duyulan saygı, onun ölümünden sonraki süreçte de devam etmiştir. Ötedünyada hayvanın ruhunun veya orman ruhunun rahat ve huzurlu olması ve sonrasında avlanan hayvanın ruhunun dünyaya döneceği düşüncesi tarih öncesi dönemde insanların hayvanlar öldükten sonra geriye kalan bedene de özen göstermelerine neden olmuştur. Hayvanın iskeletinin tam ve düzgün olmasına özen gösterilmesi, ritüelistik bir yapıya bürünmesi sonraki dönemde bir cenaze törenine dönüşmesine neden olmuştur. Hayvanın bedenine gösterilen özenden cenaze törenlerine evrilen tarihi kesin belirlenemeyen dönemde Roux'nun tespitlerine göre insanlara uygulanan cenaze törenlerinin tüm versiyonlarını ve pratiklerini içermiştir: Yakma, gömme, ağaçlara asma ve hatta mumyalama (2005: 50). Günümüzde dahi bazı Sibiryalı halklarının hayvanlar (çoğunlukla ayılar) için

noktalarından biri olan daha önce değindiğimiz “Aç tavuk düşünde kendini darı ambarında görür.” (Çobanoğlu, 2004: 49) sözü de halk felsefesinin dışavurumunda atasözlerinin rolünü ortaya koyan ilginç bir örnektir.

¹⁵ “Kişilerin sevildiği ve övüldüğü tekerleme niteliğindeki sözlere verilen ad. Yapı olarak çeşitlilik gösteren manzum sözlerdir.” (Kaya, 2014: 632). Okşamalar, Azerbaycan'da *ohşama* veyahut *nazlama* olarak geçer. Doğan Kaya, tekerleme çerçevesinde ele alınabilecek manzum veya mensur okşamarları üçe ayırmıştır; çocuk okşamarları, düğün okşamarları, pehlivan okşamarları (2014). Bu tasnifte görüldüğü üzere “hayvan okşamarları” göz ardı edilmiştir.

hazırladıkları mezarlıkların (Harva, 2015: 351-362) tarihsel geçmişi bu tarih öncesi sürece uzanmaktadır. Atlı göçrevli bozkır kültüründe bu cenaze merasimleri av ritüelinden ziyade kurban ritüeline geçiş yaşamış *tayılga* denilen yerlerde “*mal kagıp yat-*” (hayvanı gönderme) merasimleri düzenlenmiştir (Diyarbakirli, 1972: 91 ve 166). Bir kahraman ya da savaşçı öldüğünde hayvanlar cenaze ritüellerinde önemli rol oynamışlardır. Kurganlardaki buluntulardan hareketle insan cenaze merasimlerinde ölen kişinin atı kuyruğu ve yelesi kesilerek ya da bağlanarak onunla birlikte gömülü bulunmuştur. Yalnızca atı değil eşinin de o kişiyle birlikte gömüldüğüne rastlanmıştır. Ayrıca atın ya da eşin gömülmediği cenaze merasimleri de bulunmaktadır. Buna göre atın yelesi ve kuyruğu kesilerek ağıtlar söylenmiş ve artık yoldaşını kaybeden o ata kimse binmemiştir. Kesilen kuyruk ise sahibinin mezarında bir sırığa bağlanmıştır. Bir yas işareti olarak atın kuyruğunu kesmek yani *tullamak*, günümüzde “dul” biçiminde Türkçe lehçelerinde yer edinmiştir (Diyarbakirli, 1972: 75). İnsanın tarih öncesine dayanan anlama, anlamlandırma ve bunları ifade etme şekli binlerce yıllık bir zaman dilimini kapsayacak şekilde bir bağ oluşturmuş, böylece kültürü meydana getiren halk felsefesi tarih öncesinden günümüze folklor vasıtasıyla bağlanmıştır. Proto-Türk dönemin dünya görüşüyle oluşan folklor unsurları binlerce yıllık süreçte sözlü ve maddî olarak kültürel yapı içerisinde yer almıştır. Örneğin cenaze merasimlerinde yer alan “tullama” geleneği motifine Türk milletinin en büyük kültür varlıklarından biri olan geçmişi en az 10.000 yıllık zaman dilimine uzanan Dede Korkut’ta rastlanmaktadır. *İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boyı Beyan İder* boyda Beyrek’in öldüğü bölümde insan-hayvan ilişkisine dair değindiğimiz geleneğin bahsi geçmektedir;

“Yigitlerüm yirüñüzden örü turuñ
 Ağ boz atumuñ kuyruğın kesüñ
 Arku Bili Ala Tağdan dünin aşuñ
 Akındılı görklü suyu delüp kiçüñ
 Kazanuñ divanına çapup varuñ
 Ağ çıkarup kara geyüñ
 Sen sağ ol Beyrek öldi diñ.”

(Yiğitlerim yerinizden kalkın
 Ak boz atımın kuyruğunu kesin,
 Arku Beli Ala Dağdan geceleyin aşın,
 Akıntılı güzel suyu delip geçin,
 Kazanın divanına koşup varın,
 Ak çıkarıp, kara giyin,
 Sen sağ ol Beyrek öldü diyin.) (Ergin, 2018-I: 248).

Aynı geleneğin yüzlerce yıl sonra Anadolu'daki örneklerini ortaya koymak hiç zor olmamaktadır. Örneğin günümüzde Yürük obalarında yoldaş bilinen atın kuyruğunu kesmek namus meselesi ve cinayet sebebi olacak kadar büyük bir ahlaksızlık kabul edilmektedir. Atın sahibi genç yaşta hayatını kaybederse, gencin yakınlarından bir genç kadın veya evliyse karısı atın kuyruğundan bir parça keserek kimseye söylemeden bu kılları yakmaktadır. Cenazede söylenen ağıtlarda ise binlerce yıl öncesine dayanan halk felsefesine rastlanmaktadır;

“Doru atın yemlenemeyo,
 Kesilmiş kuyruğu yellenemeyo
 Ali'nin ölümü yürek sızlatır,
 Atınla anacığın söylenemeyo.” (Yalman, 1977: 432)

Bir kişinin ölümünden etkilenen yalnızca ailesi veya insanların olmadığı aynı zamanda hayvanların da sevdiği ve ortak bir yaşantıyı paylaştığı kişinin ölümüne tepkisi göz önüne alınmıştır. Folklor yoluyla ortaya konulan hayvanların toplumdaki konumları, rolleri ve özellikleri Türk halk felsefesinin çevresini anlama ve anlamlandırmada hayvanların yerini bize daha iyi bir şekilde göstermektedir.

Cenaze merasimlerinde matem ifadesi olarak söylenen ağıtlar bozkır kültüründeki insan-hayvan ilişkisi ve hayvan folkloru bakımından dikkat çekicidir. Ağıtlar yalnızca insanlar için yakılmamıştır ve insanlar için söylenen ağıtlara hayvanlar (ölen kişinin yoldaşı olan hayvan) da dahil edilmiştir. Bunun yanında atlı göçerevli bozkır kültüründe ölen hayvanlar için de ağıt yakıldığına dair örneklerle rastlanmıştır. Halk grubunun bir ferdi ve sahibinin yoldaşı olan hayvan için yakılan ağıtlarda sahibiyile arasındaki özel ilişkiler ve etkileşimlerin yanı sıra

sevdiği ve sevmediği şeyler, hayvana dair anılara da yer verilmiştir. Radloff'un Kazak Türklerinden derlediği bir ağıt örneği insan-hayvan arasındaki ilişkiyi bahsettiğimiz bağlamda güzel bir şekilde ortaya koymuştur. Derleme yapılan kişinin arkadaşlık ettiği doğan, bir köpek tarafından öldürülmüştür. Bu olay üzerine sahibinin ağlayarak söylediği sözlerden biz konumuz bakımından dikkatimizi çeken kısımlarına yer vereceğiz;

“ ...

Seninle on sekiz yıl arkadaşlık yaptım.

Gerçekten gittin mi? İnanamıyorum.

...

Hızla gidip avını yakaladığında

Göğsünü gererek gurur duyardı.

...

Hiçbiri senin yerini tutamaz.

...

Bir yüksekten bir alçaktan uçardın.

Ördek avlamayı çok severdin.

Akşam olmak üzereyken, hızla uçup.

Seni göreyim diye avlayacak gibi yapardın.

Avcı kuş, bugün seni hatırlıyorum.

Yaptıklarını gözümün önünden geçirerek

Hemen koştum ve çıktım Qozı Köş'e.

Sen öldükten sonra,

...

Senin için nice dualar ettim.

Bir gün Toqpulat'a gidip geldim,

Geçmişine hayranlıkla seni andık.

Gözlerim yaşla dolarak,

Duygularımı kâğıda döktüm.

...” (Radloff, 2000: 40-41).

Radloff'un derlediği ağıtta da örneklendiği gibi hayvan, insanı için sıradan bir hayvan ya da sömürülebilir nesne olmamıştır ve hayvanlar hiyerarşik bir sistemde hükmedilebilir alt sınıf, alt türe ait görülememiştir. Halk grubunun içinde ortak bir yaşantıya ve geçmişe dayanan ilişkilere bağlı olarak insan-hayvan arasındaki iletişim ve etkileşim folklor türlerinde sanatsal olarak ifade edilmiştir. Halk felsefisini ortaya koyan bu ürünlerde hayvana ve hayvan folkloruna dair pek örneğe rastlamak mümkündür. Örneğin insanlar yalnızca hayvanlara yaktıkları ağıtlarda değil insanlar için söyledikleri ağıtlarda da hayvanlara yer vermiş ve dert ortağı gördükleri hayvanlarla söyleşmişlerdir. Yine Radloff'un derlediği bir ağıttan hareketle evladını kaybeden bir annenin söylediği ağıtta anne kendisi gibi yavrusunu kaybetmiş bir keçiyle dertleşmektedir;

“...

Ak keçi sen de üzüntülüsün, ben de,

Yarattı, bir yaratan beş talihsizi.

Ak keçi göğe bakarak köden ye,

Allah'ım verir mi bize evlat?

...” (Radloff, 2000: 26).

Atlı göçerevli bozkır kültüründe önemli bir yere sahip olan hayvanlara etinden, sütünden, derisinden vs. bir şekilde fayda sağlanan nesnelere gözüyle bakılmamıştır. Çevrelerindeki hayvanlar, özellikle sık etkileşimde buldukları hayvanlar, onlar için daha önce de belirttiğimiz gibi ortak bir yaşantıyı paylaştıkları yoldaş, arkadaş, rehber, dert ortağı gözüyle bakılmıştır. Hayvanlar kendi halk gruplarından bağımsız görülmemiş, grubun bir parçası olarak kabul edilmiştir. İnsanın hayvanlarla olan iç içeliği ve yaşamlarının birlikteliğiyle birbirlerini daha iyi anlamışlardır. Karşılıklı şekilde sık ve sürekli olarak görülen iletişim ve etkileşim sayesinde hayvanlar insanların sahip olduğu dile sahip olmasa dahi insanların hayvanları, onların bakışlarından, her türlü ifade, hal ve hareketlerinden, okuyabilmelerini ve anlayabilmelerini sağlamıştır.

İnsanlar ve hayvanlar arasındaki iletişim ve etkileşimin kültürel kodlarına folklor vasıtasıyla birçok farklı şekilde rastlanmaktadır. Türk mitolojisinde yol gösteren ya da öğüt veren hayvanlar, sözlü kültürde destan, türkü, ağıt, halk hikayesi, efsane, masal, mâni, tekerleme gibi türlerde insan-hayvan söyleşmelerinin yer aldığı örnekler bu kültürel kodların göstergeleri olmuştur. Örneğin anlatılarda bir kahraman yol veyahut iz bulmak istediğinde önce hayvanlara danışmaktadır ve hayvanların rehberliğinde, onların yardımıyla amacına ulaşabilmektedir. İnsanlara anlatılan anlatılarda yer alan motifler, söz merkezci bakış açısıyla ele alınmış gibi görünse de diğer yandan arka planda uçsuz bucaksız bozkır coğrafyasında halk grubuyla ya da bir başına kalan insanın doğayı ve hayvanları okuyarak kendi yolunu bulması, belki de bu sayede hayatını kurtarması neticesinde hayvana karşı duyduğu minnetin bir göstergesi olmuştur.

Hayvan yetiştirici toplum yapısına geçildiğinde de bu anlayış korunmuştur. Günümüzde Türk kültür ekolojisinin bulunduğu coğrafyalarda hayvanlara isim verildiği görülmektedir. İsimler onun çoğunlukla fiziki görünüşüne göre verilmekle birlikte hal ve hareketlerine, aileye katıldığı mevsime ya da başından geçen bir olaya dayalı olarak verilebilmektedir (Sarı Kız, Benekli, Kınalı, Kara Kız, Bozo, Bahar Gelen, Güz Gelini...). Destanlarda kahramanların atının sahip olduğu isimlerin yapısının benzerine günümüzde Anadolu'da da rastlanmaktadır. Hayvanlarla söyleşirken adeta o hayvanın donuna girerek konuşulmakta, hayvana adıyla hitap edilerek iltifat edilmektedir. Bugün dahi Türk kültür coğrafyasında karşımıza çıkan hayvan okşamaları buna güzel bir örnektir. Kızları gelin ederken, erkekleri askere gönderirken söylenen okşamalar hayvancı toplumlarda hayvanlar nazlatılırken, hayvandan bir şey isterken, hayvan huysuz olduğunda veya hayvanla dertleşirken söylenmektedir;

“Ala inek baş inek

Öğümüze aş inek

Mahnı dedim dinceldin

Derdime sırdaş inek” (Kalafat, 2013: 173).

Hayvan hoşlamalarının yanında insanın konuşma yetisiyle hayvan arasında ilişki kurulduğu ritüel ve sağaltma pratiklerinin varlığı da insan-hayvan ilişkisi

bakımından dikkat çekicidir. Çoğu kültürel yapıda insan için bir üstünlük vesilesi olan *logos* (söz) sahibi olabilmek için Türk kültüründe hayvanların önemli bir yere sahip olduğu kültürel pratikler mevcuttur. Örneğin Samsun çevresinde yaşamakta olan bazı Alevi Türk toplumlarında konuşma yaşı gelmesine rağmen konuşmakta güçlük çeken çocuklar köyün hayvanları ile birlikte yürütülmektedir (İpek, 2011). Konuşma sorunu olan çocukların hayvanlara eşlik ettirilmesi; bu pratiğin kökenleri, hayvan ve insan arasındaki ilk etkileşimin yanı sıra yaklaşık 50.000 yıllık bir geçmişe sahip insan dilinin kökeni hakkındaki görüşleri hayvan folkloru vasıtasıyla tartışmaya açık hale getirmektedir. İnsanın hayvanlar ve diğer canlılar üzerinde hiyerarşik bir üstünlük, tahakküm ve nesneleştirmeyi meşru kılan “dil sahibi olma” niteliği, bahsettiğimiz ritüeli oluşturan düşünce yapısı bağlamında hayvandan bağımsız değildir ve hatta hayvanlarla olan ilişkiye bağlı gerçekleşmektedir. Bunun yanında atların mezarları ve bunlar etrafında gelişen halk uygulamaları ve anlatılarına yakın tarihimize kadar rastlamak mümkündür. Emel Esin’in aktardığına göre Karaca Ahmed ve Çanakkale Boğazı’nı ilk defa geçen Alaaddin Paşa gibi isimler de atlarıyla birlikte defnedilmişlerdir. II. Osman’ın çok sevdiği atı “Sisli Kır” kendi adına yapılan bir anıt mezara gömülmüştür (Esin, 2004: 267). Günümüzde, bu gibi at mezarları ya da “Evliya At” mezarlarında yukarıda bahsettiğimiz konuşma yetisinin yanı sıra yürüme yetisi geciken çocuklar için de “ayak açma” birtakım halk sağaltma pratikleri uygulanmıştır. Yürüyemeyen çocuklar, bu at türbelerine getirilerek üç defa etrafında dolaştırılır, dolaştırma esnasında da yerlere yem saçılmaktadır. Çocuk yürümeye başladıktan sonra da arpa saçılıp kurban kesilmektedir¹⁶. Yalnızca insanlar değil hayvanların da (özellikle atlar) bir rahatsızlığı olduğunda (sancı gibi) aynı ritüel hayvanlar için de gerçekleştirilmektedir (Soydan, 2019: 108-109). Çocukların ilk yürümeye başladığı dönemlerde ebeveynlerin çocuğun kollarından tutarak “tay tay” yapması da çocuğun tıpkı yeni doğan tayların yürümeye başlaması gibi çocuğun yürümeye bir an önce başlamasını çağrıştıran bir halk pratiğidir. Hayvan folkloru ve insan-hayvan ilişkisi bakımından bu pratikler, hayvanların sosyo-kültürel yapı içerisindeki önemlerini göstermekle beraber hayvanların halk gruplarının gündelik yaşantısı içerisindeki rollerini de ortaya

¹⁶ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Uçar, 1988: 24-26; Kalafat, 2013: 139-160.

koymaktadır. Halk grupları içerisinde hayvanlar insanlarla olan ilişkilerinde etken bir role sahip olmuşlardır. Kökeninde yer alan Türk kültürel geçmişinin varlığı ispata gerek duyulmayan örneklerde insan-hayvan ilişkisi bakımından Türk halk felsefesinin ortaya koyduğu hayvan folklorunda hayvanların tüketilen, sömürülen nesnelere ve ötekiler olmadığı görülmektedir.

Türk kültür ekolojisi içerisinde insan-hayvan ilişkisi, insanın düşünce evreninde, felsefesinde hayvanın konumunu gösteren ve bunu yansıtan karakteristik yapılardan bir diğeri de “hayvan üslubu” olmuştur. Binlerce yıllık kültürel ve düşünsel birikimin stilize olmuş yansıması bu üsluplaşmayı daha önce değindiğimiz bozkır insanının tabiatla olan uyumlu birlikteliği, buna bağlı olarak gelişen tabiatçı, ekolojik dünya görüşü, bozkır coğrafyasının dinamizmi, halk inançları ve inançların şekillendirdiği geleneksel sembolizm meydana getirmiştir. Tarih öncesinde, Saka döneminde stilize ilk örnekleri görülen “hayvan üslubu”nun Hun döneminde ise en sık ve en güzel örneklerine rastlanmıştır. Ancak bir anda meydana gelmesi mümkün olmayan bu sanatsal üslubun gelişimi M.Ö. 2000’li yıllardan çok daha eskilere uzanmaktadır. Örneğin Üst Paleolitik dönemde taşların üzerine işlenen yaban atları, dağ keçileri, öküz, çeşitli kuşlar, geyik gibi hayvanlarla başlayan (Okladnikov, 2019: 84) sürecin tarih öncesindeki en gelişmiş hali “hayvan üslubu” olmuştur. Uçsuz bucaksız bozkır coğrafyasında insanlar doğada karşılaştıkları hayvanları ve hayvanların birbiriyle olan mücadele sahnelerini dinamik ve stilize bir şekilde yansıtmışlardır. Binlerce yıl boyunca taşlara ve mağaralara kazınan hayvanlar, geleneksel bir sembolizm de barındırarak bozkır insanının yaşantısındaki her türlü maddî unsurda yer almıştır. Sakalara ait Esik Kurganı’ndan çıkan prens ve ona ait bulgularda üsluplaşmış bir hayvan sanatı görülmektedir. Kurgandan çıkan kâsede yer alan Türkçe ifadelerin gelişmiş bir dil sisteminin varlığını gösterdiği gibi üsluplaşmış bir sanatın varlığını ortaya koyan örnekler de gelişmiş bir felsefe ve dünya görüşünü ispatlar niteliktedir. Sonraki dönemlerde Hunlara ve onların atalarına ait arkeolojik bulgularda bu sanatın devamı görülmeyle birlikte bozkır yaşantısında insanın sık kullandığı çadır, kılıç ve kabzası, eyer örtüsü, keçe halılar gibi pek çok malzemenin yanı sıra insanların vücudundaki dövmelemlerde de hayvanlara yer verilmiştir. “Hayvan üslubu” ve üslubun kullanımı hayvanların kültürel yapı

içerisindeki önemini ortaya koymakla birlikte dönemin halk gruplarında hayvanların sıradan canlılar olarak görülmediğini göstermektedir. Tarih öncesi dönemlerde görülen bu gelişmiş, stilize ve gelenekselleşmiş hayvanbiçimci sanat aynı felsefî düşünceden beslenmiştir. Tarih öncesi devirlerin sonuna gelindiğinde binlerce yıl hayvanlarla hayatın her anını paylaşan Avrasya insanları için hayvanlar, büyük bir gizem olmaktan çıkmıştır. Hayvanlar ve doğa hakkında derin bir düşünceye, yorumlama kabiliyetine ve bilgiye sahip olmuşlardır. Ancak hayvanlara karşı olan hayranlıklarını yok etmemiş ve bunun yanında varoluşunun bağlı olduğu doğaya saygıyı kaybetmemişlerdir. Türk kültür ekolojisinde insanın doğayla kurduğu ilişkilerde varoluşunun ve varedişinin sanatsal ifadesi, yukarıda açıkladığımız örneklerden de hareketle tarih öncesine dayanan ve günümüze uzanan kolektif bilinçdışı ve kültürel bellek vasıtasıyla görülmektedir.

3.3. HAYVANLAR VE EKOLOJİK DESTANLAR

Tarih öncesi dönem boyunca büyüsel düşünceyle başlayan ilk sözlü anlatı geleneği, memoralara uygun yapıda ilk örnekleri oluşturmuş; daha sonra mitlerle daha geniş ve kapsamlı bir yapıya bürünmüştür. Türk kültür ekolojisinde halk felsefesinin sahip olduğu ekolojik bilincin kültürel kodlarıyla şekillenen sözlü gelenek, daha sonraki süreçte tarih bilinciyle gelişen mitlerle¹⁷ birlikte destan, efsane ve masal türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tarih öncesi dönemin eğitim sistemi olan mitoloji (Bayat, 2005: 5), tarihsel döneme kadar materyallerini birbiriyle çarkın dişlileri gibi bağlı ve uyumlu memorat ve mitlerden başlayarak destan, masal ve efsaneye doğru sözlü şekilde; din ve ritüel bağlamında inanç ve pratik şeklinde; mağara resimlerinden halının üstüne veya

¹⁷ Tarih, tarih bilinci ve mitler arasındaki ilk ilişkilendirmeyi kuran isim Giambattista Vico olmuştur. Vico, “öğrenilmiş ilk bilimin mitoloji ve fablların ilk yorumu” (2007: 60) olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda ele alındığında mitler Vico için “ilk insanların sivil tarihleri” olarak görülmüş, tarihte “bu ilk insanlar her yerde şairler olarak görünmüşlerdir.” (2007: 142) ve “şairler, bu nedenle ulusların ilk tarihçileri olmuşlardır.” (2007: 379). Ernst Cassirer’in “mitin gerçek kaşifi” dediği (Vico, 2007: 19) Vico’nun görüşlerinden hareketle, tarihin; memoralarla temelini atıldığını, mitlerle oluştuğunu ve onları bağlamına göre farklı kültürel imajlarla ifade eden icracılar vasıtasıyla başladığını söylemek mümkündür. Bize göre “sözlü tarih” kavramının temelini de bu görüş oluşturmaktadır.

kılıcın kabzasına işlenen ifadelerle maddî şekilde geliştirilmiştir. Daha önce kısaca değindiğimiz Türk halk gruplarının kültürel yapılarındaki ulus anlayışı, evcilleştirme, metalürjik buluşlar, hayvan yetiştiriciliğine dayalı ekonomik geçim tarzı gibi gelişmeler mitlerin yapısında da bazı değişimlere neden olmuş masal, efsane, destan gibi türlerin oluşmasını sağlamıştır. Düşünsel anlamda ya da motif bakımından aynı kaynaklar kullanılsa da işlevsel bakımdan zaman ilerledikçe belirginleşen bazı farklılıklar¹⁸ meydana gelmiştir. Mit bu süreçte bağımsız bir tür olmaktan uzaklaşarak gittikçe masal, efsane ve destan gibi türlerin içinde yer alan bir motif yapısına bürünmüştür.

Destan, masal ve efsanenin arkaik örnekleri arasındaki benzerliklerin fazla olmasının nedenleri de mit etkisinin en fazla olduğu geçiş döneminde meydana gelmeleri ve olay örgüsünü oluşturan temel motiflerin değişimine izin vermeyen büyüsel-dinsel düşünceleri barındırmaları olduğu söylenebilmektedir. Varyantlaşma sürecinde bağlama göre şekillenen değişimler masal, destan ve efsane türlerinin arkaik örneklerinde daha az yaşanmaktadır. Bahsettiğimiz türler arasında yapısal ve işlevsel bakımdan mitolojik döneme ve mitlere en yakın tür epik destanlar¹⁹ olmuştur.

Geçiş dönemindeki yani epik destan geleneğini oluşturan tarih öncesi çağlarda gelişmiş destan geleneği (sonraki devirlerde olan kahramanlık destanlarına temel teşkil eden) ve kalıplaşmış destan türleri Şakir İbrayev tarafından eski destan veya arkaik destan olarak adlandırılmıştır (İbrayev, 1998: 63). Öncelikle Eleazar Meletinski'nin ifade ettiği gibi folklorun ideolojik ve türler bakımından eşzamanlı olduğu çağlarda çıkış kaynağı ve tip özellikleri bakımından ortak türlerin kalıplaşmış arkaik örneklerini tasnif etmek kolay olmamıştır. Örneğin Emine Gürsoy Naskali, destanları tasnif ederken İbrayev'in arkaik destanlar olarak ifade ettiği kronolojik olarak daha eski destanlara "şamanizm" kökenli destanlar, metafizik destanları, tabiat ötesi destanları veya eski destanlar önermesinde

¹⁸ Mitin din, ritüel, masal, destan, efsane rivayet ve çağdaş sanat türlerine geçişi, bu türlerle ilişkisi ve aralarındaki farklar için bkz. Bayat, 2005: 78-133.

¹⁹ Örneğin epik destanın en önemli işlevlerinden ve özelliklerinden biri, "yerli düşünce" ya da halk felsefesinin oluşmasını ve zaman içinde gelişmesini sağlayarak bunun sonraki kuşaklara aktarımında eğitici ve öğretici rol oynamalarıdır (Çobanoğlu, 2018: 20-21). Bu yönüyle epik destan mitlerin işlevsel mirasçısı niteliği taşımaktadır.

bulunmuştur. Fakat yine de hem yapı hem de içerik bakımından destanları birbirinden kesin çizgilerle ayırarak sınıflandırmanın kolay olmadığını ifade etmiştir (1995: 5-7).

Destanların gerçeklikle olan bağlarını koparmamış olmaları bakımından çoğu bilim insanı tarafından mitlerin devamı olarak görülmelerine neden olmuştur (Bayat, 2005: 102-115). Halkın felsefesini, tarihî gerçekliğini destanların ilk örnekleri olan eski destanlardan ayrı tutmak oldukça zordur. Masalın gerçeklikten koparak fantezi dünyasına kaymasının karşısında destanın anlatı çerçevesi gerçeğe²⁰ bağlı kalmıştır (Çobanoğlu, 2018: 43). Mitolojik dönemin gerçek kabul ettiği kavramları masalda olduğu gibi gözden çıkarmamış, mitolojinin gerçeği inandırma geleneğini kabul etmiştir. Yalnızca değişen kültürel esaslarla yavaş yavaş tarihsel süreç içerisinde yeni devrin gerçekleri ile dönüşmüştür. İnsanın tarih öncesi devirdeki dünya görüşü, bu bağlamda mitolojiyle birlikte kol kola giden ve tabiatına zıt olmayan yerlerde daima mitolojiyi bekleyen destan vasıtasıyla ifadesini bulmuştur (İbrayev, 1998: 70). İnsanın doğayla olan ilişkisi, hayvanlarla olan bağları, zoomorf düşüncenin varlığı, anaerkil yaşam biçiminin izleri, sihirli ve olağanüstü nesnelere yerine insanın kendi gücü veya büyü sözleri, insanın ya da kahramanın her zaman kazanamaması ve gerçek hayatta temeli olan mitolojik düşünce yapısının izleri iki tür ve iki devir arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Tarih öncesi çağlarda oluşan destanlar kalıplaşmış bir iskelete sahip olsalar da her zaman aynı kalıpta kalmayarak her devrin toplumsal, sanatlı süzgecinden geçmiştir.

Tarih öncesi ilk destan örneklerinden başlayarak günümüze dek gelen ve en geç MÖ. 1. binde başladığı kabul edilen (Yıldırım, 1998: 150; Çobanoğlu, 2018: 45) epik destan geleneğinde varlığını kesin olan halk felsefesindeki daha önce ifade ettiğimiz ekolojik bilinç, mitolojik düşünceyle birlikte destanlarda etkisini devam ettirmiştir. Özellikle arkaik özelliklerin baskın olduğu destanlarda daha belirgin

²⁰ A. Olrik'in "epik destanın kendi mantığı" şeklinde açıkladığı olay örgüsü gerçekliği, dış gerçeklikle ölçülmez (2006: 72). Fakat epik destan geleneğinde dış gerçeklikle, adaptasyon ve buna uygun algılama da söz konusudur. Bu durumda Çobanoğlu, epik destanın dış gerçeklikle örtüşmesinin ne kadar eksik ya da zayıf delillerle olursa olsun bir sözlü tarih olduğunu vurgulamıştır (2018: 21).

olan ekolojik düşünce daha sonraki kahramanlık destanlarında da tip, yapı ve motif özellikleriyle tespit edilebilmektedir. Ancak tespitlere geçmeden önce konuyu açıklaması bakımından destanların bazı özelliklerini halk felsefesindeki ekolojik bilinçle ilişkilendirmek, çalışmanın seyri açısından gerekmektedir.

Tarih düşüncesinin ortaya çıkışından sonra mitler vasıtasıyla insanın tarihini ve bulunduğu anı anlatması daha sonraki devirlerde destanlar yoluyla gerçekleşmiştir. Tıpkı mitolojik düşüncede olduğu gibi tarih öncesi dönemde destanlar gerçeklikle bağıntılıdır fakat destanın gerçekliği, tarihsel bir gerçeklikten ziyade destanın ait olduğu halk gruplarının kendi gerçekliği²¹ olmuştur. Mitolojik dönemde insanın sosyal hayatını, doğa ile karşılıklı ilişkisini düzenleme ve şekillendirme işlevini mitlerden sonra destanlar sürdürmüştür. Destanın bunu yapabilmesi için de bir gerçeklik çerçevesine ihtiyacı olmuştur. İnsanın halk felsefesinin oluşturduğu bu epik evrendeki gerçeklik algısında insan-doğa dikotomisi arkaik yapılar içerisinde yer almamıştır. Bu bağlamda insan, doğadan ayrı düşünülmemiş veya insanın doğa karşısında herhangi bir üstünlüğü olduğu görüşü kabul edilmemiştir. Arkaik destanları, mitler ve klasik destanlar arasında bir geçiş merhalesi olarak kabul eden Fuzuli Bayat ise destanların ataerkil döneme geçtikten sonra da tıpkı ritüellerde anlatılan mitlerin bağlamına benzer bir kutsallık²² barındırdığını ve masalların aksine kadın ve çocukların destan dinleyicileri arasında yer edinmediğini ifade etmiştir (Bayat, 2005: 95). Bayat'ın görüşlerinden hareketle destanlar, Türk kültür ekolojisinde olaylara ve olgulara verilen sanatlı dışavurum ifadeleri olmalarının yanında sosyo-kültürel bir hukuk²³ sistemi barındırarak ritüelistik bir yapı içerisinde insanın çevreleriyle olan

²¹ Toplumun hayatında önemli bir yere sahip olay, olgu ve kahramanların kütleleşme ve ritüelistik fonksiyonları, anlatılan epik destanların gerçekliğine inanılarak anlatılmasını (Çobanoğlu, 2018: 21) ve dinlenmesini sağlamıştır.

²² Yerlilerin mitleri "gerçek öyküler", masalları "yalancı öyküler" olarak kabul ettiğini ortaya koyan Eliade, dindışı içeriğe sahip masalların (yalancı öykülerin) her yerde ve herkese anlatılabilirken "gerçek, kutsal ve eğitici" niteliğe sahip mitlerin belli koşullarda anlatıldığını tespit etmiştir. Arkaik evreyi aşan halk gruplarında ise Türk, Moğol ve Tibet halklarında görülen Gesar çevriminden epik şiirlerin mitlerin yerini aldığını ifade etmiştir (2001: 18-20).

²³ Nerimanov'un ifadesiyle "eski göçebe halkları destansız hayal etmek mümkün değildir; eski kahramanlık destanları bir nevi göçebe halkların yazılmamış anayasalarıydı. Destan sadece dinleyicileri eğlendirme aracı olmamış, aynı zamanda ulusun yaşayış normlarını, milli değerlerini ve boylar arası birliği yayan bir vasıtaydı. Ozanlar ise bu değerlerin koruyucuları ve yayıcılarıydılar. Bu yüzden de destanlar daima belli ölçülerde değiştirilerek, yeni devrin taleplerine uygunlaştırılmışlardır." (2002: 848). Bu bağlamda destanlar, kültürel kimliğin inşa edildiği Türk

ilişkilerini de düzenlemiştir. Atfedilen gerçeklik ve kutsallık algısı, destanlarda yer alan içeriklerin ortaya koyduğu düzen ve kaideleri öğretmek, toplumu buna hazırlamakla kalmayarak destanların pekiştirici, denetleyici ve dönüştürücü bir yapıya da sahip olmasını sağlamıştır. İnsanın doğayla olan ilişkileri de oldukça önemli kabul edilmiş ve destanların ortaya koyduğu halk hukuku ve halk felsefesi kapsamında yer almıştır. Destanların barındırdığı halk felsefesindeki ekolojik düşünce, bazı destanların temel motifleri ve ana düşüncesinde görülmektedir. İnsanların doğayla olan karşılıklı ilişkilerinde sömürgeci, ötekileştirici ve doğayı aşağı gören zihniyeti engelleyen, doğamerkezci ve korumacı görüşlere yer veren bu destanlar “ekolojik destanlar” olarak adlandırılabilir. Ekolojik destanlar; doğanın korunması, doğaya saygı duyulması, doğadaki unsurların öznelikleri, insanın doğa karşısındaki tahakkümünü engelleyen düşüncelere sahip destanlardır. İnsan-doğa, insan-hayvan, doğa-kültür vb. dikotomileri yok sayan Türk kültür ekolojisi ve halk felsefi anlayışı ekolojik destanlar vasıtasıyla ortaya konmuştur.

Tarih öncesi süreç boyunca oluşan, biriken ve gelişen Türk kültür ekolojisi bağlamında meydana gelen ekolojik bilinç, Türk kültürünü, felsefesini ve dünya görüşünü meydana getiren ve yansıtan halk grupları tarafından ekolojik destanlarla ifade edilmiştir. İnsanın hayvanlarla olan ilişkilerinde de destanlar yol gösterici olmuştur. Tarih öncesi geçiş döneminin ilk destan örneklerinde sosyal meseleler, sınıf mücadelesi, din yolunda yapılan mücadeleler gibi motifler yer almamaktadır (İbrayev, 1998: 75). İnsanın çevresiyle olan ilişkisi yani doğayla ve hayvanlarla olan ilişkisi, kahramanların evliliği, insanın ve mensubu olduğu halk grubunun yaşam mücadelesi ve insanın var oluşuna, kökenine dair meseleler daha ön planda yer almıştır. İnsanın hayvanlarla olan ilişkileri ve kültürünün var ettiği gerçeklikler destanlara yansımıştır.

