-Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi-

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

02-04 Haziran 2016
Priştine/KOSOVA

(ÖZEL SAYI)

Editörler:
Prof. Dr. Mehmet AÇA
Dr. Mustafa AÇA

Ekim-2016

Yazıların dil, imlâ ve ilmî sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN: 2149-3219

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANAN ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF TURKIC CULTURE STUDIES

INTERNATIONAL PEER-REVIEWED QUARTERLY JOURNAL

ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКОГО МИРА

РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ, ВЫХОДЯЩИЙ РАЗ В ТРИ МЕСЯЦА

Sonbahar/Autumn/Падать - 2016 Yıl/Year/Год - 2 Sayı/Volume/Число - 7

ISSN: 2149-3219

Sahibi / Owner / Владелец

Kültür Bilimleri Akademisi Ltd. Şti.

Başak ŞAHİNBAŞ ÜÇÜNCÜ

Editör / Editor / Редактор

Prof. Dr. Mehmet AÇA

Koordinatör / Coordinator / Координатор

Dr. Mustafa AÇA

Yayın Kurulu / Editorial Board / Редколлегия

Prof. Dr. Mehmet AÇA, Prof. Dr. Nanuli KACXHARAVA, Prof. Dr. İsmail KERİMOV, Prof. Dr. Darhan KIDIRALİ, Prof. Dr. Aynur KOÇAK, Prof. Dr. Mihai MAXİM, Prof. Dr. Emine GÜRSOY-NASKALİ, Prof. Dr. Mustafa ÖNER, Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA, Prof. Dr. Hatice ŞAHİN, Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ, Prof. Dr. Nikolay YEGOROV, Prof. Dr. Alfiya YUSUPOVA, Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE, Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN, Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ

Redaksiyon / Redaction / Редакция

Dr. Turgay KABAK

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Consultant / Консультанты По Иностранным Языкам

Dr. Badegül CAN-EMİR

Dr. Tuncer YILMAZ

Yazışma Adresi / Correspondance Addres / Адрес Издательства

Dr. Mustafa AÇA

Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Trabzon /TÜRKİYE

Tel: (0 462) 377 3586 / 0505 3785167

email: turkdunyasikultur@gmail.com

info@turkdunyasikulturu.com

Abone Bedeli / Subscription Price / Стоимость подписки

Yurt İçi / Interior /для граждан Турции: 60 TL

Yurt Dışı / Abroad / для граждан других стран: 50 $

Başak ŞAHİNBAŞ-ÜÇÜNCÜ adına

Vakıfbank Trabzon KTÜ Şubesi: TR05000150015800730325585 5

Posta Çeki: 12267296

Basım / Press / Типография

Eser Ofset-TRABZON

Hakemler ve Yayın Danışmanları / Referees And Advisory Editors / Рецензенты и Консультанты Издания

Prof. Dr. Kemal ABDULLA (Bakü-AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koşman Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömür CEYLAN (İstanbul Kültür Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şenol ÇELİK (Balıkesir Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK-COŞKUN (Mersin Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. İsmail DOĞAN (Ordu Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Muharrem GASIMLI (Bakü Devlet Üniversitesi-AZERBAYCAN)
Prof. Dr. İskender GIYLECEV (Kazan Fedaral Üniversitesi - TATARİSTAN / RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi - TÜRKİYE)
Prof. Dr. Sadettin Yağmur GÖMEÇ (Ankara Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM (Erciyes Üniversitesi - TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mahmut Esat HARMANCI (Kocaeli Üniversitesi - TÜRKİYE)
Prof. Dr. Nurmuhammet HİSAMOV (Tataristan Bilimler Akademisi - TATARİSTAN/RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Şakir İBRAYEV (Türk Akademisi-KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Yuriy İSAYEV (Çuvaş Devlet İnsani Bilimler Enstitüsü-ÇUVAŞİSTAN/RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ (İstanbul Aydın Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Sergei KARPOV (Moskova Molonsov Devlet Üniversitesi-RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ (Ege Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Kuvanışbek KENJALİ (Şet Tilder Cane İşkerlik Karera Universiteti-KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ayder MEMETOV (Kırım Tavrida Üniversitesi-KIRIM/RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU (Hacettepe Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Emine GÜRSOY-NASKALİ (Marmara Üniversitesi-TÜRKİEYE)
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Vitaliy RODİONOV (Çuvaş Devlet İnsani Bilimler Enstitüsü-ÇUVAŞİSTAN/RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Tatyana PETROVA (Çuvaş Devlet Pedagoji Üniversitesi-ÇUVAŞİSTAN-RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Alfina SIBGATULLİNA (Bilimler Akademisi – TATARİSTAN - RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Uludağ Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN (Osmangazi Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hatice ŞİRİN (Ege Üniversitesi-TÜRKİYE)

Prof. Dr. Rüstem ŞÜKÜROV (Moskova Molonsov Devlet Üniversitesi-RUSYA FEDERASYONU)
Prof. Dr. Vahit TÜRK (Kültür Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Kamil VELİYEV (İstanbul Aydın Üniversitesi-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM (Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü-TÜRKİYE)
Prof. Dr. Nuri YÜCE (İstanbul - TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa AKSOY (Marmara Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yevdakiya ANDREYEVA (Çuvaş Devlet Pedagoji Üniversitesi - ÇUVAŞİSTAN / RUSYA FEDERASYONU)
Doç. Dr. Metin ARIKAN (Ege Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Bülent BAYRAM (Kırklareli Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Murat CERİTOĞLU (Ankara Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Baran DURAL (Trakya Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ (İstanbul Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Pervin ERGUN (Gazi Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehmet EROL (Gaziantep Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Abdülkadir GÜL (Erzincan Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Bülent GÜL (Hacettepe Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE (Vilnius University-LİTVANYA)
Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN (Ege Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi-TÜRKİYE)
Doç. Dr. Lemara SELENDİLİ (Kırım Tavrida Üniversitesi-KIRIM/RUSYA FEDERASYONU)

İÇİNDEKİLER

SEMPOZYUM PROGRAMI..... 5

SEMPOZYUMA KATILANLAR..... 10

SEMPOZYUM KURULLARI..... 13

BİLDİRİLER..... 15

TÜRKLERDE GÖLGE ALGISI 16

Mehmet AÇA

DOĞU KARADENİZ BÖLGESİNDE "KURT AĞZI BAĞLAMA" UYGULAMASI ÜZERİNE TESPİTLER..... 25

Mustafa AÇA

TÜRK ŞİİRİNDE BİR MİSYONER OLARAK SARU SALTUK EFSANESİ VE PARADİGMASI..... 34

Hasan AKTAŞ

TÜRKİYE TÜRKÇESİ YAZI DİLİNDE "TAKISIZ AD TAMLAMASI" YENİ BİR ADLANDIRMA MI?..... 48

Sertan ALİBEKİROĞLU

FONOSTİLİSTİK AÇIDAN AKBAR RISKULOV'UN ŞİİRLERİ 58

Osman ARICAN

HADİ ATLASİ VE "AHİR ZAMAN İŞANI" ADLI ESERİ..... 73

Birsel ORUÇ ASLAN - Yusuf ÖZÇOBAN

GEÇMİŞTEN BUGÜNE TÜRKLERDE ÇEVRE BİLİNCİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME..... 86

Berna AYAZ

KOSOVA'DA OSMANLI ÖNCESİ TÜRK İZLERİ 95

Cemal BAKO

KÜLTÜREL DEĞİŞİMİN GÖSTERGESİ GELENEKSEL ÇUVAŞ MEZARLIKLARI 108

Bülent BAYRAM

POWER OF THE WORD GIVEN ON DRAMA OATH BY SAMI FRASHËRI.....118

Valbona GASHİ-BERİSHA

ÜSKÜPLÜ İSHAK ÇELEBİ DİVANI'NDA ÇİZGİ DIŞI ÂŞIK TİPİ 130

Funda BUGAN

KOSOVA TÜRK AĞIZLARINDA İSTEK KİPLERİ.....141

Suzan D. CANHASİ

AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN ROMANLARINDA YAŞANILAN COĞRAFYA: "BALKANLAR".....152

Serap ASLAN-COBUTOĞLU

KIRGIZLARDA EFSUN (BÜYÜ) TEMELLİ DUALAR, İNANÇLAR VE UYGULAMALAR.....169

Mehmet ÇERİBAŞ

ESKİŞEHİR KENT KİMLİĞİNDE KIRIM TATAR MUTFAĞININ ETKİSİ 194

Mehmet Emin DEDE - Mehmet Ali YOLCU

PRİZRENLİ TECELLÎ'NİN ŞİİRLERİNDE PRİZREN MANZARALARI.....201

Sebahat DENİZ

ÇAĞDAŞ KIRGIZ ÇOCUK EDEBİYATININ ŞEKİLLENMESİNDE SOVYET İDEOLOJİSİNİN ROLÜ 212

Gül Banu DUMAN

LİTVANYA TATARLARI EL YAZMALARINDAKİ TÜRKÇE MİRAÇNAMEDE KARAKTERİSTİK SES OLAYLARI.....221

Hüseyin DURGUT

TÜRK HALK MÜZİĞİNİN AKTARIMINDA ODA TOPLANTILARININ ÖNEMİ VE HARPUT "KÜRSÜ BAŞI" ÖRNEĞİ 232

Savaş EKİCİ

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA ÇEVİRİ VE ADAPTASYON HİKÂYELERDE KADIN 241

Gülşah Gaye FİDAN

KOSOVA'DA DİL PLANLAMASI VE TÜRKÇENİN GÖRÜNÜMÜ 254

Bilgehan Atsız GÖKDAĞ

SARI SALTUK GAZİ'NİN MASAL COĞRAFYALARINA SEYAHATLERİ.....274

P. Nurdan GÜMÜŞTEPE

RİZE YÖRESİNDEKİ OBUR VE CADI İLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME.....290

Turgay KABAK

PREŞOVA VE BİLAÇ TÜRK AĞZINDA ŞEKİL BİLGİSİ 304

Bilinda KAMBERİ

XIX. YÜZYIL KADIN ŞAİRLERİNDEN LEYLÂ HANIM'IN DİVANI'INDA HZ.MEVLÂNÂ VE MEVLEVÎLİK.....320

Tuğba KOYUNCU

ORTA ASYA'NIN YALMAVUZ/CELMOĞUZ'U İLE DOĞU KARADENİZ YÖRESİ'NİN GONCOLOZ'U ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA.....329

Abonoz KÜÇÜK

KOSOVA'DA 1951 SONRASI TÜRK EDEBİYATININ GELİŞİMİ, "ROMAN VE HİKÂYE" 340

Elsev BRİNA LOPAR

LİTVANYA TATARLARINA AİT EN ESKİ EL YAZMALARINDAN KAZAN KİTABI (1645): İÇERİĞİ VE ÖNEMİ 351

Galina MIŞKINIENE

KOSOVA TÜRKLERİNDE EŞ (PLASENTA) VE GÖBEK BAĞI İLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR 365

Nuran MALTA MUHAXHERİ

TÜRK DİLİNİN TANINMAYAN BİR YADİGÂRI: YİĞİTBAŞI AHMED ŞEMSEDDİN MARMARAVÎ'NİN USÛL-I VUSÛL-I İLÂHİYYE'Sİ 370

Hasan ÖZER

KUTADGU BİLİG'DE TANRI VE TANRI'NIN ÖZELLİKLERİYLE İLGİLİ BİRLEŞİK YAPILAR 380

Hülya SAVRAN

GEÇMİŞ-ŞİMDİ-GELECEK BAĞLAMINDA ALTAY TÜRKLERİ'NİN KÜLTÜREL DURUMU 389

Fatih ŞAYHAN

AZERBAYCAN VE ANADOLU'NUN KADIN DANSI EZGİLERİNDE MÜZİKAL ANALİZ.....397

Gültekin ŞENER

TÜRKLERDEKİ EVLİLİĞE BAĞLI İNANIŞ VE UYGULAMALARDA EŞİĞİN YERİ 405

Aslı BÜYÜKOKUTAN - TÖRET

MAKEDONYA TÜRK TİYATROSUNDA ALİŞ OYUNUNUN FOLKLORİK UNSURLARI 418

Serdar UĞURLU

BALKANLAR'DAN ANADOLU'YA TÜRK YAĞLI GÜREŞLERİNDE USTA-ÇIRAK İLİŞKİSİ 436

Nursel UYANIKER

İRAN TÜRK FOLKLORUNDA TAKVİME BAĞLI RİTÜELLER.....446

Enver UZUN

EDEBÎ VE TARİHÎ BİR METİN OLARAK DEMİR BABA VİLÂYETNAMESİ 469

Kemal ÜÇÜNCÜ

KOSOVA'DA TÜRKÇE EĞİTİM TARİHİ, ÖĞRETMEN KADROSU VE SORUNLARI 481

Orhan VOLKAN

ESKİŞEHİR KIRIM TATARLARI TEPREŞ ŞENLİĞİNDE SİYASİLERİN AÇIŞ KONUŞMALARI ÜZERİNE SÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİ.....495

Muhammed Emin YILDIZLI - Mehmet Ali YOLCU

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARINDA KOSOVA TÜRK KÜLTÜRÜ HAKKINDA TÜRKİYE'DE YAPILAN ÇALIŞMALARA DAİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ ..502

Berk YILMAZ

PRİZRENLİ ŞEM'Î DÎVÂNINDA ATASÖZÜ VE DEYİMLER.....519

Gökçehan Aysel YILMAZ

DİASPORA KİMLİĞİ ÜZERİNDE FOLKLORUN İŞLEVLERİ: ESKİŞEHİR'DE YAŞAYAN KIRIM TATARLARI ÖRNEĞİ.....529

Mehmet Ali YOLCU

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI 538

SEMPOZYUM PROGRAMI

02. 06. 2016 PERŞEMBE

09.00 - 10.00 KAYIT-KABUL
10.00 - 10.45 AÇILIŞ TÖRENİ

Açılış Konuşmaları
Prof. Dr. Marjan DEMAJ
Priştine Üniversitesi Rektörü
Assoc. Prof. Dr. Lindita SEJDİU-RUGOVA
Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. İrfan MORİNA
Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
Kültür Bilimleri Akademisi Başkanı
Prof. Dr. Mehmet AÇA
Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi Editörü

10.45-11.00 Çay-Kahve Arası

11.00-12.30 AÇILIŞ OTURUMU
Filoloji Fakültesi Albanoloji Bölümü Seminer Amfisi
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet AÇA
11.00-11.15 Prof. Dr. İrfan MORİNA
Drina Köprüsü Romanında Neymar Rade Mimar Sinan mıdır Yoksa Bir Sırp Mimarı mıdır?

11.15-11.30 Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
Edebi ve Tarihi Bir Metin Olarak Demir Baba Vilayetnamesi

11.30-11.45 Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ
Kosova'da Dil Politikası ve Türkçe

11.45-12.00 Assoc. Prof. Dr. Bardh RUGOVA- Assoc. Prof. Dr. Lindita SEJDİU-RUGOVA
The Status of Turkish Loan Words in Albanian

12.00-12.15 Bildirilerin Tartışılması

12.30-13.30 Yemek Arası

13.30-14.30 1. OTURUM
Filoloji Fakültesi Albanoloji Bölümü Seminer Amfisi
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ
13.30-13.45 Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE
Litvanya Tatarlarına Ait En Eski El Yazmalarından Kazan Kitabı (1645): İçeriği ve Önemi

13.45-14.00 Assoc. Prof. Dr. Suzan CANHASİ
Kosova Türk Ağızlarında İstek Kipi

14.00-14.15 Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÖZÇOBAN-Prof. Dr. Birsel ORUÇ ASLAN
Hadi Atlasi ve Onun "Ahir Zaman İşanı" Adlı Eseri

14.15-14.30 Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DURGUT
Litvanya Tatarları El Yazmalarındaki Türkçe Miraçnamede Karakteristik Ses Olayları

14.30-14.45 Bildirilerin Tartışılması

13.30-14.30 1. OTURUM
Murat Hüdavendigâr Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU

13.30-13.45 Doç. Dr. Metin ARIKAN-Yrd. Doç. Dr. Gülseren ÖZDEMİR
"Üyge Taba" Romanında Kahraman Arketipi

13.45-14.00 Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ
Kırgızlarda Efsun (Büyü) Temelli Dualar, İnançlar ve Uygulamalar

14.00-14.15 Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Diaspora Kimliği Üzerinde Folklorun İşlevleri: Eskişehir'de Yaşayan Kırım Tatarları Örneği

14.15-14.30 Yrd. Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ
Kosova Türklerinde Eş (Plasenta) ve Göbek Bağı İle İlgili İnanış ve Uygulamalar-
14.30-14.45 Bildirilerin Tartışılması

13.30-14.30 1. OTURUM
Kaşgarlı Mahmud Salonu
Oturum Başkanı: Prof. Dr. İrfan MORİNA
13.30-13.45 Prof. Dr. Mehmet AÇA
Türklerde Gölge Algısı

13.45-14.00 Doç. Dr. Bülent BAYRAM
Kültürel Değişimin Göstergesi Geleneksel Çuvaş Mezarlıkları

14.00-14.15 Yrd. Doç. Dr. Serdar UĞURLU
Makedon Türk Tiyatrosunda Aliş Oyununun Folklorik Unsurları

14.15-14.30 Yrd. Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
Türklerdeki Evliliğe Bağlı İnanış ve Uygulamalarda Eşiğin Yeri

14.30-14.45 Bildirilerin Tartışılması

13.30-14.30 1. OTURUM
Evliya Çelebi Salonu
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
13.30-13.45 Prof. Dr. Sebahat DENİZ
Prizrenli Tecellî'nin Şiirlerinde Prizren Manzaraları

13.45-14.00 Yrd. Doç. Dr. Gülşah Gaye FİDAN
Klasik Türk Edebiyatında Çeviri ve Adaptasyon Hikâyelerde Kadın

14.00-14.15 Okt. Tuğba KOYUNCU
XIX. Yüzyıl Kadın Şairlerinden Leyla Hanım'ın Divanı'nda Hz. Mevlânâ ve Mevlevîlik

14.15-14.30 Okt. Funda BUGAN
Üsküplü İshak Çelebi Divanı'nda Çizgi Dışı Âşık Tipi

14.30-14.45 Bildirilerin Tartışılması

14.45-15.00 Çay-Kahve Arası

15.00-16.00 2. OTURUM
Filoloji Fakültesi Albanoloji Bölümü Seminer Amfisi
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Sebahat DENİZ
15.00-15.15 Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU
Türkülerin Gizemli Dili: Türk Dünyası ve Balkan Türkülerinde Ortak Motifler ve Semboller

15.15-15.30 Prof. Dr. Hikmet YAZICI

Öğretmen Adaylarının Din Temalı Olan ve Olmayan Halk İnanışlarına Dönük Tutumları

15.30-15.45 Yrd. Doç. Dr. Nursel UYANIKER
Balkanlar'dan Anadolu'ya Türk Yağlı Güreşlerinde Usta-Çırak İlişkisi

15.45-16.00 Dr. Mustafa AÇA
Doğu Karadeniz Bölgesinde "Kurt Ağzı Bağlama" İnanışı Üzerine Tespitler

16.00-16.15 Bildirilerin Tartışılması

15.00-16.00 2. OTURUM
Murat Hüdavendigâr Salonu
Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ
15.00-15.15 Prof. Dr. Hülya SAVRAN
Kutadgu Bilig'de Tanrı ve Tanrı'nın Özellikleriyle İlgili Birleşik Yapılar

15.15-15.30 Öğr. Gör. Dr. Sertan ALİBEKİROĞLU
Türkiye Türkçesi Yazı Dilinde "Takısız Ad Tamlaması" Yeni Bir Adlandırma mı?

15.30-15.45 Yrd. Doç. Dr. Muhittin TURAN
Türkçede 'Halklılaştırılmış Kelimeler' ve Şerh-i Mantıku't-Tayr Örneği

15.45-16.00 Bilinda KAMBERİ
Preşova ve Bilaç Türk Ağzında Şekil Bilgisi

16.00-16.15 Bildirilerin Tartışılması

15.00-16.00 2. OTURUM
Kaşgarlı Mahmud Salonu
Oturum Başkanı: Assoc. Prof. Dr. Suzan CANHAŞİ
15.00-15.15 Yrd. Doç. Dr. Berna AYAZ
Geçmişten Bugüne Türklerde Çevre Bilinci Üzerine Bir Değerlendirme

15.15-15.30 Yrd. Doç. Dr. Abonoz KÜÇÜK
Orta Asya'nın Yalmavuz/Celmoğuz'u İle Doğu Karadeniz Yöresi'nin Goncoloz'u Arasında Bir Karşılaştırma

15.30-15.45 Yrd. Doç. Dr. Fatih ŞAYHAN
Geleneğin İcrası Bağlamında Altay Türklerinin Kültürel Durumu

15.45-16.00 Yrd. Doç. Dr. Turgay KABAK
Rize Yöresinde Obur ve Cadı İle İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Halkbilimsel Bir İnceleme

16.00-16.15 Bildirilerin Tartışılması

15.00-16.00 2. OTURUM
Evliya Çelebi Salonu
Oturum Başkanı: Doç. Dr. Metin ARIKAN
15.00-15.15 Yrd. Doç. Dr. Gül Banu DUMAN,
Çağdaş Kırgız Çocuk Edebiyatının Şekillenmesinde Sovyet İdeolojisinin Rolü

15.15-15.30 Yrd. Doç. Dr. Hasan AKTAŞ
Türk Şiirinde Bir Misyoner Olarak Saru Saltuk Efsanesi ve Paradigması

15.30-15.45 Yrd. Doç. Dr. Serap ASLAN COBUTOĞLU

Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Yaşanılan Coğrafya "Balkanlar"

15.45-16.00 Asst. Prof. Dr. Elsev BRİNA LOPAR
Kosova'da 1951 Sonrası Türk Edebiyatının Gelişimi, "Hikâye ve Roman"

16.00-16.15 Bildirilerin Tartışılması

18.00-20.00 Akşam Yemeği

03. 06. 2016 CUMA

10.30-11.30 1. OTURUM
Filoloji Fakültesi Albanoloji Bölümü Seminer Amfisi
Oturum Başkanı: Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE
10.30-10.45 Prof. Dr. Nadir İLHAN
Tasavvufu, Hikmeti Türkçe Anlatma Düşüncesinin Eseri: Garib-Name

10.45-11.00 Assoc. Prof. Dr. Nazile ABDULLAZADE

XX. Yüzyıl Azerbaycan Şairi Ali Ağa Vahid'in Şiirlerinde Ulusçuluk ve İnsanlık

11.00-11.15 Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZER
Türk Dilinin Tanınmayan Bir Yadigârı Üzerine

11.15-11.30 Yrd. Doç. Dr. Osman ARICAN
Fonostilistik Açıdan Akbar Rıskulov'un Şiirleri

11.30-11.45 Bildirilerin Tartışılması

10.30-11.30 1. OTURUM
Murat Hüdavendigâr Salonu
Oturum Başkanı: Yrd. Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ
10.30-10.45 Arş. Gör. Türkan KAYSER
Geleneksel Türk Giyiminde Görülen Yaka Çeşitleri

10.45-11.00 Selim SELİMİ
Türkçeden Arnavutçaya Ödünç Verilmiş Kelimeler

11.00-11.15 Cemal BAKO
Kosova'da Osmanlı Öncesi Türk İzleri

11.15-11.30 Orhan VOLKAN
Kosova'da Türkçe Eğitim Tarihi, Öğretmen Kadrosu ve Sorunları