Geçiş devresinde yaşanan yukarıda değindiğimiz değişim ve gelişimler, sürekli devinen bir süreç olan kültürü de şekillendirmiştir. Özkul Çobanoğlu'nun ifade ettiği gibi değişen toplum yapısıyla arkaik destanların yerini alan ve içerdikleri

töresinin ve Türk topluluklarındaki sosyal kaide ve kuralların bir ansiklopedisi niteliğinde anlatılabılır.

tematik ve yapısal özellikleriyle birbirinden ayrılan kahramanlık destanları ve tarihi destanlara (2018: 46-53) ilaveten şimdiye kadar yapılmış olan üç destan sınıflandırmasında da örneklerini bulabileceğimiz “ekolojik destanlar” şeklinde ayrı bir sınıflandırma da ortaya çıkarmak mümkündür. Çünkü Türk halk felsefesinde kökenleri çok eskilere dayanan ve sonrasında yaşanan gelişmelere rağmen atlı göçerevli yaşamın dinamizmi, doğayla olan bütüncüllüğü ve çoğulcu dünya görüşü sayesinde Türk kültürel belleğine, mirasına ve dünya görüşüne işlenen kodlarla çağlar boyunca ekolojik bilinç etkisini azaltsa da hiçbir zaman tamamen kaybolmamıştır. Çağlar boyunca Türk kültür ekolojisinin ortaya koyduğu her türlü ifadeye doğa göz ardı edilmemiştir. İnsanın hayvanlarla ve doğayla olan ilişkileri ve etkileşimleri Türk folklorunda bir şekilde karşılığını bulmuştur. Bu bağlamda atlı göçerevli bozkır kültürünün ve dünya görüşünün temelini teşkil ettiği insanın doğaya karşı olan bütüncül, çoğulcu ve korumacı yaklaşımı kültürel süreçle şekillenen ve dönüşen destanlarda bir şekilde yer almaktadır.

Hayvan folklorundaki inceleme yöntemlerinde görüldüğü gibi insanın dünya görüşünü ve bu görüşün gerçekliğini yansıtan folklor unsurlarında hayvanların konumunun ortaya konması ve insan-hayvan ilişkilerinin izleri olarak diyadik gelenekleri, ekolojik destanların muhtevasında görmek mümkündür. Bu destanları “ekolojik” yapan ve halkbilimindeki “hayvan folkloru” meselesine yakınlığa taşıyan başlıca özellikleri ise ana hatlarıyla ve tespit edebildiğimiz kadarıyla şu şekilde ifade edebiliriz²⁴;

a. Ekolojik destanlarda insanmerkezci ve dikotomik düşünce baskın değildir. İnsan ve doğa arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır ve insan doğayla içli dışlı bir yaşama sahip ve doğanın bir parçası konumundadır. İnsanın varoluşu ve doğa arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. İnsanın gerçekliğini ve dünya görüşünü yansıtan ekolojik destanlarda, doğanın diline sahip olmak, yani doğayla

²⁴ Burada dikkat edilmesi gereken konu, önceki bölümlerde de ifade etmeye çalıştığımız gibi destanların oluştuğu ve anlatıldığı bağlamlar ve bu bağlamların şekillendiği halk felsefesidir. Çünkü epik destanların meydana geldiği ve icra edildiği öncül ve gerçek ortam sözlü ortamdır. Destanın kendi gerçekliğinde ele aldığımız unsurlara dair tespitlerde kültürel (*Anlam bağlamı, Kurumsal bağlam, İletişim Sistemi Bağlamı*) ve Sosyal (*Sosyal zemin, Bireysel bağlam, Durumsal bağlam*) bağlamlar (Çobanoğlu, 2019: 338-340) göz ardı edilmemelidir.

bir ağızdan bir sözden olmak ve uyumlu, çoğulcu ve bütüncül bir yaşama sahip olmak önemlidir. İnsan-hayvan, insan-doğa, doğa-kültür arasında meydana gelen dikotomiler ve türcü çatışmalar söz konusu olduğunda destan yapısında mitik ve kültürel yaptırımlar devreye girmiştir.

b. Bozkır yaşantısının dinamizmi içerisinde Türk kültürü için denge ve düzen önemli konulardan biridir. Roux'nun aktardığı üzere "Altaylılar, kozmolojiden bildiğimiz kadarıyla olayların uyumlu olmasına, görüngülerin yinelenmesine, 'göğün ve yerin mükemmel paralelliğine' çok önem verir." (2005: 53). Bu doğrultuda sosyo-kültürel yapı içerisinde doğal dengenin gözetilmesi ve düzenin korunması da yaşamın kendisiyle ilişkilendirilmiştir. *Türk halk felsefesindeki yaşama-yaşatma arasındaki bağın farkındalığı ekolojik bilinci meydana getirmiştir. Ekolojik bilinç ise ekolojik destanların temel çıkış noktasını oluşturmuştur.* Destanların doğal dengenin bozulması ya da insanlarca tahrip edilmesi, insanın doğaya karşı sömürgeci yaklaşımı olay örgüsünde kaosun başlıca nedeni olmuştur. Ekolojik destanlardaki kahramanın amaçlarından biri de bu dengeyi sağlamaya çalışmak ve gözetmektir. Doğaya karşı duyarsız ve bilinçsiz bir tavır takınmayan Türk kültüründe, ekolojik bilinci öğütleyen, insanı ekolojik krize karşı özgün bir şekilde uyaran ve doğamerkezci düşünceyi nesiller boyu aktaran başlıca türlerden biri de destanlar ve onun alt türü olarak ekolojik destanlar olmuştur.

c. *Ekolojik destanlarda hayvanlar eyleyen ve etkileyen role sahiptirler.* Atlı göçrevli bozkır kültürünü benimseyen halk gruplarında, insanın hayvanlarla olan gündelik ilişkileri, hayvanlarla karşılıklı etkileşimleri, hayvanlarla birlikte ya da hayvanlar sayesinde geliştirdikleri folklorik unsurlara destanlarda rastlanmaktadır. Dünya görüşünü ortaya koyan destanlarda insanın hayvanlarla olan yaşam ortaklığı ve Haraway'in tabiriyle "yoldaşlık" (2010: 223) ilişkisini ve etkileşimini de tespit etmek mümkündür. İnsanın ve onun dünya görüşünün gerçekliğini yansıtan epik destan gerçekliğinde hayvanlar olay örgüsünün içinde kahraman-özne olarak görülmekle beraber düşünce ve duygu sahibi olarak da yer almaktadırlar. Atlı göçrevli bozkır kültüründe insanın hayvanlarla olan ilişki ve etkileşimlerinin yoğunluğu, hayvanları daha iyi anlamalarını ve hayvanlarla

daha iyi anlaşmalarını sağlamıştır. Günümüzde insanın yalnızca ev koşullarında ilgilenebildiği genellikle kedi, köpek, kuş gibi hayvanların dışında bozkır yaşamındaki insanların daha fazla hayvan türüyle daha kapsamlı bir ilişki²⁵ kurmalarını sağlamıştır ve bu ilişkiyi de evin yapaylığının aksine daha az yapay ya da tamamen doğal ortamlarda gerçekleştirmişlerdir. İnsanın hayvanla paylaştığı ortak yaşantı, birlikte geçirdiği zamanla doğru orantılı gelişen bu etkileşimli iletişimsel durum çoğunlukla yerleşik ve tarımcı toplumlarda görülen sözmerkezci ve insanmerkezci yapıdan farklı olarak insanötesi ve dilötesi bir dünya görüşünü²⁶ meydana getirmiştir. Halk gruplarının gündelik yaşantısında yer alan anlama ve anlaşma destan gerçekliğinin olay örgüsüne yansımıştır. Hayvanın her bir hareketini, her bir bakışını, her bir yürüyüşünü detaylı bir şekilde yorumlayabilme, okuyabilme, anlayabilme ve anlamlandırabilme kabiliyeti destanlar veya diğer geleneksel ifade biçimlerinde diğer toplumlardan farklı olarak daha detaylı örneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hayvanların özne rollere sahip olmaları ve destanlarda insanların diline sahip olmaları insanın gündelik yaşantısındaki karşılıklı anlama ve anlaşmanın destan gerçekliğindeki tezahüründen başka bir şey değildir. Elbette gündelik yaşamda hayvanın insan dilini konuşmasının büyüü ve tehlikeli görülmesi normal karşılanabilmektedir. Ancak hayvanların insan dilini konuşmaması veya öğrenememesi hayvanların iletişim kurmadığı anlamına gelmemektedir. Hayvan folkloru araştırmalarının ortaya koyduğu gibi günümüzde hayvanların arasında bir iletişim hatta sanatsal bir iletişim olduğu bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Atlı göçerevli bozkır kültürü insanı, Batı'da uzun bir süreç gerektiren felsefi merhalelerinden evvel hayvanların kendi aralarındaki ve türlerarasındaki iletişimini ve iletişimsel rutinlerini ortak yaşantıya bağlı ampirik olarak fark etme fırsatı bulmuştur. Bilinçli veya bilinçsiz olarak kendisi de bu iletişim süreçlerine dahil olmuştur. Kimi zaman

²⁵ Atlı göçerevli bozkır insanının gündelik yaşantısında hayvanlarla kurduğu yoldaşlık, dostluk, arkadaşlık ilişkisi -3.2.'de verdiğimiz örnekler de göz önünde bulundurularak-, insan ve hayvan arasındaki "arkadaşlık kurumu"nun göstergesi olmakla beraber bu bağlamda ortaya konan kültürel ifadelerin birbiriyle uyumu önem arz etmektedir. Örneğin epik destan gerçekliğinde değerlendirildiğinde ise insan-hayvan ilişkisinde ortaya çıkan *dostluk*, *evlilik*, *akrabalık*, *ekonomik*, *politik* yapılar ve buna bağlı gelişen kültürel ifadeler dikkat çekici örneklerdir.

²⁶ Çalışmanın üçüncü bölümünde yer vermeye çalıştığımız Türk halk felsefesi, insan-hayvan ilişkisine dair folklorun *anlam bağlamında* değerlendirilmesine olanak vermektedir. Bahsettiğimiz dünya görüşü hem destanın oluştuğu bağlamı ortaya koyması hem de destan gerçekliğinde yer alan olguların anlam bağlamında değerlendirilmesine olanak tanımaktadır.

kendi dilini öğrenmeyen hayvanların dilini öğrenmeye çalışarak, taklit ederek, özdeşleşerek kimi zaman da iletişimsel rutinlere dayalı gelişen sistemlerle karşılıklı iletişim ve etkileşim kurmuşlardır²⁷. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki karşılıklı iletişim süreçleri sözlü gelenek içerisinde, bu nedenle de söz odaklı yapıda, çoğunlukla hayvanların insan dilini konuşmaları şeklinde yer almıştır. Masalın olağanüstülüğüyle açıklanabilen bu durumun destandaki açıklamasını destanın kendi gerçekliğini göz önünde bulundurarak bu şekilde izah edebilmekteyiz. Atlı göçerevli bozkır dünya görüşünde daha önce de belirttiğimiz gibi hayvanlar üzerinde hiyerarşik ve türücü düşünce önce Semitik kültürlerle ve sonrasında da Batı düşüncesiyle tanışana dek sistemli ve keskin bir şekilde oluşmamıştır. Hayvanlarla yaşam ortaklığına dayanan yaklaşımlarıyla hayvan üzerinde herhangi bir tahakküm ihtiyacı da duyulmamıştır. Radloff'un Altaylılar üzerine gözlemleri de görüşümüzü destekler niteliktedir. Türk halk gruplarıyla birlikte yaşayan hayvanlar kendi halinde “çobansız ve kontrolsüz şekilde” yaşamlarını sürdürmüşlerdir (1956: 318). Örneğin atlar, bozkır kültüründe tüm hayvanların temsili olarak görülmüş ve diğer hayvanlarda olduğu gibi atlar da kendi haline bırakılmış, Türk halk gruplarıyla paylaştıkları ortak yaşantıda aile halinde serbest bir yaşam sürmüşlerdir. Radloff'un Kazaklardan aktardığı üzere “bir at ailesi, umumiyetle sürünün muhafız ve sahibi olan bir aygırdan, dokuz ana kısraktan (biyä), dokuz adet yeni doğmuş kulundan (kulun, kışın bunlara yabaga derler), sekiz adet iki yaşlık taylardan (tay), 5-8 adet üç yaşlık taylardan (kunan), 5-6 adet dört yaşlık taylardan (dönön) ve birkaç tane de iğdiş beygirden (at; beş yaşında ise bestä at, altı yaşında ise altıda at) ibaret olur.” (1956: 452). Radloff'un tespitleri Türk hayvan folkloru ve ekolojik bilinci hakkında bazı ipuçları barındırmaktadır. Öncelikle hayvanlara ve onların yaşantılarına saygı duyulmuştur ve alıntının yapıldığı bölümde bu ifade açıkça yer almaktadır. Hayvanlar aile, kavim olarak görülmüştür ve hayvan grubunun kontrolü insanda değil aygırda olduğu ifade edilmiştir. Hayvanlar yaşamın öznesi olarak Türk halk gruplarıyla ortak bir yaşamı paylaşmışlar, etkileşimlerde bulunmuşlardır.

²⁷ Kültürel bağlam içerisinde insanın hayvanla kurduğu iletişim sistemi ve bu bağlamda geliştirdiği diyardik gelenekler; sözlü kültürel formda, epik destanlarda ortaya konmuştur. Destanlarda bunun en karakteristik örneği destan gerçekliğinde kişinin atıyla olan iletişimi ve aralarındaki bağıdır.

Hayvanlara karşı duyulan farkındalık günümüz posthümanist düşünce açısından oldukça dikkat çekici olmuştur. Türk halk felsefesinde hayvanın düşünce ve hissiyattan mahrum, tüketilebilir ve sömürülebilir, yaşamın içerisinde insanın aşağısında ve altında görmeyen aksine hayvanları yaşamın öznelere olarak kabul eden dünya görüşünü yukarıda bahsettiğimiz bağlamı da göz önünde bulundurarak ekolojik destanlarda görmek mümkündür.

Hayvanların destanların böylesine bir dünya görüşüyle ele alınması epik destan geleneği içerisinde “hayvan kahraman tipleri”nin de ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hayvan tipleri destanlarda oldukça önemli role sahip olmuşlardır. Türk dünyası kahramanlık destanlarında, hayvan kahraman tipi olarak at, kahramanın kendisi kadar olmazsa olmaz öznesidir. Hayvan kahraman olarak atlar oldukça zeki, akıllı, sezgileri kuvvetli ve kahramanlık ahlakına sahip olarak tasvir edilmişlerdir (Çobanoğlu, 2015: 114). Ayrıca hayvan kahramanların fiziksel özellikleri de insan kahramanlar gibi detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Destanlarda yer alan hayvan kahramanların kendi iradeleri ve bu doğrultuda verdikleri kritik kararlara rastlanmaktadır. Destan içerisinde kendi adı veya takma adı olan hayvanlar, değişik maceralara atılmışlardır. Hayvanlar bazen insanlarla mücadele etmişler bazen de insanlara yoldaş ve rehber olmuşlardır. Hayvan kahraman tipinin en sık örnekleme olan at minvalinde ele aldığımızda insanların en büyük yoldaşı ve yardımcı at kahramanlar olmuştur.

d. Türk halk felsefesini ortaya koyan ekolojik destanlar, hayvan folkloru ve ekolojik bilinç bağlamında Türk kültüründeki *insan ve hayvan (veya posthümanist tabirle insan olmayan hayvan) arasındaki diyardik ilişkileri ve iletişimsel süreçleri de yansıtmaktadır*. Türk epik geleneğindeki ekolojik destanlarda insan ve hayvan arasındaki diyardik ilişkinin en tipik örneği insan kahraman ve hayvan kahraman olarak onun atı arasındaki ilişki olmuştur. Destanlarda atın kahraman olarak böylesine önemli bir yere sahip olmasının nedeni destanları meydana getiren Türk halk gruplarının atlı göçerevli yaşam tarzıdır. Avrasya’da göçerevli yaşam ve geçim tarzının varoluşunda insanların atlarla olan iş birlikleri hayati bir öneme sahip olmuştur. Önceleri geyikle benzer bir ilişkisi olan Türk halk gruplarının yaşam tarzı ve kültürel koşullarının değişmesi odağın ata ve atlı kültür yapısına

dönüşmesine neden olmuştur. İnsanların atlarla paylaştıkları ortak yaşantı, atlarla kurdukları bağ, karşılıklı iletişimleri ve onlara duydukları minnetin göstergesi her türlü kültürel ifade biçiminde yer almıştır. Halk felsefesini kısa ve öz bir şekilde ifade eden atasözlerinde “At murattır” (Çobanoğlu, 2004: 100), “At yiğidin kanadıdır” (Çobanoğlu, 2004: 102), “At yiğidin yoldaşındır” (Çobanoğlu, 2004: 103) gibi Türk kültüründeki önemini ortaya koyan örneklerle en çok karşımıza çıkan hayvan at olmuştur. Türk halk grupları içerisinde oldukça önemli olan insan-at iletişimi ve arkadaşlığı epik destan geleneğinde insanların en büyük yardımcısı, en yakın arkadaşı ve yoldaşı vasıflarıyla yer almasını sağlamıştır. Destanlarda kahramanın en zor zamanlarında onun yanında olması, onu zor durumlardan kurtarması, tehlikelere karşı uyarması, insanı için her türlü fedakarlığı yapması, insanı ile arasındaki özel bağ ve iletişim Türk halk gruplarının gündelik yaşamlarında atlarıyla olan diydik ilişkilerindeki özel bağ ve iletişimin yansımalarından ve insanın atlara karşı duyduğu minnetin ifadesinden başka bir şey değildir denilebilir. Atlar Türk kültüründe güzellik timsali olarak görülmüş, kişiler sevgilisinden çok atlarına düşkün olmuşlardır, kişinin atıyla kurduğu karşılıklı ilişki ve atın ailenin bir üyesi olarak kabul edilmesi nedeniyle at bir başkasına zorunlu olmadıkça bırakmamış ve kişi kendi atından başka bir atı da istememiştir (Radloff, 1956: 452). Posthümanist düşüncede insanın hayvanıyla olan ilişkisinde meydana gelen ve posthümanist hayvan folklorunun temelini atan Mechling’in köpeğiyle olan ilişkisinde yaşadığı farkındalık, kavramsal veya kuramsal anlamda olmasa da insan-hayvan ilişkisi bağlamında yöntem olarak atlı göçerevli bozkır kültürünün hayvanlarıyla (özellikle atlarıyla) olan ilişkilerinden farklı bir farkındalık olmamıştır. Destanlarda insan kahramanların olduğu gibi hayvan kahraman olarak atlarında doğumlarından soy, sop ve şecerelerinden bahsedilmiştir. İnsan kahraman için atı, “yardımına ihtiyaç duyduğu ağabeyi, küçük erkek kardeşi ve kendisinin bir yoldaşı” olarak görmüştür (Reichl, 2017: 319). İnsanın hayvanlarla olan iletişim ve etkileşimlerinin meydana getirdiği diydik geleneklerin veya insan ve hayvan arasındaki artistik iletişimsel süreçlerin izlerini yukarıda genel hatlarıyla bahsettiğimiz ölçütlerde bulabildiğimiz destanlar ekolojik bir yapıyı da ortaya koymaları itibarıyla ekolojik destanlar olarak ele alınabilir. Ayrıca günümüz posthümanist düşünceyle incelendiğinde hayvan

folklorunun Türk halk felsefesindeki hayvan düşüncesi bağlamında varlığını ortaya koymak da ekolojik destanlar vasıtasıyla mümkün görünmektedir.

4. BÖLÜM: TÜRK DÜNYASI EPİK DESTAN GELENEĞİNDE EKOLOJİK DESTANLAR

İnsanmerkezci düşüncenin sorguya çekildiği 21. yüzyılda insanın doğa karşısındaki tahakkümü ve bunun neticesinde yarattığı tahribat temel sorunlardan biri haline gelmiştir. İnsanın tek taraflılığa dayanan egemenliği, çalışmanın ilk bölümünde detaylı bir şekilde yer verdiğimiz gibi yüzlerce yıllık süreçte farklı düşünsel zeminlerden beslenmiş ve güçlenmiştir. İnsanın kendi içindeki ve kendi dışındaki tüm varlıklar üzerindeki hiyerarşisi, benmerkezciliği çağdaş insansonrası (ya da posthümanist) felsefelerin esas meselesini oluşturmuştur. İnsanmerkezcilik, posthümanist düşüncenin meydana getirdiği ontolojik, epistemolojik ve ideolojik yaklaşımlarla sorunlaştırılmıştır. İnsanmerkezci düşüncenin seyri ve meydana geldiği felsefi yapı, Türk halk zihniyetinde ilk kuvvetli temelini Semitik kültürlerin etkisiyle oluşturmuş ve Batı düşüncesi ve hümanist felsefenin etkisiyle daha da gelişerek günümüze dek etkisini göstermiştir. Ancak bir önceki bölümde yer verdiğimiz Türk kültür ekolojisini belirleyen halk felsefesi, insanmerkezci düşüncenin halk tasavvurunda sürekli sorgulanmasını sağlamıştır.

Halk felsefesi bağlamında yapılan sorgulama ve sorunlaştırma ise folklor vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Sürekli devinen ve dönüşen yapıya sahip kültürel yapının özünü oluşturan bütüncül ve çoğulcu Türk halk felsefesi, halkın doğa ve hayvanlar karşısındaki düşüncesinin ve tutumunun sanatsal ifadesi daha önce de ifade ettiğimiz gibi eğitici, denetleyici ve uyarıcı işlevlere sahip olmuştur. Halk felsefesinin gösterdiği bu kültürel refleks, çağın gereklerine uygun bir yapıya bürünerek çağın gerçeklerine cevap vermiştir. Batı felsefesinin ve Batı merkezli felsefenin yüzlerce yıllık düşünsel dalgalanmalarında karşılaştığı sorunlar, krizler ve sorunlaştırmalar doğaya karşı tavırlarında oluşan ontolojik ve epistemolojik farkındalıklar oluşmasına neden olmuştur. Türk halk felsefesi için yabancı olmayan insansonrası doğamerkezci düşünce, ekolojik bilinç ve türlerarası yaklaşımı, Türk kültür ekolojisinin uzak ve yakın geçmişinden birçok kültürel ifade biçimiyle desteklemek mümkündür. Günümüzde insanın tüketime dayalı ve

sömürgeci zihniyetinin sonuçlarında biri olan ekolojik krizlerin çözümü için öne sürülen yaklaşımlarda, halkın ve halkbiliminin yalnızca var olma değil, var etmeye dayalı düşüncesi ve bunun kültürel ifadeleri göz ardı edilmemeli hatta başat konumda yer almalıdır. Bu bağlamda insansonrası sürece geçmeye başlayan felsefi düşüncenin halkbilimindeki en net karşılığı hayvan folkloru yaklaşımı olmuştur. Bunun yanında insanmerkezci düşüncenin çoğunlukla dolaylı bir eleştirisi olan ekolojik düşüncenin benimsendiği uygulamalı halkbilimi çalışmaları veya geleneksel ekolojik bilgi çalışmalarının yanı sıra kavramsal olarak ekofolklor bu süreçte gündeme gelmektedir.

İnsanmerkezci düşüncenin sonuçları ve sorunlarıyla mücadele edildiği günümüzde Türk halk felsefesinin çok yönlü ve kapsamlı ifade biçimlerinden olan destanların, bahsettiğimiz insansonrası ve ekolojik bağlamlarda ele alınmasının mevcut yöntem ve yaklaşımlara büyük bir katkısı olacağı aşikardır. Türkiye’deki bilimsel çalışmalar arasında bu doğrultuda yapılan mevcut çalışmaların (Bulut Sarıkaya, 2012; Çelik ve Ortakçı, 2019) katkısı göz önüne alındığında Türk epik destan geleneğinin insansonrası ve doğamerkezci bakış açısıyla ele alınmasının önemi, gerekliliği ve katkısı ortaya çıkmaktadır. Bir önceki kısımda tespit edebildiğimiz başlıca nitelikleriyle ekolojik destanlar, insansonrası sürece geçişte ve ekolojik bilincin mevcut kültürel sistemde yeniden ön planda yer almasında ayrıca bir öneme sahip olmaktadır. Türk epik destan geleneğindeki ekolojik destanlar, muhtevasında barındırdığı ekolojik bilinci doğrudan yansıtan ve hayvan folklorunun örneklerini ortaya koyan yapıları nedeniyle insansonrası dünya görüşüne uyum sağlayabilmektedir. Tarihçilerin görüşlerinden hareketle Hilmi Ziya Ülken’in ilk Türk destanlarından biri olarak kabul ettiği *Gılgamış* (Ülken, 2019: 131), barındırdığı insan-doğa ve doğa-kültür meseleleri yönüyle ilk ekolojik destanlardan biri kabul edilebilir. *Gılgamış*’ın barındırdığı ekolojik ve insansonrası motifler üzerinde epik geleneğin yansımalarının yanı sıra, aralarında dil, düşünce ve kültür etkileşiminin olduğu (Tuna, 1990) İç Asya’daki diğer Türk halk gruplarının da etkisi muhakkaktır.

Türk halk felsefesi dairesinde gelişen epik destan geleneği mitlerle olan yakınlığı nedeniyle “insan olmayan”ların dünyasını insanların dünyasıyla bağlamıştır.

Hayvan folkloru bağlamında bu ilişki önemlidir. Çünkü insan ve insan olmayan hayvanların bağları ve etkileşimleri neticesinde gelişen iletişimsel süreçler, insan olmayan öznelerin yaşamları ve ifade biçimlerine odaklanan hayvan folklorunun arkaik örneklerine Türk epik destan geleneğinin ekolojik destanlarında rastlamak mümkündür. Bunun yanı sıra Türk doğakültürünün yaşama-yaşatma, varolma-varetme bağlılığına dayanan dünya görüşünün izleri de Türk epik destan geleneğindeki ekolojik destanlarda görülmektedir. Çalışmanın bu kısmında bahsettiğimiz niteliklere sahip Türk epik destanlarından tespit edebildiğimiz örnekler hayvan folkloru ve ekolojik bilinç bağlamında incelenecektir. İncelenen destanlarda “yoldaş hayvanlar”, “özne hayvanlar” ve “doğanın sömürüsü ve tahribatı” yaklaşımlarına dikkat çekilecektir.

4.1.KOCOCAŞ

İnsanın doğaya karşı tutumunun hünerli bir avcı ve onun oğlu temsilinde anlatıldığı Kırgız destanı *Kococaş*, muhtevasında barındırdığı mitik unsurlarla arkaik destan kabul edilmiştir (Çelik, 2012). Destanın ekolojik unsurlara da yer vermesi, *Kococaş*'ı ekolojik destan sınıfına da dahil edilmesini sağlamaktadır. Destanın ekolojik boyutuna dikkat çeken ilk çalışmalardan biri Gulnara Aitpaeva tarafından 2006 yılında kaleme alınmıştır (2019). Türk halkbilimi çalışmaları içerisinde ise uygulamalı halkbilimi ve ekoeleştirel yaklaşımla kaleme alınan “Uygulamalı Halk Bilimi Yaklaşımının Ekoeleştirel Alanında Kullanımı ve Bir Uygulama Önerisi” (Yıldırım, 2019) adlı çalışmayla *Kococaş*'ın ekolojik boyutuna dikkat çekilmiştir.

Destanın kahramanı *Kococaş*²⁸ oldukça yetenekli bir avcıdır. Kıтай halkına mensup olup, boyundaki insanlar (muhtemelen mitik dönem aile halk grubu/klanı) için hayvanlar avlamaktadır. Destanın arkaik yapısını koyan av ve avcılık motifi (İbrayev, 1998: 65) etrafında insan-hayvan ilişkisi ortaya konmaya çalışılmış ve

²⁸ Kococaş (koco+caş), “genç usta”, “ustanın gözyaşları”, “gözyaşlarının ustası” ya da “ustalar çağı adamı” anlamındadır (Aitpaeva, 2019: 214).

insan-hayvan çatışmasının merkezinde bu olgu yer almıştır. Kococaş'ın avcılık konusunda kendine olan güveni, ölümü üzerine olan bir kehanet nedeniyle gurur, kibir ve hırsla dönüşmüştür. Bunun neticesinde kehaneti gerçekleştiren kahraman şahsî duygularından hareketle destanın hayvan kahramanı Sur Eçki'nin²⁹ ailesini af dilemesine rağmen katleder. Sur Eçki'nin Kococaş'tan aldığı intikam ise onu kurtuluşu olmayan bir kayada mahsur bırakmak olur. Kococaş'ın ölümü halkı tarafından büyük bir yasla karşılanırsa Sur Eçki bundan sorumlu tutulmaz. Ölümünden sonra babasının intikamını almak isteyen oğlu Moldocaş, Sur Eçki'yle karşılaşır ve onu alt eder. Babasının vasiyeti üzerine Kococaş'ın kemiklerini mahsur kaldığı yerden alarak defneder. Kendisinden aman dileyen Sur Eçki'yi ise bağışlayan Moldocaş³⁰, gösterdiği kahramanlık erdemi sonucunda Sur Eçki'nin kızlarından biriyle evlenir. Sur Eçki'nin kızıyla birlikte boyuna dönen Moldocaş'ın kahramanlığı büyük bir coşkuyla karşılanır. Halkının makus talihinin tersine dönmesi şerefine toylar düzenlenir.

Kococaş, barındırdığı çatışma unsurları bakımından iki boyutlu bir yapıya sahiptir. Aynı zamanda bu ikili çatışmalar, destanı *Kococaş*'ın ölümünden önce ve sonra olmak üzere iki farklı tematik yapıda görünmesini sağlamıştır. İlk kısımda çatışma ve sonuçları yer alırken ikinci kısımda ittifak ve iş birliği ön plana çıkmıştır. Destanın olay örgüsünde *Kococaş* ve *Sur Eçki* iki ana kahramandır. Ön plana çıkan ve olay örgüsünü meydana getiren ilk çatışma ise insan ve hayvan arasındaki çatışmadır. *Kococaş* başlarda doğa ve kültür arasında katalizör vazifesi gören, doğa ve kültür arasındaki dengeyi sağlayan doğakültür çizgisinde yer almaktadır. Uzun süreli avlara çıkan *Kococaş* yaşamının çoğunu doğada geçirmektedir ve destanın başlarında neredeyse tamamen doğanın bir parçası olarak tasvir edilmektedir: “Kiygeni kiyik terisi (Giydiği geyik derisi)” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 25), “Mergende, kişi körçü kiyim çok, Çarığı butta tañılğan, Beldiği belde çalınğan, (Avcının üstünde doğru düzgün kıyafet yok, Çarığı ayakta bağlanmış, Kuşağı bele kuşanmış)” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 51), “Boz yeleli”, “Şahin gibi” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 53) ve “Deve tabanlı avcı”dır

²⁹ “Gri”, “can” ya da “ruh” anlamındaki *sur*, “eçki”nin de göçüsmeye uğraması sonucunda son haliyle “Boz Keçi” ya da “Ruh Keçi” anlamına gelmektedir (Aitpaeva, 2019: 214).

³⁰ “Bilgili genç erkek” (Aitpaeva, 2019: 217).

(Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 101). Tamamen doğaya ait görünen Kococaş, insan ve hayvan dünyasının kesişim noktasında yer almaktadır. İki dünya arasındaki sınırdaki yer alan Kococaş'ın durumu, Aitpaeva tarafından "arabulucu görevinde olmak" şeklinde yorumlanmıştır (2019: 222).

"Arada kalmış" kahraman Kococaş, Zulayka ile evlendikten sonra ava çıkmayı bırakır. Uzun süredir geyik³¹ eti yemeyen kabilesi tarafından hoş karşılanmayan durum Kococaş'ın rüyasında gördüğü kehanet üzerine değişir. Rüyasında ölümünün bir geyiğin elinden olması, usta avcı Kococaş için bir gurur meselesi haline gelir. Eşi Zulayka, kehaneti kötüye yorsa da kabilesinin çıkarıcı görüşleri baskın gelir ve ava çıkar. Kococaş'ın bu seferki avı tamamen şahsî duyguları neticesinde olmuştur. Doğanın bir parçası olan Kococaş, destanın bu noktasından sonra doğaya karşı insanî kibrinin ve hırsının gölgesinde savaş açar. Kococaş'ın başlattığı savaş, az önce değindiğimiz insan-hayvan çatışmasının da temelini oluşturmuştur. Doğaya karşı tahrip edici ve sömürgeci bir yaklaşım sergileyen Kococaş, böylece insanlar ve hayvanlar arasındaki yazılı olmayan doğal sözleşmeye ve nesiller boyu uygulanan kaidelere uymamıştır. Avcılığın olmazsa olmaz olduğu avcı-toplayıcı dönemin izlerini ve kaidelerini taşıyan *Kococaş*'ta usta bir avcının doğayla hesaplaşma içerisine girmesi, doğayı karşısına alması ve onu bilinçsizce tahrip etmesiyle ortaya çıkan çatışma, ekolojik bilincin destanî gerçekliğinde Sur Eçki temsilinde hayvanların ve doğanın avcıya hesap sorması, uyarması ve cezalandırması neticesinde son bulmuştur.

Kococaş'ın alaca (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 27) ve altın toynaklı, çevik bilekli (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 73) atı, insanın geçemeyeceği kayalarda korkusuzca dolaşma yeteneğine sahiptir. Ancak bu defa şahsî hesaplaşma için ava giden Kococaş atını yanına almaz. Hatta af dilemesine rağmen kontrolsüzce ailesini katlettiği Sur Eçki'nin intikam vakti geldiğinde onun peşinden yanında başka kimse olmadan giderken Tanrı'ya dua eder: "Kuvvet ver Tanrım kudretime, Tüyleri döküldü çarığımın" (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 145). Sur Eçki'nin peşinde dağları tepeleri dolaşırken en sonunda mahsur kaldığı Abletim

³¹ kiyik, "Aslında yabani olan her şey için söylenir. Bu söz eti yenen hayvanlardan ceylan, sığın, dağ keçisi gibi hayvanlar için kullanılır." (Atalay, 1985a: 168).

kayasında ayağındaki çarığın tabanı yırtılıp çıkmıştır (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 185). Destanda doğa karşısında kendi kudretini ispatlamaya çalışan insanın hiçbir hayvan yardımcısı olmaz. Kahramanın her daim yoldaşı ve yardımcısı olan atı bu sefer onunla görünmez, kayaya mahsur kaldığında kuzgunlar başına üşüşür.

Kococaş'ta doğaya meydan okuyan, hayvanlar karşısında kendi gücünü ve üstünlüğünü kanıtlamaya çalışan insanoğlu yine doğanın kendisi tarafından cezalandırılmıştır. Destanda hayvanları temsil eden Kayberen vasfına sahip Sur Eçki, hayvanların koruyucu (Nazarlık, Kalafat, 1: 35) ve avcının av ruhudur. Aitpaeva'nın ifadesiyle destandaki diğer "arabulucu" görevi Sur Eçki'ye aittir. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki dengeyi sağlayan hayvan kahraman Sur Eçki'dir. Sur Eçki kendi aile halk grubuyla yaşarken Kococaş'inkine benzer bir kehaneti rüyasında görür. Tekesi Alabaş'ı uyarsa da Alabaş onu ciddiye almaz. Destanda kehanetin yorumlanması bakımından Zulayka'nın Kococaş'la ve Sur Eçki'nin Alabaş'la yaşadığı durum eril ve dişil figürlerin çatışmasını, kehanetin gerçekleşmesi ve dişil figürlerin haklı çıkması ise anaerkil yapının izlerini gösteren örneklerdir.

Kococaş, Sur Eçki'nin çocuklarını katlettikten sonra insana yakışan bir kibirle etrafına bakınır:

“Avcılığının üstüne yoktu,

Kendi kendine övünüp,

Yüksek taşın başına,

Kococaş avcı çıktı şimdi.” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 107)

Artık insan, hayvan karşısında gücünü göstermiş ve tahakkümünü sağlamıştır. Bu esnada Sur Eçki gelir ve Kococaş'tan soyunun sürmesi için kendisini ve eşi Alabaş'ı bağışlamasını diler. Destanın bu kısmı aslında ekolojik düşüncüyü yansıtmakta ve insan için uyarıların yer aldığı hayvanlar ve doğa karşısında sömürgeci ve tahrip edici tutumun karşılıksız kalmayacağını vurgulayarak insanı uyarmaktadır. İnsana yapılan uyarı destan gerçekliğinde doğayı ve hayvanları temsilen Sur Eçki'den gelir:

“Sen de, babanın biricik oğlusun,

Kederli soyunu görmezsin,

Kayberenin³² ettiği duadan” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 109)

Kococaş ise insanın üstünlüğünü ortaya koyarcasına “Elinden gelirse öldürüver, Karıp’ın biricik evladını” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 111) diyerek meydan okur. Sur Eçki’yi bir kez daha avcıdan aman diler ve başını eğer fakat aynı zamanda da avcıyı uyarır:

“Çok incitmeden anneni,

Tekesini verip al hayır duasını.

...

Banane dersen, karşılığını alırsın,

Vurup hepsini öldürdün,

Sonunda ben de senin

Kötülüklerinin hesabını sorarım.

Kötülük yapma da duamı al,”

Kococaş, Sur Eçki’nin uyarısını dikkate almaz ve Alabaş’ı öldürür. Bunun üzerine Sur Eçki intikam yemini eder ve Kococaş’la ant içerler. Böyle insan-hayvan ilişkisindeki denge bozulmuş ve Kococaş eliyle çatışma meydana gelmiş olur. İntikam vakti geldiğinde Sur Eçki, Kococaş’ın köyünü basar ve köyde yaşayan insanların düzenini alt üst eder. Böylece Kococaş’a meydan okur. İnsanın bencilliğinin doğa tarafından hesabının sorulma vaktinin geldiğini anlayan Kococaş, yaşananları Zulayka’ya anlatır. “Ant içtiği işten, Avcı geri döner mi” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 135) diyerek halkıyla vedalaşır ve Sur Eçki’nin peşine düşer. Uzun süren kovalamacanın sonunda Sur Eçki’nin peşini bırakmayan Kococaş bir kayanın tepesinde mahsur kalır. Tanrı’ya ettiği duaların kabul olduğunu gören Sur Eçki’yi kayanın başında bir başına kalan Kococaş’a beddua eder:

“Dönüp yüzünü görmeyin,

Geber avcı canın çıksın,

Kayalıktan inmeyesin!

³² “Kayıp eren”, “Kayp eren”, “Kayp iren”, “Kayberen”; dağlarda ve taşlarda yaşayan hayvanların ve bulunduğu yerdeki insanların koruyucu iyisi (Beydili, 2004: 303-304).

Ot sararıp güz olsun.

Avcı kayalıkta kalasın,

Akrabalarına eziyet olsun. (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 187)

...

Kabul olsa tanrıdan,

Şu dileğim.

Yaşadığın yer kaya olsun,

Kara kuzgun birikip,

Ne zaman ölür avcı diye,

Eskisi gibi düşman olsun.” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 189)

İnsan-hayvan ilişkisinde korku ve düşmanlık olgularının baskın olduğu çok eski devirlerden hayvanların yoldaşlığı, saygı ve minnet, ortak yaşam ve anlaşmaya dayalı düşünce tarzının geçişinin izleri de destanın genelinde görülmekle birlikte Sur Eçki'nin bedduasında da kendini göstermektedir. Sue Eçki'nin bedduasından sonra ne Kococaş'ın kendisi ne de halkı onu mahsur kaldığı yerden kurtaramaz ve insan kahraman çareyi kayadan aşağı atlamakta bulur:

“Tortop olup, kıvrılıp,

Kasabın yüzdüğü et gibi,

Sarp yüksek kayaya,

Kemiği takılıp kaldı der.” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 225)

Böylece “arada kalmış” kahraman, kibrinin ve bencilliğinin kurbanı olur ve ölümü de yer ve gök arasında kalmıştır. Doğaya düşmanca yaklaşan, hayvanları kontrolsüz ve gereksiz bir şekilde avlayan, yani ekolojik bilince sahip kültürel yapının kaidelerine uymayan avcının doğayla olan hesaplaşması bu şekilde sona ermiştir.

Kococaş'tan geriye kalan oğlu Moldocaş, destanın ikinci tematik bölümünü oluşturmaktadır. Babasının başına gelenleri öğrenen Moldocaş, “nice sene tul saklayan” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 253) annesinin kaygılarına rağmen babasının vasiyetini yerine getirmek üzere Kococaş'ın kemiklerini bulur ve çamurla insan sureti vererek toprağa gömer. Kococaş'ı defnettikten sonra Sur Eçki'nin peşine düşerek intikam almak isteyen Moldocaş'a Sur Eçki “yapan

yapmış ayıbını” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 287) diyerek kızıyla nikahlanmasını ve anlaşmalarını teklif eder. Bu teklif kavimler arasında nikah yoluyla kurulan ittifaktan farklı bir nikahlanma değildir. Roux, insan ve hayvanların ittifak ilişkilerini açıklarken evcilleştirme yani hayvanın insanın halk grubuna dahil olmasının, evcilleştirilen hayvanın halk grubunun bir üyesi olarak kabul edilmesinin yanı sıra kavimler arasında kan kardeşliği ve evliliğe dayalı bir ittifak ilişkisinin varlığından da söz etmiştir (Roux, 2005: 126-127). Türlerarası bir yapıyı da kapsayan bu ittifak ilişkilerinde evlenme yalnızca tek yönlü (hayvanın insan boyuna dahil edilmesi) olmamıştır. Evlilik kurumunun bu politik yapısı destanda geyikler ve insanlar arasındaki çatışmayı ve düşmanlığı bitirerek yeniden denge ve düzeni tesis etmeye sahip bir işlevde kullanılmıştır. Halkıyla hayvanlar arasındaki çatışmayı ve buna bağlı gelişen dikotomiye ortadan kaldırmak adına Moldocaş teklifi kabul eder. Sur Eçki’yle birlikte mağaraya giren Moldocaş, Sur Eçki’nin ailesiyle tanışır:

“Yenge, baldız denenler,
Sıra sıra toplandılar,
Eniştecik diye çimdikleyip,
Gösterdi bir güzel olacağı.

...

Moldocaş dikilip baksa,
Görünüşü insanoğlu gibi,

Kendine göre bir halk imiş.” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 289)

Alıntıda iki farklı gösterge dikkat çekicidir. Hayvan folkloru açısından ele alındığında hayvanların akrabalık ilişkilerine dair halk tasavvurunun izleri görünmektedir. Anne, baba, yenge, baldız, oğul, kız, enişte gibi akrabalık ilişkilerinin hayvanlardaki varlığı destan gerçekliğine yansıtılmıştır. Diğer bakımdan çoğunlukla insanın hayvan suretine bürünmesi şeklinde yer alan don değiştirme motifi, destanda hayvan halk grubunun insana dönüşmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Halk anlatılarında “açıklama”, “bildirme” fonksiyonlarına sahip don değiştirme ya da şekil değiştirme, anlatı içerisinde cezalandırma, utanma, korkma veya zor durumdan, felaketten kurtulma işlevlerinde yer almıştır (Ergun, 1997: 167-179). *Kococaş*’ta yer alan bu motif de dolaylı olarak geyik

kavimleri ve insan kavmi arasındaki anlaşmazlığa son vermek ve yeniden düzeni tesis etmek amacıyla meydana geldiğinden dolayı olarak zor durumdan kurtulmayı sağlamıştır. Ancak Moldocaş'ın merhameti, don değiştirme ve evlilik sürecinde gelişen durum yalnızca kahramanın kurtuluşu değil, mensubu olduğu halkın da kurtuluşu olmuştur. Moldocaş'ın evliliği aynı zamanda onun yiğitliği, kahramanlığı olmuştur. Moldocaş'ın düşüncelerinde de bunu görmek mümkündür:

“Kayberen'den kız alsam,
Gayretimin var olması,
Bu da eskiden kalmış bir şey deyip.

...

Heryeri dolaşıp anladım,
Dünyanın büyüklüğünü.
Geyikten kim kız almış?
Bu da benim yiğitliğim.
Yavaş yavaş sinayayım,

Geyiğin hısım akrabalığını.” (Akmataliyev ve Kırbaşev, 2007: 291)

Aradaki çatışmayı ve anlaşmazlığı bitiren Moldocaş, köyüne döndüğünde sevinçle karşılanır. Evliliği ve Moldocaş'ın eşi herkesi sevindirmiş ve büyük toy düzenlenmiştir. Halkın sıkıntılı talihi böylece yeniden açılmıştır. İnsan-hayvan arasındaki ilişki destanda yeniden tesis edilmiştir.

İnsanın hayvanlarla olan ilişkisini ortaya koyan *Kococaş*, anlatıldığı muhtemel bağlam ve zaman göz önüne alındığında insanın doğaya karşı olan tutumundaki belli kaidelere karşı insanı uyaran bir yapıya sahiptir. İnsan-hayvan, doğa-kültür, kadın-erkek ikiliklerinin neticeleriyle birlikte *Kococaş*'ın insanî bencilliği ve kibri cezalandırılmış, Moldocaş'ın merhameti ve dengeli yaklaşımı ise mükafatlandırılmıştır. *Kococaş* dikotomik ve sömürgeci anlayışın sonuçlarını göstermekte ve türlerarası yaklaşımla ekolojik bilinci ortaya koymaktadır. Hayvanın yaşamın özneleri olarak yer aldığı hayvan kahramanlara ve doğanın sömürülmesi, tahribatı üzerine düşüncelere yer vermesi gibi özellikleri *Kococaş*'ın ekolojik destan olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

4.2. BAŞKURT EKOLOJİK DESTANLAR DİZİSİ: AKHAK KULA, KARA YURGA VE KUNIR BOĞA

Başkurt Destanları'nın ilk cildi olan "Mitolojik Destanlar"da epik destanların kısa bir incelemesine yer verilmiştir (Suleymanov vd, 2014: 11-53). Ahmet Suleymanov, kaleme almış olduğu inceleme yazısında insanoğlu ve tabiat problemlerini ortaya koyan ve bu problemlere çözüm getiren, ayrıca destan kahramanlarının hayvanlarıyla bağ kurmaya çalıştığı olağanüstü görünüşe sahip destanları "mal davar" destanı veya "ekolojik destanlar" dizisi olarak adlandırmıştır (2014: 53). "Ekolojik destan" terimini kullanan tespit edebildiğimiz ilk çalışmalardan olan bu inceleme yazısında Suleymanov, Başkurt Mitolojik Destanları içerisinde Akhak Kula, Kara Yurga ve Kunır Boğa destanlarını "ekolojik destanlar" dizisini oluşturan destanlar olarak değerlendirmiştir. Ayrıca tabiat ve insanoğlu mücadelesi konularına yer veren diğer destanların da Akbuzat ve Ural Batır olduğunu ifade etmiştir (Suleymanov vd, 2014: 20-21 ve 53). Biz de Suleymanov'un bahsettiği üç destanı "Başkurt Ekolojik Destanlar Dizisi" başlığı altında incelemenin daha uygun olacağını düşündük.

4.2.1. Kunır Buga (Konur Boğa)

Konur Boğa, insan ve hayvanlar arasındaki ilişki bağlamında insanın hayvana duyduğu saygı ve minnetin ifadesi niteliğindeki bir ekolojik destandır. İnsanın eski zamanlarda yaşadığı sorunlara hayvanlar sayesinde bulunduğu çözümler ya da doğrudan hayvanların bu sorunları çözmesi insanlarla aralarında özel bağlar kurulmasını sağlamış ve halk grubunun hayvana duyduğu minnetin sanatsal ifadesi bu destanlarda yer almıştır.

Konur Boğa, minnet ifadesinin yanında insan düşüncesinde hayvan meselesine dair ipuçları da barındırmaktadır. Kolanses adındaki kızının güzelliğiyle ve avcılıktaki maharetiyle meşhur Yanbay adındaki bir avcının kendi halkının yaşadığı Ural'da bulunmayan bir avı avlamak için yolculuğa çıkmasıyla destan

başlar. Ural'dan epey uzaklara giden Yanbay sonunda hiç görmediği bir hayvanla karşılaşır peşine düşse de bir türlü yakalayamaz. Bu esnada bir kula at binen bir yiğit, Yanbay'dan çok daha hızlı bir şekilde gider ve Yanbay'ın sonradan kara tilki olduğunu öğrendiği bu hızlı hayvanı yakalar. Ural'da atından kurtulan hayvan olmayan Yanbay bu duruma şaşırır ve atının hızına hayran kaldığı yiğitle tanışır. Tanışmalarından sonra birbirlerine yoldaş olurlar ve yiğit onu yaylasına götürür. Bu süre zarfında Yanbay ve yiğitin arkadaşlığı dostluğa dönüşür. Dostluğun verdiği güvenle bir gün Yanbay, imalı olarak istemiş, bunun üzerine yiğit kabul etmiş ve atları trampa ederler. Çok mutlu olan Yanbay, onu Ural'a misafiriğe götürmek ister. Bir iki gün sonra yola çıkıp Ural'a giderler. Namını duyduğu Kolanses'le tanışan yiğit, ava çıktıkları esnada ondan razılığını ister. Kolanses'in rızasını alan yiğit dönerken Yanbay'dan kızını ister:

“Yanbay ağa, sen istedin; ben geri çevirmedim, göz bebeğim gibi gördüğüm kula atımı verdim. Sen de bana Kolanses kızını verip, öz kardeşin oğlun, akraban yapsan, nasıl olur?” (Suleymanov vd, 2014: 285).

diyerek söze başlaması üzerine Yanbay:

“Yiğidim, at yıldıktan doğar, yiğidin gözü gibi olur. Kız ata-anadan doğar, ikisinin ortak ciğeri olur. Öyle niyetin olduğu için, bugün, görüşelim konuşalım” (Suleymanov vd, 2014: 285).

der ve onu bir gece daha misafir eder. Fakat yiğidin uzak yerlerde yaşaması nedeniyle karısı ve yakın akrabaları bu isteğe pek olumlu yaklaşmazlar. Bunun üzerine karar zamanı gelince Yanbay, “At terletip, sana göz düşürüp gelen yiğide cevabını kendin ver” (Suleymanov vd, 2014: 285) diyerek seçimi kızına bırakır. Kolanses ise;

“Yiğit, at verip, Ural kızını, Ural yiğitlerinin elinden aldım diye övünmezse; günlük gül ile gününü ortak edip, çiçekten çiçeğe uçar arı gibi, atını bağladığı her yaylada kız gözlemezse, il ayağından tepip gelen bir yiğit, hatırı kalmasın, ben razıyım” (Suleymanov vd, 2014: 285).

sözyle rızasını verir. Yiğit kızın anne ve babasına söz vererek Kolanses'in elindeki kadehten and içer. Kızı ve güveyi yolcu ederken Yanbay hayvana eziyet olacağını söylese de annesinin ısrarı üzerine Kolanses'in yanına yıldırlarla beraber bir sığır verirler. Yanbay da onlarla birlikte yiğidin yurduna gider fakat döndükten bir süre sonra ölür. Eşiyile güzel zaman geçiren Kolanses'in haber

gitmez fakat Ural'dan onunla gelen yıkları birer birer hastalanıp ölürlər, sadece zayıflasa da sığır sağ kalır ve boz renkli biri erkek biri dişi olan ikiz yavru buzağılar. Gün geçtikçe zayıflayan sığır, sonunda bir gün kırdı ölür. Gün geçtikçe zayıflayan buzağılar bir gün Ural'a gitmeye karar vererek yayladan giderler. Yaylaya dönen hayvanlar arasında onların yokluğunu fark eden Kolanses, "Kunır Boğa, ho ho!" diye onlarla söyleşerek buzağıları arar. Uzun zaman arayıp bulamayınca yaylaya dönüp hıçkırarak ağlamaya başlar. Yiğit onu teselli etmek için Ural'a götürmeyi düşünse yolu bir türlü bulamaz ve farklı farklı yerlere giderler. Bu esnada Kunır kardeşler de sağ salım Ural'a varırlar. Yanbay'ın sürüsüne katılıp onlarla birlikte yaylaya dönerler. Konur Sığır'ı sağmak için oturan Kolanses'in kız kardeşi sağdıkça sütte sesler geldiğini ve bir şeyler anlattığını fark eder. Kız korkup annesini çağırır. Annesi sığırı sağdıkça akan sütlerden olan biten her şeyi ve gelen sığırla boğanın Kolanses'ten geldiğini öğrenirler. Bu olağanüstü olaydan haberdar olan göz gören kulak işiten bütün il ağaları sığırla boğayı görmek için gelirler. Boğa ile sığırın bir gün geri dönüp onlara yol göstereceği günü aylarca bekleseler de kardeşler bir türlü dönmez. Kolanses de gelemez. Bir gün Kolanses'in kız kardeşinin yanlışlıkla sütü döktüğünü görüp sinirlenen sığır sütünü vermez. Bunu fark ettikten sonra onları öfkelenendirip geri dönmelerini sağlamaya çalışırlar. Anne ve kız kardeşin çabaları sonucunda öfkelenen kardeşler geri dönüş yoluna koyulurlar. Onların ayak izlerini ve göz yaşlarını takip edenler bir süre sonra Kolanses'in yaylasına vardıklarını görürler. Ailesini bir anda karşısında göre Kolanses'e olan biten anlatılır, bunun üzerine Kolanses sevincinden boğayla sığıra gümüş küpe takarak onları hürmetler. Sadece iki yaylada değil bütün Ural'da kardeşlerin şöhreti yayılır ve herkesin kullandığı bu yola "Kunır Boğa Yolu" denir. Konur renkli doğan hayvanların bereket getireceğine inanılır. Bu yolla bütün Ural boyu yaylaları birbirini kolayca ziyaret eder, zor zamanlarda yardımlaşırlar. Devrin yöneticilerinin halka tuz vermediği zamanlarda yolu kullanarak gizlice tuz taşıyan halk tarafından Kunır Boğa Yolu sonraları Göç Yolu ya da Tuz Yolu şeklinde adlandırılır.

Konur Boğa, Başkurt toplumunun hayvanlarla olan ilişkilerinin yanı sıra toplumun yaşam tarzı, dünya görüşü hakkında da pek çok ipucuna yer vermektedir. Destanın geçtiği zaman dilimi kesin olmamakla beraber olayların temel geçim

tarzının avcılık olmadığı epik zaman diliminde geçtiği, Yanbay'ın avcılığının geçim amacından ziyade sonraki dönemlerde görülen bozkır dinamizminde diri, dinç kalma gerekliliğini taşıması ve hayvancılığın ön planda yer almasından anlaşılmaktadır. Örneğin destanda yer alan evlilik geleneklerinde kızın rızasının alınması ve sonrasında da kızın fikrinin alınması, başta anaerkil bir motif gibi görünse de aynı zamanda anaerkil sonrası Türk kültürel yapısında kadının rolünü ortaya koymaktadır.

Destanda insan ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi ifade eden ilk unsur kahramanların atları üzerine olmuştur. Olay örgüsünde Yanbay ve yiğit arasında gelişen dostluk, onların atlarını trampa etmelerine olanak sağlamıştır. Ayrıca insanın atıyla olan bağı “göz bebeğim gibi gördüğüm kula atım”, “at yıldıktan doğar, yiğidin gözü gibi olur” ve atının yerinin diğer hayvanlardan ayrı olması “atını nice yıldı sürüsünden üstün görse” (Suleymanov vd, 2014: 284-285) şeklinde ifade edilmiştir.

Destanın esas kahramanları olan hayvan kahramanlar ikiz kardeş boğa ve sığırın adı destanda “Kunır, Konır”³³ şeklinde geçmektedir. Yalnızca bu iki hayvana “Konur sığır” ve “Konur boğa” adıyla hitap edilmiştir. Destanların adının genellikle başkahramanın adını alması geleneği düşünüldüğünde ise destanın başkahramanı da hayvan kahramandır. *Konur Boğa*'ya mitolojik bir nitelik kazandıran sütlerin dile gelmesi dışında bir olağanüstülük yer almamıştır. Hayvanlar insanlar gibi konuşmamış, insanlar onların hal ve hareketlerinden düşüncelerini okumuşlardır. İnsanlar hayvanları “hoo, hoo” diye karşılması ve “hış hış”layarak göndermesi (Suleymanov vd, 2014: 286-287), hayvanlarla kurdukları iletişime dair örnekler sunmuştur. Buzağının annelerin ölümünden sonra “maa-möö” diye bağırtıp gitmeleri de hayvanların destanda insan diline sahip olmadığını gösteren diğer örneklerdir. Buna rağmen destanda insanlar ve hayvanlar arasındaki etkileşim normal şartlar altında devam etmiştir. Destan gerçekliğinde sütlerin dile gelmesi destanda da olağanüstü bir olay olarak kabul edilmiş, duyan herkes bu olağanüstü olaya şahit olmaya gelmiştir. Destanın

³³ Koyu kırmızı, erguvan rengi, kestane rengi (Atalay, 1985a: 37 ve 1986: 30) ve “kahveremgimsi, kumral.” (Özşahin, 2017: 382).

hayvan kahramanları Ural'a gitme, Ural'dan dönme, sürüye katılma, süt vermeme gibi kararları kendi iradeleriyle almışlardır. Destanda yer alan hayvanların üzerinde bir tahakküm söylemine yer verilmemiş, hayvan kahramanlar dışındaki hayvanlar da kendi halinde otlamışlar ve boyun üyeleri gibi gündelik yaşam sürmüşlerdir.

Destanda hayvanlara ve hayvan kahramanlara karşı duyulan saygı ve minnet en baskın unsurlardandır. Hayvancılığın en önemli geçim tarzı olduğu toplulukların kültüründe insan için en önemli ve en çok ilişki kurduğu canlılar doğal olarak hayvanlar olmuştur. Daha önce değindiğimiz gibi insanlardan sezgisel ve fiziksel bakımdan üstün olan hayvanlar çoğu zaman insanların en büyük yardımcıları ve rehberleri olmuştur. Çoğu zaman destanların da meydana geldiği zor koşullar karşısında hayvanların oynadığı önemli roller, insanların hayvanlara karşı duydukları minneti ve saygıyı halk anlatıları yoluyla ifade etmesini sağlamıştır. *Kunır Boğa*, tam anlamıyla böyle bir minnetin ve saygının sanatsal ifadesini ortaya koyan ekolojik destanlardan biri olmuştur. Destanın son bölümlerinde boğa ve sığırın keşfettiği yol insanlar için oldukça önemli olmuştur. Coğrafi bakımdan hayalî olmayan Ural bölgesinde geçen destanda bahsedilen yolla ilgili herhangi kesin bir bulguya rastlanmamıştır. Fakat tahminî olarak ifade etmek gerekirse Kuzey Sibiryaya Denizi'nden Hazar Denizi'nin kuzeyine dek uzanan Urallar Orta Asya ve İdil ovası arasında bir barikat vazifesi görmektedir. Destanda yiğidin yaşadığı bölge Orta Asya kabul edilirse günümüzde de İdil Nehri ve Urallar arasında yaşayan Başkurtlar için destan gerçekliğinde iki bölge arasında geçişin kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat boğa ve sığırın bulunduğu yol hem iki bölge hem de diğer Ural kavimleri arasındaki iletişim ve ulaşım imkânı bakımından büyük bir kolaylık sağlamıştır. Mitolojik kabul edilen destanda, Başkurtların yaşadığı bahsedilen coğrafyaya gelmeleri konusunu Togan, MS. 8. yüzyılın sonunda batıya doğru ilerleyen Oğuzların baskısı neticesinde gerçekleştiği şeklinde izah etmiştir (1981: 143). Destanda bahsedilen "Konur Boğa", "Tuz" veya "Göç" yolu olarak adlandırılan yer İpek Yolu'nun Hazar Denizi'nin kuzeyinden geçen kolu (Kutluay Tutar, 2019: 53) olması da muhtemeldir. Fakat destanın kendi tarihine ve tarihsel tabaklarına dair en net açıklamalardan biri İnan'ın "destan somut birçok tabakayı bir arada yaşatan bir yapıya sahiptir" (1998:

161) ifadesi olmuştur. Stratejik bakımdan önemli olan bu yolun keşfinde hayvanların rolünün karşısında duyulan minnetin ifadesinin ekolojik destan olan *Kunır Boğa*'da olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak türlerarası bağlamda düşünüldüğünde destan; gelen iyiliğin, yardımın ve faydanın insandan ya da hayvandan olduğu fark etmeksizin bir karşılık, saygı ya da minnetin gösterildiğini ortaya koyması yönüyle insan-hayvan ilişkisinin kültürel boyutlarını göstermektedir.

4.2.2. Akhak Kola (Akhak Kula)

Başkurt ekolojik destanlar dizisinde kabul edilen destanlardan bir diğeri olan *Akhak Kula*, insanın hayvanlara karşı olan sorumluluğunun ve hayvanın yaşamın özneleri olarak kabul edildiğinin kültürel ifadelerini içermektedir. Nispeten daha küçük boyutlu bir destan olan *Akhak Kula*; hayvana eziyet etme, hayvana karşı sorumluluklarını yerine getirme ve hayvana verilen sözü tutma konularını vurgulaması yönüyle insan-hayvan ilişkisi bakımından dikkat çekicidir.

Akhak Kula, aynı zamanda destana da adını veren hayvan kahramandır. Destan Akhak³⁴ Kula'nın şeceresi ve doğumu hakkında kısa bir girişle başlar. Şülgenkül'den³⁵ çıkan Yılkı neslinden olan Akhak Kula, annesi Sıçan Sırtlı Kula Kısarak ile gölden çıkıp geldiği sırada sahibiyile karşılaşırlar. O esnada telaşlanıp göle kaçmaya çalışırken kısarak kaçmayı başarsa da iki ayağını burkup zedeleyen Akhak Kula yakalanır. Büyüylene kadar bir yere kapatılan Akhak Kula, büyüdükten sonra da yurttaki ağır işler için çalıştırılır, insan içine ve sürüye karıştırılmaz. Bu durumdan şikayetçi olan Akhak Kula bir gün toy sırasında Yılkı sürüsüne gelip onları peşine takar ve kaçıp giderler. Toy bittikten sonra sahibi atların olmadığını fark edip oğlunu Karagol adında bir yardımcıyla atların

³⁴ Başkurt Türkçesi özellikleri göz önüne alındığında (Öztürk, 2002: 111) ve *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*'nde kelimenin Türkiye Türkçesi'ndeki karşılığının "aksak, topal" (Özşahin, 2017: 22) olduğu görülmektedir. Sözlükte ayrıca kelime "Destandaki tayın sıfatı." şeklinde geçse de bizce bu kelime destanda sıfattan ziyade kahramanın adı olarak yer almaktadır, çalışmada ise "Akhak" şeklinde kullanılacaktır.

³⁵ Şülgen, Başkurt halk anlatılarında sular diyarının hakanıdır (Beydili, 2004: 503).

peşinden gönderir. Ağa oğlunun gelişi Akhak Kula'nın düşüne girer ve yararlanlarına rüyadan bahseder. Kötüye yorulan bu rüyanın üstünden çok geçmeden ağa oğlu ve Karagol yanlarına gelir. Akhak Kula'nın verdiği taktikle atlar kaçmayı başarsa da Akhak Kula'nın peşine düşen ağa oğlu Akhak'a:

“Azdıran da sen oldun,
Tozduran da sen oldun,
Azdırdığını yığıp dön,
Tozdurduğunu toplayıp dön” (Suleymanov vd., 2014: 297)

diyerek çağırıda bulunur fakat Akhak Kula ona karşı gelir:

“Yaz da bana binersin,
Güz de bana binersin,
Kuru kazığa bağlamışsın,
Kaburgamı sayarsın.
Yaz da belim bükülmüş,
Güz de belim bükülmüş,
Kuru kazığın kutu yok,
Kaburgamın eti yok.” (Suleymanov vd., 2014: 297-298).

Sahibi dönmeye çağırsa da “Bizi göndermeyecek olursan döneriz” diyerek şart koşar. Sahibi kabul etse Akhak Kola inanmaz, “Yer kazıp ant et” der. Sahibi ant ettikten sonra atlar dönmeye durduğu esnada, ettiği yemini bozan sahibi Akhak Kula'nın sırtına ok atar. Ok, kuyruk dibinden girip kulağından çıkar. Bunun üzerine Akhak Kula, yıllar önce zedelene ayağı ile onu teper, sahibi yıkılıp ölür.

Destan, insanın hayvana karşı sömürgeci, tahakkümlü ezici tutumlarının neticeleri üzerine uyarı niteliği taşımaktadır. İlk kısımda hayvanın doğumunda verilen detaylar öncelikle hayvana kutsallık atfetmiştir. Kutsallığın gerektirdiği saygıyı hayvana göstermeyen insanoğlu Akhak Kula'yı bir yere kapatmıştır. Yerleşik ve tarımcı toplumlarda daha sık görülen, tahakkümün bir göstergesi olarak hayvanın kapatılması atlı göçerevli bozkır kültüründe neredeyse hiç görülmemektedir. Sürekli harekete ve dinamizme dayalı yaşam tarzının yanı sıra dünya görüşünün de etkisiyle hayvanlar serbest bırakılmış, herhangi bir yere hapsedilmemiştir. Fakat destanda insanlar kültürel yapının aksine hayvan

üzerinde tahakküm kurmuşlar ve onu bir yere kapatmışlardır. Akhak Kula büyüdükten sonra da onun herhangi bir canlıyla temasa geçmesine izin vermemişler ve ağır işlerde çalıştırmışlardır. Böylece insan, hayvanın herhangi bir iletişimini ve etkileşimini engelleyerek onu nesneleştirmiş, yalnızca iş için kullanılan iş bitince bir yere kapatılan eşya muamelesi yapmıştır. Akhak Kula'nın bu duruma yanıtı ise nesneliliğine ve gördüğü eziyete karşı gösterdiği bir başkaldırı olmuştur. İnsanın gösterdiği haksızlığa ve zulme karşı başkaldırarak akranlarıyla kaçması onun destandaki kahramanlığının yanında yaşamdaki özneliliğinin de ifadesidir. Kaçan atların her birinin kendine has bir isme veya takma ada sahip olması da hayvanların sıradan nesnelere değil, yaşamın öznelere olarak kabul edilmesinin bir başka göstergesidir:

“Kayış yetmez ala at yok,
Eyer bağı yetmez kula at yok,
Bülbül ayaklı kara at yok,
Kırlangıç ayaklı kara at yok,
Güvercin gibi gök at yok,
İnce uzun kaşka at yok.

...

Uzun yeleli al yok,
Bağrı küçük doru yok,
Gem almaz yorga yok,
Dört toynaklı tay yok,
Sivri kulak aygır yok,
Beli kalın kısrağ yok,

...

Yelesi yerde sürünen,
İki ayağı zedelenen
Akhak Kula bir zavallı

O da evde yok.” (Suleymanov vd., 2014: 294-295).

Hayvanın insanlarla olan ilişkisinde onların sürüdeki hayvanlardan ibaret görmek yerine her birini özel kılan niteliklerle bir ada sahip olmalarında, daha önce ifade ettiğimiz gibi çoğunlukla fiziksel görünüş baz alınmakla birlikte takma adlarında

verilen kuşlar da göksellikle ilişkili olarak atlara atfedilen kutsallık ve saygının ifadesi olmuştur.

Atlı göçerevli bozkır kültüründe oldukça önemli bir yere sahip olan ata karşı duyulan saygı ve verilen değer *Akhak Kula* bağlamında ortaya konmuştur. Destanın toplumsal kaideleri öğretme ve insanları uyarma işlevleri doğrultusunda *Akhak Kula*, hayvan üzerinde hakimiyet kurarak hayvanlara zulmetmenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. İnsan-hayvan ilişkisi bakımından uçsuz bucaksız bozkırlarda insanın yoldaşı olan hayvana karşı davranışları ve hayvan düşüncesi üzerine dengeli, korumacı ve çoğulcu bir yaklaşımı benimseyen *Akhak Kula*, hayvan yaşamına saygı duyan ve değer veren bir bilinci vurgulaması nedeniyle ekolojik destan olarak kabul edilmektedir.

4.2.3. Kara Yurga

Kara Yurga³⁶, insan-hayvan ilişkisinde insanların hayvanlara duyduğu minnetin göstergesi niteliğinde bir başka destandır. Fakat *Kara Yurga*'nın Başkurt ekolojik destanlar dizindeki hayvanlara duyulan minnetin ifadesi olan *Konur Boğa*'dan farkı, minnet duygusunun toplumsaldan ziyade daha kişisel bir boyut taşımasıdır. Destanlarda çoğunlukla motif olarak ele alınan hayvanlar ekolojik destanlarda hayvan kahraman, destanın olay örgüsünü etkileyen özneler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kahramanın adının destana da verilmesi bu durumu destekleyen göstergelerden olmakla birlikte *Kara Yurga* da adını destanda hayvan kahraman olarak yer alan bir attan almıştır.