11.30-11.45 Bildirilerin Tartışılması

10.30-11.30 1. OTURUM
Kaşgarlı Mahmud Salonu
Oturum Başkanı: Doç. Dr. Bülent BAYRAM
10.30-10.45 Dr. Gültekin ŞENER
Azerbaycan ve Anadolu'nun Kadın Dansı Ezgilerinde Müzikal Analiz

10.45-11.00 Dr. Savaş EKİCİ
Türk Halk Müziğinin Aktarımında Oda Toplantılarının Önemi Ve Elazığ/Harput "Kürsü Başı" Örneği

11.00-11.15 Dr. Enver UZUN
İran Türk Folklorunda Takvime Bağlı Ritüeller

11.15-11.30 Arş. Gör. Gökçehan Aysel YILMAZ
Prizrenli Şem'î Dîvânında Atasözü ve Deyimler

11.30-11.45 Bildirilerin Tartışılması

10.30-11.30 1. OTURUM
Evliya Çelebi Salonu
<u>Oturum Başkanı:</u> Asst. Prof. Dr. Elsev BRİNA LOPAR
10.30-10.45 Arş. Gör. P. Nurdan GÜMÜŞTEPE
Sarı Saltuk Gazi'nin Masal Coğrafyalarına Seyahatleri

10.45-11.00 Arş. Gör. Berk YILMAZ
Türkoloji Araştırmalarında Kosova Türk Kültürü Hakkında Yapılan Çalışmalara Dair Bibliyografya Denemesi

11.00-11.15 Arş. Gör. Mehmet Emin YILDIZLI - Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Eskişehir Kırım Tatarları Tepreş Şenliğinde Siyasilerin Açış Konuşmaları Üzerine Söylem Çözümlemesi

11.15-11.30 Arş. Gör. Mehmet Emin DEDE - Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Eskişehir Kent Kimliğinde Kırım Tatar Mutfağının Etkisi

11.30-11.45 Bildirilerin Tartışılması

12.00-12.30 GENEL DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ
14.30-18.00 Priştine Şehir Gezisi
19.00-20.00 Akşam Yemeği

04. 06. 2016 CUMARTESİ

Prizren Şehir Gezisi

SEMPOZYUMA KATILANLAR

Prof. Dr. Mehmet AÇA
Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Dr. Mustafa AÇA
Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Hasan AKTAŞ
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Öğr. Gör. Dr. Sertan ALİBEKİROĞLU
Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Osman ARICAN
Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Doç. Dr. Metin ARIKAN
Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Prof. Dr. Birsel ORUÇ ASLAN
Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Berna AYAZ
Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Öğretmen Cemal BAKO
11 "Marsi" Meslek Lisesi, Prizren
Doç. Dr. Bülent BAYRAM
Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü
Okt. Funda BUGAN
Kırıkkale Üniversitesi Türk Dili Bölümü
Asoc. Prof. Dr. Suzan CANHASİ
Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Serap ASLAN COBUTOĞLU
Çankırı Karatekin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Arş. Gör. Mehmet Emin DEDE
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Prof. Dr. Sebahat DENİZ
Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Gül Banu DUMAN
Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DURGUT
Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Dr. Savaş EKİCİ

Gaziantep Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı
Yrd. Doç. Dr. Gülşah Gaye FİDAN
Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ
Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Arş. Gör. P. Nurdan GÜMÜŞTEPE
Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Turgay KABAK
Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü
Bilinda KAMBERİ
Priştine
Arş. Gör. Türkan KAYSER
Selçuk Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi Moda Tasarımı Bölümü
Okt. Tuğba KOYUNCU
Gaziantep Üniversitesi TÖMER Eğitim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Abonoz KÜÇÜK
Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü
Asst. Prof. Dr. Elsev BRİNA LOPAR
'Ukshin Hoti' Prizren Üniversitesi
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU
Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE
Vilnius University, Faculty of Philology, Turkish Language Centre
Prof. Dr. İrfan MORİNA
Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ
Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÖZÇOBAN
Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Gülseren ÖZDEMİR
Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZER
Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Prof. Asoc. Dr. Bardh RUGOVA
Univeristy of Prishtina, Faculty of Philology
Assoc. Prof. Dr. Lindita SEJDİU-RUGOVA
Univeristy of Prishtina, Faculty of Philology
Prof. Dr. Hülya SAVRAN
Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Selim SELİMİ
Priştine İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih ŞAYHAN
Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Dr. Gültekin ŞENER

Gaziantep Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı
Yrd. Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Muhittin TURAN
Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Serdar UĞURLU
Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Nursel UYANIKER
Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı
Dr. Enver UZUN
Araştırmacı
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Arş. Gör. Mehmet Emin YILDIZLI
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Arş. Gör. Berk YILMAZ
Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Arş. Gör. Gökçehan Aysel YILMAZ
Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

(Sıralama soyadı esas alınarak yapılmıştır.)

SEMPOZYUM KURULLARI

Onur Kurulu

Doç. Dr. Lindita RUGOVA - *Priştine Üniversitesi*
Prof. Dr. İrfan MORİNA - *Priştine Üniversitesi*
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ - *Kültür Bilimleri Akademisi*
Prof. Dr. Umay GÜNAY - *Girne Amerikan Üniversitesi*
Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN - *Gazi Üniversitesi*
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - *Ege Üniversitesi*

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Mehmet AÇA - *Balıkesir Üniversitesi*
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Asst. Prof. Dr. Nuran. M. MUHAXHERİ - *Priştine Üniversitesi*
Asst. Prof. Dr. Ergin JABLE - *Priştine Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Abonoz KÜÇÜK - *Giresun Üniversitesi*
Dr. Mustafa AÇA - *Karadeniz Teknik Üniversitesi*
MA. Nebahat SULÇEVSİ - *Priştine Üniversitesi*
MA. İsa SULÇEVSİ - *Priştine Üniversitesi*
MA. Esin HÜDAVERDİ - *Priştine Üniversitesi*

Bilim Kurulu

Prof. Dr. İrfan MORİNA - *Priştine Üniversitesi-KOSOVA*
Prof. Dr. Sedat KUQİ - *Priştine Üniversitesi-KOSOVA*
Prof. Dr. Aynur KOÇAK - *Yıldız Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Emine GÜRSOY-NASKALİ - *Marmara Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Mustafa ÖNER - *Ege Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Alfina SİBGATULLİNA - *Bilimler Akademisi - TATARİSTAN / RUSYA FEDERASYONU*
Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ - *İstanbul Aydın Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN - *Uludağ Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Ali AKAR - *Muğla Sıtkı Koşman Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Ömür CEYLAN - *İstanbul Kültür Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Şenol ÇELİK - *Balıkesir Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK-COŞKUN - *Mersin Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Sebahat DENİZ - *Marmara Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. İsmail DOĞAN - *Ordu Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ - *Karadeniz Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Muharrem GASIMLI - *Bakü Devlet Üniversitesi-AZERBAYCAN*
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ - *Kırıkkale Üniversitesi – TÜRKİYE*
Prof. Dr. Sadettin Yağmur GÖMEÇ - *Ankara Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM - *Erciyes Üniversitesi – TÜRKİYE*

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ - *Ege Üniversitesi -TÜRKİYE*
Prof. Dr. Tarhan KIDIRALİ - *Türk Akademisi-KAZAKİSTAN*
Prof. Dr. Kuvanışbek KENJALİ - *Şet Tilder Cane İşkerlik Karera Universiteti-KAZAKİSTAN*
Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN - *Osmangazi Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Vahit TÜRK - *İstanbul Kültür Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU - *Hacettepe Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. Kamil Veli NERİMANOĞLU - *İstanbul Aydın Üniversitesi-TÜRKİYE*
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU - *Hacettepe Üniversitesi-TÜRKİYE)*
Prof. Dr. Mehmet OKUR - *Karadeniz Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE*
Assoc. Prof. Dr. Lindita Sejdiu Rugova - *Priştine Üniversitesi-KOSOVA*
Assoc. Prof. Dr. Salih Okumuş - *Priştine Üniversitesi-KOSOVA*
Assoc. Prof. Dr. Suzan Canhasi - *Priştine Üniversitesi-KOSOVA*
Doç. Dr. Galina MİŠKİNİENĖ - *Vilnius University-LİTVANYA*
Doç. Dr. Osman KARATAY - *Ege Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN - *Ege Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Mustafa AKSOY - *Marmara Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Metin ARIKAN - *Dokuz Eylül Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Bülent BAYRAM - *Kırklareli Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Murat CERİTOĞLU - *Ankara Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ - *İstanbul Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Hatice ŞİRİN-USER - *Ege Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Süheyla SARITAŞ - *Balıkesir Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Ali SELÇUK - *Erciyes Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Erdal ŞAHİN - *Marmara Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Hatice ŞİRİN-USER - *Ege Üniversitesi-TÜRKİYE*
Doç. Dr. Hülya TAŞ - *Uludağ Üniversitesi-TÜRKİYE*
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DURGUT - *Balıkesir Üniversitesi-TÜRKİYE*
Asst. Prof. Dr. Nuran M. MUHAXHERİ - *Priştine Üniversitesi-KOSOVA*
Yrd. Doç. Dr. R. Ebrar AKINCI - *İstanbul Üniversitesi-TÜRKİYE*
Yrd. Doç. Dr. Erhan AKTAŞ - *Kırklareli Üniversitesi-TÜRKİYE)*
Yrd. Doç. Dr. Berna AYAZ - *Bülent Ecevit Üniversitesi-TÜRKİYE*
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul BALABAN - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-TÜRKİYE*
Yrd. Doç. Dr. Ülkü DÜZGÜN - *Giresun Üniversitesi-TÜRKİYE*
Yrd. Doç. Dr. Fatma AKKUŞ YİĞİT - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi-TÜRKİYE*
Yrd. Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN-TÖRET - *Balıkesir Üniversitesi-TÜRKİYE*

Sekretarya

Asst. Prof. Dr. Ergin JABLE - *Priştine Üniversitesi-KOSOVA)*
Dr. Mustafa AÇA - *Karadeniz Teknik Üniversitesi-TÜRKİYE*
Yrd. Doç. Dr. Abonoz KÜÇÜK - *Giresun Üniversitesi-TÜRKİYE*
Dr. Turgay KABAK - *Bayburt Üniversitesi -TÜRKİYE*
Bülent MUTLU - *Aydın Valiliği Özel Kalem Müdürlüğü-Emekli-TÜRKİYE*

BİLDİRİLER

TÜRKLERDE GÖLGE ALGISI

Shadow Perception in Turkish People

Mehmet AÇA[*]

ÖZET

Hayatı ve canlılığı yaratan "ışık"tan kaynaklanan, gündüzleri insanlarla diğer canlı varlıkların yanında ayrılmadan dolaşan, geceleri ise kaybolan, insanın "ikizi" olarak kabul edilen gölge, hem maddi hem de soyut bir anlam içermiştir. "Soyut" bir ruh sayesinde yaşadığına inanılan "somut" insanın (bedenin) soyut ve elle yakalanamayan bir yansıması olması gölgeyi, geleneksel toplumları "ruh" kavramıyla birlikte düşünmeye sevk etmiştir. Işığın bir türevi olan gölge, güneşli dünyanın/orta dünyanın bir ürünüdür, karanlığın krallığı olan yeraltı dünyası ise ışığın yanı sıra gölgeden de yoksundur. Gölgeden yoksun olan yeraltı dünyasının/öbür dünyanın varlıkları da gölgesizdir. Gölgenin ruhla birlikte düşünülmesi ve hayatta olmanın ana göstergelerinden birisi olarak görülmesi, etrafında çok sayıda yorum ve inanışın meydana gelmesini sağlamıştır. İnsanın, tıpkı üç ruh örneğinde olduğu gibi, üç gölgesinin olduğuna inanılması ve bunlardan ilk ikisinin kaybının hastalığa, her üçünün birden kaybının da ölüme yorulması; çocukların gölgeleriyle oynamalarına ve insanların gölgelerine basılmasına izin verilmemesi; ölmesi istenen insanlara "karaltın kalksın", "karaltın kaybolsun" ya da "gölgen yere düşmesin" şeklinde beddualar edilmesi, bunlardan sadece birkaçıdır.

Bu çalışmada, Türklerin, kâinatın aydınlık ve ışıklı bölgesi olan Orta Dünya'da yaşayan insanın sembolü olarak görülen gölgeyle ilgili algıları çeşitli inanışlar ve bunlara bağlı uygulamalar esasında incelenip yorumlanmıştır. Çalışma, geçmişte, hareket edebilen, boyutlarını ve sıklığını değiştirebilen "canlı" gölgenin insan durumunun bir çeşit göstergesi ve "vücutsuz ikizi" olarak algılandığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: *Işık, gölge, ruh, hayat, ölüm.*

ABSTRACT

The shadow, which arose out of ''the light'' that had created life and liveness, strolled without leaving beside people and other living creatures in the daytime, became lost in the night, and which was regarded as ''twin'' of human had both a concrete and an abstract meaning. The shadow being an abstract and intangible reflection of ''concrete'' human (the body) who is believed to have lived thanks to an ''abstract'' soul drove traditional societies to think together with ''soul'' concept. The shadow that is a derivative of the light, is a

[*] Prof. Dr. - Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Balıkesir/TÜRKİYE

product of a sunny world/middle world, and as for the underworld which is kingdom of the darkness is also deprived of the shadow as well as the light. Also creatures of the underworld/the other world which is deprived of the shadow is without the shadow. That the shadow was thought together with the soul, and that it was considered as one of main indicators of being alive enabled a great number of interpretations and beliefs to occur around it. Just as is in the example of three souls, believing human to have three souls, and interpreting the loss of the first two ones of these to the disease, and all three ones to the death; disallowing for others to step people's shadows and for children to play their shadows; maledicting people whom are wanted to die such as ''may your shadow disappear'', ''may your shadow get lost'' or ''may your shadow do not shade on the ground'' are only several ones of these interpretations and beliefs

In this study, we examined and interpret Turkish people's perceptions on the shadow which is seen as symbol of human who lives in Middle World that is the region of luminous and lighted of the universe, on the basis of various beliefs and these-related practices. This study showed that the ''live'' shadow which can move, change its dimensions and frequency is perceived as a kind of indicator of human state, and of ''bodiless twin''.

Key Words: *Light, shadow, soul, life, death.*

Türk bilmecelerinin "Ben giderim o da gider, ben dururum o da durur" ya da "Ben giderim o gider, arkamda/yanımda/önümde tin tin eder"; "ateşe girse yanmaz, suya girse ıslanmaz" diye tarif ettiği "gölge", insanoğlunun algı dünyasında nasıl bir yere sahipti? Gündüzleri ayrılmadan insanın yanında dolaşan, geceleri ise kaybolan bu "karartı", insan toplulukları, mitolojiler, dinsel düşünceler ve felsefeler için hangi anlamlara geliyordu? İnsanlar için "gölge", sadece bir "karartı"dan mı ibaretti? Varlığını tıpkı insan gibi, gün ışığına borçlu olan "gölge" etrafında hangi inanış ve uygulamalar meydana getirilmişti? Gündüzleri ayrılmadan insanın yanında dolaşan bu "karartı", insanların evlerine çekilerek geçici ölümlere yattıkları geceleri nereye gidiyordu? Neden ışıkla birlikte geçici ölümden uyanan insanlarla yeniden ortaya çıkıyordu? Gizemiyle Sir James Frazer ve Lucien Lévy-Bruhl gibi antropologları da kendisine çeken "gölge", gerçekten de karartısı olduğu canlı ve cansız nesnelerden bağımsız cansız bir varlık mıydı? Diğer yandan, varlık ve nesnelerle gölgeleri arasında yaşamsal ve yazgısal bir bağ var mıydı? Varsa eğer, bunlar neydi ve hangi anlamlara geliyordu?

Yukarıdaki sorulardan da anlaşılacağı üzere, bu çalışmanın konusu, "gölge"dir. Çalışma ile -bir bildirinin hacmi aşılmadan- genelde insanlığın, özelde ise Türklerin "gölge" algıları gözler önüne serilmeye, bu

algıların günümüz Türk topluluklarındaki uzantıları tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın şekillenmesinde Frazer, Lévy-Bruhl gibi ilkel toplulukları inceleyen antropologlar ile Uno Harva, V. L. Seroşevkiy, E. L. Lvova, İ. V. Oktyabırskaya, A. M. Sagalayev, M. S. Usmanova gibi Türk topluluklarının geleneksel dünya görüşlerini inceleyen kültür araştırıcılarının verileri ve yorumları belirleyici olacaktır.

Anadolu Türkleri, canlarını fazlasıyla yakan ve ölmesini istedikleri "kötü" insan ve hayvanlar için bela ve ölüm dileyen yüzlerce değişik sözün yanı sıra "karartın kalksın", "karartın kaybolsun" ya da "gölgen yere düşmesin" sözlerini de sarf ederler. Bu sözleri sarf edenler, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, "gölge" (karartı) ile "yaşam", başka bir deyişle, yaşamın kaynağı olarak kabul edilen "ruh" arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedirler. Söz konusu insan gibi canlı varlıklar olduğunda ölüm, ruhun bedeni terk etmesi ve bedenin eylemsizleşerek ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Bu durum, "ruh"la "gölge" arasında doğrudan bağ kurulduğunu, gölgenin insandan bağımsız düşünülmediğini, insan varlığının sadece bir yansıması olmadığını, onun ayrılmaz bir parçası olarak kabul edildiğini göstermektedir. Gölge ile "ruh" ya da "yaşam" arasındaki bağa, sadece bu ve buna benzer beddualar değil, Bozüyük (Muğla/Yatağan) beldesi ile Tire (İzmir)'den tespit edilen "başsız gölge"ye odaklanan şu inanış da dikkat çekmektedir: "Hıdırellez günü gün doğduğunda bir kişinin gölgesinde kafası görünmezse bu, onun öleceğine işaret sayılır." (Yıldızhan, 2004: 69-70) ya da "Hıdrellez'den önceki gece dünyasından bıkmışlar eğer o gece ay varsa bir sacayağının üzerine çıkarak gölgelerine bakarlar. Başlarını görmezlerse yakınlarda öleceklerine, görürlerse yaşayacaklarına inanırlar." (Aydınoğlu, 2005: 128).

Yukarıdaki beddua örnekleriyle Bozüyük ve Tire'den tespit edilen inanış, bizi Frazer, Lévy-Bruhl, Seroşevskiy, Harva, Lvova, Oktyabırskaya, Sagalayev ve Usmanova gibi araştırıcıların, ilkel topluluklar ile Güney ve Kuzey Sibirya Türkleri üzerinden ulaştıkları "gölge"nin insanın ruhunu temsil ettiği ya da "vücutsuz ikizi" olduğu yönündeki görüşlerine götürmektedir.[1] Lévy-Bruhl, ilkel insanların kolektif düşünce yapılarında, bireyin "yaşamsal ilkesi" ya da "yaşamı"nın gölgesinden ayrılamadığını

[1] İlkellerin "ruh" anlayışını kendisinden önceki araştırıcıların ortaya koyduğu veri ve görüşlerden de yararlanarak sorgulayan Lévy-Bruhl, "ruh"la "gölge" arasındaki ilişkiye şu cümlesiyle dikkat çekmiştir: *"Gölgeyi yalnızca yerde çevresi ışık alan ve bedenin biçimini yeniden üreten koyu bir karaltı değil aynı zamanda kişinin "ruhu", yani "yaşam" ya da "yaşamsal ilke" olarak anlamak gerekmektedir."* (Lévy-Bruhl, 2006: 143)

ifade etmiştir (Lévy-Bruhl, 2006: 140). Demek oluyor ki "gölge", doğadaki her bir nesnenin ruhu olduğuna inanan topluluklar için nesnelerin ruhlarını simgelemektedir. Lvova ve arkadaşlarının da ifade ettiği gibi, ışığın türevi olan gölge, kâinatın aydınlık ve ışıklı bölgesi olan "orta dünya"da yaşayan insanın sembolüdür. İnsan özelinde ele alındığında, sadece yaşayan insanların gölgeleri vardır ve ölülerle öteki dünya varlıklarının gölgeleri yoktur (Lvova vd. 2013a: 122). Başka bir deyişle ölülerin zaten artık kendileri gölge varlıklar halini aldıkları için gölgelerinin olmadığına inanılır (Harva, 2015: 210).

İnsanın üç gölgesi ve üç ruhu olduğuna inanan Yakutlara göre üç gölgeden ilk ikisini kaybeden insan hastalanır, yorgun düşer, sakarlaşır; her üçünü kaybettiğinde ise ölür (Seroşevsky, 2007: 250). İnsanda üç gölge ve üç ruh olduğuna dair inanç, Hakaslardan da tespit edilmiştir. İnsanın üç gölgesi ve üç ruhu olduğuna inanan ihtiyar Hakaslar, onları "tınım" (kara gölge ve ruhtur, göğe uçar), "ebertıh" (açık/ışıklı yeryüzünde dolaşır) ve "köletke" (açık/ışıklı yerde ve kemiklerde bulunur) diye adlandırmışlardır. Yine Hakaslara göre, insanlarda bulunduğuna inanılan "köletke"lerden ikisi karadır, diğeri ise azıcık görünür. En koyusu evde kalır, çocuklarını terk etmek istemez. Şaman, onu yerine kovar. Orta gölge mezarda kalır, bir gölge de gitmesi gereken yere gider. Diğer iki gölge, kırk gün dolaştıktan sonra öbür dünyaya giderler. Otururken bir anda gün ağarmaya başlar. O iki gölge gider ve bir daha gelmeyeceklerini söylerler. Kara gölge olan "ebertıh" evde kalır ve aynı yerde oturur. Çocuklar ona yaklaşırlarsa hastalanırlar (Lvova vd., 2013a: 123).

Yine Hakasların inancına göre insanın üç gölge ya da ruhundan biri olan "ebertıh", bir "kasırga" biçiminde ortaya çıkmaktadır. "Ebertıh", yeni bir ölü demektir ve kasırga, ölen kişinin "ölüm sonrası gölgeleri"nden birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Hakas inancına göre insan öldüğünde kırk güne kadar onun gölgesi, "ebertıh" olarak dolaşmaktadır ve bu kasırga olmaktadır. İnsanı mezara indirdiklerinde onun "ebertıh"ının ("gölge ruhu"nun) bir "kasırga" şeklinde geri geleceğine inanılır. Defin töreninin üçüncü ve dokuzuncu gününde yemek yerken onu görebileceklerine inanan insanlar, evden bir şeyler atarak onu beslerler. "Ebertıh", ya gün batımında, ya geceleyin, ya da gün ağarırken gelir. O, kırk güne kadar gelebilir, bir şey unutmuşsa evin bahçesinde arayabilir, bir yıl sonra ise bir kilometre kadar uzakta durur (Lvova vd. 2013a: 93).