Destan, Hakmar boyundan ünlü bir avcının oğlu Ebley ile zenginliği ile ün salan bir ağanın kızı Maktımhılıv arasındaki aşkı ve bunların kavuşmasında Kara Yurga adındaki bir atın rolünü anlatmaktadır. Kara Yurga'nın doğum hadisesiyle destan başlar. Annesi Kara Yurga'yı kulunladıktan sonra bir kurdun saldırısına uğrayan Kara Yurga, Ebley tarafından kurtarılır. Kulunun yarası zamanla iyileşir, hem Ebley hem de Kara Yurga birlikte büyürler. Ebley yakışıklılığı, avcılığı ve söz

³⁶ Yurga, "rahvan, biniciyi hiç sarsmadan giden, yurga (at)." (Özşahin, 2017: 746).

ustalığıyla, Kara Yurga da çevrenin en iyi atı olarak nam salar. Bir gün Ebley, Kara Yurga'yla birlikte yer görüp er tanımak amacıyla yola çıkar. Birçok yer dolaştıktan sonra Mesem ağanın yaylasına varırlar. O sırada Mesem ağa başka bir ile misafir gitmiştir fakat Ebley, Maktımhılıv'ı görür ve birbirlerini beğenirler. Ebley bir süre yaylada konuk olur. Bu esnada Maktımhılıv'la tanışır. Nice gün sonra Ebley ve atı geri dönerken Maktımhılıv Ebley'e olan sevgisinin karşılığını anlamaya çalışsa da Ebley sırrını açığa çıkarmaz. Dönüş yolunda Ebley, konakladığı her yerde Maktımhılıv'ın güzelliğini ıtır. Fakat zengin babasının isteklerini karşılamaya kimsenin gücü yetmemiştir. Ebley'in durumu da Mesem ağanın rızasını almaya yetmeyeceğinden düşünerek yaylasına döner. Ebley yaylaya döndükten kısa bir süre sonra Mesem'in isteklerini karşılayacak güce sahip Nöğöş Ağa adında zengin biri oğluna Maktımhılıv'ı ister. Mesem bu isteği olumlu karşılamayı düşünürken Maktımhılıv'ı Ebley'i tekrar görmek için çare aramaya koyulur. Sonunda en yakın yengesiyle konuşup Kara Yurga'yı kaçırmayı planlarlar. Bunun için tuttıkları Mokaş Kara Yurga'yı kaçırmayı başarır. Durumu fark eden Ebley ise hemen peşine düşer. Atını ararken rastladığı bir toplantıda atının Maktımhılıv'da olduğunu anlar. Mesem'in yaylasına doğru giderken altındaki atı bir şeyler sezip kişneyip bağırır. Atının yöneldiği tarafa giden Ebley, ormanda Kara Yurga'nın üstündeki Maktımhılıv'ı arkadaşlarıyla eğlenceye giderken görür. Ebley'i gören Maktımhılıv da gülümseyerek yırlar. Fakat Ebley Maktımhılıv ve arkadaşlarını görmezden gelerek Kara Yurga'ya bakıp yırlar. Bunun üzerine Maktımhılıv Kara Yurga adına yırlar. Ebley de Kara Yurga'ya dönmesini söyleyip atını çevirir. Bir süre sonra Maktımhılıv ve arkadaşlarının atlarıyla arkasından koştüğünü görür. Çok geçmeden peşinde yalnızca Kara Yurga ve Maktımhılıv kalır. Pınar başına dek at sürerler. Vardıklarında attan inmeden dururlar. Ebley, Kara Yurga'nın kıza baş burmadan kendi arkasından geleceğini bildiği için Maktımhılıv'a bir şey demeden atıyla söyleşir, mendiliyle ağzını ve gözlerini siler. Bu duruma kahırlanan Maktımhılıv ağlamaya başlar. Ebley de üzülerek sırrını ona açar. Bunun üzerine Kara Yurga yere çöker ve Maktımhılıv üstünden iner. Atları dinlendirip Ebley'in yaylasına dönerler ve toy tertip ederek birlikte gün geçirmeye başlarlar. Bir gün Mesem ağa Ebley'in yaylasını çevirir ve kendisi yaylaya girmeden kızını çağırır. Ebley, Maktımhılıv ve

Kara Yurga Mesem'in yanına giderler. Kızına çok kıza Mesem olan biteni sorar. Babasına kendisini Kara Yurga'nın kaçırdığını söylese de Mesem atın kendi iradesiyle böyle bir şeyi yaptığını inanmaz. Kara Yurga'yı denemeye karar verirler. Kara Yurga'nın üstünde dizgininden tutmadan Maktımhılıv'ı götürürler. Akşamüstü olduğunda atın geri geldiğini görünce Mesem olanlara inanır. Maktımhılıv babasına zengin değil bir yiğitle eş olmak istediğini söyler. Atının kabiliyetini kanıtlayan Ebley'den kendi yiğitliğini de ispatlaması istenir. Ebley bütün halkın önünde at sürer, güreş tutar, ok atar, kuray³⁷ çalar ve herkesi etkilemeyi başarır. Mesem Nöğöş Ağa'ya rağmen kızını Ebley'e vermeye razı olur. Büyük bir toy kurulur. Birbirlerine Kara Yurga sayesinde kavuşan Ebley ve Maktımhılıv, atı sevip:

“Hay Kara Yorga,
Vay Kara Yorga,
Yumru güzel toynağını
Nallayalım Yorga.
Güzeller güzeli yelelerini,
Örelim Yorga!” (Suleymanov vd., 2014: 313)

diyerek yırlamışlar.

Destanda hayvanın yaşamdaki özneliği yalnızca bir ada sahip olması değil olay örgüsünü şekillendirecek bir etkiye sahip olması olmuştur. Olaylar Kara Yurga'nın iradesinde gerçekleşmektedir. Eyleyici olan Kara Yurga, destanda insanların dilini konuşmasa da insanları anlayabilmektedir. İnsanlar da Kara Yurga'nın kendini anladığının farkındadırlar. İnsan ve hayvan arasındaki bu iletişim ve Kara Yurga'nın kendi iradesi destanın olay örgüsünde kilit rol oynamıştır. Ebley ve Maktımhılıv'ın kavuşmasında oynadığı rol nedeniyle ve bunu kendi isteğiyle yapması nedeniyle Kara Yurga destanda hayvan motifinden ziyade bir merkezî kahraman olarak yer almıştır. Hayvan kahraman olarak Kara Yurga destanda olayları muhakeme yeteneğine sahiptir ve kendine yoldaş olarak gördüğü Ebley'in iyiliği için Ebley'den bağımsız olarak hareket eder. Destanın birçok

³⁷ Ağaç veya kamıştan imal edilen ve Anadolu'daki kaval veya ney formuna benzeyen Başkurt halk çalgısı (Gürdal, 2010: 125).

yerinde Kara Yurga'nın özgür bir bilinç ve hareketini ön plana çıkaran ifadeler yer almıştır. Kara Yurga, "gem almaz" ve insan tahakkümünde değildir. Destanda gerçekleştirdiği eylemler kendi isteği ve farkındalığı doğrultusunda meydana gelmiştir.

Diğer ekolojik destanlardan farklı olarak Kara Yurga'da toplumsal bir olaydan ziyade iki kişinin birbirine kavuşması konusudur. Destanın yapısında hayvana karşı toplumsal anlamda bir minnet söz konusu değildir. Fakat destandaki Kara Yurga'nın toplumsal boyutunu, Türk dünya görüşündeki hayvan düşüncesiyle ve atın bozkır yaşantısındaki yeriyile açıklamak mümkündür. Kara Yurga'ya destanda atfedilen nitelikler, atlı göçerevli bozkır kültürünün at üzerindeki dünya görüşünün bir ifadesi olarak düşünüldüğünde atın ve at özelinde hayvanların kültürel yapı içerisinde sıradan, tüketilebilir ve aşağı tabaka canlılar olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Göçerevli yaşam tarzında bozkır insanının atla tanışması, düşüncesindeki zaman, mekân ve mesafe algılarını yeniden şekillendirmiştir. İnsan düşüncesinin gelişiminde atın oynadığı önemli rol yadsınamaz. *Kara Yurga*'da olayların çıkış noktasını oluşturan unsurlardan biri de Ebley ve Kara Yurga arasındaki bağın oluşmasının yanı sıra Ebley'in Kara Yurga'yla birlikte farklı yerleri görme ve farklı insanlarla tanışma isteği olmuştur. Ebley'in ufkunun açılmasını sağlayacak isteğin gerçekleştirilmesi için atı Kara Yurga'ya ihtiyacı vardır. Atın bireyin yaşamındaki bu rolü benzer şekilde *Kunır Boğa*'da da görülmektedir. Hiç görmediği yerlere gidip hiç görmediği avları avlayabilmek için Yanbay da atına muhtaçtır. Gündelik yaşamda ata karşı duyulan saygı ve minnet gerek bireysel gerekse toplumsal bağlam içerisinde anlatılarda yer almış, karşılığını bulmuştur.

4.3. BOZKIRDA İNSANIN, DESTANDA KAHRAMANIN YOLDAŞI: AT

Türk kültür ekolojisinde insan-hayvan ilişkisi ve hayvan folkloru bağlamında ele aldığımız hayvanlar arasında atlar, kültürel yapı içerisinde ön plana çıkan hayvanların başında gelmektedir. Atlar, atlı göçerevli bozkır kültürünü meydana getiren unsurlardan biri olarak bozkır kültürünün teşekkülünde -hangi görüş

olursa olsun- merkezî bir konuma sahip olmuştur (Kafesoğlu, 2017: 208-218). Atın insanlar tarafından tanınması ve karşılıklı ilişkilerle atın ehlileştirilmesi karakteristik bir bozkır kültürünün oluşmasını sağlamıştır. Toynbee'ye göre hayvan ve bitkinin evcilleştirilmesi sonrasında tarımcı, yerleşik yaşam ve geçim tarzından ayrı olarak gelişen göçerevli bozkır yaşam biçimi, yalnızca hayvanların evcilleştirilmesine dayalı basit bir sistem değil yaşam ve geçim tarzları arasında insanın en gelişmiş ekonomik, toplumsal ve kültürel sistemleri ortaya koyduğu bir yapı arz etmektedir. İnsanın doğayla olan bütünlüğü, çoğulcu bir dünya görüşü ve zorluklara karşı verdiği mücadele bozkır kültürü insanının hem hüner hem de entelektüel bakımdan gelişmesini sağlamıştır (Toynbee, 1978: 145-147). Kültürel gelişim evrelerinde insanın atlarla olan ilişkisi ve atın yaşamdaki rolü, yalnızca ekonomik, siyasî, askerî ve sosyal bakımdan ilerlemeye değil aynı zamanda ufkunun genişlemesine ve kültürünün gelişmesine de neden olmuştur. Atlı göçerevli yaşam tarzı insanlık tarihinin en büyük maharetlerinden ve zaferlerinden biri olarak kabul edilmiştir (Rasony, 2002: 497).

Günümüzdeki arkeolojik bulgularla da beraber etkisini yitiren Aryanî Indo-Germen Nazariyesi'nin dışında öne sürülen düşünceler (İskit, Altaylı) bugün atlı göçerevli bozkır kültürünün kaynağının proto-Türkler olduğunu ortaya koymaktadır. Indo-Germen düşüncesinin, atı ve atlı göçerevli kültürü Türklere borçlu olduğunu ifade eden Koppers'e göre Türklerin elde ettiği bu başarı insanlık tarihinde klanların, kavimlerin ve diğer kültürlerin gelişiminde oldukça önemli bir role sahiptir (Koppers, 1995: 471-474). Köpek ve geyikle başlayan ehlileştirme sürecinde Türklerin tarih öncesi uzun dönemler boyunca tanıma fırsatı bulduğu atı ehliştirmesi veya ortak yaşamı paylaşımları arkeolojik bulgulara göre en erken M.Ö. 2500'lere tarihlenmektedir. Afanesyevo kültür çevresindeki at kalıntıları, atın kültürel bakımdan atın toplumda sistematik ve karakteristik bir şekilde yer ettiğini gösteriyorsa bu sürecin çok daha eskilere uzandığını söylemek mümkündür. Bu konu hakkındaki görüşleri destekleyen Şevket Koçsoy, proto-Türklere ait M.Ö. 4000'lere kadar tarihlenen Anav kültüründe ilk defa atın görüldüğünü ve hayvancı toplum yapısını gösteren örneklerin yer aldığını ifade etmiştir (Koçsoy, 2002: 34).

İnsanın atla paylaştığı ortak yaşantı, pek çok yönüyle insanın dünya görüşünün değişmesine yol açmıştır. Uçsuz bucaksız coğrafyada zaman ve mekan algısı yeni bir anlam kazanan insanın doğaya, çevreye, insana, olaylara ve olgulara bakışı farklı bir yapıya bürünmüştür. Göçerevli hayvancı toplumların halihazırda hayvanla olan iletişim ve etkileşimi yerleşik tarımcılardan farklıyken atlı göçerevli bozkır yaşamında mevcut kültürel birikimle harmanlanan anlayış, çağını ileriye taşıyan ve hatta günümüz düşünülduğünde binlerce yıl sonrasına uzanan bir halk felsefesi haline gelmiştir. Bozkır coğrafyası ve insanın ruh anlayışı, hayvan düşüncesinin temellerini oluşturmuş, her türlü hayvana başta korku fakat sonrasında derin bir saygıya neden olmuştur. Atlı göçerevli kültürden sonra ön plana çıkan at pek çok kültürel ifadede önemli bir role sahip olmuştur. Hem Tanrıya hem de insana yakın olan atlar, kâinatın sırlarına vakıf kabul edilmiş, aynı zamanda sezgisel kuvvetiyle insan için en büyük yardımcı olarak görülmüştür. Bozkırda bir başına kalmış bir insanın atıyla olan iletişimi ve etkileşimi, paylaştığı ortak yaşantıyla beraber türlerarası bir boyut kazanmıştır. İnsan için atı, fayda sağladığı ve kullandığı sıradan varlıklar değildir. İnsan için atı; dost, sırdaş, yoldaş, rehber vb. niteliklere sahip olmuştur (Seyidoğlu, 1995: 91-94).

Önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi atın kültürel boyutu ve insanla olan etkileşimi her türlü kültürel ifade biçiminde olduğu gibi destanda da karşılığını bulmuştur. Göçerevli yaşam tarzına sahip bozkır insanı için olmazsa olmaz olan atlar destanlarda kişilerin ve destan kahramanlarının olmazsa olmazı durumundadırlar. Şimdiye kadar incelemiş olduğumuz destanlarda atlar, hayvan kahramanlar ve destan gerçekliğinde de yaşamın özneleri olarak ifade edilmiştir. Hayvan kahraman tiplerinin eylemleri karşısında insanın duyduğu minnetin göstergesi destanın yapısındaki temel motiflerden biri olmuştur (bkz. Kara Yurga ve Kunır Boğa). Bunun yanı sıra destanlarda yer alan hayvan kahramanların insanlarla olan ilişkileri ve iletişim sürecindeki etkileri de bir başka dikkat çekici unsur olmuştur. Hayvanlara eziyet edilmesi, sömürülmesi veya nesneleştirilmesi karşısındaki yaptırımlar da şimdiye kadar incelediğimiz destanlarda vurgulanan diğer olgu olmuştur.³⁸

³⁸ 4.1.Kococaş ve 4.2.2.Akhak Kula'da görüldüğü gibi.

Türlerarası bir yaklaşımı benimseyen insansonrası hayvan folkloru bağlamında gündelik yaşamda insanın atıyla olan bağı ve karşılıklı etkileşimi destanlara yansıtılmıştır. Destanlarda kahramanın atıyla olan iletişimi için insan diline ihtiyaç yoktur. Konuşabilen atların dışında da kahraman ve atı birbiriyle anlaşabilmektedirler. Atı olmadan kahramanın başarılı olması mümkün değildir. Bu düşüncede insanmerkezciliğin aksine atlı göçerevli bozkır felsefesinde insan ve hayvanlar arasında önemli bir bağ bulunmaktadır ve insanın varoluşu hayvana sıkı sıkıya bağlıdır. İnsan düşüncesindeki bu yaklaşım destanlara da yansımıştır. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki bağ ister istemez hümanist hiyerarşiyi geri planda bırakarak türlerarası, çoğulcu ve bütüncül bir dünya görüşüne zemin hazırlamıştır. Türk dünyası destanlarında kahramanın atıyla olan bağı ve birbirlerine olan bağlılığı en sık vurgulanan temalardan biri olmuştur (Çobanoğlu, 2018: 115).

Destanlarda hayvanlar ve insanlar arasındaki keskin sınırlar bulunmamaktadır. Hatta çoğu zaman destanlardaki hayvanlar insandan üstün bir şekilde tasvir edilmiştir. Atlar da hem kahraman hem motif olarak önemli bir yere sahip olmuşlar ve destanlarda detaylı bir şekilde yer almışlardır. Türk destanlarında “hayvan kahraman tipi”ni vurgulayan ilk isimlerden biri Özkul Çobanoğlu (2018: 114-116), destanlarda kahramanın atının özelliklerini toplu bir şekilde ele alan Dursun Yıldırım (1998: 151) ve Karl Reichl’in (2017: 318-321) görüşlerinden hareketle destanlarda yer hayvan kahraman tipi olarak atların vasıflarını, tipolojisini genel hatlarıyla şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

- Destanlarda kahramanın en büyük yardımcısı onun atıdır. Bunun yanı sıra kahramanın en yakın dostu, sırdaşı ve yoldaşı yine atlardır.
- Olağanüstü vasıflara sahiptir. Fiziksel özellikleri detaylı bir şekilde tasvir edilirken de bu özellikleri (kanat, tekboynuz vb.) vurgulanır.
- Kahraman, atı olmadan hiçbir işi beceremez.
- Zaferin ve mağlubiyetin gerçek sahibi attır.
- Atlar soy, sop ve şecereye sahiptir.

- Akıllı ve zekidir.
- Sezgileri güçlüdür. Tehlikeyi önceden sezerek haber verir.
- Kahramanlık yeteneği ve ahlakına sahiptir.
- İnsanların dilinden anlarlar. Olağanüstü koşullarda veya mitik dönem destanlarında insan dilini konuşabilirler.
- Bilgedirler. Kahraman yanlış bir hareket yaptığında onu uyarır. Akıl ve öğüt verir.
- Kahramanı tehlikeye karşı korur, uyarır. Ölümden kurtarır. Öldüğünde diriltmeye çalışır.
- Şekil değiştirme kabiliyetine sahiptir.
- Kendi şahsi adı vardır. Atın adı anıldığında kahramaninki de anılmış olur. Atlar, adlarını çoğunlukla fiziksel görünüşüne göre alırlar.
- Kahramanın kimlik kazanmasında önemli rolleri vardır. Kahramana karşı takınılan tutumda atının büyük bir rolü vardır.
- Atın büyümesi de kahramaninkiyle benzerlik gösterir. Tıpkı kahraman gibi yıllarla değil, günlerle büyür.
- Sahibini genellikle kendisi seçer. İstemediği takdirde hareket etmez, gem almaz.
- Oldukça süratlidirler. Kısa bir süre içerisinde çok uzak mesafeleri aşabilirler. Fakat genellikle kahramanın atları bu özellikleri sergiler.
- Kahramanla arasındaki ilişki ve bağ çoğunlukla bir doğum hadisesiyle kurulur.
- Olay örgüsünde eyleyen-etkileyen konumdadırlar. Kendi iradeleriyle verdikleri kararlar destandaki olayı şekillendirebilir. Destanın başkahramanı konumunda yer alabilirler.

Genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz özellikleri itibariyle atlar, destanlarda binlerce yıllık bir ortak yaşamın, kültürel yapıdaki hayvan düşüncesinin ve ortak

dünya görüşünün sanatsal bir ifadesi olarak yer almışlardır. Destanlarda ya da gündelik yaşamda hayvana atfedilen niteliklerin kaynağı olarak çoğunlukla korkunun gösterilmesinin aksine yerleşik tarımcılardaki gibi hayvanın büyük bir gizem taşımadığı bozkır kültüründe hayvana bu denli yer vermenin temelinde saygı ve ortak yaşantıya bağlı dünya görüşü olduğunu söylemek mümkündür. Hayvana duyulan saygı ve minnetin bir göstergesi olarak destanlardaki hayvan kahraman tipleştirmesinde atın rolünü ortaya koyarken, Çobanoğlu'na göre "Türk kültür ekolojisi içinde halk inançları ve atçılık kültürü bağlamında binlerce yıllık bir sürekliliğe sahip bir müşterek zihniyet unsuru ve dışavurumları itibariyle davranış kalıpları ve değer yargıları olarak taşıdığı önem ayrıca değerlendirilmeğe değer niteliktedir." (2018: 116).

Bu epik anlatıların meydana geldiği ya da gelmeye başladığı binlerce yıl öncesinde belki posthümanist hayvan felsefesi, hayvan meselesi, hayvan dönüşü vb. felsefeler yoktu. Fakat bugün kültürel kodlar vasıtasıyla tespit edebildiğimiz, insanın hayvanla kurduğu iletişim ağlar ve etkileşimleri tamamen türlerarası ve insansonrası bir yapıya sahiptir. Batı'da hümanizmin tartışılmaya açıldığı posthümanist süreçte Haraway'in köpeğiyle kurduğu ilişkide baz aldığı yoldaşlık ve diyadik bağın bir örneğini binlerce yıl öncesinde atlı göçrevli Türk kültür ekolojisinde insanın atıyla kurduğu bağda görmek mümkündür. Bunun yanında hayvan folklorunda bahsettiğimiz Ezop Masal Paradigması bağlamında da destanlarda yer alan hayvan düşüncesi ve ekolojik bilincin günümüzü de ifade eden ampirik bir düşüncenin ürünü olduğu da söylenebilir. Hayvanlarla oldukça yakın iletişim kurma imkanı bulan bozkır kültüründe yapılan gözlemler, hayvanın bilince ve duyguya sahip olduğunu vb. örnekler sunuyorsa göz ardı edilmemelidir. Toplumsal sorumluluk bilinci ve sosyal düşüncenin gerekli kıldığı bozkır yaşamına rağmen insanın atıyla kurabildiği bireysel ve bütüncül bağ dikkate değer bir nitelik taşımaktadır. Türk kültür ekolojisinde atlı göçrevli bozkır düşüncesindeki insan-hayvan ya da insan-doğa ilişkisini yalnızca ruh anlayışı, kutsallık vb. neticesinde gelişen saygı, korku ve tabu şeklinde açıklamak; halk felsefesinin hayvan ya da doğa düşüncesine karşı tutumunu ve ekolojik bilincin dışavurduğu kültürel kodları ihmal etmek anlamına gelmektedir.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bağlam içerisinde atlar, Türk kültür ekolojisinde etinden, sütünden, derisinden faydalanılan, ulaşımı kolaylaştıran, savaşta avantaj sağlayan vb. nesnelere kabul edilmemiştir. İnsanmerkezci düşünce açısından oldukça basit sayılabilecek ve hatta hayvanları bu şekilde düşünmenin insan için pek çok fiziksel, düşünsel ve vicdanî kolaylık sağlayacağı noktada atlı göçerevli bozkır düşüncesinin gösterdiği kültürel refleks beraberinde oldukça kapsamlı bir entelektüel düşüncenin ve sanatsal ifadenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Destanda kahraman ve onun atı arasındaki ilişki de bahsi geçen felsefî bağlamda ele alınacaktır.

4.3.1. Dotan Batır

İssiz bir yerde yaşadığı için evlenemeyen bir kahramanın çıktığı yolculuğu ve bu yolculukta yaşadığı maceraları anlatan *Dotan Batır*, hayvan kahraman tipi olarak atın yukarıda yer verdiğimiz niteliklerini taşıyan bir destandır.

Dotan Batır'ın atıyla tanışması bilge bir ihtiyar çobanın sözü üzerine olur. Yolda karşılaştıkları çoban, asi kısraktan doğan "kara gök" tayı almasını öğütler. Ata binen Dotan Batır ve kardeşleri ormanın kenarında konaklar. Uyudukları bir sırada cadı gelerek sırayla Dotan Batır'ın tüm kardeşlerini yutar. Tam Dotan Batır'a sıra geldiğinde;

“Çocuğu uyumakta olan gördü, o anda:
Hayran kalıp görünüşüne kalakaldı orada.
Yutmak için balaya yaklaştığında,
Tay tekme vurdu orada cadıya.

O tayın cadı gördü değerli olduğunu,
İhtiyarın Dotan da anladı öğüdünü.
Tay tekme atınca cadı geri çekildi,
Gösterdi tay cadıya çok güçlü olduğunu.

Çocuğu tayı tekme vurup uyandırır,
 Tay kendince tavını bulmuş buna hazırdır.
 Bala Dotan uyanır göslerini açıp,

'Kimsin' diye ihtiyar kadına sorar." (Arıkan, 2007b: 229)

ve böylece Dotan Batır hayatı atı Karagök tarafından kurtarılmış olur. Kardeşlerinin atlarının hiçbiri böyle bir inisiyatif kullanmazken Karagök Dotan Batır'ı korur ve onu uyarır. Fakat yine de kendisi de on bir yaşında olan Dotan Batır için at tavını bulmamıştır. İçine sinmese onunla tek başına yolculuk etmeye karar verir. Bu esnada Dotan Batır bozkırdaki yalnızlığını "Arada yok il,/Koşan hayvan, uçan kuş,/Yoldaşım oldu esen yel." (Arıkan, 2007b: 237) şeklinde ifade etmesi yalnızca destan gerçekliğinde değil destanın oluştuğu bağlamda da dikkat çekicidir. Bozkırda yalnız kalan insan için tabiat en büyük yardımcı ve yoldaştır. Henüz atıyla bağ kurmadığı esnada doğayı kendine yoldaş bilen Dotan, yıllar süren yolculukta atıyla birlikte büyür. Karagök'ün gelişimi destanda,

"Bir zamanlar yaz olup,
 Otlar yeşerdi salınıp,
 Bindiği gök tay,
 Kunan (3-4 yaş) oldu tüy döküp,
 Yorga oldu tavına gelip,
 Kıvrım kıvrım oldu kalçası,
 İki bacağı genişçe açılıp,
 Boynu sırik gibi uzayıp,
 Olgunlaştı uzuvları,
 Sağrısı oldu yusyuvurlak.
 Yaz ortası olduğunda,
 Karagök kunan güzelleşti.
 Yabani bir keçi gibi kılı yok,
 Has küheylan böyle olumuş," (Arıkan, 2007b: 241)

şeklinde tasvir edilmiştir. Birlikte büyüyen, yıllarca birbirlerine yoldaş olan Dotan ve Karagök arasında bağ kurulur. Evleneceği kız Künikeş'in yurduna vardığında kendiyel birlikte atını da tanıtır; "Tay idi daha bindiğim Karagök,/Arasından on bin yılının seçtiğim." (Arıkan, 2007b: 265). Kızını uzak diyarlara gelin vermek

istemeyen Şintemirhan, yiğidin atını da sınamak için yarış tertip eder. Fakat yurdun en iyi atları arasından çıkıp gelen Karakök Şintemirhan'ı şaşırır. Yiğidin kendisi ve yolda karşılaştığı diğer beş arkadaşıyla beraber atının da sınanması yalnızca olay örgüsünde Şintemirhan'ın kurnazlığını göstermez, aynı zamanda Dotan'ın atıyla olan bağını ve yiğitlik kimliğiyle atının arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. İnsan olan Dotan'ın kimliğini ortaya koyabilmesinin atına bağlı olması türlerarası düşünce bakımından dikkat çekicidir. Hümanist düşüncenin var ettiği kimliksiz hayvan algısının aksine burada insanın kimlik sahibi olması hayvana bağlıdır. Bu yönüyle *Dotan Batır*, insanmerkezci düşünceden farklı olarak insan-hayvan ilişkisini ortaya koyması bakımından ekolojik bir niteliğe sahiptir.

4.3.2. Kulamergen-Joyamergen

Büyücü cadı tarafından kandırılan eşi tarafından aldatılan Kulamergen ve onun oğlu Joyamergen'in yer altı dünyasına uzanan maceralarının anlatıldığı *Kulamergen-Joyamergen*'de her iki kahramanın da atı insan kahramanların yoldaşdır. Ancak destanda *Joyamergen*'in atı daha ön plana çıkmaktadır.

Destanın başında Kulamergen, önce atıyla birlikte tanıtılır, daha sonra ailesi hakkında bilgi verilir. Güzelliğiyle meşhur eşi altın saçlı Künayım, cadının sözlerine kanıp kocasını alt etmek ve padişahla birlikte olmak için plan yaparken Kulamergen'i yakalamaya gelen askerlerin önce onun atına dikkat etmeleri gerektiğini "Neredeymiş Kulager at bilsin" (Arıkan, 2007b: 337) sözleriyle ifade eder. Tam da Künayım'ın bahsettiği gibi padişahın askerleri Kulamergen'i yakalamak için geldiğinde Kulager sahibine haber verir fakat Künayım Kulamergen'in dikkatini dağıtarak yakalanmasını sağlar. Kulamergen kendi gücüyle ve Joyamergen'in yardımıyla zor da olsa kurtulmayı başarır. Karısını ve kızını kayınpederine götürüp olan biteni anlatır. Joyamergen'in atı Dildeş ile tanışması da bu esnada olur. "Altı aylık mesafeyi altı adımda geçen" (Arıkan, 2007b: 349), birçok yiğidin istediği Dildeş, sahibi yanına gelince koklayarak hareketsiz durur. Evlerine dönerken yolda Künayım'ı kandıran Kurtka adındaki

cadının kardeşi Orak'la karşılaşır onunla ve askerleriyle savaşmaya başlarlar. Joyamergen atından inip savaşırken Dildeş de boş durmaz;

“Dildeş atı hayvancağız,
Karşısına çıkan düşmanı,
Toynaklarıyla ezip geçiyor.” (Arıkan, 2007b: 355)

Böylece hayvan kahraman olarak Dildeş, Joyamergen'e yardımcı olur. Orak'ı yendikten sonra Kulamergen yurduna dönerken Joyamergen biraz avlanıp öyle gelmek ister. Dildeş'le gezinirken bir yaratık tarafından yer altına çekilirler. Yeraltı padişahı Yılanbek'in ak otağına doğru giderken kâinatın sırlarına hâkim olan hayvan kahraman Dildeş birden durarak dile gelir ve Joyamergen'i

“Joyamergen kulak ver, bana,
Sözümü söylediğim iyice anla.
Ak otağın içinde,
Bir ev dolusu yılan var.
Otağın içine girdiğinde,
Bu yılanlar ıslık çalar.
Cesaretlenip o zaman,
Kuvvetini topla.
Eşikte beyaz bir yılan,
Sağ paçana gelip girer.
Bütün vücudunda dolaşır,
Sertçe ıslık çalarak o gezer.
Yalayıp bütün vücudunu,
Yakandan çıkıp gider.
Kımıldama, Mergen'im,
Kımıldarsan ölürsün,
Göremeyip sizi ben,
Üzüntüyle ölürüm.
...
En sonunda can dostum,
Gelip burnunda durur.

Uzuvlarından birer birer geçip,
 Böyle seni sınar.
 Kımıldama Mergen'im,
 Kımıldarsan, ölürsün.
 Çok ağlayarak Dildeş at,
 Burada kalır." (Arıkan, 2007b: 372-373)

sözleriyle uyararak ona öğüt verir. Olaylar aynı Dildeş'in anlattığı gibi gelişir. Atın kahramanını uyararak koruması, ona can dostum diye hitap etmesi ve ölmesi halinde çok ağlayarak üzüntüyle ölmesi destan gerçekliğinde insan-hayvan ilişkisinin tek yönlü değil diyadik şekilde geliştiğini göstermektedir. Atlı göçrevli bozkır felsefesinin bir tezahürü olarak düşünüldüğünde kişinin atıyla arasındaki diyadik ilişki ve karşılıklı sevginin varlığını ortaya koymak mümkündür. Destan gerçekliğinde atın dile gelmesiyle karşılığını bulan ifadelerin, destanın oluştuğu bağlam içerisinde kişinin atıyla olan diyadik gelenekleri ve iletişimsel rutinlerine bağlı olarak yaptığı çıkarımların söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Destanı devamında ak otağdaki yılanlardan birinin Yılanbek'in kızı Künsuluv olduğu anlaşılır. Yılan donundan çıkan Huri görünümlü kızın insan donuna giren yılan mı yoksa yılan donuna giren insan mı olduğu açıklanmamıştır. Fakat Joyamergen'in kahramanlığı üzerine babasının onu yeraltına getirtmesi *Kococaş'takine* benzer bir ittifak evliliği konusunu çağrıştırmaktadır. Yılanbek Joyamergen'in yiğitliğini ispatlaması için ondan denizin dibinde altından bir kazanı getirmesini ister. Pek çok yiğidin deneyip başaramadığı bu istek Joyamergen tarafından kabul edilir. Dildeş'le birlikte denizin kıyısına gelen Joyamergen kazanı nasıl alacağını bulamamışken Dildeş bir kere daha dile gelir.

"Mergen'im kulak ver bana,
 Söylediğim sözü iyi anla.
 Bu deryanın altında,
 Altın kazan var, doğru.
 Alamazsın kazanı,
 Sözlerimi iyice dinle.
 Medet verirse Huda'm,

Kendim gideyim kazanı almaya
 Senin için can dostum,
 Atayım kendimi zorluğa.” (Arıkan, 2007b: 379)

der ve o denizin dibindeyken su yükselse bile suyun içinde kımıldamamasını tembihler. Fakat su Joyamergerin'in göz kapaklarına geldiğinde kımıldayıp ayakları yerden kesilince su eski haline döner ve suyun yüzüne yalnızca kazan çıkar. Bir süre sonra atın kulaklarını gören Joyamergerin, Dildeş'i çekip ağlayarak kenara çıkarır. “Dünyada nasıl yaşayacağım artık” (Arıkan, 2007b: 381) diyerek atına seslenir:

“Dirilmezsen Dildeş'im,
 Hayatımı başucunda,
 Geçireceğim” (Arıkan, 2007b: 383).

Destanda Dildeş ve Joyamergerin arasındaki sıkı dostluk, destanın olay örgüsü bağlamında insan ve hayvan arasındaki ilişkiyi, insanın dünya görüşünde atın konumunu olağanüstü şekilde ortaya koymaktadır. Günlerce ah u zar eden Joyamergerin, bitkin düşer. Atının başında beklediği altıncı günün sonunda Dildeş kalkar, yaşadıklarını anlatır ve “Karşılaştığın Hızır baban beni kurtardı,/Mergen'in bekliyor dedi ah u zar edip.” (Arıkan, 2007b: 383). Birlikte Yılanbek'in yanına giderler ve Joyamergerin Künsuluv'la evlenerek yurduna döner.

Destanın olay örgüsünde iki insan kahraman olan Kulamergerin ve Joyamergerin, elde ettikleri tüm kahramanlıkları ve başarıları hayvan kahramanlar sayesinde kazanmışlardır. Dildeş'in olağanüstü vasfı insan dilini konuşabilmesi iken Kulamergerin'in atı Kulager kanatlanıp uçma yeteneğine sahiptir. Her ikisi de sahiplerini zor durumdan kurtararak, olağanüstü vasıflar sergileyerek hayvan kahraman tipinin özelliklerini ortaya koymuşlardır. Destanda Dildeş daha çok ön plana çıkmıştır. Joyamergerin için fedakârlık yapmış, onunla birlikte düşmanlarla savaşmış, öğüt vermiş, rehberlik ve yoldaşlık etmiştir.

Destanın icra edildiği bağlam göz önüne alındığında olağanüstü motifler de dahil olmak üzere insan düşüncesinde atına ve atıyla arasındaki ilişkiye verdiği önemin izlerini görmek mümkündür. Destanın ortaya koyduğu en temel gösterge

kahramanın evlilik için verdiği mücadeleden ziyade atıyla arasındaki yoldaşlık ilişkisidir.

4.3.3. Köroğlu³⁹

Türk dünyası destanlarında kahramanın atıyla kurduğu bağ, destanların neredeyse tamamında ön plana çıkan konulardan biri olmuştur. Türk dünyasında oldukça geniş bir coğrafyaya yayılarak çağlar boyunca icra edilen *Köroğlu* da epik destan geleneği içerisinde kahraman ve atı arasındaki bağ düzleminde insan-hayvan ilişkisinin Türk kültürel yapısındaki yansımalarını ortaya koyması açısından önemlidir. Günümüzde Türk epik destan geleneğinin var olduğu her yerde bir varyantına rastlanabilen *Köroğlu*'nda anlatım tekniği, yapı ve içerik yönünden çeşitlenmeler görülse de kahramanın atıyla olan bağı ve yoldaşlığı, ata verilen önem ve sosyo-kültürel yapıda hayvanlarla olan ikili ilişkilerin yansımaları olay örgüsünde her zaman başat bir konumda yer almıştır.

Epik destan geleneğinde zamanı ve mekânı aşan *Köroğlu*'nun günümüzde Türk dünyasıyla birlikte Türk kültürünün etki alanına giren milletlerde de icra edildiği rivayetleri görmek mümkündür. Orta Asya'dan Balkanlar ve çevresindeki Türk yerleşim sahalarına uzanan Türkistan coğrafyasında icra edilen *Köroğlu* destanı, Dursun Yıldırım tarafından etrafında sayısız rivayet ve kolun geliştiği “Batı Versiyonu” ve “Orta Asya Versiyonu” olmak üzere iki ana versiyonda değerlendirilmiştir. Yıldırım, destanın Batı versiyonuna Azerbaycan, Anadolu, Balkan ve çevre Türk yerleşim sahalarıyla birlikte Gürcü, Ermeni ve diğer etnik gruplar ve milletler tarafından icra edilen rivayetleri dahil etmiştir. Orta Asya versiyonunda ise Türkmen, Özbek, Karakalpak, Tatar, Kazak, Kırgız, Uygur

³⁹ “Köroğlu” adı üzerine destanın versiyonlarından hareketle ortak ve birleştirici iki unsur bulunmaktadır; mezar ve körlük. Mezar, destanın doğu versiyonlarında ön plana çıkmaktadır. Örneğin Türkmen rivayetinde destanın kahramanının mezarda (gur) dünyaya gelmesi üzerine “mezarlıkta doğmuş çocuk” anlamına gelen “Guroğlu” ya da “Goroğlu” adını alır. Körlük ise daha çok batı versiyonlarında karşımıza çıkmaktadır. Anadolu anlatmalarında babasının gözleri zalim bey veya yöneticilerce oyulan kahraman, “Köroğlu” adını alır (Yıldırım, 1998: 278; Bayat, 2016: 50-61).

Türklerinin rivayetleri; Tacik ve Buhara Arapları arasında Arapça ve Tacikçe anlatılan rivayetler ve Afganistan Türkleri arasında anlatılan Köroğlu rivayetleri yer almaktadır (Yıldırım, 1998: 169). Her iki versiyonda⁴⁰ da destanın temel çekirdeği ve iskeleti aynı olmakla birlikte icra edildiği zaman dilimi ve coğrafya etkisindeki kültürel ve sosyal bağlamlardan kaynaklanan farklılıklar ve çeşitlenmeler ortaya çıkmıştır.

Metin Arıkan'ın *Köroğlu*'nun Kazak anlatmaları ve Anadolu sahası anlatmaları arasındaki karşılaştırmalı değerlendirmesi, *Köroğlu* anlatmalarının iki versiyonu ve rivayetleri üzerine çeşitlenmelere iyi bir örnek sunmaktadır. Kazak ve Anadolu sahası anlatmalarında Arıkan'a göre küçük farklar dışında kahramanın babasının başına gelen felaket, kahramanın olağanüstü bir ata sahip olması, Çenlibel ya da Çamlıbel'i⁴¹ kurması ve etrafına yiğitleri toplaması, Kırat'ın çalınması hemen hemen aynı ya da benzerdir. Bunun dışında Kazak anlatmalarında Köroğlu dışarıya karşı ve etrafındaki milletlerle mücadele ederken Anadolu sahasında Köroğlu'nun mücadelesi içteki yöneticilere karşıdır. Kazak anlatmalarında kahramanın doğumu ve kahramanın aile geçmişi üzerine daha detaylı bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca destanın Kazak anlatmalarının olay örgüsünde epik ve mitolojik unsurlar, Anadolu sahasına göre daha bütüncül ve sağlam yapıya sahiptir. *Köroğlu*'nun Kazak anlatmalarında görülen nazım ağırlıklı anlatım şekli Anadolu sahasında nazım-nesir karışık bir anlatım şeklinde görülmektedir. Bu bağlamda Arıkan, kahramanlık destanı özelliklerini bünyesinde daha belirgin bir şekilde barındıran Kazak anlatmalarının yanında Batı versiyonu olan Anadolu anlatmalarının epico-romanesk bir nitelik taşıdığını ifade etmiştir. Epico-romanesk anlatıların kahramanlık destanlarından sonra ortaya çıkması da tarihî-coğrafi yaklaşımla değerlendirildiğinde Arıkan'a göre *Köroğlu*'nun Orta Asya versiyonundaki Kazak anlatmalarının Batı versiyonundaki Anadolu sahası anlatmalarından daha arkaik olduğu düşüncesini⁴² desteklemektedir (2007a: 13).

⁴⁰ Destanın versiyonları, versiyonları üzerine yapılan çalışmalar ve tarihî katmanlaşması hakkında detaylı bilgi için bkz. Bayat, 2016: 15-49.

⁴¹ Kazak anlatmalarında "Jembilbel".

⁴² Bunun yanı sıra destanın Azerbaycan'da oluşup sonradan Orta Asya ve Anadolu'ya yayıldığını savunan görüşler de mevcuttur. Örneğin Karl Reichl, Ignacz Kunos'tan hareketle destanın ur-formu hakkında "Özetleyecek olursak, Köroğlu/Göroglı dairesi büyük ihtimalle 16. yüzyıl sonlarında Azerbaycan'da ortaya çıkmış ve oradan kuzey, doğu ve batıya yayılmıştır." (Reichl,

Biz de epik destan geleneği içerisindeki *Köroğlu* anlatmalarının üst bütünlük açısından daha sağlam bir yapıya sahip olduğu Orta Asya versiyonlarındaki Kazak rivayetlerinden birini, diğer anlatmaları göz ardı etmeden, esas alarak destandaki insan ve hayvan ilişkisinin, göçerevli bozkır kültüründe insanın atla olan ikili iletişim ve bağının kültürel ifadelerini incelemeye çalıştık.

Köroğlu'nun esas aldığımız Kazak varyantı ünlü Kazak akınlarından biri olan Rahmet Mezhojyev (1881-1979) tarafından icra edilmiştir. Usta-çırak geleneğiyle yetişmiş ve repertuarında *Alpamis*, *Kambar Batır*, *Koblandı* gibi birçok destan olan akının anlattığı *Köroğlu* varyantı, Muhtar Avezov öncülüğünde başlayan çalışmalarla derlenmiş ve destanın bütün anlatması Kuvaniş Baymagambetov tarafından yazıya geçirilmiştir. Rahmet Mezhojyev'in icra ettiği *Köroğlu* dört bölümden⁴³ meydana gelmektedir (Arıkan, 2007a: 30-32). Bölümler yapı ve muhteva bakımından genel hatlarıyla destanın diğer Orta Asya versiyonlarına benzer nitelik taşımaktadır.

Destanın ilk bölümü *Köroğlu*'nun şeceresine dair fikir vermektedir. Destan, *Köroğlu*'nun babası Ravşan'ın başından geçen olaylarla başlar. Ravşan bir gün tek başına bozkırda gezinirken Şağdat'ın askerleri tarafından esir alınır. Şağdat, ülkesinde tutsak ettiği Ravşan'ı gördüğü kehanet üzerine öldürmek ister fakat "Bir Türkmen'den korkup öldürdü" denmemesi için onu köle olarak satmaya karar verir. Gejdem adında bir Türkmen beyi Ravşan'ı alır ve kızı Akanay'la evlendirir. Bir gün pazarda Gejdem'le dolaşırken atın kurumuş kafatasından atın nasıl bir at olduğunu bilir ve ölen tulpar için ağlar. Şağdat olayı duyar, iyi bir sınışı⁴⁴ olan

2017: 358) görüşlerine yer vermiştir. Bayat ise, destan bütüncül bir şekilde ele alındığı takdirde, nerede ve nereye gitmiş olursa olsun Türk milletinin mitolojik belleğinde var olan *Köroğlu*'nun Türk varyantları için ur-formun önemsiz olduğunu ifade etmiştir. Bayat'a göre Tarihî-Coğrafi Fin okulunun araştırma metodu, *Köroğlu*'nun gayri Türk varyantlarında oluşan kategorilerde anlam kazanmaktadır (Bayat, 2016: 31).

⁴³ 1.Körüglü Ravşanbek (*Köroğlu Ravşanbey*), 2.Körde Tuvgan Köruglı (Mezarda Doğan Köroğlu), 3.Körüglünün Rayhan Arappen Sogısı (*Köroğlu'nun Reyhan Arapla Savaşı*), 4.Şağdatka Barganı (*Köroğlu'nun Kızılbaş Şağdat Hanla Savaşı*).

⁴⁴ Sınışı (СЫНШЫ); Kazak Türkçesi Sözlüğü'nde "Eleştirmen, münekkit." (Koç vd., 2003: 504) olarak geçmektedir fakat destanda anlam olarak kelime biraz daha geniş anlamıyla yani "bilirkişi, uzman" niteliği taşıyacak şekilde yer almıştır. Arıkan ise kelimenin Türkiye Türkçesi'ndeki karşılığını "kâhin" olarak izah etmiştir (2007a: 51). Destanın başlarında da Ravşanbek'ten bahsederken babasının da sınışı olduğundan bahsedilir: "At sınıayıp, sınışı olarak yaşamıştı; Bahsedilen Akıl Han'ın zamanında." (Arıkan, 2007a: 51). Bayat ise kahramanların bu kabiliyetini seyislik (mehterlik), at bilicisi olma şeklinde açıklamıştır. Tıpkı şamanların ruhlar dünyasıyla

Ravşan'dan hayvanlarının en iyisini bulmasını isteyerek onu dener. Her seferinde başarılı olan Ravşan'a ödül olarak ekmek verir. En sonunda Şağdat Ravşan'ın kendisini sınamasını ister. Başta gönüllü olmayan Ravşan en sonunda mecbur kalarak Şağdat'ın aslında bir fırıncının oğlu olduğunu söyler. Annesinin de doğrulaması üzerine Şağdat, Ravşan'ın gözlerini oydurur. Bunun üzerine Ravşan ve Gejdem, Ravşan'ın atın sesine göre sınıdığı bir tulpar bulup Şağdat'ın ülkesinden kaçarak Türkmen memleketine giderler.

Ravşan ve Gejdem Türkmen ülkesine gittiğinde Akanay hamiledir. Kırkları rüyasında görür ve gördüğü kehanet üzerine öleceğini, çocuğunu da öldükten sonra dünyaya getireceğini öğrenir. Annesi Küleyim'e kehaneti anlatır. Bir süre sonra da hastalanıp ölür ve çocuğu mezarda doğurur. Çocuk hem annesinin sütüyle beslenir hem de kırklar sırayla çocuğu besler. Gejdem'in seyisi Babalı bir gün kaybolan bir kısrağı Akanay'ın mezarının başında bulur ve bu esnada çocuğu da görür. Olanları Küleyim'e anlatır. Kırkların da yardımıyla çocuğu gizlice eve getirip büyütürler ve çocuğa Köroğlu adını verirler. Köroğlu büyüdükten sonra olanları öğrenip babasını ve dedesini aramak için yola çıkar. Türkmen ülkesine vardığında Gejdem'i bulur, babasının öldüğünü ve Gejdem'in de Barşayım ile evlendiğini öğrenir. Gejdem'in ava gittiği bir günde Barşayım'a âşık olan Rayhan Arap gelir. Barşayım'ın Köroğlu'nun yengesi olduğunu öğrenir ve atını beğenen Köroğlu'yla yengesini ona göstermesi halinde atını Köroğlu'nun atıyla çiftleştireceği üzerine anlaşılır. Bu şekilde Köroğlu'nu kandırmayı başaran Rayhan Arap, Barşayım'ı kaçıtır. Köroğlu kovalasa da yakalayamaz. Dayısına mahcup olur. Gel zaman git zaman Köroğlu'nun kısrağı doğum yapar. Doğan at Kırat'tır. Köroğlu Kırat'ı büyütür, yetiştirir.

Köroğlu, Kırat büyüyünce yengesini kurtarmak için Amuderya'yı aşar ve Arap ülkesine gider. Yıllar sürececek yolları Kırat sayesinde kısa sürede geçer. Sonunda Rayhan'ın çobanıyla karşılaşır, olan biteni öğrenir. Çobanı bağlayıp falcı kılığına

iletişime geçebilmesi gibi sonraki dönemlerde demirciler, marangozlar ve seyisler de öteki âlemle ilgili bazı sırlara vâkıf olabilmektedirler. Sınısılık (yani seyislik), yalnızca atçılık bilgisinden öteye hayvanlar ve insanlar hakkında sırları okuyabilme, yıldızlara bakıp geleceği görebilme gibi niteliklere sahiptir. Köroğlu'nun Kazak ve Azerbaycan varyantlarında Köroğlu'nda, babasında ve dedesinde bu nitelikler görülmektedir (Bayat, 2016: 70-72).

girerek yengesini bulur, yengesi de Köroğlu'nu tanır ve anlaşılır. Barşayım Köroğlu'ndan önce Rayhan Arap'ın kızı Kurbangül'ü götürmesini daha sonra kendisi için gelmesini ister. Barşayım, Kurbangül'ü de ikna edip yanına alarak Köroğlu ile anlaştığı yere gelir. Köroğlu Kurbangül'ü yanına alır ve memleketine döner. Rayhan olanları öğrenip Köroğlu'nun peşine düşse de yakalayamaz. Rayhan, geri dönüp Barşayım'ı zindana atar. Rayhan, Kurbangül'ün nişanlısı Kızılbaş'la ordu toplayıp yola çıkar. Türkmen ülkesinde ise Köroğlu'nun yaptığı yiğitlik olarak kabul edilir ve Köroğlu, bey olur. Kurbangül de Gejdem ile evlenir. Kırklar, Köroğlu'na rüyasında Barşayım'a olanları ve ülkesine gelen orduyu haber verirler. Köroğlu Kırat'a biner Barşayım'ı kurtarır. Barşayım'ın olmadığını fark eden Rayhan, Kırat'ın izini tanır. Kızılbaş'ı da yanına alarak askerleriyle Köroğlu'nun ülkesi Jembilbel'e gider. Savaş meydanında Köroğlu ve Kızılbaş dövüşmeye başlar. Kırkların da hikmetiyle Köroğlu Kızılbaş'ı havada çevirir, alır yere vurur. Rayhan sonunda yenilgiyi ve hatasını kabul eder. Pişmanlığını dile getirip özür diler. Gejdem ve Köroğlu'nun onu affetmesiyle dostluk anlaşması yaparlar. Birbirlerinin ülkesini ziyaret ederler, hediyeler götürürler. Bir gün Gejdem, Şağdat'ın yaptıklarını ve başına gelenleri anlatır.

Köroğlu, Rayhan ve Kızılbaş, bir araya gelip Kızılbaş ülkesindeki Küneyim ve Babalı'yı kurtarmak için sefer düzenlerler. Köroğlu bir gece Babalı ve Küneyim'i kurtarmayı başarır. Şağdat ve dostları, Köroğlu ve dostlarıyla meydan savaşına başlar. Her iki tarafın güçlü yiğitleri savaşır. Uzun süren mücadelenin sonunda Şağdat mağlup olur. Köroğlu Şağdat'ın ülkesini ele geçirir ve Babalı'yı da başına han ilan eder. Şağdat'ın tüm varlığını halka dağıtır. Küleyim'i de yanına alarak ülkesine döner. Toy tertip edilir, atlar yarışır. Köroğlu uzun yıllar yaşar, perilerle evlenir, çocuğu olmaz. Yüz yirmi yaşına geldiğinde dünyadan göçüp gider.

Rahmet Mezhojajev tarafından söylenen Köroğlu varyantında olay örgüsü itibariyle hayvanlar ön planda hayvan kahraman şeklinde yer almasa da atlı göçerevli bozkır toplum yapısının bir tezahürü olarak hayvanlar görülmektedir. Destanda hayvan kahraman bulunmama ile birlikte destanın icra edildiği bağlam çerçevesinde hayvanın hem insan hayatında hem de toplumsal anlamda yerini görmek mümkündür. Köroğlu'nun bu ve anlatılan diğer varyantlarında destanın

merkezinde yer alan hayvanlar atlar olmuştur. Atlar, destanda olay örgüsünün merkezinde yer alsalar da destanın bu varyantında hayvan kahraman boyutuna geçiş yapmamışlardır. Destan gerçekliğinde yaşamın öznesi olgusuna en yakın hayvanlar atlardır. Her atın bir adının olması ve destan gerçekliğinde hayvan kahraman olmasalar da bir bilince sahip olmaları özneliğin ya da özneliğe yaklaşmanın göstergeleridir.

Atlı göçerevli bozkır kültürünün sosyo-kültürel yapısı bağlamında insanın atla kurduğu özel bağın kültürel ifadeleri Köroğlu'nda görülmektedir. Destanda yaşamın özneliği çizgisine geçirilen tek hayvan atlar olmuştur. İnsan dilini anlayan, bilinçli ve bazı olağanüstü vasıflara sahip olmuşturlar. Köroğlu'nda atlar hayvan kahraman olarak yer almamalarına rağmen olay örgüsüne yön verebilmişlerdir. Destanda olayların gelişmesinde atlar çoğu zaman insan kahramandan daha ön planda görülmekte ve hatta olayların ön koşulu atların varlığı olmuştur. Atların bu konumu da bize aynı zamanda insanın gündelik yaşamda atlara duyduğu minnetin ifadesinin destan gerçekliğindeki göstergeleri olduğunu düşündürmektedir. *Köroğlu*'nda insan kahramanın maceraya atılması, kahraman kimliğini alabilmesi, sevdiklerini ya da kendini kötü durumdan kurtarması gibi olay örgüsünü geliştiren durumlar atına ve atının yeteneklerine bağlıdır.

Köroğlu'nda yer alan atların anlatımı ve tasvirine bakıldığında destanın meydana geldiği ve icra edildiği bağlam olan atlı göçerevli toplum yapısının hayvanlar üzerindeki derin bilgisi kendini göstermektedir. Destanda atlar üzerine kullanılan kavramların çeşitliliği, insanların atlara olan ilgisini ve bilgisini ortaya koymaktadır. Bu ilginin ve bilginin neticesi olarak halkın sözlü tarihinde insanın atlarla olan diyardik ilişkisi ve düşünsel tasavvuru hemen hemen her kültürel ifadede doğal olarak bulunmaktadır. *Köroğlu* özelinde baktığımızda atlarla ilgili bedev at, tulpar at, şağır at, doru at, kulin, kunan gibi birçok ifade ve tanımlama şekli, atları yetiştirme yöntemleri ve bu sanata dair bilgilerin yer aldığı kültürel kodlar, insanın atları ya da daha kapsamlı bir ifadeyle "ortak yaşantı"larına dahil ettikleri diğer canlıları sıradan ve tüketilebilir nesnelere olarak görmediklerini ortaya koymaktadır.

Köroğlu'nun atı Kırat ise destanda en çok ön plana çıkan at olmuştur. Kırat, Türk dünyası epik destan geleneğindeki “yoldaş at”ın özelliklerini taşımaktadır. Mezhojyev varyantında Kırat, destanın bir kahramanı olarak yer almamıştır fakat oluşma ve icra bağlamı, Kırat'ın yaşamdaki öznelğini söylemlerle ifade etmiştir. İnsan-hayvan ilişkisi bağlamında ele aldığımızda destandaki Köroğlu-Kırat diyadik ilişkisi, herhangi bir hiyerarşik ve türcü üstünlük ve ötekileştirme yapısına sahip olmamıştır. Örneğin destanda Köroğlu'nun şeceresi ve ailesi hakkında bilgilerin yanı sıra Kırat'ın doğumu ve şeceresi de anlatılmaktadır. Batı merkezli düşüncenin hayvanları histen ve düşünceden mahrum gören anlayışının aksine epik destan geleneğinin bir örneği olan bu *Köroğlu* icrasında diğer pek çok destanda görüldüğü gibi hayvanların duygularının varlığı farklı şekillerde vurgulanmıştır. Bunun yanında Batı merkezli düşüncenin “Neolitik Devrimi” insan-hayvan ilişkisini tek taraflılığa indirgemişken evcilleştirdikleri hayvanların da kendilerine bağımlılıkları ya da bağımlı kılma düşüncesi türcü hiyerarşiyi beslemiştir. Fakat daha önce de yer verdiğimiz atlı göçerevli bozkır dünya görüşünün bir yansıması olan Türk dünyası epik destan geleneğinde hayvanlar hiyerarşik düşünceden beslenmek ve hiyerarşik bir mücadeleye girmek yerine “ortak yaşanti” ve “yoldaş”lığa dayalı anlayışa yer vermişlerdir. Bu anlayışın bir ifadesi de insan ve hayvan arasındaki diyadik ilişkinin kahraman ve atı arasındaki yoldaşlığa dayalı ilişki ve bağ olmuştur. *Köroğlu*'nda Ravşan ve Gejdem Şağdat'ın ülkesinde doru at'a binip kaçarken Ravşan Gejdem'i ata kamçı vurmaması konusunda uyarır ve “taşdığı yükü onun yoldaşı” der. Ravşan'ın uyarısı, epik gelenek içerisinde destanların eğitici-öğüt verici ve kural koyucu işlevi bağlamında yalnızca Gejdem'e değil birnevi icra edildiği bağlamdaki herkese karşı olmuştur. Bu “yoldaşlık” düşüncesi hem hiyerarşik ve ötekileştirici düşüncenin zemin bulamaması hem de hayvanların yaşamdaki öznelliği üzerine dünya görüşünün kültürel ifadeleri olmuştur. Meydana geldiği ve icra edildiği daha eski dönemler düşünülürken halk hukuku çerçevesinde sözlü yasalar olan destanların bu anlamda daha etkili olduğu ve hatta duruma göre bir yaptırım olduğu belirgin bir şekilde sezdirilmektedir.

Mezhojyev anlatmasında gördüğümüz düşüncenin diğer varyantlarda da farklı şekillerde yer aldığı görülmektedir. Örneğin *Köroğlu*'nun Hulufu rivayetinde “Kır

Atın çalınması” epizodunda Kırat’ın yokluğunda Köroğlu perişan olur, bütün mertliği Kırat’la birlikte gitmiş gibidir. Kırat’ı çalınan Köroğlu yiğitlerinin de gözünden düşer (Boratav, 1984: 70-72). Epik geleneğin içeriğe dair bu yapıları, göçerevli yaşantıda “yaşam ortaklığı”nın ötesine geçerek “yoldaşlık” ilişkisi kurduğu hayvanlar olan atlara verilen önemi ortaya koymaktadır. *Köroğlu*’nun Azerbaycan varyantında Keçəl Həmzə (Kel Hamza, Keloğlan), Kırat’ı hile ile Köroğlu’ndan alır, çeşitli maceralara giderler. Keçəl Həmzə ve Kırat giderken Köroğlu; “At, yiğidin kardeşidir-yoldaşdır-evladıdır.” formülünün bir örneğine yer verir:

“Hemze, çoh laf eyleme
At iyidin gardaşdır, gardaşı
Gece gündüz yahşı sahla
At iyidin gardaşdır, gardaşı.” (Bayat, 2016: 86)

Kırat ve Keçəl Həmzə dönerken de Köroğlu, Keçəl Həmzə’nin Kırat’a kamçı vurduğunu görür. Yüreği bulanana ve dertlenen Köroğlu dayanamaz ve şu şiiri söyler:

“Canım Hemze, gözüm Hemze
Hemze incitme Gıratı
Budu sene sözüm
Hemze incitme Gıratı
...
Gırat benim iki gözüm
Bele derde nece düzüm
Hemze sene budu sözüm
Oğul incitme Gıratı
...” (Seyidoğlu, 1995: 94).

Kırat’ın annesi Köroğlu’na dedesinden yadigâr ve Köroğlu’nu tanıyarak onun yanına gelen tulpar⁴⁵ at Boz Kısarak’tır, babası ise Rayhan’ın denizler aşan tulpar

⁴⁵ Türk Mitolojisi’nde kanatlı at (Aslan, 2013: 3). *Kazak Türkçesi Sözlüğü*’nde “1. Uzak yolculuğa dayanıklı, büyük savaşlarda kahramanların bindiği, soylu ve hızlı koşan at. 2. Başarılı, bilgili.”

atı Kökkaska'dır. Hem annesi hem de babası üstün yeteneklere sahip olan Kırat'ın kendisi de destan gerçekliğinde hız, sıçrama-uçma⁴⁶, güç, dayanıklılık gibi fiziksel bakımdan olağanüstü niteliklerle donanmıştır. Kırat doğarken Köroğlu onu yere değmeden kucağına alır ve gözü gibi bakar. İlk karşılaşma anlarından itibaren atından ayrılmayan Köroğlu ve Kırat arasındaki bağ destan boyunca görülmektedir⁴⁷. Destanda Kırat'ın adını karakterinden aldığı söylenmektedir.

Köroğlu Destanı adlı çalışmasıyla *Köroğlu*'nun farklı varyantlarını ve varyantlardan parçalarını kapsamlı bir şekilde inceleyen Pertev Naili Boratav da Kırat'ın destanın “merkez-i sıkleti”ni oluşturduğunu (1984: 65) ve destanda Kırat'tan sonra en önemli role Köroğlu'nun sahip olduğunu ifade etmiştir (1984: 72). Boratav'ın incelediği varyantlarda tespit ettiği Kırat'ın ortaklık gösteren özellikleri ise şu şekilde özetleyebiliriz: a.Kırat'ın kökeni sudan çıkan aygırlara dayanır; b.uçma vasfına sahip bir tulpardır; c.ab-ı hayat içmiştir; d.zeka ve feraset bakımından insanlardan farksızdır, Köroğlu'nun ardından yas tutar, insanların dilini anlar ve cevap verebilir, zor durumdan kurtulmak için plan yapar; e.Kırat olmazsa Köroğlu hiçtir, Kırat'ın başına bir iş geldiğinde ya da zarar gördüğünde Köroğlu insanların gözünden düşer; f.Hikayenin en canlı yerlerini Kırat'ın olduğu epizotlar oluşturmaktadır (1984: 65-72). Bu bağlamda Boratav'ın ortaya koyduğu ortak motiflerde hayvan folkloru bağlamında en dikkat çekici olan motifler Kırat'ın sosyo-kültürel yapıdaki hiyerarşik konumu, Köroğlu'yla olan diyadik ilişkisi, Kırat'ın destan gerçekliğindeki toplumsal varlığı ve bu doğrultuda Köroğlu'na uygulanan yaptırımlar olmuştur.

(Koç, 2003: 554) şeklinde geçmektedir. Türkiye Türkçesinde “Küheylan”; Azerbaycan Türkçesinde “Asil At”; Tatar Türkçesinde “Tolpar, akbuzat”; Türkmen Türkçesinde “bedev”; Kazak, Kırgız, Özbek ve Uygur Türkçelerinde ise “Tulpar” olarak yer almaktadır (Ercilasun vd., 1991: 527).

⁴⁶ Boratav'ın tespitlerine göre rivayetlerde tulpar olan Kırat'ın hem uçtuğu hem de yürüdüğüne dair anlatımlar olsa da rivayetlerde Kırat'ın “kanat” sahibi olduğuna dair bir ipucu yoktur (Boratav, 1984: 67). Bizim incelediğimiz Mezhojyev varyantında Kırat, deniz ve kale duvarı gibi çok yüksek yerleri aşır uzun mesafeleri kısa sürede geçebilmektedir ve Köroğlu'nun Barşayım'ı kurtardığı kısımda “Bu Kırat burak imiş, altın kanatlı” (Arıkan, 2007a: 211) şeklinde tasvir edilir. Boratav, bu konuda Abdülkadir İnan'ın “Köroğlu'na Ait Notlar” (1930) adlı çalışmasında geçen bir Köroğlu türküsünde Kırat'ın kanatları olduğuna dair bir örnek tespit etmiştir (1984: 67).

⁴⁷ Köroğlu ve Kırat arasındaki ikili bağın oluşumunda ayrıca “aynı anda ya da aynı gün doğma” (Azerbaycan Türkleri anlatmalarında) ve “aynı anne tarafından yetiştirilen üvey kardeşler olma” (Özbek anlatmalarında) şeklinde yapılar da mevcuttur (Çobanoğlu, 2018: 115).

Köroğlu'nun Rahmet Mezhoyajev anlatmasında Köroğlu ve Kırat arasındaki diyadik ilişki Kırat'ın doğum sahnesinde başlamış ve devam etmiştir. Kırat, doğduğu andan itibaren Köroğlu'yla birlikte büyümüştür (Arıkan, 2007a: 163-165). Destan gerçekliğinde aralarında kurulan yoldaşlık ilişkisi farklı şekillerde dinleyiciye hatırlatılarak vurgulanmıştır. Yengesi Barşayım'ı kaçıran Rayhan'dan intikam almak için yola koyulan Köroğlu ve Kırat, Rayhan'ın atı Kökkaska'nın aştığı Amuderya'ya geldiklerinde Köroğlu her atın kolay kolay aşamadığı bu yere bakıp Kırat'la konuşur:

“Sana binip bu deryaya gelmişim,
İştittin mi Kırkların cevap verdiğini?
Rayhan'da giden intikamlarım için

Bal Kırat'ım, kendini salıver” (Arıkan, 2007a: 177)

Destanın bu sahnesinde Köroğlu'nun kaderi Kırat'a bağlıdır ve Köroğlu da durumun farkında olarak Kırat'la konuşur. Köroğlu ve Kırat arasındaki iletişim, destan gerçekliğinde başka atlarla konuşmayan Köroğlu ve Kırat arasındaki diyadik ilişkinin bir göstergesidir. Destanda yer alan bu sahnede inisiyatifin Kırat'ta olduğu görülmektedir⁴⁸. Kırat istemediği takdirde Köroğlu başarılı olamaz ve destanın icrasında da bu sezdirilmektedir. Destanın aynı sahnesinde “Hayvan da olsa evlat edinilmiş bala gibidir.” (Arıkan, 2007a: 177) sözleriyle hayvanın “tüketilebilir nesnelere” boyutunda yer almadığı ve göçerevli kültürün etkisiyle hayvanlarla bir yoldaşlık hatta yan-akrabalık ilişkisinin kurulduğunu söylemek mümkündür. Amuderya'yı aştıktan sonra Rayhan'ın ülkesine vardıklarında “Köroğlu'nun Kırat'ına Söyledikleri” epizodu yer almaktadır. Burada Köroğlu'nun Kırat'a söylediği;

“Bal Kırat'ım en iyisi tulparların,
Aylar sürececek yolu altı adımda geçen...”

⁴⁸ Benzer durum *Köroğlu*'nun İstanbul rivayetinde de görülür. Bolu Beyi'nin elinden kurtulmak isteyen Köroğlu, Kırat'ın kulağına kendisini Çamlıbel'e götürmesini söyler ve Kırat yüksek kale duvarlarını aşarak Köroğlu'nu Çamlıbel'e götürür. Özbek varyantında ise Köroğlu, Rayhan'ın ülkesinde bağladığı çobanı Kırat'a teslim eder ve ona tembihlerde bulunur (Boratav, 1984: 67-69). Bu durum destanda hayvanların “kahramanın dostu, yoldaşı” konumunun yanında destan gerçekliğinde “yaşamın öznesi” olarak görülmelerini destekler niteliktedir.

İki yavrucuk birlikte çıktık genç olsak da

İntikamımızı alalım diye düşmanlardan.” (Arıkan, 2007a: 179)

sözleri de hayvana duyulan minnet duygusunun bir ifadesi olmuştur. Destanda Kırat’a “Bal Kırat’ım” şeklinde hitap etmesi de diyadik ilişkilerde, ikilinin arasında olan lakap veya adlandırmalara hayvan folkloru bağlamında bir örnek teşkil etmektedir. Yine yukarıda yer verdiğimiz alıntıdan hareketle kahramanın atıyla olan özdeşleşmesi de görülmektedir. Köroğlu’nun intikamı aynı zamanda Kırat’ın da intikamıdır.

Destanda hayvan folkloru bağlamında değerlendirilecek bir diğer unsur ise destan gerçekliğinde hayvanların “yaşamın özneleri” ve “akıl ve duygu sahibi” olarak yer almalarıdır. Türk dünyası epik destan geleneğinde görüldüğü gibi hayvanlar sıradan nesnelere ve mallara olarak kabul edilmemişlerdir. *Köroğlu*’nda da bunun örneği atlarda görülmüştür. *Köroğlu*’nda Boratav’ın ifadesiyle “zeka ve feraset sahibi” olan (1984: 69) hayvan yalnızca Kırat olmamıştır. Destandaki diğer hayvanlar da bu “olağanüstü” niteliğe sahip olmuşlardır. Örneğin; Köroğlu, Rayhan’ın kızı Kurbangül’ü kaçırdığında Rayhan onun peşine düşer fakat Rayhan’ın atı Kökkaska, yavrusu Kırat’ın yakalanmasına izin vermez. Destanda hayvanın bu bilinci Rayhan’ın sözleriyle gösterilir:

“Taşa vurursam keser elmas kılıcım,

Kemiğime leke bıraktı bu işin.

Bal Kırat’ın şu Kök’ün yavrusu,

Yakalattırmadı bu da senin nasibin.” (Arıkan, 2007a: 197).

Köroğlu’nda hayvan bilincinin varlığının yoğun olarak sezdirildiği yer ise destanın sonundaki yarış sahnesidir. Kutlamalarda insanlar güreş tutarken atlar da yarışırlar:

“Gece yarısında giden at

Öğle vaktinde toz kaldırarak görünür.

Kök kaska ile Kırat

Önlerine hiçbir atı geçirmez.

Babasına saygı gösterip hayvancağız

Bir adım bile öne geçmez.

...

Hürmet göstermese Kırat

Kökkaska'yı geçerdi." (Arıkan, 2007a: 261-263).

Destanda yer alan yarış sahnesinde atların kendi arasındaki hiyerarşi ve saygı anlayışı vurgulanmıştır. Destanın olay örgüsüne etki etmeyen bu durum, destanın icra edildiği bağlamdaki dünya görüşünün, destan gerçekliğindeki tasavvurundan başka bir şey değildir. Destandaki bu bölümün, atların "yaşamdaki öznellikleri" üzerine farkındalığın bir yansıması olduğunu söylemek gerçekten uzak bir varsayım olmamaktadır.

Köroğlu'nun diğer anlatmalarında da bu bilinç farklı şekillerde kendini göstermektedir. Abdülkadir İnan, "Köroğlu'na Ait Notlar"da Köroğlu'nun ölümünden sonra Kırat'ın "bir insan gibi" yas tuttuğunu ve kırk gün bir şey yemediğini ifade etmiştir (1930: 195-200). *Manas*'ta da görülen bu durum, insan-hayvan arasındaki diyadik ilişkiyi ortaya koymasının yanında hayvanlardaki "yaşam özneliği"nin ve toplumsal yapıdaki hiyerarşik konumunun da bir ifadesidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi hayvan bilinci, Kırat'a mahsus bir unsur da değildir. Olay örgüsünü esas aldığımız Kazak rivayetinde Kökkaska'nın yavrusunun yakalanmasına müsaade etmemesinden ayrı olarak Urfa rivayetinde ise Bezirgan'ın atı Rahvan, Kırat'ın vasıflarının diğer hayvanlarda da olduğuna dair örnek sunmaktadır. Köroğlu, Bezirgân'ı öldürmek istediği sırada Rahvan iki defa onu uyandırır fakat buna sinirlenen Bezirgân Rahvan'ı döver. Bunun üzerine Rahvan onu uyandırmaktan vazgeçse de üzüntüsünden ağlar. Bundan etkilenen Köroğlu da Bezirgân'ı öldürmekten vazgeçer (Boratav, 1984: 70). Kırat'ta, Kökkaska'da ya da Rahvan'da verdiğimiz örnekler, destanlarda yer alan ortak ya da benzer motiflerden ziyade Türk epik geleneğindeki bütüncül bir dünya görüşünün de kültürel bir ifadesi niteliği taşımaktadır. Türk dünyası epik destan geleneğinde hayvanlar, destanların meydana geldiği ve icra edildiği bağlamlarda "dikotomik ötekiler" olarak görülmemişlerdir. Hayatlarına dahil ettikleri canlıları, kendi varoluşlarında önemli bir role sahip olduğu bilinciyle birlikte duyulan

minnetin yanında “yaşam ortaklığı”nın getirdiği derin gözlem ve bilgiyle beraber sosyo-kültürel yapıda konumlandırmışlardır.