1800'lü yılların sonlarında Yakutlar arasında dolaşan Seroşevkskiy, Yakutların çocukların kendi gölgeleriyle oynamalarına izin

vermediklerini kaydetmiştir (Seroşevskiy, 2007: 250). Benzer bir şekilde Hakaslar da geceleri yataklarını ıslatabilecekleri endişesiyle bebeklerin ateşle, güneş yansımasıyla ve gölgeyle oynamalarına izin vermemişlerdir (Lvova vd. 2013b: 149). Türkler arasındaki "gölge"yle ilgili tabular, sadece çocukların kendi gölgeleriyle oynamalarının yasaklanmasından ibaret değildir. Altay Türkleri, kötülükten kaçınmak için insanların kendilerinden büyüklerin gölgelerine basmalarını yasaklamışlardır. Gölgeye verilen zarar, o insanın ölümünün yakın olduğu anlamına gelmektedir (Lvova vd. 2013a: 123). Harva ise Kuzey Sibirya'da yaşayan Tunguzların başka birinin gölgesine basmayı yasakladıklarından söz etmiştir (Harva, 2015: 210).

Büyüklerin gölgesine basma tabusu, dikkatimizi "gölge" ile "ruh" arasındaki bağlantıya çekmektedir. Bazı araştırıcıların, geleneksel toplumdaki kadının erkeğin önünden geçmemesini "gölge" tabusuyla ilişkilendirdiğini de kaydetmekte yarar vardır (Yolcu, 2014: 300). Kanaatimizce "gölge" tabusunun Müslüman Türkler arasındaki en önemli kalıntısı, Hz. Muhammed'in gölgesinin yere düşmediğine dair inançta yatmaktadır. Halk arasındaki yaygın bir inanca göre Hz. Muhammed'in gölgesi, mübarek vücudu nurani olduğu için yere düşmemiştir. Bu inanışın ortaya çıkmasında, anlaşıldığı kadarıyla Hz. Muhammed'in varlığının, diğer "sıradan" insanların varlığından farklı olması gerektiği düşünülerek "nur"la ilişkilendirilmesi, insanların Hz. Muhammed gibi kutsal bir kişinin gölgesinin ayaklar altında kalmasını ve başkalarının onun gölgesine basmasını istemeyişleri etkili olmuştur. Kanaatimizde bu inancı, Altay Türklerinin büyüklerin gölgelerine basma ve Tunguzların başka birinin gölgesine basma tabusuyla da ilişkilendirmek gerekecektir.

"Gölge" ve "ruh" ilişkisini, "izin silinsin" (ölesin) şeklindeki bedduada da de görmek mümkündür. Güney Sibirya Türklerinin inancına göre ölen insanın "gölge" biçiminde tasavvur edilen "ruhu", kendi ölüm haberini kırkıncı gün öğrenmekte ve bunu ayağının altındaki otların ezilmemesinden ve ocaktaki közün üzerinde iz bırakmamasından anlamaktadır. Şorların anlattıklarına göre ruh, evine bir daha geri dönmeyeceğini öğrendiğinde dağlarda kendi kendisini çağırarak ve sularla ağlayarak uzaklara gitmektedir. Sesi kesilmekte, izleri yok olmaktadır (Lvova vd. 2013a: 126).

"Gölge" insanla birlikte vardır ve insan "öteki dünya"ya gittiğinde onun da insanlar birlikte gideceğine inanılmıştır. Fakat "gölge", Lvova ve arkadaşlarının da belirttiği gibi, daha fazla hayat gücüne ve bağımsızlığa sahiptir. O, sahibi öldükten sonra da yaşamaya devam eder. Kaçinlere göre, ölülerin ruhları "ayna" (kötü ruh) özelliğini alırlar ve diğer kötü

ruhlarla birlikte hareket ederek yakınlarından birinin ölümüne sevinirler. İnsanın ölümünün yedinci gününde "ayna"lar, başka birisini getirmesi için ruhu köye gönderirler. Ancak bu durum, çoğu zaman başarısızlıkla sonuçlanır. Gölgenin ("süne") geçeceği mezarlığa giden yola, ellerinde tüfeklerle erkekler akşamdan çıkarlar. Bu insanlardan birinin gözüne beklenen "gölge" görünür gibi olunca o yöne ateş ederler, ancak bundan sonra köy rahat uyuyabilir (Lvova vd. 2013a: 124).

Bu "gölge ruhlar"ın, yukarıda da ifade edildiği gibi, insan bedeninden bağımsız yaşayabileceklerine de inanılmıştır. Bu nedenledir ki geleneksel topluluklar, rüyaları ve hastalıkları "gölge" biçiminde tasavvur ettikleri "ruh"un bedenden ayrılması ve bedenden bağımsız bir şekilde gezip dolaşmasıyla ilişkilendirerek izah etmişlerdir. Bu inanç nedeniyledir ki, Şamanlar, hastaların bedeni terk eden ve zaman zaman dönüş yolunu şaşıran bu "göle ruhları"nı aramak için yolculuklara çıkmışlar; insanlar bedeni terk eden ruhun tekrar bedene giremeyeceğini düşünerek uyuyan insanları aniden uyandırmaktan kaçınmışlardır. Harva'nın da ifade ettiği gibi, hasta insanın gezintiye çıkan "ruh"u, uyku halinde iken gezintiye çıkan "ruh"u gibi, insanın gerçek kendisini, yani benliğini temsil etmez, dolayısıyla hastanın bilinci tamamen yerinde ve dolayısı ile bedeninde olabilir. Hastanın benliği, kendi "gölge ruhu"nun bedenin dışında neler yaptığı hakkında bir bilgisi yoktur ve insanın bedeniyle ruhu birbirlerinden bağımsız hayatlar sürebilen iki ayrı benlik ortaya koyarlar (Harva, 2015: 209).

Anadolu Türkleri arasındaki ölümün belirtilerinden birisi olarak kabul edilen evin ve eşyaların kendi kendilerine ses çıkarmaları üzerinde de "gölge ruh" bağlamında kısaca durmakta yarar vardır. Sedat Veyis Örnek, "Anadolu Folklorunda Ölüm" aldı çalışmasında "ölümü düşündüren ön belirtiler" arasında "evin tavanının çıtırdaması", "evin orta direğinin çatlayıp kırılması" ve "evin tahtalarından ses çıkması"nı da saymıştır (Örnek, 1979: 21). Bu ve buna benzer olayların Güney Sibirya Türkleri arasında da ölümün ön belirtileri olarak kabul edildiği görülmektedir. Şor inançlarına göre, insan ölmeden bir yıl önce "gölge ruh", çatırtılarla onun öleceği haberini vermektedir (Lvova vd. 2013b: 163-164).

Frazer, Lévy-Bruhl ve Harva gibi araştırıcılar, "gölge ruhlar"ın sadece insanlarda bulunmadığına, başta hayvanlar olmak üzere, diğer varlıkların da "gölge ruhlara" sahip olduklarına dikkat çekmişlerdir. Örneğin Harva, Kuzeydoğu Sibirya halklarından Yukagirlerin ava gitmeden önce ayin yaptıklarından ve bu ayinde şamanlarından av hayvanlarının gölgelerini yakalamalarını istediklerinden söz etmiştir.

Yukagirlerle diğer bazı Kuzeydoğu Sibirya halklarının inanışına göre, ancak gölgeleri yakalanmış olan hayvanlar, avcılar tarafından avlanabilirler. Tunguz şamanı, avlanmadan önce düzenlenen ayin sırasında avın yakalanışını canlandırmaktadır (Harva, 2015: 428).

İlkel topluluklarla geleneksel toplumların, modern insanların "ruh"tan yoksun gördükleri ağaç ve dağ gibi varlıların da "ruh"lara ya da "gölge"lere ("gölge ruhlar") sahip olduklarına inandıkları, çok iyi bilinen bir husustur. Ağaçlardaki "gölge ruh" inancı, geleneksel Türk toplulukları arasında daha çok "iye" (koruyucu ruh) inancı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İlkel toplulukların her doğal nesnenin bir ruhu, daha doğrusu bir gölgesi olduğuna inandıklarına dikkat çeken Frazer, ağaçların "ruh"ları ya da "gölge"leri üzerinde Kuzey Amerika Kızılderililerinden yola çıkarak durmuştur. Frazer, Yukarı Missouri Vadisi'nde en büyük ağaç olan bir tür kavak ağacının gölgesinin, uygun şekilde yaklaşıldığı takdirde, bazı işlerde Kızılderililere yardımı olabilecek bir zekâya sahip olduğuna inanıldığını, fakat fundalıkların ve otların gölgesi için aynı şeyin düşünülmediğini kaydetmiştir. Kızılderililerin, Missouri Nehri baharda sellerle şişip de setleriyle birlikte bazı yüksek ağaçları önüne katıp sürüklediğinde, devrilen ağaçların ruhlarının ağladığına inandıklarını kaydeden Frazer, aynı Kızılderililerin bu dev ağaçlardan birini devirmenin yanlış olduğunu düşündüklerine, büyük kütükler gerektiğinde de sadece kendiliğinden devrilmiş ağaçları kullandıklarına dikkat çekmiştir. Frazer, yaşlı insanlardan bazılarının son zamanlara kadar bazıları halklarının başına gelen felaketlerin birçoğuna çağımızda yaşayan kavak ağacının haklarına saygı duyulmamasının neden olduğunu söylediklerini de kaydetmiştir. Yine onun kayıtlarına göre İroquoiler, her tür ağacın, fundanın, bitki ve otun kendi ruhu (gölgesi) olduğuna inanırdı ve bu ruhlara teşekkür etmek geleneklerindendi. (Frazer, 2004: 147). Frazer'ın aktardığı Kuzey Amerika Kızılderilileriyle Senegal, Brezilya ve Dalmaçya gibi bölgelerde yaşayan diğer bazı toplulukların ağaç "ruh"ları ya da "gölge"leriyle ilgili inanış ve uygulamalarının benzerlerinin, kutsal olduğuna inandıkları ağaçları "soy ağacı" ve "hayat ağacı" olarak nitelendiren ve bunlar etrafında çok geniş bir inanış ve uygulama dünyası meydana getiren Kuzey ve Güney Sibirya Türkleri arasında da olduğunu ayrıca belirtmeye gerek yoktur.

Gölgeyle ilgili algı, inanış ve uygulamaları başka örneklerden de yola çıkarak çok daha geniş bir ele almak mümkündür. Bu bildiriden amaç Frazer, Lévy-Bruhl, Seroşevskiy, Harva, Lvova, Oktyabırskaya, Sagalayev ve Usmanova gibi araştırıcıların ilkel topluluklarla Sibirya Türklerinin gölge algılarıyla ilgili tespitlerini kısaca aktarmak ve bunlara

Anadolu Türkleri üzerinden birkaç örnekle katkıda bulunmak olduğundan, daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Yapılan küçük çaplı okumalar da göstermiştir ki, ilkel topluluklarla Sibirya Türkleri gibi geleneksel toplumlar, "gölge"yi salt bir "karartı" olarak görmemişler, onunla insan ve "ruh"u arasında doğrudan bağ kurmuşlardır. Gölge, insandan bağımsız değildir ve onun ayrılmaz bir parçasıdır. Lévy-Bruhl'ün ilkel insanın imgelerle kendisi arasındaki ilişkiyi/benzerliği nasıl yorumladığına dair şu tespitleri, gölge ile insan varlığının ayrılmazlığı ilkesinin anlaşılması bakımından önemlidir: "*[İlkel zihniyet için] imge asıl varlığı yeniden üreten, ondan farklı bir şey değildir. İmge, aslın kendisidir. Benzerlik düşünce yoluyla kurulan bir ilişki biçimi değildir. İçsel denilebilecek bir bütünleşme aracılığıyla imge bireyle aynı töze sahip görünmektedir. İmgem, gölgem, yansımam, aksim, vs. sözcüğün bütün anlamlarında "ben" yerine geçmektedirler. İmgemi elinde tutan biri bana istediğini yapabilir."* (Lévy-Bruhl, 2006: 158-159)[2]

"Gölge" ile "ruh" arasında kurulan bağa, Sibirya Türklerindeki kadar olmasa da Anadolu Türkleri arasında da rastlanmaktadır. Bu bağ nedeniyle gerek Sibirya ve gerekse Anadolu Türkleri arasında merkezinde "gölge"nin yer aldığı çeşitli tabu ve uygulamalar da geliştirilmiştir. Türklerin gölge algısıyla ilgili bilgilerimiz, bugün için daha çok Sibirya Türkleriyle sınırlıdır. Anadolu'da ve Sibirya'nın dışındaki diğer bölgelerde yaşayan Türk gruplarının gölgeyle ilgili algı, inanış ve uygulamalarının güncel durumunu öğrenebilmek de ancak yeni derlemelerle mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

AYDINOĞLU, Burcu (2005), *Tire Merkezinde Halk İnanışları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

[2] Lévy-Bruhl, modern insanın, imgelerle kendisi arasındaki ilişkiyi/benzerliği nasıl yorumladığını şu cümlelerle özetlemiştir: *"Bize göre benzerlik iki nesne arasında kurulabilen bir ilişki biçimi olup, birinin diğerinin özelliklerine sahip olması demektir. Bize ait bir imge, keza yerde yansıyan gölgemiz ya da suda yansıyan aksimizin kişiliğimizle ilişkisi yoktur. İmge bizim yeniden üretilmiş görsel halimiz olup, duygusal açıdan bizi etkileyen bir şeydir. Kâğıt üzerindeki görüntümüze bakıp: "Bu gerçekten benim" diyoruz. Ancak bu sözlerle aynı zamanda bir özdeşleşmeden çok, bir benzerlikten söz ettiğimizin de bilincindeyiz. İmgem benden farklı bir şeydir. Onun başına gelenler benim alın yazımı etkileyemez."* (Lévy-Bruhl, 2006: 158).

LÉVY-BRUHL, Lucien (2006), *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, (çev.: Oğuz Adanır), İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

FRAZER, Sir James (2004), *Altındal Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*, (çev.: Mehmet H. Doğan), İstanbul: YKY.

HARVA, Uno (2015), *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, (çev.: Ömer Suveren), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

LVOVA, E. L. vd. (2013a), *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri İnsan ve Toplum*, (çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

LVOVA, E. L. vd. (2013b), *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri Simge ve Ritüel*, (çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1979), *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Akara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

SEROŞEVSKY, V. L. (2007), *Saka Yakutlar*, (çev.: Arif Acaloğlu), İstanbul: Selenge Yayınları.

YILDIZHAN, Senem (2004), *Bozüyük Beldesi Folkloru*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

YOLCU, Mehmet Ali (2014), *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*, Konya: Kömen Yayınları.

DOĞU KARADENİZ BÖLGESİNDE "KURT AĞZI BAĞLAMA" UYGULAMASI ÜZERİNE TESPİTLER[*]

Some Remarks on the "Wolf Jaw Strappıng" Ritual in the Eastern Black Sea Region of Turkey

Mustafa AÇA[**]

ÖZET

İnsan ve tabiat ilişkisi içinde insanın tabiata ait unsurlarla hakimiyet merkezinde giriştiği mücadelede tabiatın her biri unsurunun dinamik/canlı olduğuna inanılmıştır. Tabiata ait herhangi bir unsurun insan toplulukları üzerindeki etkileri bu düşüncenin bir sonucu olarak çeşitli uygulamalarla insan hayatına uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Takip edilebilen tarihi dönemlerden itibaren uzun süre hayvancılığa dayalı bir ekonomi ile hayatını sürdüren Türk halkları, hayvancılık etrafında zengin bir kültürel miras ortaya koymuşlardır. Merkezinde hayvanların bulunduğu inanış ve kabullerin önemli bir kısmı kadim inanış ve düşünüş kalıplarının unsurlarını taşımaktadır. Söz konusu inanışlar İslami döneme de taşınmış ve İslami bir hüviyette varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Hayvancılık etrafındaki inanış temelli uygulamalar arasında kurt ağzı bağlama yolunda yapılan uygulamalar önemli bir yere sahiptir. Kurt ağzı bağlama, hayvanlar dağda veya yaylada kaybolduğunda, kurdun bu hayvanı parçalamaması ve hayvanların bulunup gelmesi için inanç gereği bu işi bilen ve okuyan kişiye yaptırılan bir tür uygulamadır. Türkiye'nin hayvancılıkla geçimini sağlayan pek çok yöresinde örnekleriyle karşılaşılan kurt ağzı bağlama uygulamalarıyla Doğu Karadeniz Bölgesi hayvancı toplulukları arasında da karşılaşılmaktadır.

Bu bildiride Doğu Karadeniz Bölgesinde sürülerin emniyetini sağlamak amacıyla gerçekleştirilen kurt ağzı bağlama uygulamalarının biçimleri, kökenleri ve güncelliği gibi konular üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Doğu Karadeniz, Kurt ağzı bağlama, hayvancılık, ritüel*

ABSTRACT

In mankind's struggle for domination over the nature, the mankind has believed that the nature is a live and dynamic entity. Because of this belief, the

[*] Bu bildiri, TÜBİTAK tarafından 115K098 Numaralı "Türk Halk Bilimi ve Etnografyası Perspektifinden Giresun, Trabzon ve Rize Yöreleri Çobanlık Mesleği ve Hayvancılık Kültürü Üzerine Bir Alan Araştırması" adlı TÜBİTAK-SOBAG 3001 Projesi kapsamında desteklenmiştir.

[**] Dr. - Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Trabzon/TÜRKİYE

effects of any element in the nature over the human societies have been compromised to be in harmony with human life through several means. Since the beginning of recorded history the Turkic peoples maintained living primarily rested on animal husbandry and stockbreeding, and thus left a rich cultural heritage around this economy. In this culture, animals have usually occupied the core place in their beliefs and lore. Some of these beliefs share the same characteristics as the other ancient beliefs and thought patterns. These beliefs survived into the Islamic period and continued their presence compatible with the Muslim identity.

Among the animal culture belief practices wolf jaw strapping has been of particular importance. This practice has been applied by those who were believed to be experts in the profession. This belief posits that when the cattle get lost in the mountains or pastures the ritual protects them from the attacks of the wolves as well as helps them return to their flock. The practice of wolf jaw strapping has been present in different forms in various parts of Turkey where animal husbandry constitutes a living. The stockbreeding societies of the Eastern Black Sea region are among these people who believe in this practice.

This presentation will introduce the different forms of wolf jaw strapping rituals, the origins of this practice and its modern versions in the Eastern Black Sea region, and its implications on protecting the lives of animal flocks.

Key Words: *Eastern Black Sea region, wolf jaw strapping, animal husbandry, ritual*

İnsan ve tabiat ilişkisi içinde insanın tabiata ait unsurlarla korunma, faydalanma ve hâkimiyet merkezinde giriştiği mücadelede, tabiatın her bir unsurunun dinamik/canlı olduğuna inanılmıştır. Tabiata ait herhangi bir unsurun insan toplulukları üzerindeki etkileri, bu düşüncenin bir sonucu olarak çeşitli uygulamalarla insan hayatına uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır.

Takip edilebilen tarihi dönemlerden itibaren uzun süre hayvancılığa dayalı bir ekonomi ile hayatını sürdüren Türk halkları, hayvancılık etrafında zengin bir kültürel miras ortaya koymuşlardır. Merkezinde hayvanların bulunduğu inanış ve kabullerin önemli bir kısmı, kadim inanış ve düşünüş kalıplarının unsurlarını taşımaktadır. Söz konusu inanışlar kaygı, ihtiyaç ve beklentilerin değişmezliğine bağlı bir şekilde İslami döneme de taşınmış ve İslami bir hüviyette varlıklarını

sürdürmüşlerdir. Biraz aşağıda ele alacağımız "kurt ağzı bağlama" da İslam öncesinden günümüze kadar gelebilen uygulamalardan biridir.[1]

Hayvancılık etrafındaki inanış temelli uygulamalar arasında kurt ağzı bağlama yolunda yapılan uygulamalar önemli bir yere sahiptir. Kurt ağzı bağlama, hayvanlar dağda veya yaylada kaybolduğunda, kurdun bu hayvanı parçalamaması ve hayvanların bulunup gelmesi için inanç gereği bu işi bilen ve okuyan kişiye yaptırılan bir tür uygulamadır. Türkiye'nin hayvancılıkla geçimini sağlayan pek çok yöresinde örnekleriyle karşılaşılan kurt ağzı bağlama uygulamalarıyla Doğu Karadeniz Bölgesi hayvancı toplulukları arasında da karşılaşılmaktadır.

Bu bildiride Doğu Karadeniz Bölgesinde sürülerin emniyetini sağlamak amacıyla gerçekleştirilen kurt ağzı bağlama uygulamaları amaçları, icracıları, içerikleri ve teknikleri açısından yorumlanmaya çalışılacaktır. Dinlik-büyülük uygulamalara dâhil edebileceğimiz "kurt ağzı bağlama"nın ne anlama geldiğini anlamak için hangi amaçlarla, hangi zamanlarda, kimler tarafından ve hangi yöntemlerle gerçekleştirildiği sorgulanacaktır. Bu uygulamalardaki dinlik ve büyülük unsurlarla kullanılan araç gereçler de ayrıca değerlendirilecektir.

Kurt ağzı bağlama (Doğu Karadeniz'de "sürü bağlama", "sürünün yatağını bağlama" da denilmektedir), hayvancı toplumlar açısından yaşamsal bir öneme sahip olan koyun, inek türünden hayvanlar dağda veya yaylada kaybolduğunda, kurt ya da ayı gibi yırtıcı hayvanların bu hayvanları parçalamaması ve bulunup getirilmeleri için bu işi bilen kişilere yaptırılan bir tür uygulamadır. Kurt ya da ayı gibi yırtıcı hayvanların ağzını bağlamak amacıyla gerçekleştirilen bu işlem, geçici bir uygulamadır. Uygulamayı gerçekleştirenler, yırtıcı hayvanların sadece kendi kaybolan hayvanlarına zarar vermelerini engellemeyi amaçlamaktadırlar. Gerçekleştirilen büyü, tehlikenin atlatılmasından sonra bozulmakta, yırtıcı hayvanların rızıklarından mahrum kalmalarının

[1] Kurt ağzı bağlama uygulaması İslamiyet'ten evvel Türk halklarında vardı ise ki, öyle olduğunu kabul ediyoruz, İslamiyet'le bu inanç bazı ayetleri de kapsadığından yeni dinin giysilerine de bürünmüştür. Bıçak ağzı açıp kapamak düğüm atıp düğüm çözmek halk inançlarımızda büyü yapmak ve büyü bozmak bahislerinin konusudurlar (Kalafat, 2006: 276). Konuyla ilgili ayrıca bk. (Balaban, 2013: 14). Dini kitaplar satan kitapçıların yanı sıra tren garlarında, otobüs terminallerinde ve vapurlarda satılan küçük ebatlı dua kitaplarında, belli sayıda okunduğunda insanları köpekten koruduğuna inanılan duaya da yer verilmektedir. Köpek ağzı bağlamak için okunan Arapça dualarla kurt ağzı bağlamak için okunan dualar arasında hiç değilse amaç ya da işlev açısından bariz bir benzerlik söz konusudur.