Hayvanlarla kurulan “yaşam ortaklığı” ve bunun ötesinde oluşan “yoldaşlık”, epik geleneğin çerçevesi içerisinde kendine yer bulmuştur. *Köroğlu*'da değindiğimiz Köroğlu-Kırat ilişkisini ve hayvanların “yaşam özellikleri”ni ortaya koyan yansımalar bu dünya görüşü ve düşüncenin bir ürünüdür. Hayvan folkloru bağlamında göçerevli insanın hayvanlarla kurduğu iletişim ve etkileşim yolları ve sosyo-kültürel yapıda hayvanın konumu, Türk epik geleneğindeki pek çok destanda görüldüğü *Köroğlu* destanında da kendini göstermektedir.

Türk epik destan geleneğindeki diğer tüm destanlarda olduğu gibi *Köroğlu* da çağın ve coğrafyanın değişiklikleri karşısında Türk töresinin inşası ve yeni durumlara ve bağlamlara uyum sağlaması konusunda önemli bir role sahip olmuştur. Örneğin İslamiyet'in kabulünden sonra yeni bir oluşuma giren epik destan geleneğinde *Köroğlu* anlatmaları mitolojik kahramanla birlikte Orta Çağ epik kahramanı statüsü de kazanmıştır. Ancak her halükârda epik gelenekte yer alan ve kültürel belleğin şekillendirdiği arkaik “kural ve kaideler” olan temel kültürel kodlar, merkezdeki yerini korumuştur. *Köroğlu*'ndaki kahraman-at arasındaki diyadik geleneklerin izleri ve göçerevli insandaki hayvan düşüncesinin yansımaları da bu doğrultuda yer alan temel kültürel kodlar olması bakımından dikkat çekicidir. Destanların sahip olduğu bu rol ve *Köroğlu*'ndaki hayvan folkloru bakımından dikkatimizi çeken kültürel kodlar da postmodern ve posthümanist süreçte halkbilimi açısından önem arz etmektedir.

4.3.4. Er Töştük

Er Töştük, aynı adı taşıyan kahramanın atıyla birlikte yeryüzünde ve yer altında yaşadığı maceraları ve düşmanlarla yapmış olduğu mücadeleleri anlatan Kırgız arkaik destanıdır. Er Töştük'ün destanda yaşadığı olaylarda en büyük yardımcısı, kurtarıcı ve yoldaşı karısı Kenceke'nin Töştük'e göz kulak olması için emanet ettiği atı Çal Kuyruk'tur. Töştük, destandaki tüm macera ve

mücadelelerine atı Çal Kuyruk'la birlikte atılır. İnsan-hayvan ilişkisi bakımından aralarında gelişen dostluk, destan gerçekliğinde hem Töştük'ün ifadelerinde hem de olağanüstü vasıflara sahip Töştük'ün ifadelerinde görülmektedir.

Destanda hayvan kahraman olarak Çal Kuyruk ve Karakuş karşımıza çıkmaktadır. Arkaik niteliği nedeniyle olay örgüsünde ve kahramanlarda pek çok olağanüstü niteliğe rastlanmaktadır. Çal Kuyruk'un insan diline sahip olması, Töştük'ün dizkapağı kemiğinden sahibini diriltmesi ve sekiz canı olması olay örgüsünde hayvan kahraman olarak Çal Kuyruk'un gösterdiği olağanüstü özellikler olmuştur.

İnsanın doğayla olan ilişkisini ortaya koyan detaylar destanın gerçekliğinde doğanın rolünü ortaya koymaktadır. Çocuksuzluk motifiyle başlayan destanda isyan eden İleman'a (Töştük'ün babası) gökyüzünden gelen kara bir fırtına haber getirir. Doğadan gelen bu mesajla fırtınanın öğütlerini dinleyen İleman çocuk sahibi olur. İnsanın çocuk sahibi olmasında doğanın rolünün yanı sıra destanda zaman dilimleri açıklanırken hayvanlar dikkate alınır; "İlk süt vakti geldiğinde", "Kısrakların yavrulama vakti geldi", "Kısrak bağlama zamanı geldi" (İliç, 2002: 32). İnsanın doğayla ilişkisine ve doğayı okumaya dair kabiliyetlerini gösteren detaylar destanın olay örgüsünde insanın doğayla olan bağına dair ipuçları vermektedir.

Destanda kahramanlar tasvir edilirken ve karşılanırken atlarına göre karşılanmaktadır; "Dağ gibi kara bir ata binen,", "Altı ayaklı rahvan atı yoran yiğit", "Yedi ayaklı yağız rahvan atı yoran yiğit," (İliç, 2002: 35). Ayrıca İleman'ın kaybolan süründeki atların her biri ayrı şekilde tarif edilmektedir; "Turna tüylü kara at eksik,/Sık yeledi doru at eksik,/Kuyruğu bağlanmış kula at eksik." (İliç, 2002: 35). Destanda çocuksuzluk ve Töştük'ün doğup ad almasından sonra gelişen olayların esas çıkış noktasını ise atların kaybolması oluşturmuştur. Destanda meydana gelen diğer tüm çatışma unsurlarının kaynağını atların kaybolması oluşturmuştur. Atlarını aramaya çıkan İleman'ın uğradığı bir yerde tanıştığı Agay Han'ın kızı Kence'yi Töştük'e ister. Agay kabul eder ve kızına yoldaş olsun diye başta kabul etmese de Çal Kuyruk'u verir.

Dönüş yolunda İleman'ın karşılaştığı Celmogus'tan korkup oğlu Töştük'ün canını bağışlar. Töştük eşi Kenceke'nin isteğiyle babasının kara pulat eşesini almak

ister. Babası eĝenin yerini tarif eder fakat tarif ettiği yer Celmogus'la karşılaştığı yerdir. Yolculuğa çıkmaya hazırlanan Töştük'e eşi Çal Kuyruk'u verir ve Töştük'ü Çal Kuyruk'a emanet eder;

“Kurbanın olayım Çal Kuyruk!

Er Töştük'üm kocamı,

Uyuduğunda uyandırın!

Ağladığında teselli edin!

Bilmediğini öğretin!

Doymadığında doyurun!

Ölmüş canını diriltin!

Sönmüş ateşini yakın!” (İliç, 2002: 60-61)

Kenceke'nin Çal Kuyruk'a sahibi gibi yaklaşmaz. Dostu gibi yaklaşır ve ondan ricacı olur. Çal Kuyruk böylece destanda evrenin sırlarına hâkim bir hayvan kahraman olarak görünmektedir. Destanın olay örgüsünde hayvan, özne olarak yer almaktadır. Türk kültür ekolojisi içerisinde oluşan ekolojik destanlarda insanın hayvana emanet edilmesi, bir motiften ziyade destanın meydana geldiği bağlamın dünya görüşünü yansıtan kültürel bir kod olduğunu söylemek mümkündür. Destanda karşılaşılan bu durum insanın hayvana karşı duyduğu sorumluluk ve minnet bilincini ve aynı zamanda insan-hayvan ilişkisinde yer alan hiyerarşi ve karşılıklı bağın ifadesini içermektedir.

Destanın devamında ikili birlikte maceraya atılırlar ve destanın sonuna kadar karşılaştıkları tüm zorluklarla birlikte mücadele ederler. Töştük, yolculuğa çıktıktan sonra da Çal Kuyruk olağanüstü vasıflarını destanda göstermeye başlar. Celmogus'la karşılaştıkları Çal Kuyruk birden durur ve Töştük'ü uyarır ve üstelik plan yaparak Töştük'e yapması gerekenleri söyler. Planı uygulamaya başlarlar. Töştük cadının elinden babasının eĝesini alıp kaçarken Çal Kuyruk da kocakarıyı alt eder. Fakat kurnaz Celmogus Töştük'ü kandırır ve Çal Kuyruk'un serbest bırakmasını sağlar. Çal Kuyruk kocakarıyı bırakır bırakmaz yer altına kaçar. Bunun üzerine Çal Kuyruk;

“Söz söyleyen söz dinlemez,

Aptalla ne diye bir oldum?

Söz söylesem söz dinlemez

Budalayla ne diye bir oldum?" (İliç, 2002: 63-64)

diye sözünü dinlemeyen Töştük'e sitem eder ve yer altına kaçan Celmogus'un peşinden girer, Töştük de onu takip eder. Destanın bu noktasında hayvan kahramanın rolü daha ön planda olmakla beraber Töştük sanki bir yardımcı kahraman gibi Çal Kuyruk'a eşlik etmektedir.

İkili yer altına indikten sonra Çal Kuyruk, Töştük'e yol gösterir, akıl verir ve yardımcı olur. Yer altında Kırım Han'ın kızıyla evlenen Töştük, Kırım Han'ın düşmanı Cantakçı'yla savaşmaya giderken yine yoldaşı Çal Kuyruk yanındadır. Uzun yolculuktan sonra bitkin düşseler de Çal Kuyruk tepeye çıkıp etrafa bakınır ve yine plan yapar. Onun planıyla Cantakçı'yı alt ederler. İkili Urum Han'ın diyarına vardıklarında Töştük bu sefer Urum Han'ın kızıyla evlenir. Bir süre sonra Urum Han'ın düşmanı Kaşan Kara Alp'la savaşmaya giderler. Fakat bu yolculukta bitkin düşen Çal Kuyruk yere devrilir. Er Töştük Çal Kuyruk'un başını kolları arasına alır ve;

"Babam yokken Çal Kuyruk,

Babam olan atım,

Anam yokken Çal Kuyruk

Anam olan atım,

Halkım yokken Çal Kuyruk,

Halkım olan atım,

Sakın ölme! Atım, sakın ölme!

Beni yalnız bırakma!" (İliç, 2002: 70)

diye ağlayarak feryat eder. Töştük'ün atına karşı olan söylemi, atın Türk kültür ekolojisindeki toplumsal rolünün yanı sıra bireysel bazdaki önemini göstermesi açısından da önemlidir. Türk toplumunda atın yalnızca toplumsal bir değere ve işlevsel bir öneme sahip olmadığı aynı zamanda bireyin dünyasında da yaşamın özneleri olarak yer aldığı, aralarında diyadik bir iletişime sahip olduğu *Er Töştük* ve diğer benzeri söylemin yer aldığı pek çok Türk dünyası destanından anlaşılmaktadır.

Sekiz canından üçünü kaybettikten sonra Çal Kuyruk kendine gelir ve Kafir Kaşan Kara Alp'ı nasıl yeneceklerini düşünürler. Birkaç gün boyunca ikili Kafir Kaşan Kara Alp'a karşı mücadele ederler ve sonunda yenmeyi başarırlar. Bu esnada karşılaştıkları Çoyun Kulak'ı da yanlarına alıp yola çıkarlar. Yolda Töştük ve Çal Kuyruk'a ihanet eden Çoyun Kulak Töştük'ü öldürür ve Çal Kuyruk'u zaptederek Töştük'ün yuvasına hâkim olur. Destanın bu noktasında Çal Kuyruk'un özne konumundan nesne konumuna geçişi görülmektedir. Çoyun Kulak dere tepe dağ bayır koşturduğu, ağır yükler yüklediği Çal Kuyruk'a yürüyemez hale gelene kadar eziyet eder. Destandaki kişiler Çal Kuyruk olarak hitap etmezler; "Ey Kuytu Dadı, atı sula!", "Atı tutup götürdü,", "Atı ne yapayım Çoyun Kulak?". Destanın bu noktasında hayvan kahraman nesneleşir. Yürüyemeyecek hale geldiğinde Çoyun Kulak'ın onu serbest bırakmasını fırsat bilen Çal Kuyruk, Töştük'ün öldüğü yere gider. Töştük'ün cesedini bulamasa da dizkapağı kemiğini bularak onu yutar ve Töştük'ü diriltir. Birlikte geri dönen ikili gizlice Çoyun Kulak'ın kırk canının saklandığı sandığın yerini öğrenirler. Bu sayede Er Töştük Çoyun Kulak'ı öldürür. Yer altındayken Çal Kuyruk bir rüya görür ve Töştük'ün yanına gelerek;

"Ey sahibim, Er Töştük,
Halkını özlemeyen er olmaz,
Sürüsünü özlemeyen at olmaz,
Sen halkını özledin,
Ben sürümü özledim,
Sen evini özledin,
Ben Kence'mi özledim,
Töştük ülkemize gidelim!" (İliç, 2002: 84)

der ve yeniden birlikte yola çıkarlar. Yeryüzüne çıkarken yolda bir çınar ağacının tepesindeki kuş yavrularını ejderhanın elinden kurtarırlar. Kara kuş geldiğinde Töştük'ün yaptığı iyiliği görüp,

"Başım kuru kafa oluncaya kadar,
Kötülüğü yavrularım,
Kötülükle karşılık veririm,
Başım kuru kafa oluncaya kadar,

İyiliğe yavrularım,

İyilikle karşılık veririm.” (İliç, 2002: 87)

şeklinde cevap verir. Ekoeleştirel bakış açısı ve Türk halk felsefesindeki ekolojik bilinç bağlamında değerlendirildiğinde Karakuş'un söyleminin, daha önce değindiğimiz gibi insanın doğa karşısındaki tutumunda “Ne ekersen onu biçersin” düşüncesinin bir yansıması olduğu ifade edilebilir. Destanda da doğanın bir temsili olarak düşünebileceğimiz Karakuş'un iyiliğe karşı iyilik göstermesi de bu düşünceyi desteklemektedir. Yuvasına saldıran ejderhayı yavrularına yem eden Karakuş, Töştük'ün iyiliğine karşılık onların yeryüzüne çıkmasına yardım eder.

Destanın sonunda yeryüzüne ve yurduna geri dönen iki kahraman önce boyu tarafından tanınmasa da sonradan bu iki yabancının seksen sekiz yıl sonra dönen Töştük ve Çal Kuyruk olduğu anlaşılır. *Er Töştük*'ün sonu hayvan kahraman Çal Kuyruk için pek de mutlu sonla bitmez. Çal Kuyruk, Kence'nin yanına gelip boynunu ona dayadığında Çal Kuyruk'un kendisinden sır sakladığını düşünen Kenceke tarafından terslenir. Bunun üzerine Çal Kuyruk tan ağarana kadar ağlar. *Er Töştük* ve Kenceke sonsuza dek birbirinden ayrılmazlar.

Er Töştük'ün olay örgüsünde tek bir kahraman varmış gibi görünse de esasında olayların merkezinde hayvan kahraman olarak Çal Kuyruk da yer almaktadır. Hatta destanın belli bölümlerinde hayvan kahramanın rolü, Töştük'e baskın gelmektedir. Hayvan folkloru bağlamında destanın hayvan kahramanı olarak atın insana yoldaşlığına dair pek çok örneğe rastlanmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi destanda insan-hayvan ilişkisinin bireysel boyutunun, yani kahraman ve atının diyadik ilişkisinin yanı sıra hayvan kahramanın muhakeme yeteneğinin insandan üstün olduğunu gösteren örnekler destanın türlerarası bir yapıya da sahip olduğunu göstermektedir.

4.4. DİKOTOMİK DÜŞÜNCEYLE TÜRLERARASI DÜŞÜNCE ARASINDA: DEDE KORKUT OĞUZNÂMELERİ

Türk kültür ekolojisini meydana getiren hayat tarzını ve dünya görüşünü ortaya koyan ve bir bütünlüğe, bağımsız bir varoluşa sahip bir evren olan Türk epik destan geleneğinin *axis mundis*inin önemli kısımlarından biri de *Dede Korkut* olmuştur (Çobanoğlu, 2018: 17).

M.S. 7.-8. yüzyıllarda Batıya doğru hareket etmeye başlayan (Sümer, 2002: 303-304) Oğuz Türkleri arasında teşekkül eden *Dede Korkut* “boy”larının, Avrasya’nın batısına yakın olan Doğu Anadolu ve Azerbaycan’ı içine alan bölgelere geldikleri XII.-XV. yüzyıllar aralığında yazıya geçirildikleri kabul edilmektedir (Oğuz vd., 2018: 107). Muharrem Ergin ise *Dede Korkut*’un Oğuzların, hikayelerde bahsedilen coğrafyaya gelmeden çok önce, iptidaî devirlerinde oluşmaya başladığını ve Batıya göçleri esnasında, IX.-XI. yüzyılda, yaşadıkları ve göç ettikten sonra yerleştikleri coğrafyada verdikleri mücadeleler etrafında toplandığını ifade etmiştir. Daha sonrasında ise boyların yazıya geçirildikleri tarihin Türklerin coğrafyada kuvvetlenmeye başladığı XV. yüzyılın ortaları ve ikinci yarısı olduğunu öne sürmüştür (Ergin, 2018: 55-56).

Dede Korkut, tarih öncesine uzanan kültürel yapıdan beslenen ve aynı zamanda kültürün sürekli değişen ve devinen yönünden de faydalanarak hem İslamiyet öncesi Orta Asya coğrafyasının hem de İslamiyet sonrası Ön Asya ve Kafkasya coğrafyasının özelliklerini kendi içinde harmanlayarak destanî mahiyette bir kültürel ifade ortaya koymuştur (Nerimanov, 2002: 845). Kültür ekolojisini yansıtan en güzel örneklerin yer aldığı *Dede Korkut*, aynı zamanda kültürel yapının devinimi içerisinde toplum için katalizör vazifesini gören önemli bir işleve de sahip olmuştur.

Türk folkloru açısından hazine niteliğindeki *Dede Korkut*, insan-hayvan ilişkisi ve hayvan düşüncesinin geçirdiği dönüşüm üzerine önemli ipuçları barındırması bakımından da oldukça önemlidir. *Dede Korkut*, yazıya geçirildiği dönem ve coğrafya itibarıyla muhtevasında etrafındaki diğer kavimlerin etkisini yansıtan pek çok motif barındırmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde hayvan düşüncesi

bakımından da meydana gelen felsefi değişimlerin izini görmek mümkündür. Türk kültür ekolojisinde ve halk felsefesinde hayvan düşüncesini önemli ölçüde etkileyen gelişmelerden biri olan Semitik kültürlerle etkileşim sürecinden sonra insanın doğa karşısındaki hiyerarşik tutumu değişmeye başlamıştır. Fakat yine de olaylar ve olgular karşısında gösterilen refleksiyle meydana gelen kültürel yapı bu hiyerarşik tutuma bir yere kadar izin vermiştir. Netice itibariyle Türk kültür ekolojisinin ve Türk halk felsefesinin bünyesindeki türlerarası düşünce ve ekolojik bilinç; dinî, kültürel, siyasî, sosyal vb. etkileşimlere rağmen çeşitli kültürel çerçevelerde muhafaza edilerek yeni gelişmelerin en uygun şekilde Türk kültür yapılarında yer almasını sağlamıştır.

Dede Korkut'ta hayvan düşüncesinin coğrafi ve kültürel etkileşimlerle beraber türlerarası yapıdan dikotomik bir yapıya geçiş yapmaya başladığı görülmektedir. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki ontolojik sınırın varlığı "boy"larda farklı şekillerde yer almaktadır. Ancak *Dede Korkut*'a geçmeden önce Türk kültür ekolojisindeki Oğuz Türklerinin dikotomik düşüncesinden kısaca bahsetmekte yarar vardır.

Özellikle sosyolojik araştırmalarda analiz sürecinde karşımıza çıkan dikotomiler (ikili yapı) veya fikir çiftleri, özgül durumları açıklamak için kullanılan uygulama ve bakış açılarından biridir. Herhangi bir meselenin ele alınmasında dikotomiler belli kavramsal kategoriler meydana getirerek insanın dünya görüşündeki zihinsel tasarımları karşılaştırmalı bir genel çerçeve sunmaktadırlar. "İki kutuplu değişkenler" şeklinde (Marshall, 2005: 460) tanımlanan dikotomilerde iki güçlü ve zıt yapılar ve zihinsel tasarımlar söz konusudur. Dikotomik yapıları toplumun karakteri ve dünya görüşünün yanı sıra coğrafya, tarih ve zaman da şekillendirmektedir. Toplumların gündelik yaşantısında en sık karşılaşılan dikotomiler ise; doğa-kültür, kadın-erkek, insan-hayvan, yerel-küresel, özgül-evrensel, kamusal-özel, özne-nesne, toplum-birey vb.dir (Erol, 2000: 137-140).

Oğuzlarda karşımıza çıkan ikili düşünce daha çok idarî ve sosyal yapıda görülmektedir; sağ-sol, doğu-batı, ak-kara, iç-dış, Üçok-Bozok. Oğuz Türklerinin bu dikotomik sisteminde her zaman ikili yapılardan biri üstün kabul edilmiştir (Aksoy, 2002: 317). Sencer Divitçioğlu ise Oğuz Kağan Destanı'ndan hareketle

yedi dikotomi ortaya koymuştur: “Boz Ok axis mundisi/Üç Ok axis mundisi, ak/kara, Doğu/Batı, sağ/sol, altın/gümüş, yay/ok ve ağa/ini.” (Divitçioğlu, 2000: 47-48). Fakat Türklerin idarî ve sosyal yapısında görülen dikotomik düşünce, zıtlık ve ötekilikten ziyade kategorileşmiş parçaların bütünlüğüne dayanmaktadır. Türk dikotomik sistemi içerisinde biri diğerine tâbi olmaktadır. Böylece idarî ve sosyal bütünlük dikotomik bir yapıda ortaya çıkmaktadır. Yalnızca olağanüstü koşullarda (hükümdarın kutun gereklerini yerine getirememesi gibi) bu tâbiyete uyulmaz ve bütünlük de bozulmuş olur. Bunun yanı sıra demirin keşfiyle beraber gelişen ataerkil toplum yapısı zıtlıklara dayanan kadın-erkek dikotomisi meydana getirmiştir.

Hayvan ve doğa düşüncesine dair dikotomik yapının gelişmesi ise demircilikten sonraki süreçte yapılan göçlerle beraber karşılaşılan pek çok farklı kültür yapılarıyla tanışma evresinde kesin bir şekilde kendini göstermiştir. Bu nedenle Türk kültür ekolojisinde insan-hayvan dikotomisine dair düşüncenin ortaya çıkışını da büyük oranda bahsettiğimiz göç süreciyle ve göç esnasındaki ve sonrasındaki kültürel etkileşimlerle ilişkilendirmek mümkündür. *Dede Korkut*'u hayvan folkloru bağlamında incelediğimizde hem ekolojik düşüncenin hem de insanmerkezci dünya görüşünün ideal bir şekilde sentezlenmiş olduğu görülmektedir.

Önceki bölümde ele aldığımız insan-hayvan ilişkisi bağlamında en önemli unsur olan at, *Dede Korkut*'ta da karşımıza çıkmaktadır. Bütün yolculuklar, maceralar ve kahramanlıklarda ata yer verilmiştir. Fakat atların hiçbiri “hayvan kahraman” niteliklerini tam olarak karşılamamaktadır. Oğuz Türkleri için en değerli hayvan olan atlar, *Dede Korkut*'ta bir gösterge olarak, beylerin ve yiğitlerin yoldaşı, arkadaşı ve yardımcısı işlevine sahip olsalar da olay örgüsünde özne konumunda değildirler. Atlara yapılan adlandırmalar yalnızca bir ata özgü olmamış aynı adlandırmalar benzer vasıflara sahip diğer atlarda da kullanılmıştır. Örneğin “ak boz at, bedevî at, al aygır, şehbaz at” gibi ifadeler birçok ata karşılık kullanılmıştır. Bunun yanında beylerin ve yiğitlerin adı anılırken atıyla birlikte anılsa da kullanılan sıfatların yalnızca tek bir ata özgü olmadığı görülmektedir. *Dede Korkut*'taki atların düşmanı kokusundan tanınması, kahramanı uyarması ve

gösterişiyle düşmanı korkutması atın sahip olduğu genel özellikler arasındadır. Buna karşın atlar *Dede Korkut*'ta insanların diline sahip olma, şekil değiştirme ve olay örgüsünü doğrudan etkileyen vb. olağandışı bir eylemde bulunmazlar.

Kahramanın atıyla olan ilişkisinde “hüner”in erde mi yoksa atta mı olduğu tartışması *Dede Korkut*'ta dikkat çeken bir diğer konu olmuştur. Atın eriyle olan ilişkisine dair *Kam Pürenün Oğlı Bamsı Beyrek Boyını Beyan İder Hanum Hey*'de, Beyrek'in düğün gecesini kafirler Beyrek'in otağına akın eder. Fakat sağdıçı kendini feda ederek şehit olur. Onun şehadetinden sonra geçen “at işler er öginür, yayan erün umudı olmaz” (Ergin, 2018: 130) ifadesi atın sosyal yaşamdaki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Epik destan geleneğinin bir unsuru olarak “kahramanın olmazsa olmazı” atın (Çobanoğlu, 2018: 114) yokluğu oldukça kötü sonuçlar doğurmaktadır. *Dede Korkut*'ta da benzer durumun vurgulandığı görülmektedir. Ayrıca destanda kahramanın atıyla olan ilişkisindeki “hüner” tartışması daha net bir şekilde *Begil Oğlı Emrenün Boyını Beyan İder*'de görülmektedir. Begil'in başarılı bir avcı olmasında ölçünün at olup olmadığı üzerine tartışma yaşanır; cevabı aranan soru ise “bu hüner atın mıdır, erin midir?”:

“Kazan Big aydur: Bu hüner atun mıdur, erün midür? Hanum eründür didiler. Han aydur: Yok, at işlemese er öginmez, hüner atundur didi. Bu söz Begile hoş gelmedi. Begil aydur: Alplar içinde bizi kuskunumuzdan balçığa baturdun didi. Bayındır Hanun bahşişin önine dökdi, hana küsdi, divandan çıkıdı.” (Ergin, 2018: 217).

Begil'in atıyla kıyaslanması dikotomik düşüncüyü çağrıştırmasının yanında tartışmada atına karşı insanî bir kibir örneği göstermesi insan-hayvan ilişkisi bakımından dikkat çekicidir. *Dede Korkut*'ta ata verilen önemin yanı sıra Begil'in yiğitliğini atıyla paylaşma konusunda gösterdiği tavır, *Dede Korkut*'un hem dikotomik hem de türlerarası bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Boyun devamında atıyla “av avlayup kuş kuşlayup gezer iken” (Ergin, 2018: 220) atın Begil'i sırtından atarak yere çalması sonucunda Begil'in sağ uyluğunun kırılması, destan gerçekliğinde Begil'in insanî kibrine karşı atın verdiği bir “yanıt” olarak değerlendirilebilir. Aynı at Begil'in oğluya düşmanın karşısına çıkar, düşmanı kokusundan tanır ve heybetiyle düşmanı korkutur (Ergin, 2018: 221-223). *Dede Korkut*'ta yer alan bu kısım, destanın anlatıldığı bağlamda bir alt metin olarak

insanlar için uyarı niteliği taşıırken aynı zamanda insanmerkezci düşünceye geçişin de örneklerini sunmaktadır.

Dede Korkut'ta kahramanın atıyla olan bağına dair en dikkat çekici örneğe ise *Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Boyını Beyan İder Hanum Hey*'de rastlanmaktadır. Bamsı Beyrek kafirlere esir düştükten on altı sene sonra kafir beyinin kızı yardımıyla hisardan aşağı iner, bir at ararken kendi boz aygırının otladığını görür, atını tanır ve seslenir. Boz aygır da onu tanır ve iki ayağının üzerinde durarak kişner. Beyrek atıyla kucaklaşır, atını iki gözünden öper:

“Açuk açuk meydana benzer senün alınçuğun

İki şeb çırağa benzer senin gözçügezün

İbrişime benzer senin yiliçüğün

İki koşa kardaşa benzer senün kulaçuğun

Eri muradına yetürür senün arhaçuğun

At dimezem sana kartaş direm kartaşumdan yig

Başuma iş geldi yoldaş direm yoldaşumdan yig” (Ergin, 2018: 136)

Beyrek'in boz aygıra söyledikleri daha önce bahsettiğimiz hayvan okşamalarının bir örneğini teşkil etmektedir. Kahramanın atı epik geleneğe uygun bir şekilde sahibini kurtarmıştır. Peşine kırk atlı düşse de boz aygırı yakalayamaz ve Beyrek boz aygır sayesinde kurtulur. İnsan-hayvan ilişkisi bakımından dönüşüm süreci söz konusu olsa da alıntının ortaya koyduğu gibi kahramanın atına karşı yaklaşımında ve atıyla olan bağında, insan-hayvan dikotomisinden uzak bir düşüncenin de *Dede Korkut*'ta var olduğuna dair kanıt görülmektedir. Atın kahramanın yardımcısı ve kurtarıcısı olarak yer aldığı bir diğer boy da *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyını Beyan İder*'dir. Bu boyda Tekür iki kez Segrek'in üzerine öldürmesi için adam gönderse de ikisinde de atı Segrek'i uyandırarak onu kurtarır. Böylece *Dede Korkut*'ta kurtarıcı-yardımcı at motifi ön plana çıkmış olsa da hayvan kahraman olarak ata yer verilmemiştir. Destan gerçekliğinde önemi vurgulanan atın olay örgüsüne eyleyen olarak doğrudan bir etkisi olmamıştır. Fakat insanın ata olan yaklaşımında hayvanı açıkça öteki kutuplara iten bir dikotomiye de rastlanmamıştır.

İnsan ve at özelinde hayvan ilişkisi bakımından ele almaya çalıştığımız *Dede Korkut*'u, çalışmamızla ilgili olarak ekolojik ve ontolojik bağlamda ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Ramazan Korkmaz tarafından kaleme alınan “Sınırları İhlal Edilen Doğanın İntikamı: Tepegöz”, *Basat Depegözi Öldürdüğü Boy*'da insanın zaaflarına yenik düşerek doğayı ve doğayla özdeşleşen varlıkları kirletmesinin sonucunda doğanın Tepegöz imgesiyle insanları cezalandırması perspektifinden boyu ve Tepegöz imgesini değerlendirmektedir (Korkmaz, 2009). *Basat Depegözi Öldürdüğü Boy*, doğa-kültür ve insan-hayvan çatışmalarına yer vermesi bakımından ilgi çekicidir. İlk çatışma Basat'ın başlarda doğa sınırından kültüre geçişinde meydana gelmiştir. Yürüyüşü insan gibidir ama aslan olarak tasvir edilir. Ne kadar evine getirdilerse evde durmak yerine sazlıklara aslan yatağına geri döner. Çocuğun kültür sınırına geçmesi ise Dede Korkut vasıtasıyla olur. “Oğlanum sen insansın, hayvan ile musahib olmagıl, gel yahşı at bin, yahşı yiğitler ile eş yort” (Ergin, 2018: 136) diyerek öğüt verir ve adı olmayan bu çocuğun adını Basat koyarak kültür dairesine dahil eder. Basat'ın karşısında yer alan kahraman Tepegöz ise insanın hâkim olamadığı benmerkezci tutumu ve zaafı neticesinde doğayı tahrip etmesi, doğayla özdeşleşen su perilerini kirletmesiyle meydana gelmiştir. Başlarda kültür dairesinde yer alan Tepegöz, buraya uyum sağlayamaz, topluma zarar verir. Nihayetinde insanlardan uzaklaşarak dağa yerleşir. Tepegöz sanki doğanın insana uyguladığı bir yaptırım gibidir. İnsanların dünyasını tahrip eder, insanları vergiye bağlar. Sarı Çoban'ın doğaya karşı eylemi ve Tepegöz, olay örgüsündeki ekolojik bilinci sezdirenen bir uyarıcı işlevine sahiptir. İnsanların bir türlü çare bulamadığı Tepegöz'e karşı çözüm için doğayla özdeşleşebilmiş, doğanın parçası olma bilincine sahip⁴⁹ Basat'a başvurulmuş ve Basat, Tepegöz'ü yenerek bu sorunun üstesinden gelebilmiştir. Korkmaz da çalışmasında bizim kısaca bahsettiğimiz doğa-kültür çatışmasını, doğal dengeyi tahrip ve ihlal eden insanın ekolojik ve ahlakî değerlerle yüzleşmesi bağlamında ele almıştır (2009).

⁴⁹ Tepegöz'ün Basat'a adını sorması üzerine Basat'ın verdiği cevap da bu savımızı destekler niteliktedir; “Atam adın sorar olsan kaba ağaç

Anam adın dir isen kağan aslan

Menüm adum sorar isen Aruz oğlu Basatdur” (Ergin, 2018: 214)

Dede Korkut'un etik ve ekolojik bakış açılarıyla ele alındığı bir diğer çalışma ise Adil Çelik'in "Dede Korkut Anlatılarından XXI. Yüzyıla Avcı Folklorundaki Süreklilik ve Dönüşümlerin Ekoeleştirel Bir Analizi" adlı çalışması olmuştur. Çelik, çalışmasıyla *Dede Korkut*'taki av ve avcılık olgusunun çağdaş avcı folkloruyla mukayeseli bir analizini ortaya koymuştur (2019). Çalışmada insanın avcılık bağlamında doğayla kurduğu ilişkilerde etik, ekolojik ve ontolojik kategorilerin etkisi ve bu kategorilerdeki kültürel kodların ekoeleştirel bir analize yer verilmiştir.

Türk halk felsefesinin dinamizmini ortaya koyması bakımından *Dede Korkut* büyük bir öneme sahiptir. Hem dikotomik ve insanmerkezci düşüncenin hem de türlerarası ve ekolojik düşüncenin izlerini barındıran *Dede Korkut* barındırdığı iki düşünce arasında katalizör işlevi görmekle beraber bünyesinde Türk halk felsefesinin etkileşimler karşısında sergilediği kültürel reflekslere dair örnekler ortaya koyması bakımından da dikkat çekicidir. Sınırları bir arada göstermesi yönüyle *Dede Korkut* Türk dünyası ekolojik destanları içerisinde kabul edilmeye ve incelenmeye değer nitelikler taşımaktadır.

4.5. MANAS

Kırgız Türkleri arasında oluşan ve anlatılan *Manas*⁵⁰, bir milyondan fazla⁵¹ mısradan meydana gelmiş olması nedeniyle dünyanın en büyük hacimli epik destanıdır (Çobanoğlu, 2018: 264). Destanların icra edildikleri tarihsel, coğrafi ve kültürel bağlamlarda sürekli değişen, dönüşen ve gelişen sözlü tarihler olarak kabul edilmesi konusunda Türk epik destan geleneği içerisinde en önemli örneklerden biri de *Manas* olmuştur. *Manas*, tarih öncesinden başlayarak 20. yüzyıla, Manasçı denilen şairler tarafından icra edildiği tarihsel süreç boyunca meydana gelmiş kültürel mirasları, motifleri ve anıları bir bütün olarak bünyesinde barındırmaktadır.