önüne geçilmektedir. Eski dönemlerde sürekli yapılan, bugün ise bazı çobanlar tarafından uygulanabilen kurt ağzı bağlama uygulamasının merkezinde, kurt başta olmak üzere yırtıcı hayvanların küçük ve büyük baş hayvanlara zarar vermemesi beklentisi vardır. Bu uygulamaya başvurulduğunda kurt gibi yırtıcı hayvanların sürülere saldırmayacağına ya da koyun ve ineklerin yaylada kaybolmayacağına inanılmaktadır. Çobanlar, yırtıcı hayvanlardan sürülerini koruyabilmek için yanlarında çoban köpeği ve silah bulundurabilirler, ancak bazen bu tedbirlere rağmen sürüde zayiat yaşanabilmektedir. Bu tedbirlerin yetersiz kaldığı durumları ortadan kaldırmak amacıyla halk tabiriyle nefesi kuvvetli, ilmi geniş hocalara ve yaşlı insanlara (Yusuf Dede, büyük ana vd.) kurt ağzı bağlama dualarını okutulur. Çoğu zaman yaylaya çıkma tarihinden hemen önce "cinci hoca" tabir edilen kimseler tarafından çeşitli biçimlerde gerçekleştirilen bağlama işlemi sonrasında bazı görgü tanıklarının ifadesine göre kurtlar yaylada sürü içine girseler bile koyunlara dokunmadan uzaklaşmışlardır (KK-1)

Günümüzde hayvancılığın azalması, inanış ve düşünüş sisteminde görülen değişimler ve konuya hâkim hocaların azalması gibi sebeplerle unutulmaya yüz tutan kurt ağzı bağlama, yaylaya çıkmadan önce ve yayla döneminde olmak üzere iki dönemde yapılmaktadır. Yaylaya çıkma hazırlıklarının tamamlandığı dönemde gerçekleştirilen ilk uygulamada henüz sürülere zarar veren yırtıcı hayvanlarla karşılaşmayan sürü sahipleri, sürülerini böylesi kötü bir akıbetten korumayı amaçlarlar. Yayla döneminde gerçekleştirilen uygulamalarda ise yaylada kaybolan hayvanların bir sonraki güne sağ salim çıkmaları sağlanmaya çalışılmaktadır.

Yapanların ve yaptıranların kesinlikle işe yarayacağına inandıkları kurt ağzı bağlama uygulaması, Doğu Karadeniz bölgesinde çeşitli şekillerde gerçekleştirilmektedir. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Yaşlı bir kimseye (Yusuf Dede) bir metre uzunluğundaki ipe "Veşşems ü" duası okutulur, okunan ip ağzı kapatılan bir bıçağa (çakı) dolanır ve okunmuş ipe sarılan bıçak bir tabağın altına konulur (KK-2). Dua okunurken açık tutulan çakının ağzı, dua bittikten sonra kapatılır. Bıçağın ağzının kapatılmasıyla kurdun ağzının bağlandığına ve hayvanları yemeyeceğine inanılır (KK-4).[2]

[2] Bayburt yöresinde çoban veya hayvan sahibi kurdun ağzını bağlatacağı kişinin yanına gelip derdini anlattıktan sonra hayvanın veya hayvanların hangi

2. Yarım metre ip kesilerek bu ip üzerine dua okunur. Her bir dua okunuşunda ipe bir düğüm atılır. Bu düğümler dört adet olup, her bir düğümde hayvanların bulunduğu bölgenin dört bir yönündeki isimler söylenir. Böylece o bölge çember altına, yani korumaya alınmış olur ve o bölgede bulunan hayvanlara kurtların saldırmayacağına inanılır. (KK-3)

3. Bir ipe yedi defa "İhlâs" okunarak yedi düğüm atılır. Dört taraftan hudut gösterilir. Yedi kez düğümlenen ip akşamdan taşın altına konulur. Düğümlenip akşamdan taşın altına konan ipin düğümleri, yırtıcı hayvanların arayıp rızıklarını bulmaları için sabah erkenden çözülür (KK-5).[3]

4. Kaybolan hayvanların hangi sahada kayboldukları ve nerelere gidebilecekleri düşünülerek yere bir çember/daire çizilir. Çember/daire çizilirken dua okunur, yerlerin adları tek tek sayılır. Böylece bu saha içerisinde kalan hayvanların kurtlar ve ayılar tarafından yenmemesi için dua okunmuş olur.

---

muhitlerde bulunabileceği konusunda bilgi verir. Bu bilgileri alan icracı, hayvanların bulunabileceği muhtemel muhitlerin adını zikrederek, o muhitlerde yaşayan yırtıcı hayvanların ağzını bağlamak niyetiyle Kur'an-ı Kerim'den ayetler okur. (Şems Suresi 91/26. Sure 1–15. Ayetler.) Daha sonra eline aldığı ağzı açık olan çakının ağzını, yine bir birkaç ayet-i kerime okuyarak kapatır. (Şems Suresi 14 ve 15. Ayetler) Böylelikle kurdun ağzı bağlanmış olur. Müteakip gün veya günlerde, kaybolan hayvanlar bulunana dek, bu bıçağın ağzı açılmaz. Hayvanlar bulunduktan sonra aynı kişi, yine aynı ayetleri okuyarak daha önce kapadığı çakının ağzını açar. Bunun nedeni daha önce ağzını bağladığı yırtıcı hayvanların ağızlarının bağını çözmektir. Çünkü yöredeki inanışa göre ağızları bu şekilde bağlanan yırtıcı hayvanlar, ağızlarının bağı çözülmediği müddetçe, hiçbir şey yiyemezler ve açlıktan ölürler (Oğuz ve Oral, t.y.: 41-42).

[3] Necati Demir'in, www.karalahana.com (Erişim Tarihi: 23.12.2015)'da yayınladığı "Karadeniz Bölgesinde Kurt Ağzı Bağlama" başlıklı yazısındaki tespitlerine göre yaşlı birisi eline bir ip alarak "Kulhuvallahuahad" ve "Elham", "Vessemcu" (Veşşems ü) dualarını okur. Her okuyuşta ipliğe bir düğüm atar. Üç düğüm olunca "Ben şu dağdan şuraya kadar bir sınır çizdim. Bu arada senin hayvanına bir şey olmaz, kurt da yemez." der ve "Eğer sabah senin hayvan bulunup gelirse düğümleri çöz günaha gireriz." der. İp evin bir köşesine bağlanır ve hayvanın bulunmasına kadar çözülmez. Yine Necati Demir'in tespitlerine göre sürüye kurt girmemesi için de kurt ağzı bağlattırılmakta, dua edilerek düğüm atılan ip hayvana takılmaktadır. Ancak yine de sürünün belli bir kısmı kurdun rızkı olarak ayrılmaktadır. Kurt ağzını bağlayan hoca dahi ipi "Tanrı kurdun rızkını ayırmış." diyerek bağlamaktadır.

5. Bir mendil açılır ve bu mendilin içine dua eşliğinde bir eşya, para yahut başka bir şey konulur. İçine bu tür nesneler konulan mendil düğümlenir. Bu düğümlenme, kurdun ağzının bağlı kaldığı anlamına gelir. Kurdun ya da ayının rızkının kesilmemesi için de hayvanlar bulunduktan ya da eve sağ salim geldikten sonra düğümlenmiş olan mendil dua eşliğinde açılır. Bu işlemi gerçekleştirenler kurdun ya da ayının ağzının yeniden açılmasını, başka yiyeceği hayvanlar varsa onları yemelerini, rızıklarının kesilmemesini isterler (KK-4).

6. İki adet ağaç kaşık dua eşliğinde kırmızı bir iplikle tersine bağlanır. Kırmızı iple bağlanan kaşıklar kapının üzerine çatıya sokulur (KK-6).

7. Hocaya muska yazdırılır. Muska yazdırmak için gidilen hocalar zaman zaman muska yazmaya kurtların rızıklarını engelleyebileceği endişesiyle yanaşmak istemezler. Hocadan alınan muska ile sürünün otladığı arazinin etrafında bilinen dualar okunarak dolanılır (KK-7). Yomra gibi bazı bölgelerde cami hocalarına yazdırılan muskalar, yırtıcı hayvanlar sürü yatağında yatarken gelmesinler diye dua eşliğinde sürünün yatağına bağlanmaktadır ki, bundan dolayı bu uygulamaya "sürü bağlama" ve "sürünün yatağını bağlama" da denilir (KK-11; KK-12)

8. Bat (ağıl) kurulduktan sonra çöp şiş gibi küçük iki adet çubuk ve bir adet de uzunca bir ip parçası alınır. Bu çubuklar ayrı bir biçimde elde tutularak batın etrafında Ayet-el Kürsi eşliğinde bir tur dönülür. Sure bittiğinde bu iki çubuk birbirine birleştirilecek bir biçimde düğüm atılır. Her bir turda sure okuma ile birlikte bir düğüm atılır. Bu böylece on sefer tekrarlanır. Bundan sonra çubuk bağlı bir şekilde güvenli bir yerde saklanır. Bu uygulama yapıldıktan sonra battaki hayvanlara yabani hayvanın saldırmayacağına inanılır (KK-8).

9. Koyunlar yaylıma gittikleri zaman koyunların durdukları ahırlara, damlara ip bağlanır. İpi bağlarken dualar okunur. Akşam vakti koyunlar geri gelirken bu ip çözülür. İp, gece meydana gelebilecek tehlikelerden korunmak için ip tekrar bağlanır (KK-10).

10. İnek kaybolduğunda bir demir ateşe atılır. Böylece o ineği kurdun yemeyeceğine inanılır (KK-9)

11. Maçka Hamsiköy vadisindeki köylerde özellikle de Tonya, Şalpazarı, Akçaabat taraflarından gelenler tarafından kurt ağzını bağlamak, üç defa "Kulhuvallahu" okunduktan sonra,

Kurdu gördüm ağladım
Ağzını burnunu bağladım

Irak yerlere yolladım
Malıma canıma dokunmasın
Zigana Dağından arkaya yolladım

denilerek bir bez parçası iğne iplikle dikilir ve bir yere saklanır. Bu işlem üç defa şafak vakti yapılır. Bundan sonra kurtlar, hayvanları yiyemez diye inanılır. Tonyalılar kurt ağzını bağlamak işini yan yana bitmiş iki otu birbirine bağlamak suretiyle yaparlar. Bunu ayı, domuz vd. hayvanların tarlalarına zarar vermemesi için de yapmaktadırlar. (KK-13)

12. Hemşin'de yaşlı bir nine elinde bir çakıyla yüksekçe bir kayaya çıkar, hayvanların otlandığı yöne dönüp elindeki çakıyla daireler çizerek dualar okur. Daireler çizmesindeki sebep de o bölgedeki alana yabani hayvanların girmesini engellemektir (KK-14).

13. Köz okunur ve taşın altına konur (KK-15).

14. Artvin ve çevresinde gece sahipsiz olarak dışarıda kalan hayvanları kurttan korumak üzere "Tin" suresi üç kez "Besmele" çekilerek nefes almadan okunur. Ya bir bıçağın ağzı kapatılarak, ya da sal ipliğe düğüm vurularak kurdun ağzı bağlanır (Tokdemir, 1993: 262).

15. Şalpazarı Çepnilerinde hayvanın kaybolması durumunda hayvanın gidebileceğine ihtimal verilen bölge çevrilir. Bu alanın ortasına bıçak dikilir, saplanılır. Böylece çakalların ve kurtların ağzının bağlandığına inanılır (Çelik, 1999: 468).

Dinlik ve büyülük uygulamalarla biçimlendirilen bu tür işlemler sayesinde hayvanlar etrafında koruyucu bir zırh oluşturulduğuna inanılmıştır. Canlı ve cansız varlıklar etrafında dinlik ve büyülük uygulamalarla koruyucu bir zırh oluşturma arzusu ya da düşüncesi, insanlığın tarihi kadar eskidir. Din ve büyü içerikli uygulamalar sayesinde elde edilen bu koruyucu zırh, canlı ve cansız varlıkları (buna onların barınakları da dâhildir) hem maddi (yırtıcı hayvanlar) hem manevi varlıkların (ruhlar, cinler, şeytanlar) saldırılarından korumaktadır.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, kurt ağzı bağlamaya yönelik bu işlemlerin temelinde dinlik ve büyülük uygulamalar yatmaktadır. Hem dinlik hem de büyülük bir karakter arz eden bu tür uygulamalarda bıçağın ağzını kapatıp açmak, ipliğe düğüm vurmak, mendili düğümlemek, dua eşliğinde bir daire çizmek vd. büyülük; üç kez okunan "Tin" suresi, "Besmele", muska yazmak vd. dinlik uygulamalardır. Bu tür uygulamalar sırasında kullanılan ip, bıçak, makas, demir, tahta kaşık gibi nesnelerin de büyülük işlevlere sahip olduğunu ayrıca belirtmeye gerek yoktur. Kötü ruhları da uzak tuttuğuna inanılan

demir, makas ve bıçak gibi nesneler, uygulamayı gerçekleştirenleri Şamanik güçlere sahip olan kutsal demircilere kadar götürmektedir.

Dinle büyünün iç içe girdiği bu tür uygulamaları gerçekleştirenler, kaybolan hayvanlarının sağ salim geri döneceklerine, otlamaya giden ya da yatağında yatan hayvanlarının yırtıcı hayvanların (kurt, ayı vd.) saldırılarından korunacaklarına inanmışlardır. Bu inancın korunmasında ise bu tür uygulamaları gerçekleştirenlerin genellikle din adamı kimliğine sahip olmaları ayrıca etkili olmuştur.

Kurt ağzı bağlama işlemini gerçekleştirenlerin asıl amacı, kendi varlıklarını sürdürmelerinde yaşamsal bir öneme sahip olan hayvanlarını korumaktır. Bu işleme başvuranların amacı, Yaşar Kalafat'ın da ifade ettiği gibi, yırtıcı hayvanlara zarar vermek ya da onları ortadan kaldırmak değildir (Kalafat, 2006: 278). Kaybolan hayvanların sağ salim barınaklarına dönmelerinden sonra düğümlenen iplerin çözülmesi ve kapatılan bıçakların açılması, bunun en güzel göstergeleridir. Bölge insanlarına göre yırtıcı hayvanlar da tıpkı kendileri gibi rızık peşindedirler ve rızıklarından mahrum edilmemelidirler.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

TOKDEMİR, Hayrettin (1993), *Artvin Yöresi Folkloru*, Ankara.

KALAFAT, Yaşar (2006), "Türk Halklarında Kurt Ağzı Bağlama İnancı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 20, s. 273-280.

BALABAN, Tuğrul (2013), "Kurt Ağzı Bağlama ve Dini Dayanağı Üzerine: Amasya İli Örneği", *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 4, s. 12-17.

DEMİR, N. (t.y.), "Karadeniz Bölgesinde Kurt Ağzı Bağlama", www.karalahana.com (Erişim Tarihi: 23.12.2015)

ÇELİK, Ali (1999), *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü*, Trabzon: Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay.

OĞUZ, Öcal - Oral, Zeliha (t.y.), *Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Halk İnanışları-Nesneler ve Uygulamalar*, Gazi Üniversitesi THBMER, thbmer.gazi.edu.tr/posts/download?id=12318 (Erişim Tarihi: 28.03.2016)

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Ali Paşa Kürkan, 1960 Çavuşlu-Vakfıkebir, Okuryazar, Çoban.

KK-2: Zinnure Altun, Artvin 1967, İlkokul, Ev hanımı.

KK-3: Yüksel Seçkin, Artvin 1975, Lise, Teknisyen.

KK-4: Bekir Demir, Artvin 1960, Üniversite, Yönetici.

KK-5: Celal Parlak, Sürmene 1952, Okuryazar değil, Çiftçi.

KK-6: Hüseyin Yılmaz, Çanakçı 1957, İlkokul, Emekli.

KK-7: İsa Akgül, Trabzon 1940, Okuryazar, Çoban.

KK-8: Hüsnü Baykan, Tonya 1972, İlkokul, Serbest.

KK-9: Zehra Cebeci, Düzköy 1938, Okuryazar değil, Ev Hanımı.

KK-10: Ali Genç, Vakfıkebir 1930, Okuryazar değil, Çoban.

KK-11: Muhammet Ali Emiroğlu, Yomra 1980, İlkokul, Çoban.

KK-12: Hüseyin Aktaş, Trabzon-Yomra 1956, Okuryazar değil, Çoban.

KK-13: Adnan Durmuş, Maçka 1952, Üniversite Mezunu, Emekli Ziraat Teknisyeni.

KK-14: Şakir Aksu, Rize 1965, Üniversite Mezunu, Memur.

KK-15: Hasan Çakmak, 1969 Giresun, İlkokul, Çoban-Kasap.

TÜRK ŞİİRİNDE BİR MİSYONER OLARAK SARU SALTUK EFSANESİ VE PARADİGMASI

The Legend and Paradigm of Sari Saltuk As a Missionary in Turkish Poetry

Hasan AKTAŞ[*]

ÖZET

Saru Saltuk, Anadolu ve Rumeli'de İslâmiyet'in temellerini atmış misyon sahibi büyük bir şahsiyettir. Hacı Bektaş-ı Velî nasıl ki Anadolu'nun kutbu ise Saru Saltuk da Rumeli'nin kutbudur. Onun misyonu şiirde kendi şahsiyeti gibi batınî bir mektep doğurmuştur. Bir muamma olan yaşamının ve ölümünün üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen, Anadolu ve Rumeli topraklarında Saru Saltuk efsanesi devam etmektedir ve buralarda Saru Saltuk'a ait makamların sayısı belli değildir. Türk edebiyatında onun efsanevi kişiliği ve misyonuyla ilgili epeyce şiir yazılmıştır. Saru Saltuk'la ilgili ilk şiire Muhyiddin Dolu'nun şiirlerinde rastlanır. Modern dönemde Saru Saltuk'u ilk fark eden ve şiir yazan Yahya Kemal olmuştur. Yahya Kemal ile Saru Saltuk adeta yeniden keşfedilmiştir. Bu dönemde hemen her düşünce ve ideolojiden şair onunla ilgili şiir yazmıştır. Bu, bir anlamda yeni şiire tarihsel bir temel ve epistemoloji oluşturma çabalarıdır. Tarih, en iyi şiirle anlaşılır. Biz, bu tebliğimizde işte bu şiirlere yer vereceğiz ve bu şiirler ekseninde Saru Saltuk'u anlamaya ve anlatmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Saru Saltuk, Muhyiddin Dolu, Yahya Kemal, Şiir, Anadolu, Rumeli*

ABSTRACT

Saru Saltuk is an important missionary who laid a foundation of Islam in the Anatolian and Rumelia. Saru Saltuk is the spiritual figure of the Rumelia like Hacı Bektaş-ı Velî of the Anatolia. His mission gave birth to an esoteric school in the poetry like his personality. Even though hundreds of years pass over his arcane life and death, the legend of Saru Saltuk is still continuing on the Anatolian and Rumelia territories. Number of tombs that belong to Saru Saltuk is uncertain. In the Turkish Literature, many poems have been written about his legendary personality and mission. First poem about Saru Saltuk is written by Muhyiddin Dolu. In the modern period, first Yahya Kemal notice Saru Saltuk and write poem about him. Saru Saltuk is come to light again with Yahya Kemal. In this period, many poets from different thoughts and ideologies write poems about him. This situatiion is also a effort to build a historical foundation and epistemology to new poetry. History is understood best with the poetry. In this

[*] Yrd. Doç. Dr. - Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Rize/TÜRKİYE

rescript, we give place to these poems and try to describe and understand about Saru Saltuk.

Key Words: *Saru Saltuk, Muhyiddin Dolu, Yahya Kemal, Poetry, Anataolian, Rumelia*

Tarihte bir okul ve misyon sahibi olan Saru Saltuk'a ne yazık ki edebiyat ve özellikle de şiir gerektiği gibi sahip çıkmamıştır. Saru Saltuk'la ilgili ilk şiiri yazan Yunus Emre'dir. Bu konuda Yunus Emre tekke ve tasavvuf şairi Muhyiddin Dolu ile Nev'izâde Atâyî takip eder. Yani divan şairleri/şiiri ile tekke ve tasavvuf şiiri Saru Saltuk'u görmezden gelir. Tanzimat, Servet-i Fünun ve Milli Edebiyat şairleri de Saru Saltuk'u görmez. Saru Saltuk'u, Cumhuriyet döneminde keşfeden Yahya Kemal'dir. Onu, Özdemir İnce izler. Bu isimlere muhakkak ki Saru Saltuk'la ilgili müstakil bir şiir yazan Hasan Neyzi Ahzenoğlu ismini de eklemek gerekir. Bu isimlere eklenecek birkaç kişiyi de hesaba katsak, yine de Saru Saltuk'un Türk şiirinde gerektiği gibi yer aldığı söylenemez. Ama Saru Saltuk, Türk tarihinde olduğu gibi Türk şiirinde de er-geç bir okul ve misyon sahibi olacaktır. Şimdi Saru Saltuk'a şiirlerinde yer veren şairlere ve onların şiirlerine bir göz atalım.

Anadolu'da Hallâc'ın küllerinden doğan **Yunus Emre** (1238-1321), bir beytinde Saru Saltuk'a, Tapduk Emre ve Barak Baba ile birlikte şöyle yer verir:

Yunus'a Tapduk'tan oldu hem Barak'tan Saltuk'a
Bu nasip çün cûş kıldı ben nice pinhân olam (Tatçı, 2008: 227)

Beytin anlamı: Yunus'a Tapduk, Tapduk Emre'ye Barak Baba, Barak Baba'ya ise Saru Saltuk'tan mürşid oldu. Bu nasip doldu taştı, ben bunu nasıl gizleyeyim.

Yunus Emre, bizzat kendisinin yazmış olduğu bu beyte göre öncelikle Tapduk Emre'yi kendisine mürşit olarak kabul eder. Kendisi, Tapduk Emre'nin bir özge dervişidir/mürididir. Tapduk Emre, Barak Baba'nın, Barak Baba da Saru Saltuk'un halifesidir. Bu beyitte Yunus Emre, Tapduk Emre'den nasipli olduğunu dile getirir. Ayrıca Tapduk Emre'nin de Barak Baba yoluyla Saru Saltuk'a vardığını anlatır.

Osmanlı sarayında şehnâmecilik görevini uzunca yıllar sürdüren ve **Şehinşahnâme** adlı eseriyle ünlü olan Onaltıncı yüzyıl minyatür ustası **Seyyid Lokman** (…?-1601), Saru Saltuk'la ilgili şöyle bir şiir kaleme almıştır:

Sarı Saltık ubûrı Rumili'ne
Altı yüz altmış iki idi hemân
Hep Oğuznâme'i tetebbu' idüp
Yazdı icmâl ile Seyyid Lokmân (Ahmed Tevhid, 1327: 5)

Seyyid Lokman, Oğuznâme adlı eserinde yer alan bu dörtlüğünde Saru Saltuk'un Rumeli'ye geçiş yılını Hicri: 662 olarak vermektedir. Şiirde verilen bu bilgiye göre Saru Saltuk'un maiyetinde bulunan dervişlerle birlikte 1263 yılında Rumeli'ye geçtiği anlaşılıyor. Bu dörtlük, öyle anlaşılıyor ki sadece Saru Saltuk'un Rumeli topraklarına geçiş tarihini vermek için kaleme alınmıştır.

Hayatı hakkında kesin bilgiler bulunmamasına rağmen Onaltıncı yüzyılda yaşayan **Sersem Abdal** bir şiirinde Saru Saltuk'a Güvenç Abdal ile birlikte şöyle yer verir:

Genç Abdal'la Hacı Bektaş geldiler
Sarı Saltığı Rumeli'ne saldılar
Şükrolsun dertlere derman oldular
Tavafın kabuldür Abdal dediler (Özmen, 1998: 437)

Mahlası Sersem Abdal olarak verilen kişi büyük bir ihtimalle Bektaşiliğin ikinci pîri Balım Sultan'dan sonra üçüncü piri olan Sersem Ali Baba'dır. Sersem Abdal'a ait olarak gösterilen bu nefes dil özellikleri bakımından son dönem özelliklerini yansıtmaktadır. Bir rivayete göre Sersem Abdal, 1551 yılında Hacı Bektaş-ı Velî tekkesinde dedebaba olup 1570 yılına kadar bu hizmette bulunmuştur. Bazı kaynaklar, bu nefesi; Güvenç (Genç) Abdal'a ait olarak gösterirlerse de hem şiirin dil ve üslup özelliklerinden, hem de anlatıcı etiği bakımından böyle bir ihtimal yoktur. Bu dörtlükte, Genç Abdal ile Hacı Bektaş-ı Velî'nin Saru Saltuk'u Rumeli'ne saldıkları anlatılıyor.

Onaltıncı yüzyılın başlarında İstanbul'da doğan **Seyyid Seyfullah Kasım Efendi** veya kısaca **Seyyid Seyfi** olarak bilinen ama en çok **Seyyid Nizamoğlu** (…?–?), bir şiirinde Saru Saltuk'u şöyle anmıştır:

Kilgrad'da nice Zülfikar çaldın
Kâfiri kırûben kaleyi aldın
Üryan Hızır ile âşinâ oldun
Erenler serdarı Pir Sarı Sultan

Yetmiş yedi yerde hem nişanın var
Elinde ağaçtan Zülfikar'ın var
Dertlilere derman Şah'ım sende var

Erenler serdarı Pir Sarı Sultan (Ocak, 2002: 45)

Seyyid Nizamoğlu, bu şiirini Saru Saltuk'un bir efsanesine dayanarak kaleme almıştır. Bu, bir bakıma Saru Saltuk biyografisidir. Rivayete göre Saru Saltuk, kralın kızlarını kaçıran bir ejderhayı öldürerek onları kurtarır. Saltuknâme'de Kaligra, Yılan Tekkesi olarak anılır. Yılan Tekkesi, Bulgaristan'a bağla Varna'nın kuzeyinde bulunmaktadır. Evliya Çelebi, Seyahatnâme adlı meşhur eserinde burayı Tekye-i Kaligra Sultan olarak zikreder.

Hayatı hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte Onyedinci yüzyıl Alevî-Bektaşî edebiyatının önemli ozanlarından biri olarak Çorum vilayetinde yaşamış olan **Teslim Abdal** (…?-…?), bir dörtlüğünde Saru Saltuk'a, Seyyid Battal Gazi ile birlikte şöyle yer verir:

Yönümü döndürdüm Sarı Sultan'a
Ali muratları vere sabahtan
Yüzümü süreyim Seyit Battal'a
Mahlûkun Zülfikâr yolu sabahtan (Ergun, 1994: 82)

Teslim Abdal, şiirinde, Saru Saltuk'a yüzünü döndürdüğünü ve onun şefaatiyle Allah'tan yüce isteklerde bulunduğunu beyan eder. Ozanımız, Saru Saltuk'tan sonra Seyyit Battal Gazi'ye yüzünü sürmek ister. Buradaki yüz sürmek de şefaat isteme amaçlıdır. Burada elbette ki bir şiirden söz etmek hiç mümkün değildir. Klasik halk şiiri geleneği içinde bu metin belki bir şiir sayılabilir ve sayılmalıdır da. Ama modern edebiyat teorileri bu metni hiçbir şekilde şiir saymaz. Çünkü şiir, eskiden sanıldığı gibi sadece bir vezin ve kafiye olayı değildir.

On yedinci yüzyılın en önde gelen gezginlerinden **Evliya Çelebi** (1611-1682), **Seyahatnâme** adıyla şöhret bulmuş olan kült eserinde bir beyitle Saru Saltuk'u şöyle anar:

Hazret-i Sultan Saltuk'u ziyâret eyledik
Çok şükür şimdi görüp Hakk'a ibâdet eyledik (Zıllıoğlu, 1984: 971)

Evliya Çelebi'nin, kültür dünyasında haylice ünlü **Seyahatnâme** adlı eseri Saru Saltuk hakkında bilgiler veren en önemli kaynaklardan biridir. Evliya Çelebi, Saru Saltuk'un bugün artık Romanya toprakları içinde bulunan Babadağ'ındaki söz konusu türbesini ziyaret ettikten sonra kapısına bu beyti yazdığını söyler. Bir büyük gezgin olan Evliya Çelebi'nin bu beyti poetik ve estetik açıdan bir değer ifade etmez. Ama Evliya Çelebi'nin bir beyitle de olsa tarihe ve edebiyata kayıt düştüğü âşikârdır. Saru Saltuk konusuna bir beyitle dahi olsa kendi çapında müdahil olan büyük seyyah Evliya Çelebi'ye çok şey borçluyuz.

Görüldüğü gibi bir beyit nelere kadirdir. Ayrıca Evliya Çelebi'nin *Saru Saltuk*'u görerek Hakka ibadet eylemesi de çok ilginç.

Şeyhülislâm Yahya, Bâkî ve Nef'î gibi devrin üst düzeydeki otorite şairlerinin etkisinde kalarak Hamse yazmayı başarabilmiş olan Onyedinci yüzyıl divan şairlerinden biri olan **Nev'îzâde Atâyî** (1583-1635), bazı beyitlerinde Saru Saltuk'tan bahseder. O beyitler şöyledir:

Belde-i Baba'da bu abd-i hakîr
Kadı iken oldu bu emr-i hatîr (Kuzubaş, 2005: 1565-Gürgendereli, 2015: 1297)

Beytin anlamı: *Saru Saltuk Baba'nın türbesinde bu değersiz/horlanmış kul, kadı iken bu hatırlı emir (keramet) hatıra geldi.*

Beytin başında geçen *'belde-i baba'* tamlaması ile kastedilen bugün Romanya'nın Dobruca bölgesinde bulunan Babadağ kasabasıdır. Babadağ, ismini Saru Saltuk'tan alır. Şair Nev'izâde Atâyî, bu beytinde Saru Saltuk'un mekânı olan Babadağ kasabasında kadılık görevinde bulunduğunu anlatıyor. Nev'îzâde Atâyî, bu beldede 1611 yılında Saru Saltuk'un bir kerametine bizzat tanık olur.

Tarihçi, fıkıhçı ve şair **Nev'îzâde Atâyî**, bir başka beytinde de Saru Saltuk'a şöyle yer verir:

Olmuş idi ol yere nüzhet-fezâ
Tekye-i pâk-i Saru Saltuk Baba (Kuzubaş, 2005: 1584-Gürgendereli, 2015: 1297)

Beytin anlamı: *Saru Saltuk Baba'nın temiz tekkesi Babadağ'ın en ferah ve gönül açıcı yerinde bulunmaktaydı.*

Şair Nev'îzâde Atâyî, bu beytinde Saru Saltuk'un kemiklerini misafir eden Babadağ'a baskın yaparak bu kutsal beldeyi yakıp yıkan Kazakları anlatır. İşte bu kasabanın en gönül açıcı yerinde Saru Saltuk tekkesi bulunmaktadır. Kazaklar, Saru Saltuk'un kutsal beldesine bir sabah vakti şayka adlı gemilerle baskın yaparak burayı yakıp yıkarak yağmalarlar. Kasabanın en ferah ve güvenli bölgesi ise Saru Saltuk Hazretlerinin manevi himayesi altında bulunan kutsal tekkesidir. Bu gemilerden birinin askerleri Saru Saltuk tekkesini süratle talan etmeye başlarlar. Bu serseriler, hiç çekinmeden Saru Saltuk tekkesinin şamdanlarına, kilimlerine ve hatta sandukanın yeşil örtüsüne varıncaya kadar yağmalayıp bütün eşyaları çalarlar.

Nev'îzâde Atâyî, bu yağmalama olayını yukarıda söz konusu edilen beyitte anlattıktan sonra eşkıyaların akıbetini de şöyle anlatır:

Zâl-ı zerâsâ Saru Saltuk Baba

Kuvvetin izhâr idüp gazâ (Kuzubaş, 2005: 1584-Gürgendereli, 2015: 1297)

Beytin anlamı: *Adeta altına benzeyen aksakallı Zâl gibi Saru Saltuk Baba savaşta gücünü gösterdi.*

Nev'îzâde Atâyî, beytinde Saru Saltuk tekkesini soyup soğana çevirenlerin gemiye taşımış oldukları ganimetlerle birlikte kaçarlarken gökyüzünün önce kara bulutlarla kaplandığını ve ardından da geminin girdâba yakalanarak geri döndüğünü ve Babadağ sahiline vurduğunu anlatır. Şayka gemisindeki diğer Kazaklar bu durumu fark etmeden yollarına devam ederler. Babadağlılar, hırsızları birer birer yakalayıp ayaklarından zincire vururlar ve bu halde, çaldıklarını sırtlarına yükleyip tek tek türbeye taşıtırlar. Atâyî, bu hadiseyi; Saru Saltuk'un gösterdiği bir büyük keramet olarak yorumlar. Saru Saltuk, İran mitolojisinin efsane kahramanlarından Zâl'in gücünü göstermiştir.

Nev'îzâde Atâyî, şu beytinde de hasta kimselerin Saru Saltuk türbesine götürülerek şifa arandığını işte şöyle anlatır:

Def olursa bu za'f ile yerekân
Sarı Saltuk Baba'ya bir kurban (Karacan, 1974: 21)

Beytin anlamı: *Bu zaaf ile sarılık hastalığı def olursa, Saru Saltuk Baba türbesine bir kurban (adıyorum).*

Nev'îzâde Atâyî, yaşadığı dönemde hastaların şifa bulmak amacıyla Saru Saltuk tekkesine kurban adayarak bunları burada kestiklerini anlatır. İstanbul şehrinde yaşamakta olan ve şiddetli aşk hastalığından dolayı zayıflayıp adeta kuru bir dala dönen bir kişinin yakın akrabaları karasevdaya düşmüş olan çocukları için derman olarak Saru Saltuk türbesini görürler ve buraya kurban adayarak şifa beklerler. İş bu durumda mezkûr beyitten, Saru Saltuk türbesinin karasevdaya da iyi geldiğini öğreniyoruz. Öyle anlaşılıyor ki Türk dünyasının hemen her yerinden insanlar buraya şifa bulmak için geliyorlar ve hatta şifa bulmak için veya şifa bulduklarında buraya kurban adıyorlar.

Niğde vilayetinin bor ilçesinde doğan büyük sûfî **Ahmed Kuddûsî** (1769-1849), Niğde vilayetinin Bor ilçesinde Saru Saltuk makamının bulunduğunu işte şu dizelerle anlatır:

Şeyhi Tapduk Emre'dir bil ki anın
Saru Saltuk şeyhi Tapduk Emre'nin

Belde-i Bor'daki Saltuk türbesi
Kim ziyâret itse kalmaz kürbesi (Cumbur, 1977: 55)

Beyitlerin Anlamı:*1. Onun şeyhi bil ki Tapduk Emre'dir. Tapduk Emre'nin şeyhi de Saru Saltuk'tur.*

2. *Bor beldesindeki Saru Saltuk türbesinin her kim ki ziyaret ederse o, dükkânı kalmaz.*

Ahmed Kuddûsî, birinci beyte bakılacak olursa Tapduk Emre'yi Saru Saltuk'un şeyhi, Saru Saltuk'u da Tapduk Emre'nin şeyhi olarak ilan ediyor. Sonra ikinci beyitte de Bor beldesinde Saru Saltuk türbesinin bulunduğunu ve bu türbeyi her kim ziyaret ederse, onun dünya malıyla bir ilgisi kalmaz, varlığı yağma olur, demek istiyor.

Sosyal ve yazınsal kimliği hakkında ne yazık ki sahih bilgiler bulunmayan Konyalı halk şairi **Lemî** (…?-…?), Niğde vilayetine bağlı Bor ilçesindeki Saru Saltuk türbesini/makamını şu dizelerle haber verir:

Geç Akşehir'den uğra Nevşehir'e
Niğde'de Kesikbaş Kemâl Ümmî
Bor'da Saru Saltuk pünhana yalvar (Sevgen, 1966: 3020)

Lemî'nin bu şiiri hece vezniyle yazılmış olmasına rağmen maalesef acemiliklerle doludur. Bu metin, bir şiir olmaktan ziyade bir manzûmedir. Ozan, herhangi bir yolcuya Akşehir'den geçerek Nevşehir vilayetine, oradan Niğde vilayetinde Kesikbaş ile Kemal Ümmî makamlarına ve oradan da Bor'da gizlenmiş olan Saru Saltuk'a uğrayarak ona yalvarmasını söylüyor. Bahsi geçen bu metin, şiir olmaktan ziyade bir yönlendiriş, yani manzum olarak kaleme alınmış bir nasihatnâme metnidir. Bu metinde, zaten şiir olabilecek veya bir şekilde şiiri çağrıştırabilecek hiçbir hususiyet yoktur. Metinden yalnızca Saru Saltuk, Kesikbaş ve Kemal Ümmî gibi erenlerin nerede olduklarının adreslerini öğreniriz, yolu şaşırmamak için!…

Onbeşinci yüzyıl ünlü Alevî-Bektaşî şairlerinden **Muhyiddin Dolu** (1426-1495), yaklaşık olarak 1475 yılında yazıldığı ihtimalle tahmin edilen **Hızırnâme** adlı eserinin birkaç yerinde Saru Saltuk'tan bahseder. İşte onlardan bir tanesi şöyledir:

Geldi erenler cem'ile bir gine görsem yüzlerin
Tapduk Saru Saltuk bile bir gine görsem yüzlerin (Sözer, 1997: 233)

Beytin anlamı: *Erenler topluluğu ile gelen Tapduk Emre ile Saru Saltuk'un yüzünü bir kez görsem!…*

Eğirdirli Muhyiddin Dolu, erenlerin hem topluca hem de cem âyini yaparak geldiklerini ve bu erenlerin arasında Tapduk Emre ile birlikte Saru Saltuk'un da bulunduğunu beyan eder. Kendisi de erenlerden olan Muhyiddin Dolu, bu erenler arasında özellikle Saru Saltuk ile Tapduk Emre'nin yüzlerini görmek istiyor. Bu beyitten de Muhyiddin Dolu'nun da Saru Saltuk ve Tapduk Emre okuluna bağlı olduğunu anlıyoruz. Bu beyit, Saru Saltuk'a bağlılıktan ötürü bir arzulama ve beytidir. Yani bu üç kişi, şaire yol gösteren erenlerdir. Bu beyit, Hızırnâme'de farklı bir versiyonuyla/sürümüyle yer alır.

Eğirdirli abdal Muhyiddin Dolu, yaklaşık 1475 yılında yazıldığı sanılan Hızırnâme adlı eserinin 617. beytinde Saru Saltuk'u, Tapduk Emre ile birlikte şöyle tasvir eder:

Geldi erenler cem ile gösterdiler uçtan uca
Tapduk Saru Saltuk bile gösterip hep uçtan uca (Erturan, 2009: 155)

Beytin anlamı: Erenler toplanarak geldiler ve bir uçtan diğer uca varlıklarını gösterdiler. Hatta Saru Saltuk ile Tapduk Emre bile bir uçtan diğer uca varlıklarını gösterdiler.

Muhyiddin Dolu, erenlerin toplanarak geldiklerini ve yüzlerini gösterdiklerini, özellikle de erenler içinde Saru Saltuk ile Tapduk Emre'nin yüzünün/varlığının göründüğüne dikkat çekerek buna vurgu yapıyor.

Muhyiddin Dolu, Hızırnâme'de yer alan aynı şiirinin 646. beytinde de Saru Saltuk'tan şöyle söz eder:

Rûm ilinin gâzî şehîd ol Saru Saltukdurur sa'îd
Vardar'da Baba Bâyezid bir gine görsem yüzlerin (Erturan, 2009: 157)

Beytin anlamı: *Rumeli'nin Cennetlik gazi ve şehidi Saru Saltuk'tur. Vardar'da Baba Bâyezid'ın yüzünü yine görebilsem!..*

Muhyiddin Dolu, mezkûr beytinde Rumeli'nin cennetlik ehlinin hem gazilik ve hem de şehitlik makamına nail olmuş olan Saru Saltuk olduğunu söylüyor.

Türk şiirinin mühresi **Yahya Kemal** (1884-1957), ünlü **Mâverâda Söyleniş** adını verdiği şiirinin matla beytinde Saru Saltuk'a şöyle yer verir:

Geldikti bir zaman Sarı Saltık'la Asya'dan.
Bir bir Diyâr-ı Rûm'a dağıldık Sakarya'dan (Beyatlı, 1993: 119)

Ünlü seyyah Evliya Çelebi'ye göre, Hoca Ahmet Yesevî, Diyar-ı Rum adı verilen Anadolu topraklarına önce Hacı Bektaş-ı Veli'yi, daha sonra ona yardımcı olması için Sarı Saltuk'u gönderir. Hoca Ahmet Yesevî'nin ünlü tahta kılıcını kuşattığı Sarı Saltuk'un asıl görevi kendisine emanet olarak verilen bu kılıçla Rumeli'yi manen fethedip Dobruca'da, *"Yedi-krallık yerde nam ve şan sahibi"* olmaktır. Hacı Bektaş-ı Velî, yedi yüz Horasan ereniyle birlikte Anadolu'ya gelen Sarı Saltuk'u şeyhinin emrine uyarak Dobruca'ya gönderir. O da bu bölgede tahta kılıcıyla ve mürşidi Hoca Ahmet Yesevî'nin ezberledikleri hikmetleriyle, yani şiirleriyle birçok yeri manevî yönden fethedip daha nice kerametler göstererek halkını Müslüman eder ve o andan itibaren menkıbeleri dilden dile dolaşmaya başlar.

Akçadağ Köy Enstitüsü'nden mezun olmasına rağmen bu okulunu üstlendiği tarihsel misyona ters olarak milliyetçi çizgide destan tarzında şiirler yazan Elazığlı **Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu** (1929-19912), **Hoca Ahmet Yesevî** adını vermiş olduğu şiirinin bir ünitesinde Saru Saltuk'a; Tapduk Emre, Barak Baba ve Hacı Bektaş-ı Velî ile birlikte şöyle yer verir:

Barak Baba, Sarı Saltuk orada,
Hacı Bektaş Veli, Tapduk orada.
Bir mübarek vatan yaptık orada,
O, bir can dilerse, yüz verilmeli… (Gençosmanoğlu, 2002: 47)

Niyazi Yıldırım, adı üstünde Alperenler destanı yazmış. Gençosmanoğlu, Tapduk Emre, Barak Baba, Saru Saltuk ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi erenlerle bütün Anadolu ve Rumeli topraklarını kendilerine mübarek vatan yaptıklarını anlatıyor. Eğer vatan, bir can isterse ona, bin can verilmelidir. Olay budur: Vatan. Metinde vatan var, ama şiir yok. Bu metin, elbette ki hiçbir şekilde şiir olarak değerlendirilemez. Eğer, bu metne yanılıp da 'şiir' diyecek olursak, mamafih şiire yazık etmiş oluruz ve hiç kimseye bunun hesabını veremeyiz.

Kıbrıs'ın Namık Kemal'i veya Yahya Kemal'i olan ya da olduğu söylenen **Harid Fedai** (1930-…?) **Ohri Söylemleri** adını vermiş olduğu şiirinin bir ünitesinde Saru Saltuk'a şöyle yer verir:

Bir tepe ki bet-bereket oluk oluk,
su olup,
akadururken göle,
Saltuk Baba: Sarı Saltuk,
yüzyıllardan sonsuzlara bir soluk… (Fedai, 1997: 69)

Harid Fedai, yukarıya alıntıladığımız şiirinde bir özne olarak Saru Saltuk'u anlatmıyor. Sadece Babadağ denilen yerdeki Saru Saltuk'un tekkesini anlatıyor. Şairi göre bir tepe üzerinde kurulu bu tepe bet-bereket doludur. Bereket adeta bir ırmak olmuş göllere doğru akmaktadır. Saltuk Baba, bu bereketiyle yüzyılların ötesinde günümüze bir soluk verir. Şiir, biraz *'oluk'* ile *'soluk'* arasındaki kafiyelere kurban gitmiş. Hâlbuki bu malzeme ile muhakkak çok iyi bir Saru Saltuk şiiri yazılabilirdi. Bu şiirden sonra şimdi biz, şaire; Namık Yahya Kemal mi diyelim? Saru Saltuk'un yüzyılların ötesinden sonsuzlara niçin bir soluk olduğu şiirde iyi refere edilemediği için eser şiir katına yükselememiş.

Kalınlar içinde bir ince olarak Mersinli gazeteci, yazar ve şair **Özdemir İnce** (1936-…?), **Saru Saltuk** adına müstakil şiir yazan ilk ve tek çağdaş şairdir.

Günün battığı yerde senin makamlarını gösteren mühür;
çıkıp kendi kalıp ve sûretinden, et ve kemiklerinden
su ve ateş kılığında dalıyorsun bir kökler ormanına
sen bir zamanlar yalnız bozkırlarda dolaşan derviş
ki yalnızca yaban balı ve çekirge ile beslenmiş
sen kumarbaz fatihin bir yenine gizlediği kupa beyi
sen bir yetimin kan yerlerinde edeceği dönülmez yemin
sen ömrünü seher yellerine yüklemiş abdal gezgin;
"Seni Rum'a saldım. Var git, post ve âsâ ile
nam ve şan sahibi ol yedi krallık yerde!"
Seni duyacak halkın ağzından Edirne'de bir şehzade
ve diyecek: "Bu kentte otururum padişah olursam!"
Gecenin boş sayfaları senin gecende değil artık
aynı düşleri görürken o kuş dillerinde konuşanlar.

Yedi tabut hazırlanacak öldüğün zamanlar, eğer ölürsen,
bir tabut verilecek seni dileyen bir yedi krala. (İnce, 1998 : 85)

Tam bağımsız ve müstakil Saru Saltuk şiirinden dolayı öncelikle Özdemir İnce'yi tebrik etmek gerekir. Zira bu şiirin Türk edebiyatında önemli bir yeri var. Özdemir İnce, bu şiirini Saru Saltuk'un tarihsel kimliğinden ve menkıbelerinden yola çıkarak inşa ediyor. Şiir, bu yönüyle çok sağlam bir epistemolojiye ve kurguya dayanıyor.

Sosyal ve poetik kimliği hakkında şimdiye kadar bir bilgi edinilemeyen **Hasan Neyzi Ahzenoğlu** (1960-…?), **Saltuksuz Abdal** adıyla Saru Saltuk için şöyle bir şiir kaleme almıştır:

Harfler mülkünde

yedi gül açtıran ve yedi yaprağında
yedi akrebi saklayan zakkum. Hikâyet et hâlimi!