Destanın temel olay örgüsünü Kırgızların kendi içlerindeki mücadeleler, çatışmalar ve karışıklıkların yanı sıra Kalmuklar, Sartlar, Çinliler, Ruslar gibi dış düşmanlarıyla olan mücadeleleri oluşturmaktadır. *Manas*'ta Kırgızların başından geçen toplumsal ve siyasî olayların ve bir milletin varoluş mücadelesinin yanında kahramanların gündelik yaşantısından izler de görmek mümkündür. Evlilik, aile ve dostluk kurumlarının etrafında yaşanan gelişme ve çekişmeler, aşk, kıskançlık, öfke, alay, ihanet, umut, heyecan, hırs vb. gündelik duygulara *Manas*'ta rastlanmaktadır⁵². Ayrıca destan Türk folkloru açısından pek çok unsur⁵³ barındırması yönüyle de büyük bir önem taşımaktadır. Bu doğrultuda

⁵⁰ "Manas" adı üzerine etimolojik araştırma yapan Tuncer Gülensoy, kelimenin Sanskritçe "gönül", "düşünce", "idrak", "bilinç", "zekâ" anlamlarına geldiğini, kelimenin Kırgız Türkçesine Sanskritçe'den geçmiş olduğunu ve "kafalı/akıllı/zeki adam" anlamlarında kullanıldığını öne sürmüştür. "Manas" etimolojisi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Gülensoy, 2002: 16-19).

⁵¹ Öztürk'e göre destan 400.00'den fazla (2000: 268), Aitpaeva'ya göre ise yarım milyon mısraya sahiptir (2019: 214). Fakat destanın Manas-Seytek-Semetey olmak üzere üç ana daireden meydana gelmiş olması ve bu üç dairenin de 86 varyanta sahip olması (Ata Yıldız, 2015: 192) nedeniyle hacim bakımından Öztürk ve Aitpaeva'nın yalnızca Manas dairesini dikkate aldığı düşünülmektedir.

⁵² Destan incelemesinde Radloff'un derlediği ve Naskali tarafından hazırlanan varyanttan faydalanılmıştır (1995).

⁵³ Destan bozkır yaşantısına ve çadır hayatına dair görünüm ve Kırgızların gelenek ve görenekleri, inançları, töreleri, giyim-kuşamı, hayvan koşumları, mutfak kültürü, ad verme geleneği, hakaret söylemleri, aile yapısı, hitap şekilleri, deyimler, atasözleri gibi pek çok malzemeyi bünyesinde yaşatmaktadır.

Manas'ta hem toplumsal, siyasî hem de gündelik yaşantı içerisinde hayvanlar ve hayvanların sosyo-kültürel yapıdaki konumları görülmektedir⁵⁴.

Manas'ta insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkinin dinamiklerini, eski devir Türk halk felsefesi ve İslamî Türk düşüncesi şekillendirmiştir. Ancak destan kişilerinin hayvanlara yaklaşımında çoğunlukla eski devir Türk halk felsefesinin izleri görülmektedir. Bu düşüncenin en belirgin görüldüğü nokta ise atlar olmuştur. Atlar destanın olay örgüsünde kahramanlar için oldukça önemlidir. Diğer destanlarda görüldüğü gibi kahraman için olmazsa olmazdır. Kahramanlar atıyla birlikte anılırlar, atına göre karşılanırlar. Destanda her kahramanın atının ayırt edici bir özelliği (renk, şekil, huy vs.) ve buna göre verilmiş adları vardır. *Manas*'ta atlara verilmiş özel adlar; Aç-buudan, Ak-bankıl, Ak-borçuk, Ak-bulçun, Ak-kula (Manas'ın atı), Ak-tulpar, Ala Baytal, Aykaş, Boz-bee, Car-moyun, Coor-ker, Çal-kuyruk (Töştük'ün atı), Çon-baş, Çon-kara, Kambar-boz, Kara Beden, Kara Döböl, Kara-ker, Kara-aygır, Kart-kürön, Kıl-ciren, Kıl-ciryren, Korcon-boz, Koyon-boz, Kök-ala, Kök-borçuk, Kök-börü, Kök-çebiç, Kök-çolok, Kök-teke, Körönçü, Kuu-çabdar, Maniker, Merdiyen, Sagındık Sargıl, Sarı-ala (Sar'ala), Sarı-taz, Sur-kula, Tay-buurul, Too-toru, Tor'aygır (Radloff, 1995). Her bir atın özel bir ada sahip olması hayvanların destan gerçekliğinde nesne boyutunu aşmalarının bir göstergesi olmuştur. Bunun yanında bazı özel adların iki farklı hayvanda kullanıldığı da görülmektedir. Bu durum icra esnasında Manasçının dalgınlığıyla açıklanabileceği gibi destan gerçekliğinde insanların adlarına benzer şekilde aynı özel ada sahip iki hayvanın da olabileceği şeklinde de açıklanabilir. Atlar destanlarda kendilerine has bir kimlik ve karakter sahibi olmalarının yanında yoldaşlık ettikleri kişinin kimliği ve yiğitliği de atlarına bağlıdır. Kişinin adı anılırken kendinden önce atının adı anılmıştır (Radloff, 1995: 42). Epik destan geleneğinin önemli motiflerinden biri olan kahramanın atını bir şekilde kaybetmesi veya ayrılması sonucunda hem yiğitliğini hem de kimliğini kaybetmesi insanın atıyla kurmuş olduğu bağı göstermesi açısından önemlidir.

⁵⁴ *Manas*'ta yer alan hayvanlar hakkında bilgi için bkz. Yıldız, 2017.

Manas'ta atlar insanların konuştuğu dile sahip değillerdir⁵⁵ fakat anlama ve muhakeme kabiliyetlerinin olduğu olay örgüsünde anlaşılmaktadır. *Manas*'ın ölümünden sonra Ak-kula, Ak-taygan ve Ak-Şumkar'ın kendilerince⁵⁶ yas tutması (Radloff, 1995: 98-100), *Manas* uyurken yanına gelen Almambet'i Ak-kula'nın tanıyıp sevinçle karşılaması (Radloff, 1995: 193), Almambet'in atı Sarala'nın cesareti ve aynı zamanda utangaçlığı (Radloff, 1955: 196) destandaki hayvanların özelliklerine dair ipuçları barındırmaktadır

Uçma, uzun mesafeleri çok kısa sürede aşma, olağandışı bir heybete ve görünümüne sahip olma ise *Manas*'ta atların sahip olduğu olağanüstü vasıflardır. Atların dışında iki hayvan destanda ön plana çıkmaktadır; Ak-taygan adındaki köpek ve Ak-şumkar adındaki sungur.

Manas'ta hayvanların kahraman veya özne olarak görüldükleri en aktif sahneler *Manas*'ın ölümünden sonra *Manas*'ın atı, köpeği ve sungurunun yas ve ağıtları (Radloff, 1995: 98-100), Han Kökötöy'ün ölümü üzerine düzenlenen ölü aşında çeşitli milletlerin katıldığı at yarışı sahnesi (Radloff, 1995: 111-141) ve Semetey'in Er-kıyaz'la mücadele ettiği sahne (Radloff, 1995: 245-250) olmuştur.

Manas'ın ölümünden sonra ona yoldaşlık eden hayvanlarının yası bütün kalpleri titretir ve bunun üzerine Hazreti Taala, meleklerini gönderip onların yasının sebebini öğrenmek ister. Eğer hayvanlar iyi bir karaktere sahiplerse *Manas*'ın diriltilmesini emreder. Melekler hayvanların yanına gidip söze başlar,

“Hangi itin kuşusun sen?
Bağırtıp kaz yakaladın
Öttürüp kuğu yakaladın,
Hepsini üç küme yaptın,
Şimdi hiçbir şey yemiyorsun,
Kanatların kurumuş hep,
Hangi itin kuşusun sen?”

⁵⁵ Er-kıyaz'ın Too-toru'su hariç.

⁵⁶ Ak-kula ne su içer ne de ot yer, *Manas*'ın mezarının başından hiç ayrılmaz, geceleri göğe bakıp kişner. Ak-şumkar, yakaladığı hayvanları yemez, *Manas*'ın mezarının etrafında bağıarak dolanır. Ak-taygan da benzer şekilde hiçbir şey yiyip içmez mezarın başında göğe bakıp sürekli ulur (Radloff, 1995: 98).

'Kaburgamı kara sinekler yedi,
Ağlayıp sarayın

dibinde kaldım,

Bagdı-döölöt baybiçe

Kaya kekliği gibi sekiyor,

Sartlara başak topluyor,

Onu görüp yanıyorum,

Ondan böyle ağlıyorum,

Efendime it deme,

Ben Manas'ın atıyım!'

Köpeği Ak-taygan dedi ki:

'Kumlarda kulan tutardım,

Uçurumlardan argal kapardım,

Dönüp geyik avlardım,

Bunları üç tepe yapardım,

Çiğneyip yemem ben artık,

Şu gördüğüme ben ağlıyorum:

Anneciği Bagdı-döölöt baybiçe

Kaya kekliği gibi sekerek

Sartlara başak topluyor.

Bu hali görüp yanıyorum,

Ondan böyle ağlıyorum,

Efendime it deme,

Ben Manas'ın köpeğiyim.'" (Radloff, 1995: 99-100).

Destanda yer alan bu bölümler pek çok yönüyle insan-hayvan ilişkisini ve insanın oluşturduğu destan gerçekliğinde hayvana bakış açısını ortaya koyması bakımından dikkat çekici örnekler barındırmaktadır. İlk önce insanın hayvanla olan karşılıklı bağı Manas'ın atı, köpeği ve kuşunun Manas'la olan bağlarında görülmektedir. Hayvanların duyduğu üzüntü ve bunu gösterme şekilleri destanda Tanrı'nın dikkatini çekecek düzeyde gerçekleşmiştir. Bu olağanüstü durum, hayvan ve insan arasındaki bağı sıradan bir ilişki ve etkileşimden daha fazlası olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Tanrı tasavvurunun yalnızca insanlar için

geçerli olmadığına dair insan düşüncesi de Tanrı'nın doğrudan bir şekilde hayvanlar iletişime geçebilmesi ve hayvanları bir tür teste tabi tutması yönüyle yer almaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde Türk halk felsefesinde Tanrı'nın yalnızca insanlar için var olduğu düşüncesinin yerine Tanrı'nın yaşayan tüm canlıların Tanrı'sı olduğuna dair dünya görüşünün *Manas*'taki bir tezahürü niteliği taşımaktadır.

Ayrıca *Manas*, hayvanların yalnızca insana hizmet etmesi için yollandığı, his ve duygudan mahrum otomatlardan farksız olduğu düşüncesinin aksine hayvanların insanlardan farksız bir şekilde his ve duyguya sahip olduklarını da düşündürmesi bakımından önemlidir. Destanda hayvanların *Manas*'ın ölümü karşısında duyduğu üzüntü insanlardan daha yoğun ve hatta onları etkileyecek derecededir. Üstelik hayvanlar, *Manas*'tan geriye kalan ailesine karşı duydukları acıma ve merhamet duygularıyla da bu "insanî" duyguların timsali olmuşlardır. Destanın bu bölümü dışında sevinç (Radloff, 1995: 193), öfke (Radloff, 1995: 137-139), utanma (Radloff, 1995: 196) gibi duyguların da hayvanlar tarafından ifade edildiği sahneler yer almaktadır. Destanın meydana geldiği ve şekillendiği bağlam içerisindeki dünya görüşü, hayvanların bahsettiğimiz özelliklerine dair bir farkındalığın göstergesi olmuştur. "Ezop Masal Paradigması" bağlamında düşünüldüğünde yüzlerce ve belki de binlerce yıllık süreçte üretilen, şekillenen "sözlü tarih" niteliğindeki halk anlatılarının aslında görünenden daha derin bir düşünce ve felsefe barındırdığı açıktır. Günümüzde hala zaman zaman tartışılan insan-hayvan ilişkisine ve hayvanların yaşamdaki öznelğine dair konuların çözümlerini de bu bağlamda hayvanlarla ortak yaşam ve yoldaşlık ilişkisi kurarak onları endüstriyel şehir toplumlarına göre çok daha yakından tanıyan ve hayvanlar üzerine düşüncelerinde ampirik bir dayanak olma ihtimalinin yüksek olduğu halk felsefesinde aramak ütopyik bir düşünce değildir.

Manas'ta Han Kökötöy'ün ölümü üzerine düzenlenen ölü aşına civardaki çeşitli milletler davet edilir ve Kökötöy anısına at yarışı tertip edilir. Yarışta her milleti temsil eden atlar destanda anlatılır. Destanın bu bölümünde ön plana çıkan atlardan bazılarının (*Manas*'ın atı Ak-kula, Töştük'ün atı Çal Kuyruk) uzun tasvirlerine yer verilir. Destanın bu kısmında atlar yalnızca kahramanın değil aynı

zamanda halk gruplarının kimliği ve karakterinde önemli bir rol oynamışlardır. Atlar anlatılırken her birinin özel ve farklı oluşu, her birinin bir kimliğe sahip olması dikkat çekicidir.

Destanda insan-hayvan ilişkilerinin tek taraflı olmadığı çoğu zaman görmek mümkündür. Hayvanın insanla kurduğu bağı bir örneği Manas'ın ölümünden sonraki hayvanlarının yasında görülmektedir. İnsanın hayvanla kurduğu bağı bir örneği ise yıllar sonra yanına Almambet'in gelmesi üzerine Cakıp-bay'ın oğluyla birlikte Ak-kula'nın da durumunu sorması olmuştur. Kalmuk tarafından Cakıp-bay'ın yıllar önce Kalmuklar tarafından alıkonan kardeşi olduğu söylenen Közkaman'ın gelmesi üzerine Manas, Almambet'i bilgiyi doğrulamak için Cakıp-bay'a gönderir. Almambet'i gören Cakıp-bay:

“ ...

Derdin nedir, oğlum?

Ak-kula'nın sağlığı iyi mi, oğlum?

Han efendinin sağlığı

İyi mi, oğlum?” (Radloff, 1995: 166).

Cakıp-bay'ın Almambet'e Manas'tan daha evvel Ak-kula'yı sorması, Ak-kula'yla arasındaki türlerarası bağı ve insan düşüncesinde ata verdikleri önemi göstermektedir. İnsan ve hayvan arasındaki bağı ve etkileşimin hayvanın nesneleştiği tek taraflı kullanıma dayalı olmadığını, aksine güncelik yaşamdaki karşılıklı iletişim ve etkileşime dair izlerin destandaki yansımalarını *Manas* ve diğer pek çok destanda ortaya koymak mümkündür.

Manas'ta hayvanı yaşamın özneleri ya da destanın olay örgüsünde hayvan kahraman olarak kabul edebileceğimiz, hayvanın aktif olarak görüldüğü diğer bir sahne ise Manas'ın oğlu Semetey'in Er-kıyaz ve atı Too-toru ile karşılaşması olmuştur. Too-toru destanda insanların dilini konuşma yetisine sahip olan ve insanlarla doğrudan bir şekilde sözle iletişim kurabilen tek hayvandır. Er-töştük'ün atı Çal Kuyruk'un da insan dilini konuşabildiği *Er Töştük*'te görülse de *Manas*'ta bu yetisini kullanmamıştır. Atın, insan dilini konuşması destan gerçekliğinde de olağanüstülüğü kabul edilen bir olgu olmuştur ve atın sözle iletişim kurması destanlarda yoldaşının tehlikede ya da zor durumda olduğu anlarda bir çıkış

noktası olarak gerçekleşmiştir. Çoğunlukla atlar, yoldaşını bulunduğu durumdan bir an önce kurtarmak ya da yoldaşının ciddi bir tehlike altında olduğunu sezdiği durumlarda konuşmuşlardır. Too-toru'da da benzer durum görülmektedir. Semetey uzaktan Er-kıyaz ve Too-toru'yu fark eder, tüfeğini doldurur ve onlara doğru nişan alır. Er-kıyaz fark etmese de sezileri insandan çok daha iyi olan Too-toru Semetey'i fark eder;

“Uğuldayan Kır-taş'ın üstünde,
 Kan-çoro kul gözetliyor!
 Şu küçük Boz-senir'de de,
 Semetey kulaksız gözetliyor!
 Alay'dan gelen tüfek Ak-kelte'ye
 Değnekle kurşunu itmiş,
 Ateşi çakıp yakarak
 Yanağına dayamış,
 İşte tetiği çekiyor!
 Ben hemen büzülüp çekileyim,
 Onu iyice afallatayım!
 At kuyruğumu bağlayıver!
 Sen orduyu dağıtıver!” (Radloff, 1995: 245-246)

Too-toru, burada Er-kıyaz'ı uyarmakla kalmaz aynı zamanda plan yaparak savaşa hazırlanır. Er-kıyaz'a savaş geleneği olarak kuyruğunu bağlaması ve orduyu dağıtması talimatını verir. Er-kıyaz atının söylediklerini yerine getirir. Bu örnek destan gerçekliğinde insan ve atı arasındaki ilişkinin çok yönlülüğünü vurgulamakla birlikte hayvanların bilinç düzeyini de göstermektedir.

Devamında Er-kıyaz ve Too-toru, Semetey ve yardımcısı Kül-çoro'nun peşine düşer. Kül-çoro, Too-torunun üstünden sıçrayıp altı birlik büyük ordunun arasından kaçıp kurtulur. Hatta Kül-çoro'nun yaptıkları karşısında Too-toru “Bu er aklını kaçırmış” (Radloff, 1995: 249) diyerek şaşkınlığını ifade eder. Atı yanında olmayan Semetey ise kurtulamaz ve Er-kıyaz tarafından öldürülür. Destanın bu bölümünde Too-toru “kahramanın kurtarıcı atı” motifinin ötesinde bir görünüm

sergilemiştir. Gerek destandaki özneliği gerek Er-kıyaz'la ilişkisi gerekse kendini ifade şekli olarak Too-toru destanın hayvan kahramanlarından biri olmuştur.

Manas, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Türk kültür ekolojisini pek çok yönüyle muhtevasında barındırması yönünden önemi tartışılmaz bir destandır. Hayvan folkloru bağlamında ise *Manas*'ta hayvanların rolleri ve insan düşüncesinin ifadesi olan destanda hayvanların yer alış biçimleri, Türk halk felsefesindeki insan ve hayvan arasındaki bağı, iletişimi ve etkileşimi farklı yönleriyle sunmaktadır.

SONUÇ

İnsansonrası hayvan folkloru ya da daha genel ifadeyle söylemek gerekirse insansonrası folklor, bilimsel anlamda henüz sınırları çizilemeyen posthümanist düşüncenin halkbilimiyle etkileşimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Sınırların belirsizliğine dayanan insansonrasılık, halkbiliminin de mevcut sınırlarını zorlayarak onu sınırların belirsiz olduğu ve hümanist düşünce için nispeten tehditkâr olabilecek noktaya doğru gelmesini sağlamaktadır.

Batılı hümanist düşüncenin meydana getirdiği, dayattığı ve zaman içerisinde kalıplaşmış kavramların ve olguların posthümanizmle sorun haline getirilmesinden sonra günümüzde felsefi ve bilimsel normlar yeniden gözden geçirilmekte ve eleştirel olarak ele alınmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde de yer verdiğimiz gibi halkbilimi açısından bu kavramsal sorgulama sürecinin kendi içinde çok daha erken başlamış olması, halkbiliminin posthümanist düşünce karşısında boşluğa düşmemesini sağlamıştır. Gerek “folklor” kavramının yıllarca yeniden ele alınması, sorgulanması ve yapısöküme uğraması gerekse halkbilimi malzemesinin gittikçe daha devinimsel ve sürece dayalı bir hal alması bir bakıma halkbilimine posthümanist bilimsel devrede güçlü bir zemin oluşturmuştur. Bu zemin üstüne inşa edilen posthümanist folklor ise son birkaç yıldır halkbilimi çalışmalarında ilgi çeken konulardan biri olmakla beraber bu ilginin gittikçe artış gösterdiği görülmektedir.

Posthümanist folklorun halkbilimi çalışmalarında iki koldan ilerlediği görülmektedir. Bunlardan birincisinin kodlama, yapay zeka, internet, genetik kodlama, sanal gerçeklik vb. unsurlardan meydana gelmiş, insanların ve insan olmayan canlıların makinelerle veya makineler vasıtasıyla oluşturduğu iletişimsel süreçleri kapsayan siber folklor olduğu söylenebilir. Siber folklorun altına internet folkloru, faxlor, newslor gibi çalışma alanlarını dahil etmek mümkündür. Günümüzde yaşanan pandemi sonucunda siber folklor çalışmalarına ilgi artmakla birlikte internet yoluyla kurulan iletişimsel süreçler ve geleneğin internet ortamına taşınarak yeniden inşası da bu ilgiyi destekleyen gelişmeler olmuştur. Posthümanist folklorun diğer kolunda ise bizim çalışmamızın da kuramsal

çerçevesini oluşturan insan sonrası hayvan folkloru yer almaktadır. İnsanmerkezci düşüncenin sonucunda ortaya çıkan ve türcü yaklaşımları reddeden hayvan folkloru, insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki dinamik iletişimsel süreçlere ve bu süreçlerin meydana getirdiği kültürel yapılara odaklanmaktadır. Bu bağlamda konuyla ilgili bizim incelediğimiz çalışmalarda tespit ettiğimiz kadarıyla hayvan folklorunun ele aldığı üç yapı mevcuttur.

1. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki diyadik gelenekler çerçevesinde oluşan iletişimsel süreçler.
2. Hayvanların yaşamın öznesi olarak birbirleriyle kurdukları iletişime ve etkileşime dayanan folklor.
3. İnsanların halk felsefesinde ve bu felsefenin kültürel ifadesinde yer verdikleri hayvan düşüncesi.

İnsansonrası hayvan folkloru düşüncesinden hareketle ele alınan malzeme doğrultusunda bu çalışma, insanın halk felsefesinde ve onun kültürel ifadelerinde yer alan hayvanları incelemiştir. İnsanlar ve insan olmayan hayvanlar arasındaki iletişimsel süreçlerin, etkileşimlerin ve diyadik geleneklerin varlığı kültürün her türlü varoluşsal ifadesinde tespit edilebilmektedir.

Türk halk felsefesinde insanın hayvanlarla kurmuş olduğu ikili yapının veya diyadik geleneklerin hem bireysel hem de kolektif yapılarda oluşması, insan ve hayvan arasındaki “insansonrası” bağların arkaik formlarını bize göstermektedir. Bu doğrultuda destanlar, Türk halk felsefesinin yansımalarını her yönüyle ve bütüncül şekilde bize sunması açısından oldukça önemlidir. Türk dünyası destanlarını insansonrası bir yaklaşımla incelediğimizde metinlerin arka planında yer alan türlerarası, çoğulcu düşüncenin ve ekolojik bilincin varlığı kendini göstermiştir. Örneğin, destanlarda yer alan motiflerin önemli bir kısmını oluşturan hayvanlar, metinlerde kalıplaşmış ifadeler olmalarının ötesinde bir yere sahip olmuşlardır. Destanlarda yer alan hayvanlar, destanın icra edildiği bağlamda insanlar ve hayvanlar arasında gerçekleşen iletişimsel süreçleri ve diyadik gelenekleri göstermektedirler.

Türk halk felsefesinde yer alan ekolojik bilincin ve türlerarası düşüncenin destandaki yansımaları, çalışmada incelenen malzemenin destan çalışmaları içerisindeki “ekolojik destan” ve “ekolojik anlatı” çatısı altında toplanmasına neden olmuştur. Hayvan folkloru bağlamında başlıca özelliklerine yer verdiğimiz ekolojik destanlarda insanmerkezci türcü düşüncenin yerine çoğulcu ve türlerarası bir düşünce hakimdir. Halk felsefesindeki ekolojik bilinç ise ekolojik destanların çıkış noktasını oluşturmaktadır. Ekolojik destanlarda insanı üstün kılan, insanların doğa ve hayvanlarla arasına çektiği sınırlar belirsizdir. İnsan ve hayvan arasında keskin sınırların olmamasının bir sonucu olarak hayvanlar, ekolojik destanlarda yaşamın özneleri konumuyla karşımıza çıkabilmektedir. Bunun yanında insanın gündelik yaşamda hayvanlarla kurmuş olduğu diyardik ilişkilerin ya da etkileşimsel süreçlerin izlerini de ekolojik destanlarda görmek mümkündür.

Yer verdiğimiz temel paradigmalarıyla ekolojik destanlar, aslında Türk halk felsefesindeki insansonrası ve türlerarası düşüncenin izlerini arkaik yapıda da olsa ortaya koymaktadır. İnsanın kendi türünü üstün gördüğü ve diğer her şeyi sömürüye açık hale getiren hümanist normların, Türk halk felsefesinin kökenlerine indiğimizde karşılığı olmadığı görülmektedir. Bu yönüyle başta destanlar olmak üzere halk felsefesini yansıtan diğer eğitici, uyarıcı, yapıcı ve taşıyıcı tüm kültürel yapılarda insansonrası düşünceden izler bulmak mümkündür.

“Hayvan Folkloru Bağlamında Türk Dünyası Ekolojik Destanları”nda, yeni yaklaşımların ve düşüncelerin halkbilimiyle olan etkileşimi, halkbilimindeki gelişim süreci ve halkbilimine yansımaları hakkında konuyla ilgili mevcut çalışmalardan hareketle bilgi verilmiştir. Böylece yeni yaklaşımların Türk halkbilimi çalışmalarında yer edinmesine öncülük etmekle birlikte gelecekteki insansonrası folklor ve hayvan folkloru çalışmaları için de yol haritası sunması amaçlanmıştır. Ayrıca çalışma Türk halkbilimi çalışmalarına yeni bir perspektif sunarak halkbilimini keskin kalıplardan belirsiz sınırlara çekmesinin yanında mevcut insansonrası literatüre de katkı sağlamayı amaçlamıştır. Halkbilimi için yeni bir alan olan insansonrası folklor, yöntemsel ve kavramsal açıdan tartışmaya açıktır.

Bu doğrultuda çalışmada kavramsal açıdan “hayvan folkloru” ve “ekolojik destan” kavramları insansonrası bağlamda yeniden değerlendirilmiş ve belirgin özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Halkbilimi çalışmaları yüzyıllardır insanmerkezci paradigmaların güdümünde tek boyutlu bir şekilde yapılmış ve çoğu zaman halk felsefesinin türlerarası veya türcü olmayan boyutu göz ardı edilmiştir. İnsansonrası halkbilimiyle birlikte insanın üstünlüğünü esas alan paradigmalar da yeniden gözden geçirilmekte ve kavramlar yeniden değerlendirilmektedir. Hayvan folkloru, günümüze dek insanın hayvanları kullanma ve tüketme biçimlerine odaklanmaktaydı. Ancak çalışmamızda yer verdiğimiz ve üç yapıda ortaya koyduğumuz “hayvan folkloru” ya da “insansonrası hayvan folkloru”; insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki etkileşimsel süreçleri, hayvanların birbiriyle olan etkileşimsel süreçlerini ve halk felsefesindeki türlerarası düşünceleri tespit eden, inceleyen ve değerlendiren bir yapıya bürünmüştür. Ekolojik destan tanımındaki vurgu ise daha çok doğaya dair unsurların varlığıyla ilişkilendirilmekteydi. Ancak çalışmamızda yer verdiğimiz “ekolojik destan” kavramı; insansonrası boyutuyla halk felsefesindeki türlerarası düşüncenin izleri, insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki hiyerarşik olmayan diyardik ilişkilerin varlığı gibi noktalara dikkat çekmiştir. Bu sayede çoğunlukla metinmerkezli ve motif odaklı halkbilimi çalışmalarından, metnin olduğu bağlam dikkate alınarak insansonrası çizgide destanlarda yer alan gündelik yaşamdaki iletişimsel süreçlerin izleri sürülmüştür. Bu yönüyle çalışmada yer verdiğimiz destan incelemeleri, hem yaklaşımın Türk dünyası destanlarına uygulanabilirliği hem de motif odaklı çalışmalara alternatif sunması açısından örnek teşkil etmektedir.

İnsansonrası felsefeyle halkbilimi, Batılı hümanist düşüncenin çizdiği sınırlardan ve kalıplardan kendini kurtarmaya başlamıştır. Halkbilimi açısından bir geçiş dönemi olan bu sürecin başında, halk felsefesini ortaya koyan ürünler ve performanslar insansonrası yaklaşımla incelendiğinde posthümanist folklor evresi için önemli bir yol açıcı işleve sahip olmaktadır. Aynı zamanda halkbilimi çalışmaları, posthümanist düşüncenin sürekliliği ve etki alanı bakımından da stratejik bir konumda yer almaktadır. Batı düşüncesinin; Batı hümanizmindeki oryantalist yaklaşımın etkisiyle doğaya ve kendinden “aşağıda” görerek ötekileştirdiği canlılara karşı takındığı sömürgeci tutumla hesaplaşması,

posthümanist yaklaşımlarda kendini göstermektedir. Çuvaldızın ucunu yine insana çevirmesi ve yaşamanın yanında yaşatmanın da önemini vurgulaması açısından halkbilimi ve Türk halk felsefesi ise posthümanist düşünceye sağlayabileceği potansiyel katkı göz önünde bulundurulduğunda oldukça stratejik ve kritik bir öneme sahiptir.

KAYNAKLAR

- ABRAHAMS, Roger D. (1981). "Shouting Match at the Border: The Folklore of Display Events.", *And Other Neighborly Names: Social Process and Cultural Image in Texas Folklore* (ed. Richard Bauman ve Roger D. Abrahams), ss. 303-321, Austin: University of Texas Press.
- AÇA, Mehmet (2016). "Halk Bilgisinin Takvim, Mevsim/ İklim, Çevre, Sağaltma ve Hukuka Dönük Temsilleri", *Halk Bilimi El Kitabı* (ed. Mustafa Aça). Konya: Kömen Yayınları.
- AÇA, Mustafa (2016). *Denizin Çocukları: Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Meslek Folkloru*. Saarbrücken, Almanya: Türkiye Âlim Kitapları.
- AFTANDİLİAN, David; COPELAND, Marion W.; WILSON, David Scofield (2007). *What are the Animals to Us?: Approaches from Science, Religion, Folklore, Literature, and Art*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- AİTPAEVA, Gulnara (2019). "Kırgız Destanı *Kococaş*'ta Suç, Cezalandırma ve Bağışlama Üçlüsü" (çev. Şamil Gacar), *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, cilt 2, S: 3, ss.214-220.
- AKILLI, Sinan (2017). "Hayvan Çalışmaları 'İnsan-merkezci' Olmaktan Kurtulabilir mi? 'İnsansonrası' Kuramların Sundukları" *Şarkî Edebiyat ve Sanat Dergisi* 1,2 (2017); ss. 64-76.
- AKILLI, Sinan & BALCI, Adem (2017). "Biz Kim Oluyoruz?: Hayvan Hakları/Özgürlüğü Savunuculuğu ve İnsanmerkezcilik Paradoksu", *Doğu Batı*, Yıl: 20, "Faunaya Ağıt: Hayvan" Özel Sayısı: 82, ss. 119-142.
- AKILLI, Sinan (2018). "'Sür ve Bağla': İngiliz Romanındaki Atlara İnsansonrası Gözlerle Bakmak", Ankara: *AÜ DTCF Dergisi*, 58.1 (2018), ss. 931-954.
- AKMATALİYEVEV, Abdıldacan ve KIRBAŞEV, Keneş (2007). *Kırgız Destanlar III – Kococaş Destanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- AKSOY, Erdal (2002). "Oğuz Türklerinin İdarî Yapı ve Boy Teşkilâtına Bir Bakış", *Türkler*, 2. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 316-320.
- AKTULUM, Kubilay (2016). "Folklorun Bilimselleştirilmesi Arayışının Bir Prototipi Olarak Arnold Van Gennep'in Le Folklore Français (Fransız Folkloru) Adlı Yapıtını Yeniden Okumak", *Millî Folklor*, Yıl 28, Sayı 110, ss. 5-16.
- ALAK, Akın ve SÜMER, Ökmen (2020). "Antroposen Kavramının Tarihsel Gelişimine Yerbilimsel Bir Bakış", *Türkiye Jeoloji Bülteni*, 63 (1), ss. 1-20. DOI: 10.25288/tjb.605167
- ALPAY, Yalın (2019). "Post-hümanizmin Soykütüğü ve Gelecek Projeksiyonu", *Varlık*, Ocak 2019, Sayı: 1336, ss. 6-12.
- ANDERSON, Gene (1996). *Ecologies of the Heart: Emotion, Belief, and the Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- ANTUNES, Ricardo; SCHULZ, Tyler; GERO, Shane; WHITEHEAD, Hal; GORDON, Jonathan ve RENDELL, Luke (2011). "Individually Distinctive Acoustic Features in Sperm Whale Codas", *Animal Behaviour*, 81 (4): 723-730. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2010.12.019>.
- ARAZ, Nezihe; DEVRİM, Hakkı; KILIÇOĞLU, Safa (haz.) (1992). *Meydan Larousse*, c. 9. İstanbul: Sabah Gazetesi Armağanı.
- ARIKAN, Metin (2006). "Türk Sözlü Kültür Geleneğinde Ayrıntılar-2: 'Hayvan Ata Kültü Mü? Atalar Kültü mü'". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*, Cilt: VI, Sayı 1, ss. 13-18.
- ARIKAN, Metin (2007a). *Kazak Destanları 1 Köroğlu'nun Kazak Anlatmaları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARIKAN, Metin (2007b). *Kazak Destanları 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARİSTOTELES (1926). *The "Art" of Rhetoric* (çev. John Henry Freese. New York: G. P. Putnam's Sons.

- ARİSTOTELES (1983). *Politika* (çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ARİSTOTELES (2011). *Hayvanların Hareketleri Üzerine* (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- ARİSTOTELES (2014). *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- ARİSTOTELES (2017). *Politika* (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- ASLAN, Ahmet Ali (2013). "Anadolu, Kafkasya, Orta Asya Türk ve Amerika Yerli Kızılderili Halk Edebiyatlarında 'Tulparlar'", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 207, Aralık 2013, ss.307-320.
- ASSMANN, Jan (2015). *Kültürel Bellek* (çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ATALAY, Besim (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ATALAY, Besim (1985a). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ATALAY, Besim (1986). *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ATALAY, İbrahim (2002). "Türk Dünyası'nın Coğrafyası", *Türkler*, 1. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 242-259.
- ATA YILDIZ, Naciye (2015). *Türk Dünyası Destançılık Geleneği ve Destanlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ATEŞ, Mehmet (2001). *Mitolojiler ve Semboller*. İstanbul: Aksiseda Matbaası.
- BARAD, Karen (2003). "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Journal of Women in Culture and Society* 28, 3 (2003), ss. 801-831.