Yedi tabutun kumaşını
yedi ırmaktan kesen terzi, gün
akşamlı geceleri saltıklayıp isevî mumlarla
mühürleyip
kendini ahmedî mahmudî imzalayan Saru Saltuk

rüzgarların abdal yoldaşı seni
Rumeliye mühre kılan ve yedi gül yaprağını
post olarak yedi ülkeye seren derviş sen abdalsan
ben neyim?
Evliya Çelebi,
hangi dağın rüzgârlarından
dinlemiştir Saltuknâme'yi?
Kuşları asasının çengelinde
Horasandan getirip Rumeli topraklarına salarsın.
Yoksa kuş dilini bilen attar sen misin?
Ateşböcekleri
hangi derin kuyuları aydınlatmışsa
ben kavgalara gönüllü yazılmışımdır.
Şebçerağ ile Saru Saltuk dolaşadursun
Rumeli ovasını
kendi tabutu omuzunda taşıyan
bilge abdallar makamında,
ben ipekte sınanmış kılıçlar gibi kıyama kalkarım.
Geceyi emziren ay varsın
bana annelik eylemesin.
Yıldızlardan süt sağaltmasını
ve yoksullara dağıtmasını bilirim ben.

Ben yoksa
saltuksuz bir abdal mıyım Rumeli ovasında? (Ahzenoğlu, 2011: 31-32)

Hasan Neyzi Ahzenoğlu, tarihi ve Saru Saltuk'u ters bir perspektiften okumaya kalkar. Hasan Neyzi'nin şiirinin öznesi direkt olarak Saru Saltuk'tur. Ahzenoğlu'nun şiiri, söylencelere dayanarak kendi içinde Saru Saltuk'la ilgili bir okuma teorisi de geliştirir. Bu, bir taraftan Saru Saltuk'u anlama uğraşısı iken diğer taraftan da şairin Saru Saltuk'tan

aldığı esinle kendisine de yeni bir kimlik inşa etme çabasıdır. Ahzenoğlu'nun, şiirin sonunda *"Ben yoksa/saltuksuz bir abdal mıyım Rumeli ovasında?"* sorusu/dizeleri bunun açık bir delilidir. Bu soru, şair tarafından kendi lehine onanmış/yanıtlanmış olarak karşımıza çıkar.

Biz de min gayr-ı haddin **Hasan Aktaş** (1960-…?) olarak bir vakt-i kerahette **Vadedilmiş Topraklar ve Parçalanan Benlik** adıyla bir şiir yazmış ve bu şiirin bir ünitesinde Saru Saltuk'u şöyle kurgulamıştık:

Körler ormanında dolaşan Sarı Saltuk kör ırmakları

denize ulaştırıp dağlardan intikam alabildi mi? (Aktaş, 2004: 53)

Bu şiirin en önemli problemi, *Saru Saltuk*'un niçin körler ormanında dolaştığıdır. Sonra 'körler ormanı' neresidir? Bu bir metafor mudur yoksa yeryüzünde gerçekten bu isimle bir orman var mıdır? Sonra daha vahim bir durum ortaya çıkıyor ve Saru Saltuk körler ormanında dolaşırken –elinde mutlaka Musa'nınkine benzer bir âsâ vardır herhalde- kör ırmakları denize ulaştırmaya çalışıyor. Bu durumda, *'körler ormanında'* kör ırmaklarla karşılaşırız. Şiirdeki *körler ormanındaki kör ırmaklar* imgesi bilmem daha önce Türk şiirinde hiç kullanılmış mıdır? Doğrusu ben rastlamadım. Bu noktada varsa da önemli değildir. Bu imge, körleşme ekseninde kurulmuş özel bir imgedir. Bir insan niçin körler ormanında dolaşır? Soru bu? Sonra bu körler ormanındaki kör ırmaklar niçin denizlere ulaşmalıdır? Burada ormanlar ve ırmaklar kadar dağlar da kördür.

Devletin parasız yatılı okullarında kış kışlayarak karga taşlayarak veterinerlik bitiren ve en sonunda 657 sayılı devlet memurluğundan emekli olmuş olan veteriner şairlerin sonuncusu **Osman Namdar** (1965-…?), **İnsan ve Küheylan** adını vermiş olduğu şiirinin bir ünitesinde Saru Saltuk'a mübhemiyet içinde şöyle yer verir:

Bir büyüseydik düş olurduk
kalktık, öte ülkelerde saltık ve
bakışık tarihlerdik. suyduk akardık
geleceğe geçmişle bakan. (Namdar, 2007: 43)

Osman Namdar, şiirinde insan ve küheylandan hareketle Saru Saltuk'a kadar uzanıyor. İnsan, sözde dille anlaşan yeryüzünün kendini geliştirmiş en yüce varlıktır. Küheylan ise, soylu bir Arap kabilesinin adı olup bu kabilenin yetiştirdiği soylu atların lakabıdır. Küheylan, bir atın şahsında soyluluğun, erkekliğin ve iktidarın sembolüdür. İş bu durumda şiirde birbirini tamamlayan *soylu insan* ve *soylu at* gibi *iki farklı* metafor ile karşılaşırız. Soylu insan ve soylu at metaforu Saru Saltuk'ta birleşir.

Sonuç olarak Sara Saltuk, misyoner İslâm'ın Rumeli'deki öncü ismidir. Saru Saltuk, tarihte okul ve misyon sahibi olan aktivist bir şahsiyettir. Tarihte bir okul ve misyon sahibi olan bu şahsiyetin şiirde de bir okul ve misyon sahibi olması gerekirdi. Onun hakkında mazmunlar ve birbirinden farklı imgeler üretilmeliydi. Hakkında çokça müstakil şiirler yazılmalıydı. Yazılmadı. Onun sadece kimliği değil, şiire bolca malzeme olacak efsaneleri de gerektiği gibi işlenmedi. Misyonu ve paradigmasından ise maalesef ki Türk şiirinin haberi yok. Böylesine zengin bir hazine şairleri ve şiir bekliyor. Zira Saru Saltuk, modern Türk şiirine ontolojik bir epistemoloji oluşturacak mahiyettedir. Çağdaş Türk şiiri ve Saru Saltuk, bunu fazlasıyla hak ediyor. İş bu vesileyle bundan sonra şairlerin Saru Saltuk'a yöneleceklerini umuyoruz.

KAYNAKÇA

Ahmed Tevhid (1327), «Rum Selçukî Devletinin İnkırazı ile Teşekkül Eden Tavaif-I Mülûk'tan Karahisarî Sahib'de Sahib Ataoğulları», cüz 9, İstanbul: Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası.

AHZENOĞLU, Hasan Neyzi (2011), *Harf ve Ateş*, Şanlıurfa: Nardede Yayınları.

AKALIN, Şükrü Haluk (1988), *Ebü'l-Hayr-ı Rûmî/Saltuk-name I-II-III*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

AKTAŞ, Hasan (2004), *Aşeke*, Edirne: Yort Savul Yayınları.

---------- (2008), *Çağdaş Türk Şiirinde Mutasavvıflar*, Rize: Yort Savul Yayınları.

BEYATLI, Yahya Kemal (1993), *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

CUMBUR, Müjgan (1977), "Saltuknâme'nin Türk Milliyetçiliğindeki Yerine ve Üçüncü Nüshasına Dair", *Milli Kültür*, Cilt: 1, Sayı: 1, Ankara.

ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1944), *Bektaşi-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi.

ERTURAN, Elif (2009), *Muhyiddin Çelebi'nin Hızır-nâme Adlı Mesnevisi (Dil, İnceleme, Metin, Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.

FEDAİ, Harid (1997), *Koza*, İstanbul: Abo Basım.

GENÇOSMANOĞLU, Niyazi Yıldırım (2002), *Alperenler Destanı*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

GÜRGENDERELİ, Müberra (2015), "Bir Rumeli Kadısı Olan Atâyî'nin Şiirlerinde Balkan Coğrafyası", *Turkish Studies*, Volume: 10/8.

İNCE, Özdemir (1998), *Mani Hayy*, İstanbul: Yön Yayıncılık.

KARACAN, Turgut (1974), *Nev'îzâde Atâyî, Heft Hân Mesnevisi*, Ankara: Sevinç Matbaası.

KUZUBAŞ, Muhammet (2005), *Atayî'nin Nefhatü'l-Ezhâr Mesnevisi*, Samsun: Deniz Kültür Yayınları.

NAMDAR, Osman (2007), *Sukuşu Beklemeleri*, Ankara: Öteki Yayınevi.

OCAK, Ahmet Yaşar (2002), *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlardaki Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÖZMEN, İsmail (1998), *Alevî-Bektaşî Şairleri Antolojisi*, Cilt: 1-6, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

SEVGEN, Nazmi (1966), "Sarı Saltuk ve Aiyos Spridon", *Tarih Konuşuyor*, S. 35, İstanbul.

SÖZER, Ahmet Necdet (1997), *Tekke Şiiri-Dinî ve Tasavvufî Şiirler Antolojisi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

TATÇI, Mustafa (2008), *Yunus Emre Külliyatı 2, Yunus Emre Divanı - Tenkitli Metin-*, İstanbul: H Yayınları.

ZILLIOĞLU, Mehmet (1984), *Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (Çev.: Mümin Çevik), Cilt: 1-6, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

TÜRKİYE TÜRKÇESİ YAZI DİLİNDE "TAKISIZ AD TAMLAMASI" YENİ BİR ADLANDIRMA MI?

Is "Simple Noun Phrase" a New Kind of Naming in Turkish Literary Language?

Sertan ALİBEKİROĞLU*

ÖZET

Türkçede, bir adın başka bir adla ilişkilendirildiği söz öbekleri "ad tamlaması" olarak adlandırılır. Ad tamlamalarının çeşitleri tamlayanın ve tamlananın durumuna göre belirlenir. Buna göre, tamlayanın eksiz, tamlananın ek aldığı tamlamalar "belirtisiz"; her ikisinin de ek aldığı tamlamalar "belirtili"; her ikisi de eksiz olanları "takısız"(!) ve her iki tarafın birden fazla sözcük bulunduranları "zincirleme"(!) ad tamlaması olarak adlandırılır. İlk iki tamlama türünde ilgililer ittifak halindedirler. Son ikisinin isim tamlamalarının bir türü olup olmadığı noktasında ise farklı görüşlere sahiptirler. Zincirleme tamlamalar bir yana, takısız tamlamaların "ad tamlaması" mı "sıfat tamlaması" mı sayılması gerektiği ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada belirtili ve zincirleme(!) ad tamlamaları bir kenara konularak; takısız(!) tamlamaların durumu, Türkçede birleşik sözcük yapım yollarından biri olan belirtisiz ad tamlaması ve sıfat tamlaması kuruluşları göz önünde bulundurularak; Kök Türk Yazıtlarından ve Türkiye Türkçesi Yazı dilinden tespit edilen örnekler üzerinden tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kök Türkçe, Türkiye Türkçesi, ad tamlaması, takısız ad tamlaması, sıfat tamlaması.*

ABSTRACT

Lexical bundles, a phrase associated with another phrase is called Simple Noun Phrase in Turkish. Types of noun phrases are identified according to the state of the Defining and the Defined. To this, if the defining is simple and the defined is added, the noun phrase is called "Indefinite". If both phrases are added, it is called "definite". If both phrases are wiyhout addition, it is called "Simple". If both sides have more than one phrase we name it as "chain" phrase. Those concern are in touch with eachother in the first two phrases. Linguists have varied ideas about the last two whether they are types of noun phrases or not. Except chain phrases, considering "Simple Noun Phrases" as "noun phrases" or "adjective clauses" has been another discussion point so far. In this study by putting definite and chain phrases aside, the state of Simple Noun Phrases has been discussed on considering the formation of indefinite noun phrases and adjective clauses as

* Öğr. Gör. Dr. - Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Gaziantep/TÜRKİYE

one of the ways of forming compound word samples determined on Gokturk Inscriptions and Turkish Literary Language.

Key Words: *Gokturk, Turkish, noun phrase, simple noun phrase, adjective clauses.*

0. Giriş.

Türkçede, bir adın başka bir adla ilişkilendirildiği söz öbekleri "ad tamlaması" olarak adlandırılır. Ad tamlamalarının çeşitleri tamlayanın ve tamlananın durumuna göre belirlenir. Buna göre, tamlayanın eksiz, tamlananın ek aldığı tamlamalar "belirtisiz"; her ikisinin de ek aldığı tamlamalar "belirtili"; her ikisi de eksiz olanları "takısız"(!) ve her iki tarafın birden fazla sözcük bulunduranları "zincirleme"(!) ad tamlaması olarak adlandırılır (Koç, 1996: 498; Korkmaz, 2009: 236; Karaağaç, 2012: 252; Eker, 2013: 357; Boz, 2015: 24, vd).

1. Ad tamlamaları ve birleşik sözcük

Türkçede, tartışmasız kabul görmüş ad tamlamaları belirtili ve belirtisiz ad tamlamalarıdır. Bu ad tamlamalarında tamlayanın eksiz, tamlananın üçüncü teklik kişi iyelik eki [-(s)I] aldığı ad tamlaması "belirtisiz ad tamlaması" (örnek: çörek ot-u, keçiboynuz-u); tamlayanın ilgi hali [-(n)In], tamlananın, yine, üçüncü teklik kişi iyelik eki aldığı ad tamlaması da "belirtili ad tamlaması" (örnek: ev-in çatı-s-ı, bilgi-nin tad-ı)'dır. Zincirleme ve takısız ad tamlamalarının varlığı ise tartışmalıdır (Karaağaç,2012: 252; Korkmaz, 2009: 236; Koç, 1996: 498; Eker, 2013: 357; Boz, 2015: 24, vd.). Bu tamlamalardan belirtisiz ad tamlamalarının dil bilgilik sözcükler[1], yani dilin ihtiyaçlarına göre karşılanması gereken durum, kavram ve nesneleri karşılayan bağımsız sözlük birimler, diğer bir ifadeyle birleşik adlar yaptığı görülmektedir. Bu tamlama yapısı, tamlayanla tamlanan arasına başka bir unsur almaması ve Türkçede bu ikisinin yerlerinin sabit olması nedeni ile birleşik sözcük türetmeye elverişlidir (Karahan, 2001: 44).

Birleşik sözcükler Türkçenin önemli ve yaygın dil bilgilik sözcük türetme yollarındandır. Birleşik fiiller ve birleşik adlar kullanım sıklığı yüksek olan birleşik sözcüklerindendir. Birleşik adlarda öne çıkan en belirgin şekiller ad tamlaması ve sıfat tamlaması şeklinde olan birleşiklerdir (Zeynalov, 1993: 59-60; Ahanov, 2013, 302-305;

[1] dil bilgilik sözcük: bağımsız sözlük birim, yeni adlandırma.

Karaağaç,2012: 252; Korkmaz, 2009: 236; Koç, 1996: 498; Eker, 2013: 357; vd.).

Birleşik ad yapımında oldukça sık başvurulan belirtisiz ad tamlaması kuruluşları ayrı ya da birleşik yazılabilir. Bu türden birleşik adlara TDK İmla kılavuzunda verilen örneklerin bir kısmı şunlardır:

	Bitişik Yazılanlar	**Ayrı Yazılanlar**
Bitki adları	aslanağzı, keçiboynuzu, kuşburnu, turnagagası, acemborusu, çobançantası...	ayrık otu, çörek otu, ökse otu, yüksük otu…
Hayvan adları:	danaburnu (böcek), sazkayası (balık), şeytaniğnesi, yalıçapkını…	ada balığı, ardıç kuşu, ağustos böceği, at sineği, ok yılanı…
Hastalık adları	itdirseği	
Alet ve eşya adları	balıkgözü (halka), deveboynu (boru), domuzayağı (çubuk) domuztırnağı (kanca), kargaburnu (alet)….	
Biçim adları	ayıbacağı (yelken biçimi), balıksırtı (desen), eşeksırtı (çatı biçimi), kazkanadı (oyun), kırlangıçkuyruğu (işaret)…	
Yiyecek adları:	dilberdudağı (tatlı), hanımgöbeği (tatlı), hanımparmağı (tatlı), kedidili (bisküvi), tavukgöğsü (tatlı)…	
Gökcisimlerinin adları	Arıkovanı (yıldız kümesi), Samanyolu (yıldız kümesi)	
Renk adları	baklaçiçeği, balköpüğü, camgöbeği, devetüyü, fildişi…	

(Y.K., 2005; 21-28).

Belirtili ad tamlamaları ise söz diziminde ortaya çıkan çekimlik, geçici ad tamlamalarıdır ve dil bilgilik sözcükler yapmaya uygun değildir.

Birleşik sözcük yapımına elverişli olan diğer bir tamlama şekli ise sıfat tamlamalarıdır. Tamlayan kısmında bir sıfat ve tamlanan kısmında eksiz bir adın bulunduğu söz öbekleri olan sıfat tamlamaları dil bilgilik birleşik sözcük yapımında belirtisiz ad tamlamalarından sonra en sık başvurulan yöntemdir.

TDK İmla Kılavuzu'nda örnek olarak verilen dil bilgilik sıfat tamlamalarının bir kısmı şöyledir:

	Bitişik Yazılanlar	**Ayrı Yazılanlar**
Bitki adları	açıkağız, akkuyruk (çay), alabaş, altınbaş (kavun)…	Acı ot, sütlü ot, ölmez çiçek, kuru fasulye, kuru soğan…
Hayvan adları:	akbaş (kuş), alabacak (at), çakırkanat (ördek), karadul (örümcek)…	ağılı böcek, sümüklü böcek, boğmaklı kuş, makaralı kuş…
Hastalık adları	delibaş, karabacak, karataban,	
Yiyecek adları:		üzümlü kek, çiğ köfte, kesme şeker, süzme yoğurt…
Oyun adları	Beştaş, dokuztaş, üçtaş	
Gökcisimlerinin adları	Altıkardeş (yıldız kümesi), Büyükayı, Küçükayı, Yedikardeş…	

(Y.K., 2005; 21-28).

Görüldüğü üzere, sıfat tamlaması şeklindeki birleşik adların her iki tarafı da eksizdir ve tamlayan durumundaki sözcükler **açık**-ağız, **ak**-kuyruk; **acı** ot, **sütlü** ot; **üzümlü** kek, **çiğ** köfte, **kesme** şeker örneklerinde görüldüğü gibi sıfat olarak kullanılan sözcüklerdir.

2. Takısız ad tamlaması

Bu tamlamaların yanı sıra Türkçede her iki tarafı da ek almamış (yalın) adlardan oluşan ve birleşik sözcük yapımında kullanılan, ancak çekimlik yapılarda kullanılmayan tamlamalar da bulunmaktadır. Her iki tarafı da yalın adlardan oluştuğu için "takısız ad tamlaması" olarak adlandırılan bu tamlama türü "tahta masa, taş köprü, erkek gömlek, kasap köfte, Hasankale, Galatasaray vb." örneklerinde görüldüğü üzere dil bilgilik birleşik sözcük[2] yapmaktadır. Bu tür söz öbeklerinin ad tamlaması mı, sıfat tamlaması mı olduğu noktası ise tartışmalıdır. Bu tamlamanın varlığı ile ilgili lehte ve alehte ortaya konmuş olan fikirlere bakıldığında, tartışmaların genelde her iki tarafı da yalın adalardan oluşan "**taş köprü, demir kapı, altın yüzük, yün kazak, tahta masa** vb." gibi araç gereç adları ile "**Hacettepe, Hasankale, Topkapı, Arnavutköy** vb." gibi yer adları üzerinden yapıldığı görülmektedir (Koç, 1996: 432-433; Eker, 2013: 350; Karahan, 2001: 44; Banguoğlu, 2000: 299; Karaağaç, 2012: 252; Korkmaz, 2009: 236 vd.).

Takısız ad tamlamasının varlığını kabul eden ve çalışmalarında bu tamlama yapısı ile ilgili bilgi aktaranlardan Nurettin Koç; "taş köprü" söz öbeğini, biçim bilgisi, söz dizimi ve anlam bilgisi bakımından inceler ve biçim bakımından her iki sözcüğün ad olduğunu, söz dizimi açısından, bir varlığa ad olmak üzere bir araya gelerek söz öbeği oluşturduklarını, anlam bilgisi açısından da tamlayan kısmındaki "taş" sözcüğünün yine bir ad ile değiştirilebileceğini (çelik, tahta, ip, asma…); "**eski köprü"** şeklindeki sıfat tamlamasında ise eskinin yerine ancak, "yeni, büyük, yıkık vs." gibi sıfatların gelebileceğini belirtir (Koç, 1996: 432-433).

Takısız ad tamlaması lehinde görüş bildiren Süer Eker, belirtili, belirtisi ve takısız ad tamlamalarındaki anlam farklarının "çoban-ın kız-ı, çoban kız-ı, çoban kız" (Eker, 2013: 350) yapılarında açıkça görüldüğünü belirtir.

Erdoğan Boz da takısız ad tamlamalarının varlığını kabul etmekle birlikte bunların sıfat tamlamaları ile karıştırılmaması gerektiğini, çünkü takısız tamlamaların ilk şekillerinin belirtisiz ad tamlaması şeklinde olduğunu, bu tamlamalardaki tamlanan (iyelik) ekinin zamanla kaybolduğunu belirtir ve şu örnekleri verir:

Topkapı+sı > Topkapı, Galata saray+ı > Galatasaray, Fener bahçe+si > Fenerbahçe…(Boz, 2015: 24).

[2] Her birleşik sözcük dil bilgilik sözcük olmaz. Örnek: hasta ol-, okuyabil-, yardım et-, bakıp dur- vb. birlişik sözcüktür, ancak dil bilgilik sözcük değillerdir.

Takısız ad tamlamalarının varlığını kabul etmeyen, ancak, yukarıda Boz'un takısız ad tamlamalarının ortaya çıkışı ile ilgili benzer yorumları yapanlar ve onların bu tamlama yapısı ile ilgili görüşleri ise şöyledir:

Banguoğlu: Beyşehir, Koçhisar, Hasankale, Hacettepe vb. yer adlarında tamlanan kısmındaki iyelik eklerinin zamanla düştüğünü; bunlarda çekim halinde ekin ortaya çıkmasından aslının belirtisiz ad tamlaması şeklinde olduğunun görülebileceğini söylemekte ve "Kadıköy-ü-n-e, Edirnekapı-sı-n-a" örneklerini vermektedir (Banguoğlu, 2000: 299).

Ergin: Belirtisiz isim tamlamasında tamlanan üzerindeki iyelik ekinin atılmasının, Türkçenin yapısına aykırı büyük bir hata ve bunun Türkçede son zamanlarda ortaya çıkan bir hadise olduğunu vurgular. "Mardinkapı, Edirnekapı, Topkapı vb." örnekleri veren Ergin; bu tür yanlışlıkların daha çok yer isimlerinde yapıldığını belirtir (Ergin, 1998: 384).

Karaağaç: Edirnekapı (<Edirnekapı+sı), Kadıköy (< Kadıköy+ü), Deniz Bank (< Deniz Banka+sı) vb. söz öbeklerinde tamlanan üzerindeki iyelik ekinin zamanla aşındığını, bunun neticesinde de kimilerince "takısız ad tamlaması" olarak adlandırılan yapıların ortaya çıktığını, ancak bunun doğru bir adlandırma olmadığını "tahta masa, taş köprü, yün kazak vb." söz öbeklerinin sıfat tamlaması olduğunu belirtir (Karaağaç, 2012: 490).

Korkmaz da tahta masa, taş köprü, yün kazak vb. söz öbeklerinde şekilden çok işlevin göz önünde bulundurulmasının gerektiğini ve bu öbeklerde tamlayan kısmındaki sözcüklerin sıfat görevi taşıdıklarını bu nedenle de sıfat tamlaması olduklarını belirtir (Korkmaz, 2009: 275)[3].

Tartışmaların yer adları ile tamlayanın tamlananın ne çeşit bir maddeden imal edildiğini anlatan birleşik sözcük yapıları üzerinde olduğu görülmektedir. Aşağıdaki birleşik sözcükler de yine her iki tarafı da yalın adlardan oluşmuş söz öbekleridir. Ancak bunlar ne yer adı, ne de tamlananın neden imal edildiğini anlatan söz öbekleridir. Yukardakilerden farklı varlık ve nesnelerin adlarıdırlar:

[3] Korkmaz, belirtili, belirtisiz ve zincirleme isim tamlaması bulunduğunu savunur, "Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi" adlı kitabında, dip not olarak yukarıdaki açıklamayı yapmıştır.

Dalyan köfte, kasap köfte, kuzu sarma, kuzu kol, kuzu incik, zırh kıyma, çoban salata, oto gaz, tüp gaz, tavuk ızgara, barbunya pilaki, köprü yol, çöp şiş, damla taş (mağarası), takım elbise, erkek ceket, kadın gömlek; dilbilim / dil bilim, anlambilim / anlam bilim, kayın ana (> kaynana), kayın baba, kayın ata (> kaynata)…

Bu sözcüklerde geçen "**dalyan, kasap, kuzu, çoban, oto, erkek, kadın, dil** vb." sözcükler sıfat olarak kullanılmayan, bu halleriyle her zaman ad olarak kullanılan sözcüklerdir. Ayrıca, dil bilgilik birleşik sözcük olan bu kuruluşlarda derin yapıda tamlanan kısmında teklik üçüncü kişi iyelik eki, kısaca tamlayan eki kendini hissettirmektedir: Dalyan köfte(-s-**i)** , kasap köfte(-s-**i)**, oto gaz(-**ı)**, kayın baba(-s-ı), dil bilim(-**i)** vb.

Burada dikkati çeken önemli bir nokta, yukarıdaki ad tamlamalarında tamlanan ekinde bir tasarrufa gidilebilmiş olması ve bu tasarrufa rağmen birleşiğin anlamında bir daralma olmamasıdır. Oysa, cep telefon (< cep telefon-u), çamaşır makine, not defter (< not defter-i) yapılarında tasarrufa gidilememektedir. Çünkü birleşiğin anlamında ciddi bir daralma olmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki; Türkçede, takısız ad tamlaması belirtili ad tamlamasından farklı bir dil bilgilik birleşik sözcük yapma yöntemidir.

"taş köprü, altın yüzük, demir kapı, tahta masa, çelik köprü, ipek şal, ipek gömlek, kot pantolon, deri ceket,…" birleşiklerinde de tamlayan kısmındaki sözcükler birer ad olmakla birlikte tamlayan (taş, altın, demir, tahta, ipek, deri…) tamlananın ne çeşit bir maddeden imal edildiğini bildiren sıfatlar olarak kullanılmışlardır. Bu yapılarda iyelik ve ilgi hali eki ile bir tamlama ne yüzey yapıda ne de derin yapıda söz konusu değildir, yani bu tür söz öbeklerinde; ne demir-in köprü-s-ü ne de demir köprü-s-ü; ne deri-nin ceket-i ne de deri ceket-i birleşik sözcük şekilleri yoktur. Bu tür birleşikler sıfat tamlamasıdır. Bu birleşikler dil bilgilik sözcük de değillerdir. Ancak "Demir Kapı" gibi bir yeri adlandırırlar ise dil bilgilik sözcük olurlar. Bu adlandırma ise takısız ad tamlamasıdır, bu durum söz öbeğinin yapı, anlam ve kullanım nedeni dikkate alındığında rahatlıkla görülebilir. Demir Kapı yer adında demirden yapılmış bir kapı değil; benzetme yoluyla bir adlandırma yapıldığı açıktır.

Takısız ad tamlamalarının varlığını kabul etmeyenlerin görüşlerine katılmadığımız ikinci önemli nokta, takısız ad tamlaması şekillerinin Türkçede sonradan ve yabancı dillerin etkisi ile ortaya çıktığı görüşüdür (Banguoğlu, 2000: 299; Ergin, 1998: 384). Oysa, bu türden ad tamlamalarının Türkçenin ilk yazılı metinlerinde de azımsanmayacak ölçüde olduğu görülmektedir;

Ötüken yış / yir / yiş (Tekin, 2010: 46; Ergin, 2013: 34-36), **Yençü ügüz** (Ergin, 2013: 34), **Türük bodun, tabgaç bodun** (Tekin, 2010: 20; Ergin, 2013: 36), **Çogay yış** (Ergin, 2013: 36), **Tögültün yazı** (Ergin, 2013: 36), **Kadırkan yış** (Tekin, 2010: 24; Ergin, 2013: 48), **Ediz budun** (Ergin, 2013: 58), **Şantung yazı** (Tekin, 2010: 28), **Kökmen yir sub, Kökmen yış** (Tekin, 2010: 34), **Bukarak uluş** (Buhara Halkı) (Tekin, 2010: 38; Ergin, 2013: 60), **Kadırkan yış** (Tekin, 2010: 50), **Basmıl Idukkut** (Tekin, 2010: 58), **Kırgız bodun, Basmıl bodun** (Tekin, 2010: 60), **Tölis begler** (Tekin, 2010: 68)…vb.

örneklerinde görüldüğü gibi Kök Türk Yazıtlarında özellikle yer ve kavim adlarında sık başvurulan bir takısız ad tamlaması türüdür.

Karaağaç, Ötüken yış, Türk bodun gibi Eski Türkçede görülen yapıların günümüzde terk edilmiş olan bir sıfat tamlaması olduğunu savunur. Özel isimlerin sıfat olarak kullanılmasının Eski Türkçe için geçerli olduğunu belirtir (Karaağaç, 2012: 490).

Gabain ise Eski Uygur Türkçesi metinlerinden seçtiği "saç ḳıdıġ (saçın kıyısı)" "işi yir (eşi(nin) ülke(si)" örneklerini vererek, alışılmış yapı olan tamlayanı ve tamlananı ekli ad tamlamalarının yerine her iki sözcüğün de ek almadığı ad tamlamalarının bulunduğunu ve bunlardaki ilişkinin sıkı bir ilişki olduğunu söyler (Gabain, 2007: 114).

Takısız tamlama yoluyla birleşik sözcük yapımı yalnızca Eski Türkçe ve Türkiye Türkçesinde görülen bir tür de değildir. Özbek Türkçesinde takısız tamlama kuruluşundaki dil bilgilik birleşik adlar oldukça çoktur: "**boyinbag** (gravat), **ilonbalig** (yılan balığı), **belbog** (kemer), **oşgazan** (mide)…" (Yıldırım, 2009: 65)[4]. Bu örneklerden ve Gabain'in tespitlerinden de görüldüğü üzere takısız da tamlaması Türkçede öteden beri yaygın bir ad tamlaması yapısıdır.

Tamlayan ile tamlananın yer değiştirdiği ad öbekleri ise batı kaynaklıdır: Otel Kazancı (Kazancı Otel-i), Salon Serdar (Serdar…Salon-u),Kafe Şadi (Şadi Kafe-si), Bank Asya (Asya Banka-sı), kalemtraş[5] (açkı) vb. yapılar ise tamlayanı ve tamlananı yer değiştirmiş olan ve yabancı dillerin etkisi ile Türkçeye giren şekillerdir. Bu şekildeki tamlama yapılarının Türkçenin kurallarına aykırı olduğu ve bundan sakınılması gerektiği üzerinde ise bu çalışmada adı geçen tüm araştırmacılar ittifak

[4] Çağdaş Türk Lehçelerinde takısız tamlamayı ayrı bir çalışmada ele aldığımız için burada fazla ayrıntı verilmemiştir.

[5] traş bıçağı, traş köpüğü vb. Türkçe bir yapı iken kalemtraş tamlayanla tamlananın yer değiştirdiği bir yapıdır.

halindedirler (Banguoğlu, 2000: 302; Korkmaz, 2009: 275; Karaağaç, 2012: 490; Boz, 2015: 24 vd.)

Burada, Türkçedeki söz öbeklerini farklı bir yaklaşımla ele alan ve sınıflandıran çalışmalara da değinmek gerekmektedir. Bu çalışmalarda ister dil bilgilik ister çekimlik söz öbekleri olsun dikkat edilen özellik söz öbeğinin yapısıdır, öbekteki sözcüklerin anlam özellikleri üzerinde durulmamaktadır. Örneğin:

Baskakov, "kağıt para, komşu memleket, ay balta" vb. söz öbeklerini "sıralama yoluyla oluşmuş söz öbeği" saymakta ve "İk + İk yapısı" olarak ele almaktadır. Baskakov'a göre bu tür yapılar tamlayan ve tamlanan olmak üzere bir sıralama yolu ile söz öbeği oluşturmuşlardır. Tamlayanın isim ya da sıfat unsuru olup olmadığı önemli değildir. Nitekim "anlamlı bir sözcüğün kendisinden sonra gelen anlamlı bir sözcükle bir araya gelerek oluşturduğu söz öbeklerinin "basit kelime grupları" olduğunu belirtir ve örnek olarak verdiği "**tahta sandık, güzel kız**" söz öbeklerinde her iki isim unsuru da ek almadığı için "bağımsız"; "**badem şekeri, horoz ayağı**" söz öbeklerinde ise tamlanan teklik üçüncü kişi iyelik ekini aldığı için "bağımlı kelime grubudur" açıklamasını yapar (Baskokov, 2011: 29-34). Bu görüş, Rus dil bilimcilerinin söz öbeklerini söz diziminin "sentetik" ve "analitik" kuruluşları olarak değerlendirmelerinin neticesidir.

Sonuç

1. Türkiye Türkçesinde her iki tarafı da yalın adlardan oluşan tamlama yapısı vardır. Bu ad tamlamaları "takısız ad tamlamaları" olarak adlandırılır. Bu ad tamlaması şekli, belirtisiz ad tamlaması ve sıfat tamlaması gibi birleşik sözcük yapımına elverişlidir. Takısız ad tamlaması yapı bakımından sıfat tamlamalarına benzemekle birlikte, tamlayan kısmındaki sözcüklerin anlam bakımından sıfat olarak kullanılmadığı görülmektedir. Bu durum da takısız tamlamaların bir ad tamlaması türü olduğunu göstermektedir. Takısız ad tamlamaları Türkiye Türkçesinde yalnızca yeni bir adlandırma yapmak için birleşik sözcük yapımında kullanılırlar. Çekimlik kullanımları yoktur.

2. Birleşik sözcük yapımında takısız ad tamlaması şeklindeki ad tamlamalarından yararlanmak Türkiye Türkçesinde yabancı dillerin etkisi ile ortaya çıkmış bir kullanım değildir. Bu tamlama türünün Türkçenin ilk yazılı metinlerinden bu yana, günümüz Özbek Türkçesinde de görüldüğü gibi Türkçenin değişik dönem ve şivelerinde kullanımı vardır.

Kısaltmalar:

…: diğerleri
akt.: Aktaran
çev. : Çeviren
TDK: Türk Dil Kurumu
vb.: ve benzeri
vd.: ve diğerleri
Y.K.: Yazım Kılavuzu
Ykk: Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu

KAYNAKÇA

AHANOV, Kaken (2013), *Dil Bilimin Esasları*, (akt. CERİTOĞLU, Murat), Ankara: TDK Yayınları.

BANGUOĞLU, Tahsin (2000), *Türkçenin Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.

BASKOKOV, A. N. (2011), *Çağdaş Türkçede Kelime Grupları*, (Çev. KARACA, O. Selim), İstanbul: Kesit Yayınları.

BOZ, Erdoğan (2015), *Türkiye Türkçesi Biçimsel ve Anlamsal İşlevli Biçimbilgisi*, Ankara: Gazi Kitabevi.

EKER, Süer (2013), *Çağdaş Türk Dili*, Ankara: Grafiker Yayınları.

ERGİN, Muharrem (1998), *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayınları.

ERGİN, Muharrem (2013), *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

GABAİN, A. Von (2007), *Eski Türkçenin Grameri*, (Çev. AKALIN, M.), Ankara: TDK Yayınları.

KARAAĞAÇ, Günay (2012), *Türkçenin Dil Bilgisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KARAHAN, Leyla (2011), *Türkçede Söz Dizimi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KOÇ, Nurettin (1996), *Yeni Dilbilgisi*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

KORKMAZ, Zeynep (2009), *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.

TEKİN, Talat (2010), *Orhon Yazıtları*, Ankara: TDK Yayınları.

Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu, (2008), Ankara: TDK Yayınları.

Yazım Kılavuzu (2005), Ankara: TDK Yayınları.

YILDIRIM, Hüseyin (2009), *Özbek Türkçesi*, Ankara: Gazi Kitabevi.

ZEYNALOV, Ferhat (1993), *Türk Lehçelerinin Karşılaştırmalı Dilbilgisi*, (Çev. GEDİKLİ, Y.), İstanbul: Cem Yayınevi.

FONOSTİLİSTİK AÇIDAN AKBAR RISKULOV'UN ŞİİRLERİ*

Fonostylistic Studying of Akbar Ryskulov's Poems

Osman ARICAN**

ÖZET

Dil bir parçalar bütünüdür ve bu parçaların en küçük birimini sesler oluşturmaktadır. Fonostilistik incelemeler, edebi metinlerin yapı bakımından ele alınmasını içerir. Fonostilistik incelemeler, eserin poetik yapısını oluşturan elementlerin belirlenerek çözüme gidilmesiyle oluşur. Eserin dış özelliği de denen tekrarlar, aliterasyon ve asonans metni yorumlamada önemli vasıtalar olarak değerlendirilebilir. Bu türden incelemeler ölçünlü dil sınırları içerisinde yapıldığı gibi ölçünlü dil dışı kullanımlarla da kendini gösterir. Modern Kırgız şairlerinden Akbar Rıskulov'un şiirleri fonostilistik görünüşler açısından dikkate değer nitelikler taşır. Çalışmada, Fonostilistik şiir incelemeleri başlığı altında müstakil olarak Akbar Rıskulov'un "Köktöm Keldi", "Kanıkey Taytoru Çapkanda", "Karagattay Közdörüŋ", "Tilin Bil" şiirleri ile diğer şiirlerden bölümler ele alınacaktır. Sonuç olarak dil, dilbilim ve edebiyat verileri ışığında bir çalışma ortaya çıkacaktır. Ayrıca modern dilbilim sınıflandırmalarının edebi metinler üzerinde somut neticesi tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *fonostilistik, Akbar Rıskulov, ölçünlü dil, Modern Kırgız Şiiri, ünlü sıklığı, ünsüz sıklığı.*

ABSTRACT

Language is a whole consisting of parts and the smallest units of these parts are made from sound. Fonostylystic studies include consideration of literary texts in terms of structure. Fonostylystic investigations are formed by solution while determining the elements that make up the poetic structure. Repeats, alliteration and assonance, which are also called external feature of the text, are considered as an important means during interpretation. Such investigations with the use of standard language, as it has been done in non-formal language boundaries manifest themselves. İn term for fonostylystic, modern Kyrgyz Akbar Ryskulov's poems have remarkable qualities. In the study, under the title fonostylystic poem investigations detached as Akbar Ryskulov's "Koktom Keldi", "Kanykey Taytoru Chapkanda", "Karagattay Kozdoruŋ", "Tilin Bil" poetries and section from other poetries will be discussed. As a result, language, a study will emerge in the light of linguistics and literature data. In

---

* Bildiriye "Akbar Rıskulov'un Şiirlerinin Üslup Açısından İncelenmesi" adlı yayımlanmamış kendi doktorluk tezim kaynaklık etmiştir. Tezin künyesi bildirinin kaynakça bölümünde bulunmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr. - Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Zonguldak/TÜRKİYE

addition, actual results on literary texts of modern linguistics classification will be determined.

Key Words: *fonostylystic, Akbar Rıskulov, standard language, Kyrgyz Modern Poetry, vocal frequency, consonant frequency.*

Giriş

Dil bir parçalar bütünüdür ve bu parçaların en küçüğünü sesler oluşturmaktadır. Edebi eserlerde özellikle şiirde, fonostilistik incelemeler, şiirin poetik yapısını oluşturan elementlerin belirlenerek çözüme gidilmesiyle oluşur. Edebi eserin dış özelliği de denen tekrarlar, aliterasyon ve asonans edebi esere nüfuz etmede yardımcı olduğu gibi içeriği anlama ve yorumlamada da en önemli vasıtalardandır.

Sesbilimini sesbilimi kuralları, metotları, temelleri içerisinde incelemek gerekir. Bildiride, üslubun sesbilimiyle olan ilişkisi temel alındığından "fonostilistik" özellikler temelinde konuya yaklaşılacaktır. Başka bir ifadeyle seslerin üslupla bağlantısı, bu bağlantının şair – şiir – poetik üçgenindeki oluşumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Fonostilistik esas itibariyle ses temelli üslup incelemesidir. Şiirlerde bu bilimin kullanılmasıyla ilgili olarak Aytaç "Şiirde kafiye, bazı çağrışımların belli seslerle sağlanması gibi hususlar bu alana malzeme hazırlar" (Aytaç, 2009: 85, 86). Arıcan, fonostilistiğin inceleme alanıyla ilgili olarak " Metinleri oluşturan seslerin edebi metin içerisindeki üstlendikleri rolü inceler" (Arıcan, 2016: 49) şeklinde açıklar.

Fonostilistik Şiir İncelemeleri

Fonostilistik temelde metnin/şiirin duygu değerlerini, vurgusunu ve bunların sonucunda oluşan edebi karakterin fonetik unsurlarını inceler. Çünkü bir metnin / şiirin kuruluşunda onu edebi ölçüt yapan bazı güzelliklerin ve değerlerin ses birleşimleri sonucu oluştuğu ve bu ses birleşimlerinin gelişi güzel değil bir armoni içerisinde meydana geldiği görülecektir.

Fonostilistiğin sınırları içerisine "kafiye ve ritmin yanı sıra metindeki seslerin normal kullanımlarının dışında bozularak ya da değiştirilerek söylenmesi / kullanılmasının incelenmesi, tabiattaki canlıların çıkardığı seslerin bazı bölümlerinin metne yansıması, aliterasyon, asonans ve ses tekrarlarıyla beraber ekstralengüistik unsurlar ve seslerin metnin genel fonunda incelenmesi" (Aşirbayev, 2000a: 26) girmektedir. Kısacası, şiirlerin şekil unsurlarını oluşturan

sesler ile şiirin iç unsurlarını oluşturan ritim, duygu değerleri, yansımalar gibi konuları ses dairesi içerisinde stilistik penceresinden incelenmektedir. Akbar Rıskulov'un tamamı alınan "Köktöm Keldi" adlı şiiri fonostilistik açıdan dikkate değerdir.

"**Köktöm keldi! Köktöm keldi kayradan**,
Köktön belgi berdi torgoy sayradan.
Ötköndöründü, ketkenderdi eske alıp,
Öskön cerdi taanıy albay cay baram.

Köktöm keldi ötüp toodon, dayradan,
Köz körgöndü taanıy albay cay baram.
Öskön cerdi gülgö bölöp caynagan,
Özgörgönbü miŋ kubulup aylanam?

Köktön belgi berdi torgoy sayragan,
Köktöm keldi, köktöm keldi kayradan!" **(ARK, 2003: 13)**

"Köktöm keldi" diyerek şair baharın gelişini çocuksu bir edayla tekrarlamakta, "k**ö**kt**ö**m", "k**ö**kt**ö**n", "**ö**tk**ö**nd**ö**r", "**ö**sk**ö**n", "**ö**zg**ö**rg**ö**n", "k**ö**rg**ö**n", "b**ö**l**ö**p" gibi kelimelerle şiirin dış ve iç unsurlarını başarılı bir şekilde kullanmaktadır. Tırnak içindeki kelimelerden anlaşılacağı üzere "**ö**" sesini asonans olarak tekrarlıyor ve sanki köktöm (bahar) kelimesine görünmeyen metin içi kafiye ya da başka bir ifadeyle edebi güzelliği sağlayan bir uyum oluşturuyor. Bir dörtlüğü alınan başka bir şiirinde ise:

"…
Bal kımızg**a** t**o**yg**o**n **Kırgız**,
Bal uykud**a**n **o**yg**o**n, **Kırgız**!
Bagl**a**n kozu s**o**yg**o**n **Kırgız**
Baz**a**r b**aa**sın **o**yl**o**n, **Kırgız**!
…." **(ARK, 2003: 43)**

Akbar Rıskulov yine **"a", "o" ve "ı"** seslerini asonans, mısra başındaki **"b"** seslerini aliterasyon ve "Kırgız" kelimelerini tekrar ve redif olarak kullanarak dörtlüğün hem görüntü olarak hem de içyapı olarak edebi – sanatsal yapısını oluşturmuştur. "b" seslerinin "a" sesleriyle, "o" seslerinin "n" sesleriyle kombinasyon oluşturması ve "Kırgız" kelimesinin de her mısrada tekrarıyla müzikalite derecesi de yakalanmıştır. Elbette tüm bu şiir işçiliğini anlamanın ilk mertebesi fonostilistik özellikler vasıtasıyla mümkün hale gelmektedir.

Edebi eserdeki fonostilistik özellikler sadece müzik fonksiyonunu yerine getirmekle kalmayıp esere kalıcı özellikler de katmaktadır. Yani

asonans, aliterasyon, tekrarlar, kafiye, redif, ritim gibi özellikler aynı zamanda edebi esere estetik bir hava da katma fonksiyonu üstlenmektedir. Neticesinde eser edebi - estetik bir hüviyet kazanmakta ve daha kalıcı olmaktadır. Atasözleri, tekerlemeler ve manilerde çok sık rastlanan bu özellik Akbar Rıskulov'un şiirlerinde de görünmektedir.

"…
Başına baş koştu,
Aşına aş koştu,
Anda ne Akını
Adaştı, koştoştu?
…" **(ARK, 2003: 109)**

"…
Suuga kelip Taran**çı**
Suulap **çaç**ın taran**çu**.
Ki**çi**nekey kölmönü
Küzgü kılıp karan**çu**...
…" **(ARK, 2003: 347)**
"…
N**a**ym – n**a**ym boorsok,
Terezeden k**ar**aymın.
N**a**ym – n**a**ym boorsok,
Ongo çeyin s**a**n**a**ymın.
…" **(ARK, 2003: 349)**

Birer dörtlükleri alınan şiirlerde Akbar Rıskulov fonetik görünüşleri şiirin estetik havasına geçirmiş ve neticesinde şiirde kalıcılığı, anlaşılırlığı ve ritmik yapıyı sağlamıştır. Şair aynı zamanda şiirlerine ses ve kelime oyunlarıyla anlam özelliği de katmıştır. Görülüyor ki sesler sadece ses özellikleriyle değil anlam ve bütünlük açısından da şiire tesir etmekte, söz ustalığının ortaya çıkarılmasında kelimeler içerisinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Edebi eserin estetik derecesini artırmada seslerin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Çünkü her tür düşünce, söz ve yazı olarak hayata geçerken ses temelli olarak dünyaya gelir. Buna bağlı olarak edebi eser ürününün edebi bir kimlik kazanmasında anlam tarafı hesaba katılmayıp somut, görünüş tarafı dikkate alınırsa ne derece ehemmiyetli bir role sahip olduğu görülecektir. Genel olarak bütün yazım türlerinde fark edilebilen bu özellik özellikle şiirde kendini fazlasıyla hissettirmektedir.