- BAŞARAN, Uğur (2019). “Âşık İsmetî'nin Şiirlerindeki Hayvan Kullanımı Üzerine Ekoeleştirel Bir Değerlendirme”, *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri* (ed. Adil Çelik ve Altuğ Ortakçı). Konya: Kömen Yayınları, 43-63.
- BARKER, Brandon K. (2019). “The Animal Question as Folklore in Science”, *Journal of Folklore Research*, C. 56, S.2-3, ss. 15-26.
- BARKER, Brandon K. ve POVİNELLİ, Daniel J. (2019). “Anthromorphomania and the Rise of the Animal Mind: A Conversation”, *Journal of Folklore Research*, C. 56, S.2-3, ss. 71-90.
- BARKER, Brandon K. ve POVİNELLİ, Daniel J. (2019a). “Conclusion: Old Ideas and the Science of Animal Folklore”, *Journal of Folklore Research*, C. 56, S.2-3, ss. 113-124.
- BATESON, Gregory (1982). “Difference, Double Description and the Interactive Designation of Self”, *Studies in Symbolic and Cultural Communication* (ed. F. Allan Hanson), Lawrence: University of Kansas Press, ss. 3-8.
- BATUKAN, Can (2015). “Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş”, *Cogito*, Sayı: 80/Bahar 2015, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 70-85.
- BAUMAN, Richard (1972). “Differential Identity and the Social Base of Folklore”, *Toward New Perspectives in Folklore* (ed. Americo paredes ve Richard Bauman). Austin: University of Texas Press. ss. 31-41.
- BAUMAN, Richard (1977). *Verbal Art as Performance*. Illinois: Waveland Press.
- BAUMAN, Richard (2019). “Halkbilimi ve Çağdaşlığın Gücü” (çev. Zeynep Nagihan Kahveci), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4* (M. Ö. Oğuz, Z. S. Baki Nalcıoğlu, G. Tekin). Ankara: Geleneksel Yayıncılık. ss138-141.
- BAYAT, Fuzuli (2005). *Mitolojiye Giriş*. Çorum: KaraM Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli (2016). *Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Köroğlu Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- BAYILTMİŞ ÖĞÜTCÜ, Oya (2017). "Ortaçağ Elyazmalarında Konuşan Hayvanlar". *Doğu Batı*, Yıl: 20, "Faunaya Ağıt: Hayvan" Özel Sayısı: 82, ss. 277-295.
- BEN-AMOS, Dan (1972). "Toward a Definiton of Folkore in Context", *Toward New Perspectives in Folklore* (ed. Américo Paredes ve Richard Bauman), Austin: The University of Texas Press, ss. 3-15.
- BENDER, Merih Tekin (2009). "Varoluşçuluk ve Jean Paul Sartre Örnekleme". *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1/4, ss. 23-33.
- BENDİX, Regina (1987). "Marmot, memet, and Marmoset: Further Research on the Folklore of Dyads", *Western Folklore*, C. 46, S. 3 (Temmuz), ss. 171-191.
- BENTHAM, Jeremy (1823). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: W. Pickering.
- BERKES, Fikret (1993). "Traditional Ecological Knowledge In Perspective", *Traditional Ecological Knowledge Concepts and Cases* (ed. Julian T. Inglis). Ottawa: International Development Research Centre, ss. 1-9.
- BEYDİLİ, Celal (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük* (çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- BİRD, Cristopher David ve EMERY, Nathan John (2009). "Rooks Use Stones to Raise the Water Level to Reach a Floating Worm", *Current Biology*, 19 (16), ss. 1410-1414.
- BİRD-DAVİD, Nurit (1992). "Beyond 'The Original Affluent Society': A Culturalist Reformation". *Current Anthropology*, 33: 25-47.
- BOAS, Franz (1887). "Museums of Ethnology and Their Classification", *Science*, cilt 9, S. 228, ss. 587-589.

- BOATRİGHT, Mody C. (1958). "The Family Saga as a Form of Folklore", *The Family Saga and Other Phases of American Folklore*. Urbana: University of Illinois Press, ss. 1-19.
- BOOKCHİN, Murray (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (1984). *Köroğlu Destanı*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- BRAİDOTTİ, Rosi (2014). *İnsan Sonrası* (çev. Öznur Karakaş). İstanbul: Kolektif Kitap.
- BRİEFER, Elodie ve MCELLİGOT, Alan (2012). "Social Effects on Vocal Ontogeny in an Ungulate, the Goat, *Capra hircus*", *Animal Behaviour*, 83 (4): 991-1000.
- BRONNER, Simon J. (2004). "This Is Why We Hunt": Social-Psychological Meanings of the Traditions and Rituals of Deer Camp", *Western Folklore*, C. 63, S. 1/2, Hunting and Fishing Özel Sayısı (Kış-Bahar), ss. 11-50.
- BRUCK, Jason (2013). "Decades-Long Social Memory in Bottlenose Dolphins.", *Biological Sciences*, 280, (1768): 1-6. <https://doi.org/10.1098/rspb.2013.1726>.
- BULLEİTT, Richard (2005). *Hunters, Herders, and Hamburgers*. New York: Columbia University Press.
- BULUT SARIKAYA, Dilek (2012). "Gılgamış Destanı'na Ekoeleştirel Bir Bakış", *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat* (ed. Serpil Oppermann). Ankara: Phoenix Yayınevi, ss. 93-127.
- BYİNGTON, Robert (1989). "What Happened to Applied Folklore", *Time and Temperature* (ed. Charles Camp). Washington DC: The American Folklore Society, 77-79.
- CALLENBACH, Ernest (2011). *Ekoloji: Cep Rehberi* (çev. Egemen Özkan). İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi.

- CAMPBELL, Joseph (1995). *Tanrının Maskeleri: İkel Mitoloji* (çev. Kudret Emiroğlu). Ankara: İmge Kitabevi.
- CASSİRER, Ernst (1984). *Devlet Efsanesi* (çev. Necla Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- CHİLDE, Gordon (2001). *Kendini Yaratan İnsan* (çev. Filiz Ofluoğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.
- CHİLDE, Gordon (2007). *Tarihte Neler Oldu* (çev. Alaeddin Şenel & Mete Tunçay). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- CİPOLLA, Carlo (1980). *Tarih Boyunca Ekonomi ve Nüfus* (çev. Mehmet Sırrı Gezgin). İstanbul: Tur Yayınları.
- COCCHIARA, Giuseppe (2017). *Avrupa'da Folklor Tarihi* (çev. Yerke Özer). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- COCHRANE, A. (2010). *An Introduction to Animals and Political Theory*. London, New York: Palgrave Macmillan.
- COMTE, Auguste (1967). "Pozitif Felsefe Dersleri (çev. Ümid Meriç)". *Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, sayı 19-20, ss. 213-258, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını.
- COON, Carleton (1955). *The History of Man*. London: Jonathan Cape.
- CROCKFORD, Catherine; HERBİNGER, Ilka; VİGİLANT, Linda ve BOESCH, Christophe (2004). "Wild Chimpanzees Produce Group-Specific Calls: A Case for Vocal Learning?", *Ethology*, 110 (3): 221-43.
- ÇAMBEL, Halet (1974). "The Southeast Anatolian Prehistoric Project and Its Significance for Culture History", *Bellekten*, cilt XXXVII, ss. 149-152, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÇELİK, Ezgi Ece (2018). "Haraway'in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2018 Güz, Sayı: 26, ss. 27-46.

- ÇELİK, Adil (2012). "Kırgız Türklerinin Arkaik Destanlarında Mitik Unsurlar", *Yüksek Lisans Tezi*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇELİK, Adil (2019). "Dede Korkut Anlatılarından XXI. Yüzyıla Avcı Folklorundaki Süreklilik ve Dönüşümlerin Ekoeleştirel Bir Analizi", *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri* (ed. Adil Çelik ve Altuğ Ortakçı). Konya: Kömen Yayınları, ss 81-105.
- ÇELİK, Adil ve ORTAKCI, Altuğ (haz.) (2019). *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*. Konya: Kömen Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000). "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halk Bilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi", *Millî Folklor*, S. 45, Ankara, ss. 12-14.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2015). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2018). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2019). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DAYTON, Leigh (1990). "Killer Whales Communicate in Distinct 'Dialects.'" *New Scientist*, Mart 10, 1990, ss. 35.
- DERRİDA, Jacques (2008). *The Animal That Therefore I Am* (çev. David Wills). New York: Fordham University Press.
- DERRİDA, Jacques (2009). *The Beast and the Sovereign I-II* (çev. Geoffrey Bennington). Chicago: University of Chicago Press.

- DESCARTES, Rene (2010). *Metot Üzerine Konuşma* (çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- DETTORE, Ugo (1966). *Başlangıçtan Bugüne Kadar Tarih*. İstanbul: Arkın Kitabevi.
- DİAMOND, Jared (2010). *Tüfek, Mikrop ve Çelik* (çev. Ülker İnce). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- DİVİTÇİOĞLU, Sencer (2000). *Oğuz'dan Selçuklu'ya (Boy, Konat, Devlet)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- DİYARBEKİRLİ, Nejat (1972). *Hun Sanatı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- DORSON, Richard M. (1970). "Is There a Folk in the City?", *The Journal of American Folklore* C. 83, S. 328, *The Urban Experience and Folk Tradition* (Nisan-Temmuz, 1970), ss. 185-216.
- DORST, John D. (2006). "Postmodernizm ve Folklor" (çev. Serpil Cengiz), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (haz. M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Nebi Özdemir, Gülin Öğüt Eker, Selcan Gürçayır Teke), Ankara: Geleneksel Yayıncılık. ss. 63-65.
- DRURY, Nevill (1996). *Şamanizm* (çev. Erkan Şimşek). İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- DUNDES, Alan (1964). "Texture, Text, Context", *Southern Folklore Quarterly*, XXVIII, ss. 251-265.
- DUNDES, Alan (1965). "What is Folklore?", *The Study of Folklore* (ed. Alan Dundes), New Jersey: Prentice-Hall, ss. 1-3.
- DUNDES, Alan (1972). "Folk Ideas as Units of Worldview", *Toward New Perspectives in Folklore* (ed. Américo Paredes ve Richard Bauman), Austin: The University of Texas Press, ss. 93-103.

- DUNDES, Alan (1974). "The Henny-Penny Phenomenon: A Study of Folk Phonological Esthetics in American Speech", *Southern Folklore Quarterly*, 38, ss. 1-9.
- DUNDES, Alan (1977). "Who Are the Folk?", *Frontiers Of Folklore* (ed. William R. Bascom). New York: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780429050756>, ss. 17-35.
- DURALI, Teoman ve KUTLU, Sevin (haz.) (1973). *Gılgamış Destanı*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- DURSUN, Turan (1994). *Kur'an Ansiklopedisi 5*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- DURSUN, Turan (1994). *Kur'an Ansiklopedisi 6*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- EBERHARD, Wolfram (2019). *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ELİADE, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri* (çev. Sema Rifat). İstanbul: Om Yayınevi.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican; ALİYEV, Alaeddin Mehmedoğlu; ŞAYHULOV, Almas; KAJIBEK, Erden Zadaulı, KONKOBAY UULU, Kadıralı; YUSUF, Berdak; GÖKLENOV, Cebbarmehmet, MAHPİR, Valeriy Uyguroğlu; ÇEÇENOV, Ali (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (2018). *Dede Korkut Kitabı I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERGUN, Metin (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi* (1. Cilt). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- EROL, Nuran (2000). "Temel Sosyolojik Dikotomiler", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 7, ss. 137-140.

- ERTUĞRUL, Tacettin (2015). “Jacques Derrida: ‘Hayvan’ Meselesini İnsan-Hayvan İkililiğinin Ötesinde Düşünmek” *Cogito*, Sayı: 80/Bahar 2015, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 174-195.
- ESİN, Emel (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhî ve İslâma Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- ESİN, Emel (2002). “İç Asya’da Milattan Önceki Binyılda Türklerin Atalarına Atfedilen Kültürler”, *Türkler*, 1. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 494-517.
- ESİN, Emel (2004). “Türk Sanatında At”, *Orta Asya’dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul: Kabalcı Yayınları. ss. 257-315.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1999). *İlkelerde Din* (çev. Hüseyin Portakal). Ankara: Öteki Yayınevi.
- EZOP, (tarihi belirtilmemiş). *Aesop’s Fable*. Erişim adresi: <https://www.planetebook.com/free-ebooks/aesops-fables.pdf>. Erişim tarihi: 02.04.2020.
- FAGEN, Robert (1981). *Animal Play Behaviour*. New York: Oxford University.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Deliliğin Tarihi* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- FRANCİONE, Gary L. (2008). *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?* (çev. Elçin Gen ve Renan Akman). İstanbul: İletişim Yayınları.
- FRAZER, James G. (1888). “The Language of Animals”, *The Archaeological Review*, Sayı: 1, Nu. 2 (Nisan, 1888), ss. 81-91.
- FRAZER, James G. (1992). *Altın Dal II: Dinin ve Folklorun Kökleri* (çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.

- FRAZER, James G. (2004). *Altın Dal I: Dinin ve Folklorun Kökleri* (çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.
- FREUD, Sigmund ve ABRAHAM, Karl (1965). *A Psycho-Analytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud ve Karl Abrahami 1907-1926* (ed. Hilda C. Abraham ve Ernst L. Freud). New York: Basic Books.
- FREUD, Sigmund (1996). *Düşlerin Yorumu I* (çev. Emre Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.
- FREUD, Sigmund (1998). *Totem ve Tabu* (çev. Niyazi Berkes). İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi.
- GARRARD, Greg (2016). *Ekoeleştiri-Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar* (çev. Ertuğrul Genç). İstanbul: Kolektif Kitap.
- GOFFMAN, Erving (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (çev. Barış Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜLENSOY, Tuncer (2002). *Manas Destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜNGÖR, Erol (1995). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÜRBÜZ, Esra (2013). "Jeolojik İmzamız: Antroposen", *TÜBİTAK Bilim ve Teknik*, Mayıs 2013, Yıl 46, Sayı 546, ss. 74-77.
- GÜRDAL, İrfan (2010). "Türk Dünyası Halk Çalgıları", *Türk Yurdu*, Yıl 99, Sayı 269, ss. 122-126.
- GÜRSOY-NASKALİ, Emine (1995). "Destanın Tarifi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, cilt 40, S. 1992, ss. 1-8.
- GÜVENÇ, Bozkurt (1979). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HABERMAS, Jürgen (2003). *İnsan Doğasının Geleceği* (çev. Kaan H. Öktem). İstanbul: Everest Yayınları.

- HANSEN, William (2019). "The Early Tradition of the Crow and the Pitcher", *Journal of Folklore Research*, C. 56, S.2-3, ss. 27-44.
- HARAWAY, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- HARAWAY, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARAWAY, Donna (2010). *Başka Yer* (der. ve çev. Güçsal Pular). İstanbul: Metis Yayınları.
- HARVA, Uno (2015). *Altay Panteonu* (Ömer Suveren). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- HAYLES, Katherine (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informaticst*. Chicago: University of Chicago Press.
- HENNEFELD, Laura; HWANG, Hyesung G.; POVİNELLİ, Daniel J. (2019). "Going Meta: Retelling the Scientific Retelling of Aesop's the Crow and the Pitcher", *Journal of Folklore Research*, C. 56, S.2-3, ss. 45-70.
- HOPPAL, Mihaly (2014). *Avrasya'da Şamanlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HUIZİNGA, Johan (2006). *Homo Ludens – Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HUME, David (2010). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (e-kitap). Erişim adresi: https://www.gutenberg.org/files/4320/4320-h/4320-h.htm#2H_SECT3 (alıntı 3. Bölüm 1. kısımdan yapılmıştır)
- HUME, David (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. Oruç Aruoba). İstanbul: Say Yayınları.
- HURN, Samantha (2012). *Anthropology, Culture and Society: Humans and Other Animals: Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*. London: Pluto Press.

- INGOLD, Tim (1987). *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Iowa: University of Iowa Press.
- INGOLD, Tim (1994). *What is an Animal?*. New York: Routledge.
- INGOLD, Tim (2002). *The Perception of the Environment*. New York: Routledge.
- İBRAYEV, Şakir (1998). *Destanın Yapısı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- İLİÇ, Yelda (2002). "Kırgız Halk Destanı Er Töştük Gramer-Metin-Çeviri-Dizin", *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İNAN, Abdülkadir (1930). "Köroğlu'na Ait Notlar", *Halk Bilgisi Haberleri*, S: 12, ss. 195-200.
- İNAN, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir (1998). "Manas Destanı Üzerine Notlar", *Makaleler ve İncelemeler* (Cilt:1), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İNAN, Afet (1987). *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İPEK, Yasin (2011). "Samsun ve Çevresindeki Alevilerin Hayatın Safhalarıyla İlgili İnanış ve Uygulamaları". *Uluslararası Samsun Sempozyumu (13-16 Ekim 2011)*, 2, ss. 319-331.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1972). "Eski Türk Dini", *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 3, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2017). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KALAFAT, Yaşar (2013). *Türk Halk İnanmalarından Hayvan Üslubu'nda Mitolojik Devridayım -/-*. Ankara: Berikan Yayınevi.

- KALAYCI, Nazile (2017). “Hayvan: Tür Mü Birey Mi?”, *Doğu Batı*, Yıl: 20, “Faunaya Ağıt: Hayvan” Özel Sayısı: 82, ss. 81-96.
- KANT, Immanuel (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. Ionna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KARABAŞA, Solmaz (2018). “Ankara İli Nallıhan İlçesi Yenice Köyünde Kültür-Çevre İlişkileri Üzerine Etnografik Bir Değerlendirme”. *Basılmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilimi Anabilim Dalı.
- KARACOŞKUN, M. Doğan (2012). *Erich Fromm ve Din – Tanrısız Bir Dindarın Hümanistik Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- KAYA, Doğan (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KILIÇ EKİCİ, Özlem (2014). “Uzayın İlk Ziyaretçileri”. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik*, Mayıs 2014, Yıl 47, Sayı 558, ss. 22-25.
- KIVILCIMLI, Hikmet (2012). *Tarih, Devrim, Sosyalizm*. İstanbul: Derleniş Yayınları.
- KİNG, Stephanie ve JANİK, Vincent (2013). “Bottlenose Dolphins Can Use Learned Vocal Labels to Address Each Other.”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110, (32): 13216–13221.
- KİRSHENBLATT-GİMBLETT, Barbara. 1983. “The Future of Folklore Studies in America: The Urban Frontier.” *Folklore Forum*, 16(2):175-234.
- KERSHENBAUM, Arik; ILANY, Amiyaal; BLAUSTEİN, Leon ve GEFFEN, Eli (2012). “Syntactic Structure and Geographical Dialects in the Songs of Male Rock Hyraxes.”, *Biological Sciences*, 279, (1740): 2974–81.
- KOCA, Salim (2002). “Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, *Türkler*, 3. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 15-37.

- KOÇ, Kenan; BAYNİYAZOV, Ayabek; BAŞKAPAN, Vehbi (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KOÇSOY, Şevket (2002). "Türk Tarihi Kronolojisi", *Türkler*, 1. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 73-188.
- KONUR, Demet ve TOPRAK, Salih (2016). "Hegel'in İnsan Anlayışı", *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2, Temmuz 2016, ss. 117-130.
- KOPPERS, Wilhelm (1995). "Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", *Bellekten*, cilt V, S. 20, ss. 439-525. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KORKMAZ, Ramazan (2009). "Sınırları İhlal Edilen Doğanın İntikamı: Tepegöz", *Turkish Studies*, S. 4/8, Güz, ss. 65-78.
- KRAPPE, Alexander H. (1944). "Animal Children", *California Folklore Quarterly*, c. 3, S. 1 (Ocak, 1944), ss. 45-52.
- KUHN, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. Nilüfer Kuyaş). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- KUTLUAY TUTAR, Filiz (2019). "İpek Yolu Ekonomisinde Din, Dil, Kültür-Sanat Faktörü", *International of Social, Humanities and Administrative Sciences*, c. 5, S. 13, ss. 51-62.
- KÜMBET, Pelin (2012). "Ekofeminizm: Kadın, Kimlik ve Doğa", *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat* (ed. Serpil Oppermann). Ankara: Phoenix Yayınevi, ss.171-206.
- LARSON, Greger & FULLER, Dorian (2014). "The evolution of animal domestication". *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 45, 115-136.
- LAVENDA, Robert H. Ve SCHULTZ, Emily A. (2019). *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Doğubatı Yayınları.

- LEAKEY, Louis (1988). *İnsanın Ataları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- LEAKEY, Richard (1998). *İnsanın Kökeni*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- LEİBNİZ, Gottfried Wilhelm (2011). *Monadoloji* (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- LÉVİ-STRAUSS, Claude (1983). *Din ve Büyü* (çev. Ahmet Güngören). İstanbul: Yol Yayınları.
- LÉVİ-STRAUSS, Claude (1994). *Yaban Düşünce* (çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- LÉVİ-STRAUSS, Claude (2012). *Yapısal Antropoloji* (çev. Adnan Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi.
- LEWIS-WILLIAMS, David (2019). *Mağaradaki Zihin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- LOCKE, John (2004). *İnsanın Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- MAGLIOCO, Sabina (2018). "Folklore and the Animal Turn", *Journal of Folklore Research*, C. 55, S. 2 (Mayıs-Ağustos), ss. 1-7.
- MAGLIOCO, Sabina (2018a). "Beyond the Rainbow Bridge: Vernacular Ontologies of Animal Afterlives", *Journal of Folklore Research*, C. 55, S. 2 (Mayıs-Ağustos), ss. 39-68.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1990). *Büyü, Bilim ve Din* (çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- MARSHACK, Alexander (1991). *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*. New York: Moyer Bell Ltd.
- MARSHALL, Gordon (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich (2013). *Alman İdeolojisi* (çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel Yayınları.
- MCCURDY, Edward (2011). *The Mind of Leonardo da Vinci*. New York: Dover Publications.
- MECHLING, Jay (1983). "Mind, Messages, and Madness: Gregory Bateson Makes a Paradigm for American Culture Studies", *An Annual Review of American Cultural Studies* (ed. Jack Salzman), New York: Cambridge University Press. ss. 11-20.
- MECHLING, Jay (1989). "'Banana Cannon' and Other Folk Traditions between Human and Nonhuman Animals", *Western Folklore*, C. 48, S. 4 (Ekim), ss. 312-323.
- MİTHEN, Steven (1999a). *Akılın Tarihöncesi*. Ankara: Dost Kitabevi.
- MİTHEN, Steven (1999b). "The hunter-gatherer prehistory of human-animal interactions". *Anthrozoos*, 12(4), 195-204, DOI:10.2752/089279399787000147.
- MONTAİGNE (2011). *Denemeler* (çev. Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- MORRİS, Brian (2018). *Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm* (çev. Baran Karsak). İstanbul: Kolektif Kitap.
- MUSSER, Whitney; BOWLES, Ann; GREBNER, Dawn ve CRANCE, Jessica (2014). "Differences in Acoustic Features of Vocalizations Produced by Killer Whales Cross-Socialized with Bottlenose Dolphins.", *Acoustical Society of America*, 136, (4): 1990–2002.
- NEMETH, Erwin ve BRUMM, Henrik (2009). "Blackbirds Sing Higher-Pitched Songs in Cities: Adaptation to Habitat Acoustics or Side-Effect of Urbanization?", *Animal Behaviour*, 78 (3): 637-641.

- NERİMANOV, Kâmil (2002). "Dede Korkut'un Tarihî Şahsiyeti ve Yaşadığı Kültür Ortamı", *Türkler*, 5. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 845-852.
- NETTING, Robert M. (1986). *Cultural Ecology*. Prospect Heights: Waveland Press.
- NEWKİRK, Pamela (2015). "The man who was caged in a zoo", *The Guardian* (3 Temmuz 2015). Erişim adresi: <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/03/the-man-who-was-caged-in-a-zoo>.
- NİETZSCHE, Friedrich (1984). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Turan Oflazoğlu). İstanbul: Cem Yayınevi.
- NİETZSCHE, Friedrich (2003). *Şen Bilim* (çev. Levent Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.
- NİETZSCHE, Friedrich (2014). *Tan Kızıllığı* (çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ). Ankara: İmge Kitabevi.
- NİLES, Jack (1999). *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1996). "Geyikli Baba", *TDV İslâm Ansiklopedisi 14*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- OĞUZ, M. Öcal; EKİCİ, Metin; AÇA, Mehmet; DÜZGÜN, Dilaver; AKARPINAR, Bahar; ARSLAN, Mustafa; YILMAZ, Aktan Müge; ÖĞÜT EKER, Gülin; ÖZKAN, Tuba (2018). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- OKLADNİKOV, Aleksey P. (2019). "Tarihin Şafağında İç Asya", *Erken İç Asya Tarihi* (derl. Denis Sinor). İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 61-140.
- OLRİK, Axel (2006). "Halk Anlatılarının Epik Kuralları" (çev. Aziz Erkan). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (haz. M. Öcal Oğuz, Metin Ekici,

- Nebi Özdemir, Gülin Öğüt Eker, Selcan Gürçayır Teke), Ankara: Geleneksel Yayıncılık. ss. 66-74.
- OPPERMANN, Serpil (2012). "Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü", *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat* (ed. Serpil Oppermann). Ankara: Phoenix Yayınevi, ss. 9-58.
- ORİNG, Elliot (1984). "Dyadic Traditions", *Journal of Folklore Research*, C. 21, S. 1 (Nisan), ss. 19-28.
- ORİNG, Elliot (1986). "On the Concepts of Folklore", *Folk Groups and Folklore Genres: An Introduction* (ed. Elliot Oring), Logan: Utah State University Press. ss. 1-22.
- ORKUN, Hüseyin Namık (1994). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1984). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖNER, Necati (1986). *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ÖZDEMİR, Nebi (2018). "Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 8/1, ss. 1-28.
- ÖZGÜN, Ulaş (2015). "Animals as Human sor Humans as Animals? A Study of Human and Animal Relationship in Robert Henryson's Morall Fabillis.". *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- ÖZGÜR, Özlem (1976). *100 Soruda Sanayileşme ve Türkiye*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÖZŞAHİN, Murat (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZTÜRK, Ali (2000). *Çağları İçinde Türk Destanları*. İstanbul: alioğlu Yayınevi.

- ÖZTÜRK, Göksel (2002). “Başkurt Türkçesi ve Yazı Dilinin Gelişimi”, *Türkler*, 20. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 103-117.
- PERRİN, Michel (2003). *Şamanizm* (çev. Bülent Arıbaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- PİCQ, Pascal; DİGARD, Jean-Pierre; CYRULNİK, Boris; MATİGNON, Karine Lou (2019). *Hayvanların En Güzel Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- PLATON (2015). *Timaios* (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- PLUTARKHOS (2007). “The Eating Of Flesh”, *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings* (haz. Linda Kalof ve Amy Fitzgerald). Oxford: Berg, ss. 154-157
- RADLOFF, Wilhelm (1956). *Sibirya'dan II* (çev. Ahmet Temir). İstanbul: Maarif Basımevi.
- RADLOFF, Wilhelm (1995). *Manas Destanı* (haz. Emine Gürsoy-Naskali). Ankara: TÜRKSOY Yayınları.
- RADLOFF, Wilhelm (1999). *Türklerin Kökleri Dilleri ve Halk Edebiyatı* (Cilt I). Ankara: EKAV Yayınları.
- RADLOFF, Wilhelm (2000). *Türklerin Kökleri Dilleri ve Halk Edebiyatı* (Cilt III). Ankara: EKAV Yayınları.
- RASONYI, Laszlo (2002). “Tarihte Türklük”, *Türkler*, 1. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 350-377.
- REGAN, Tom (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- REGAN, Tom (2007). *Kafesler Boşalsın – Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- REICHL, Karl (2017). *Türk Boylarının Destanları* (çev. Metin Ekici). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- RODİNSON, Maxime (1968). *Hazreti Muhammed*. İstanbul: Gün Yayınları.
- ROOTS, Clive (2007). *Domestication*. Connecticut: Greenwood Press.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*. Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (2009). *Emile "bir çocuk büyüyor"* (haz. Ülkü Akagündüz). İstanbul: Selis Kitaplar.
- ROUX, Jean Paul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. Prof. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ROUX, Jean Paul (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, (çev. Prof. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- RUGNETTA, Michael (2020). "Cloning", *Encyclopaedia Britannica* (e-kaynak). Erişim adresi: <https://www.britannica.com/science/cloning>.
- RYAN, Derek (2019). *Hayvan Kuramı, Eleştirel Bir Giriş* (çev. Ayten Alkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- RYDER, Richard (1971). "Experiments on Animals", *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans* (ed. Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch ve John Harris). Londra: Victor Gollancz, ss. 41-82.
- SAİNTYVES, Pierre (1951). *Folklor Elkitabı* (çev. Bilâl Aziz Yanıkoğlu). İstanbul: Haşet Kitabevi.
- SARTRE, Jean Paul (1960). *Varoluşçuluk* (çev. Asım Bezirci). İstanbul: Ataç Kitabevi.
- SAX, Boria (1998). *The Serpent and the Swan: The Animal Bride in Folklore and Literature*. Blackburg, VA: McDonald and Woodward.

- SAX, Boria (2001). *Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, and Literature*. California: ABC-CLIO.
- SCHREMPP, Gregory (2019). "Fabling Gestures in Expository Science", *Journal of Folklore Research*, C. 56, S.2-3, ss. 91-112.
- SCHULTZ, Duane & SCHULTZ, Sydney (2007). *Modern Psikoloji Tarihi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- SERPELL, James (1992). "Animal Protection and Environmentalism: The Background", *Animal Welfare and the Environment* (ed. R. Ryder). London: Duckworth, 27-39.
- SEYİDOĞLU, Bilge (1995). "Mitolojik Dönemde At", *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık* (haz. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Türkiye Jokey Kulübü.
- SİDDİQ, Abu Bakar (2019). *Tarih Öncesi Toplumlarda İnsan-Hayvan İlişkisi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- SİMMELE, Georg (1950). *The Sociology of Georg Simmel* (çev. ve ed. Kurt H. Wolff). London: Free Press of Glencoe.
- SİNGER, Peter (2005). *Hayvan Özgürleşmesi* (çev. Hayrullah Doğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SOUSTELLE, Jacques (1962). *Daily Life of The Aztecs*. New York: The Macmillan Company.
- SOYDAN, Hasan (2019). "At Mezarları ve Türbeleri", *Türk Tarım Orman, Ocak-Şubat 2019, Sayı 251*, ss. 108-109.
- SLOBODCHIKOFF, Con ve COAST, Richard (1980). "Dialects in the Alarm Calls of Prairie Dogs.", *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 7, (1): 49-53.
- SULEYMANOV, Ahmet; İBRAHİMOV, Gaynislam; ERGUN, Metin (2014). *Başkurt Destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- SÜMER, Faruk (2002). "Oğuzlar", *Türkler*, 2. Cilt (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss. 289-315.
- ŞENEL, Alaeddin (1982). *İlkel Topluluktan Uygur Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi S.B.F. Basın Yayın Yüksek Okulu Basımevi.
- TAAFFE, Robert N. (2019). "Coğrafî Ortam" (çev. Mete Tunçay), *Erken İç Asya Tarihi* (derl. Denis Sinor). İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 33-59.
- TANMAN, M. Baha (1996). "Geyikli Baba Külliyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi 14*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1963). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- TAŞAĞIL, Ahmet (2018). *Kök Tengri'nin Çocukları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- TEKELİOĞLU, Orhan (1999). *Michel Foucault ve Sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- TEKİN, Nuray (2017). "Edebiyatta Hayvan Temsili: Yokluk Olarak Varoluş", *Doğu Batı*, Yıl: 20, "Faunaya Ağıt: Hayvan" Özel Sayısı: 82, ss. 245-252.
- THACKER, Eugene (2010). *After Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- THOMPSON, Tok (2010). "The Ape That Captured Time: Folklore, Narrative, and the Human-Animal Divide", *Western Folklore*, C. 69, S.3/4 (Framing Folklore: Jay Mechling Onuruna), ss. 395-420.
- THOMPSON, Tok (2018). "Folklore beyond the Human: Toward a Trans-Special Understanding of Culture, Communication, and Aesthetics", *Journal of Folklore Research*, C. 55, S. 2 (Mayıs-Ağustos), ss. 69-92.
- THOMPSON, Tok (2019). *Posthuman Folklore*. Jackson: The University Press of Mississippi.
- TİMOFEEVA, Oxana (2018). *Hayvanların Tarihi*. İstanbul: Kolektif Kitap.

- TOGAN, Zeki Velidi (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş* (1. Cilt). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TOYNBEE, Arnold (1978). *Tarih Bilinci*. İstanbul: Bateş Yayınları.
- TUNA, Osman Nedim (1990). *Sümer ve Türk Dillerinin Târihî İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TURNER, Victor (2018). *Ritüeller – Yapı ve Anti-Yapı* (çev. Nur Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları.
- TÜRKEŞ GÜNAY, Umay (2012). *Türklerin Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- UÇAR, Nail (1988). "Ak ve Kara Günlerimizde At", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Kasım 1988, ss. 24-26.
- USLU, Ayşe (2015). "İnsanlar, Hayvanlar ve Taşlar Üzerine: Spinoza Felsefesinde Bireyselleşme ve Doğa Farkı", *Cogito*, Sayı: 80/Bahar 2015, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 98-118.
- UYSAL, Gülfem (2011). "Mağara Sanatı", 5. *Ulusal Speleoloji Sempozyumu*, 18-21 Mart 2011, İstanbul: Boğaziçi Uluslararası Mağara Araştırma Derneği, ss. 34-47.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2019). *Destanlar*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- VİCO, Giambattista (2007). *Yeni Bilim* (çev. Sema Önal). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- WARE, Carolyn E. (2018). "Veterinary Medicine and the Spiritual Imagination: A Body-Centered Approach", *Journal of Folklore Research*, C. 55, S. 2 (Mayıs-Ağustos), ss. 9-38.
- WESSİNG, Robert (1995). "The Last Tiger in East Java: Symbolic Continuity in Ecological Change", *Asian Folklore Studies*, C. 54, S. 2, ss. 191-218.

- WHITE, Lynn (1996). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (ed. Cheryll Glotfelty ve Harold Fromm). Georgia: University of Georgia Press. ss. 3-14.
- WHITEHEAD, Alfred North (2017). *Doğa Kavramı* (çev. Sercan Çalcı ve Songül Köse). İstanbul: Alfa Yayınları.
- WILLIAMS, Heather; LEVIN, Iris; NORRIS, Ryan; NEWMAN, Amy ve WHEELWRIGHT, Nathaniel (2013). "Three Decades of Cultural Evolution in Savannah Sparrow Songs", *Animal Behaviour*, 85 (1): 213-233. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2012.10.028>.
- WILLIS, Roy (1994). *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London & New York: Routledge.
- WINTERHALDER, Bruce (2001). "The Behavioural Ecology of Hunter-Gatherers", *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective* (ed. Catherine Panter-Brick, Robert H. Layton ve Peter Rowley-Conwy). Cambridge: Cambridge University Press, ss. 12-38.
- WOLFE, Cary (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- WOLFE, Cary (2010). *What is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- YALMAN (YALKIN), Ali Rıza (1977). *Cenupta Türkmen Oymakları II*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- YILDIRIM, Dursun (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YILDIRIM, İleriş (2019). "Uygulamalı Halk Bilimi Yaklaşımının Ekoeleştiri Alanında Kullanımı ve Bir Uygulama Önerisi", *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri* (ed. Adil Çelik ve Altuğ Ortakçı). Konya: Kömen Yayınları, ss 7-41.

- YILDIZ, Naciye (2017). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YILMAZ, Şirin (2019). "Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Beypazarı Evleri" *Millî Folklor*, 124, (Kış 2019): 213-229.
- YOLCU, Mehmet Ali (2018). "Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Çanakkale Halk Botaniği", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, Yıl:16, S:24, ss. 63-77.
- YOLCU, Mehmet Ali ve AÇA, Mehmet (2019). "Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor", *folklor/edebiyat*, Cilt: 25, Sayı: 100, ss. 861-871.
- ZEİTLİN, Steven J.; KOTKİN, Amy; BAKER, Holly Cutting (1982). *A Celebration of American Family Folklore*. New York: Pantheon Books.