Geniş anlamda, bilinçli ya da bilinçsiz olarak şiirlerde kullanılan seslerin kullanım durumlarından yola çıkılarak da somut sonuçlara ulaşılabilir. Sadece asonans ve aliterasyon değil *ünlülük – ünsüzlük, tonluluk – tonsuzluk, kalınlık – incelik*, *darlık – genişlik, düzlük – yuvarlaklık* gibi diğer özellikler direkt olarak beynin kavram dünyasına hitap etmemesine rağmen insanı birinci derecede şiire bağlamada etki eden görünüşler olarak da kabul edilebilir. Mesela bir savaş şiiri ele alındığında savaşın en şiddetli anı, okların, mermilerin sesleri, kılıç şangırtıları, çarpışmanın ne derece ağır geçtiği elbette daha çok sedasız (sert karakterli) ünsüzlerle verilerek anlatıma güç katılacaktır. Sadece savaş içerikli değil hareket, yarışma, kaçma, kovalama vb. temaların işlendiği şiirlerde de bu tespit kayda değerdir. Akbar Rıskulov'un aşağıdaki şiirine bakıldığında:

"KANIKEY TAYTORU ÇAPKANDA
Kanıkey Taytoru çapkanda,
Kabırga kayışıp catkanda,
Karaanı körünböy tulpardın
Karekten açuu caş akkanda,
Kayakta cürgönbüz ekööbüz,
Kayakta cürgönbüz keçöö biz?..
Kanıkey Taytoru çapkanda.

Kanıkey Taytoru çapkanda,
Karekten ısık caş akkanda,
Kayakta cürgönbüz ekööbüz,
Karmalıp belgisiz caktarda?
Keçireek törölüp kaldım dep,
Keçireek boy cetken canmın dep,
Kurbum, sen aktanba, aktanba!

Kurbum, sen at kamda, at kamda,
Kamdasaŋ, keçikpey bat kamda,
Koştoylu Taytoru tulpardı
Koltugu kerilip catkanda.
Koşkurat, Taytoru buulugat,
Koyuu çang içinen suurulat,
Koş kanat bütkönsüp kaptalga!

Karekti alıstık taldırat,
Karşıgat köp külük, arbın at,

Kaldaygan kalıŋ curt sürösö,
Kantkende Taytoru aldırat?
Keçee da, bügün da, erteng da,
Men barda, sen barda, el barda
Kelmekçi top carıp argımak!

Kanıkey Taytoru çapkanda,
Karekten ısık caş akkanda,
Kubanıç-kaygını teŋ bölüp,
Kurbular ar biriŋ at kamda!
Kırk bir taş tölgöbüz tartılat,
Kızıgı küröştün artılat
Kanıkey Taytoru çapkanda!" **(ARK, 2003: 8)**

Sedasız bir ünsüz olan "k" sesinin kelime başı aliterasyon özelliğini de dikkate almazsak fonostilistik bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirin bütününe de dağılmış olan bu ses şiir içinde hâkim ünsüz olarak ünlü oluşumunu da etkilemektedir. Şiirin omurgasını oluşturan ünsüz topluluğunun ve ona bağlı olarak tamamlayıcı görev üstlenen ünlülerin yöneticisi durumundadır.

Kalın ünlü olma özelliğine sahip olan "a" sesinin asonans özelliği hesaba katılmayarak şiir içerisindeki konumuna bakıldığında, ünlüler içerisinde de en etkileyici – yönetici işlevi yerine getirdiği görülecektir. Böylece seslerin şiir metninin kuruluşunda da tematik oluşum içerisinde önemli rol üstlendiği sonucuna varmak yanlış olmayacaktır.

Yukarıdaki şiir ses özellikleri bakımından ayrıştırıldığında sıklıklar ve yüzdelikler şöyle olmaktadır:

Ses Sıklığı			
Sıra	**Ses**	**Sıklık**	**%**
1	a	145	17.58
2	k	98	11.88
3	t	65	7.88
4	r	52	6.30

5	n	49	5.94
6	e	46	5.58
7	ı	37	4.48
8	u	33	4.00
9	d	32	3.88
10	b	28	3.39
Toplam		**825**	**100**

Şiirde kullanılan toplam ses sayısı **825**'tir. Bu sesler ünlü – ünsüz, kalınlık – incelik, sedalı – sedasız özelliklerine göre ayrıldığında sayı ve yüzdelik olarak şöyle oluşmaktadır:

Ünlüler	**Sayı**	**%**
Kalın ünlüler	232	69.25
İnce ünlüler	103	30.75
Ünlüler toplamı	335	100

Ünsüzler	**Sayı**	**%**
Sedasızlar	222	45.3
Sedalılar	268	54.7
Ünsüzler toplamı	490	100

Sesler	**Sayı**	**%**
Ünlüler	335	40.6

Ünsüzler	490	59.4
Toplam	825	100

Şiirde mısralar, biri hariç "**k**" ünsüzüyle başlamaktadır ve tekrarlanan bu ses şiire bir ağırlık, bir aksiyon, bir güç katmaktadır. Ayrıca şiirde en çok tekrarlanan ikinci ses olan "**a**" ile birlikte "**k**" müzikal bir armoniye dönüşmüştür. Şiir içerisindeki **"a"** ve **"k"** nın kullanım toplamı **% 20**'dir. Yani şiirin yüzde yirmisini (**a+k**) bu iki ses oluşturmaktadır. İki sesin sıklık sayısının toplamı ise **243**'tür. Bu tespitin grafik olarak görünümü ve oranlarına bakıldığında:

Diğer ünsüzler **t, r, n, d, b, y, l, ŋ** ile **e, ö, ü, o, ı** ünlüleri müzikal armoni tamamlamada daha çok yardımcı işlev üstlenmektedir. Diğer taraftan sevgi – aşk tabiat şiirlerindeki nazik his, gönlü okşayıcı yapılar aksiyon içerikli şiirlerdeki gibi değil daha naif ve daha yumuşak karaktere sahip sedalı ünsüzlerle verilecektir. Rıskulov'un aşağıdaki şiirine bakıldığında:

"Karagattay senin möltür közdörüŋ...
Kantip gana carı bolduŋ özgönün?!
Özüŋ, balkim, aldasaŋ da özüŋdü,
Közüŋ meni aldabasın sezbediŋ!
Karagattay möltürögön közdörüŋ!

Kantip bizdin sırdı untup taştadıŋ,
Kantip gana carı bolduŋ başkanın?
Kanday kıyın kapısınan kezdeşsek,
Karagattay közüŋ ala kaçkanıŋ!
Kanday müşkül közüŋ ala kaçkanıŋ!

Balkim, azır kuunak ömür sürösüŋ,
Balkim, azır külüp-caynap cürösüŋ.
Karagattay közüŋ gana ayaymın,
Karegiŋde kalgan ele sürötüm!
Karegiŋde öçpüy kalgan sürötüm!

Künöölöböym—menin dagı bar aybım,
Köŋülümdö saga bakıt kaalaymın.
Kaalaymın da, kantti eken dep közdörüŋ,
Karagattay közdörüŋdü ayaymın!
Künöösü cok közdörüŋdü ayaymın!" **(ARK, 2003: 63)**

Ses Sıklığı			
Sıra	**Ses**	**Sıklık**	**%**
1	a	94	16.55
2	k	50	8.80
3	n	40	7.04
4	ö	38	6.69
5	ü	37	6.51
6	r	27	4.75
7	d	27	4.75
8	t	25	4.40
9	ı	23	4.05
10	ŋ	23	4.05
Toplam		**568**	**100**

Yukarıdaki şiirde toplam **568** ses kullanılmıştır ve bunların **233**'ü ünlü, **335**'i ünsüzdür. Aşağıdaki tablolara bakıldığında ses türleri, özellikleri ve yüzdelikleri görülmektedir.

Ünlüler	Sayı	%
Kalın ünlüler	126	54.08
İnce ünlüler	107	45.92
Ünlüler toplamı	233	100

Ünsüzler	Sayı	%
Sedasızlar	105	31.34
Sedalılar	230	68.66
Ünsüzler toplamı	335	100

Sesler	Sayı	%
Ünlüler	233	41.02
Ünsüzler	335	58.98
Toplam	568	100

Ünlülerin kalınlık incelik olarak yaklaşık **% 4** gibi bir oranla birbirinden farklı olduğu dikkat çeken unsurlardan biridir. "Kanıkey Taytoru Çapkanda" şiirinde bu oran kalın ünlüler % **69**.25, ince ünlüler % **30**.75 idi.

Sedalı ünsüzler ile sedasızlar karşılaştırıldığında sedasızların **% 32.34**, sedalıların **% 68.66** gibi bir sıklık oranına sahip olduğu görülecektir. "Kanıkey Taytoru Çapkanda" şiirinde sedasızların sedalılara oranla daha fazla sıklık derecesin sahip olduğu yukarıdaki tablolardan da anlaşılmaktadır.

Yukarıda anlatıldığı türdeki ses hadiselerinin ve ses özelliklerinin tercihi şairin ruh dünyasıyla ilgili olduğu kadar bazen bilinçli yapılmış ses oyunlarından da kaynaklanabilmektedir. Kimi zaman ise şiir içerisindeki görünmez yapının etkisiyle oluşan ses seçimleri, şairin tasarrufundan daha üst bir etkide olabilmektedir. Bunu bir bakıma şiirin kendisinin talep ettiği, sesleri yöneten şairin sadece önünü açıp yol verdiği bir özellik olarak da görmek gerekir. Aşağıdaki şiire bakıldığında:

“«Koş - koş!» dep kozunu
Koroodon çıgarat.
«Öş - öş!» dep ögüzdü
Özöndön sugarat.
«Kış - kış!» deyt karganı
Kırmandan kubalap.
«Çök - çök!» dep töölördü
Çuudadan karmaşat.
«Çek - çek!» dep çebiçti
Çetinge baylaşat.
«Ket - ket!» dep küçüktü
Koroodon aydaşat.

Tulpardı « po-poloyt »,
Tuygundu « pü-pülöyt»,
Mışıktı «mıy-mıy» dep,
Tooktu « tü-tülöyt »...
Saksaktap tilin bil,
San candık kütüröyt.” (ARK, 2003: 351)

Aşağıdaki tabloda şiirin ses sıklıkları ve yüzdelikleri görülmektedir:

Ses Sıklığı			
Sıra	**Ses**	**Sıklık**	**%**
1	a	27	9.34
2	t	27	9.34
3	k	25	8.65
4	d	19	6.57

5	o	16	5.54
6	n	15	5.19
7	e	14	4.84
8	ö	14	4.84
9	p	13	4.50
10	ü	12	4.15
Toplam		**289**	**100**

Yukarıdaki ve benzer türdeki şiirler söyleyiş, anlayış, akılda kalma özellikleri açısından fark edilir niteliklere sahiptir. Bunun izahı yapılırken, teknik olarak seslerin (ünlü – ünsüz, kalın ünlüler – ince ünlüler, sedalı ünsüzler – sedasız ünsüzler) analizleri aslında ele somut olarak kullanılabilir bir veri sunmamaktadır. Aşağıdaki üç tablo da incelendiğinde:

Sesler	**Sayı**	**%**
Ünlüler	115	39.79
Ünsüzler	174	60.21
Toplam	289	100

Ünsüzler	**Sayı**	**%**
Sedasızlar	89	51.15
Sedalılar	85	48.85
Ünsüzler toplamı	174	100

Ünlüler	Sayı	%
Kalın ünlüler	66	57.39
İnce ünlüler	49	42.61
Ünlüler toplamı	115	100

Ünsüzlerin sedalı / sedasız olarak istatistiği hemen hemen birbirine yakındır. Aynı şekilde ünlülerin kalınlık – incelik durumlarında da anormal bir durum görünmemektedir. Bu durumda her şairde ve şiirde olmamakla birlikte genelde usta şairlerin şiirlerinde görülen başka bir özellikten de bahsetmek gerekir. Söz ustası, üstat, çeçen gibi unvanlara sahip şairlerde seslerin kullanımıyla ilgili olarak bir sentez, ortak anlayış görmek mümkündür. O türden şair ve şiirlerde hem ustalık payının etkisiyle seslerle oyun yapma hem şiirin talep ettiği ses özelliklerinin harmanı hem de halk söyleyişlerindeki kalıplaşmış ses yapıları bir arada toplanır. Akbar Rıskulov'un "Tilin Bil" şiirinden hareketle sözü edilen özelliklere sahip olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki şiirde Akbar Rıskulov ünlüleri kullanırken varlığın kendisine ait olan adlandırmadaki sesleri, varlığı niteleyen ünlemi ile birlikte uyum içerisinde kullandığı ve bunda başarılı olduğu görülmektedir. Şiirden alınan örneklerde kozu "kuzu", ögüz "öküz", töö "deve", "çebiç", mışık "kedi" gibi hayvanlara nasıl seslenildiği ses oyunları ve tekrarlamayla nasıl kullanıldığı dikkatlere sunulmaktadır. Aşağıdaki örneklere bakıldığında:

K**o**ş – k**o**ş → k**o**zu

Öş – **ö**ş → **ö**güz

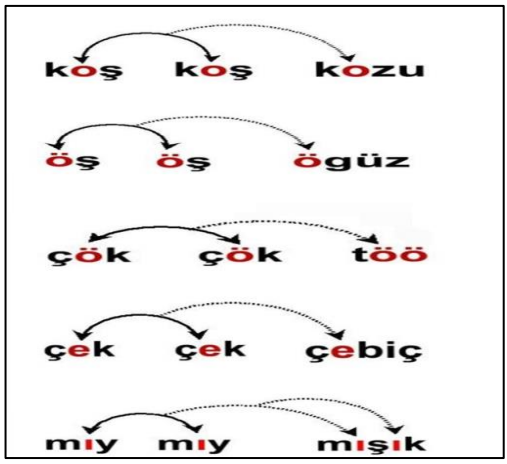
Çök – çök → t**öö**

Çek – çek → ç**e**biç

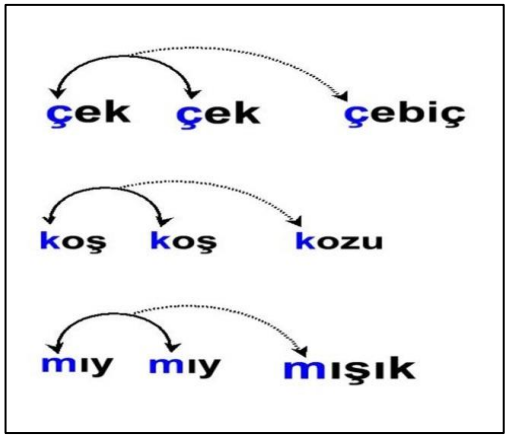
Mıy – mıy → m**ış**ık

Akbar Rıskulov "Tilin Bil" adlı şiirinde kuzuya, öküze, deveye, çebice, kediye seslenirken hem varlığın kendisinden hem yansımalardan hem de ses oyunlarından fazlasıyla yaralanmıştır. Çünkü bu beş hayvan ve onlara seslenilen kelimelere bakıldığında kelimelerin sesleri şöyle ortaya çıkıyor:

Ünlüler:



Ünsüzler:



Şair, koş – koş, öş – öş, çök – çök, çek – çek, mıy – mıy gibi ikilemeleri, seslendiği hayvan isimleriyle çağrışım kurarak şiiri görsel ve sanatsal bir boyuta taşımıştır. Bunu yaparken iki türlü yol izlemiştir. Yukarıdaki şekillerde olduğu gibi ünlülerden faydalanmış, ikinci olarak da ünsüzler yardımıyla bunu yerine getirmiştir. Benzer örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Sonuç

Şiir kendine has kuruluşları ve yekûnu olan bir edebi türdür. Bu edebi tür içerisinde birden çok özelliği olan kelimeleri ve buna bağlı olarak kurulan sesleri bir araya toplamak bir sanat işi ise Akbar Rıskulov bu sanatı layıkıyla yerine getirmektedir.

Şiir türünün edebi dilin içinde özellikle diğer edebi türlere göre daha ayırt edici özelliklere sahip olduğu ve bu özellikten yola çıkarak şiir incelemelerinin daha farklı yapılması gerekliliği üzerinde durulmuştur.

Şiirlere bakarak genellikle şairin aksiyon, savaş vb şiirlerini kalın ünlü / ünsüzleri, naziklik içerikli şiirlerini daha çok yumuşak ünlü / ünsüzleri tercih etmiştir.

Şiirlerde kullanılan seslerden hareketle şairin bazı şiirlerinde üstatlık / ustalık derecesini görmek mümkündür. Hem aklıda kalıcılığı artırmak hem şiirine müzikalite getirmek hem de şiirin kendisinin talep ettiği şiirselliği ortaya koyma açısından bazı şiirlerinin üst düzey yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir.

Şairin sesleri müzikaliteye uygun olarak kullandığı, şiirde hem kulağa hem de göze hitap ettiği sonucu çıkarılabilir.

Şiir incelemelerinde ses temelli üslup araştırmalarının net ve somut verilere ulaşmada önemli bir işlevi yerine getirdiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

ARICAN, Osman (2013), *Akbar Rıskulov'un Şiirlerinin Üslup Açısından İncelenmesi*, Bişkek: Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi).

ARICAN, Osman (2015), "Üslûp Bilimi Açısından Teke Yöresi Türküleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2015, Sayı: 36, s. 47-57.

AŞİRBAYEV, Toktosun (2000a), *Kırgız Tilinin Stilistikası*, Oş-Bişkek.

AŞİRBAYEV, Toktosun (2000b), *Kırgız Tilinin Stilistikası: Fonetikalık, Söz Casoo cana Leksikalık Stilistika*, Bişkek.

AYTAÇ, Gürsel (2009), *Genel Edebiyat Bilimi*, Ankara: Say Yayınları.

RISKUL, Akbar (2003), *Kuduret,* Biyiktik, Bişkek.

HADİ ATLASİ VE "AHİR ZAMAN İŞANI" ADLI ESERİ

Hadi Atlasi And the Name of His Work "Ahir Zaman İşanı"

Birsel ORUÇ ASLAN[*]
Yusuf ÖZÇOBAN[**]

ÖZET

Bu çalışmada Hadi Atlasi ve onun "Ahir Zaman İşanı" adlı eseri hakkında bilgi verilecektir. Hadi Atlasi 1876 yılında Tataristan'ın Bua bölgesi İske Çeke köyünde dünyaya gelmiştir. Reformcu, eğitimci ve tarihçi kimliği ile tanınır. O, araştırmacılarca daha çok yukarıda anmış olduğumuz özellikleriyle çalışmalara konu edilmiştir. Bu yüzden Hadi Atlasi'nin yazmış olduğu "Ahir Zaman İşanı" adlı 264 beyitlik manzum eseri araştırmacılar tarafından çok dikkat çekmemiş, üzerinde pek durulmamıştır. Biz bu eserin hem döneminin dini ve sosyal durumuna dikkat çekmesi, hem Atlasi'nin dönemin din adamları yüzünden İslam dininin zarar gördüğünü anlatması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca eserde kullanılan dil de dönemin Tatarca'sını göstermesi açısından değer taşımaktadır. İsmail Gaspıralı'nın "Dilde, fikirde, işte birlik" anlayışını destekleyen Atlasi'nin eserlerinde kullandığı dil ne kadar savunulan ortak dile uygunluk gösterir, bunu bu eserini inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

Bu çalışmada eserin konusu hakkında kısaca bilgi verilecek, beyitlerden örnekler verilerek dönemin din adamlarının Atlasi gibi ileri gelenlerince nasıl eleştirildiği gösterilecek, eserin satirik özellikleri ortaya konularak dönemin diğer eserleriyle kıyaslamalı olarak dil özelliklerinden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hadi Atlasi, Ahir Zaman İşanı, Tatar Edebiyatı, Tatar Dili*

ABSTRACT

It is given information about Hadi Atlasi and his work "Ahir Zaman İşanı" in this paper. Hadi Atlasi was born in the village of İske Çeke where is Bua district of Tatarstan in 1876. He is reformist, educationalist and historian. He has been only cited by researchers due to the features of his mentioned above. Therefore, the work "Ahir Zaman İşanı" written by Hadi Atlas and which is 259 poetic couplet has not been given much attention and has not been focused on. We think and give importance from the points of religious sides and social situation at that time and also his covering about "The religion of Islam was damaged because of the religious men at that time. In addition to this, it has

[*] Prof. Dr. - Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü-Balıkesir/TÜRKİYE

[**] Yrd. Doç. Dr. - Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Balıkesir/TÜRKİYE

also importance that shows the language of Tatar at that time. We are going to study and find out how his language that Atlasi used in his works supporting about İsmail Gaspıralı's view about "oneness (unity) in language, idea and work" by investigating his works.

In this study, It is going to be briefly given about the topic and some poetic couplets shows criticizing about at that time religious people by notable men like Atlasi. It is also going to be given satiric features of the work and make comparison with the other works from the features of language.

Key Words: *Hadi Atlasi, Ahir Zaman İşanı, Tatar Literature, Tatar Language*

Giriş:

Hadi Atlasi daha ziyade eğitimci ve tarihçi kişiliğiyle ön plana çıkan bir Tatar aydınıdır. Biz bu bildiride onun bilinip de çok fazla incelenmeyen, sadece adı zikredilen "*Ahir Zaman İşanı*" adlı eserini tanıtmaya ve başta dil özellikleri olmak üzere çeşitli açılardan incelemeye çalışacağız. Eser, Kazan'da 1906 yılında Maarif Kütüphanesi yayınları arasından Haritonof Matbaasında Arap harfleriyle basılmış 264 beyitlik bir manzumedir. Atlasi, bu eserle şairlik yönünün de olduğunu göstermiş ve o dönemde İslam dinini kötüye kullanan din adamlarından toplumun gördüğü zararları anlatmayı bir borç bilmiş, eserinde satirik bir dil kullanarak onları eleştirmiştir. Eserin özelliklerine geçmeden Hadi Atlasi'nin hayatı hakkında kısa bilgi vermeyi uygun buluyoruz.

Hayatı[1]:

Atlasi, 1876 yılında Tataristan'ın Bua İlçesi İski Çeki köyünde dünyaya geldi. İlk tahsilini babasından aldı, Bua'da bulunan medreseye devam etti, fakat buradaki eski usul eğitimi beğenmeyerek kendi çabasıyla Rusça, Almanca, Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi öğrenmeye çalıştı. 1898 yılında Bua'dan ayrılarak Orenburg

[1] Hayatı hakkındaki bilgiler; Hadi Atlasi, Kazan Hanlığı'nın Çöküşü ve Süyün Bike (Çev. Hakan Coşkunarslan), Kömen Yay., Konya 2004; Алишев С. Хади Атласи (1876-1938) / Татарские интеллектуалы: исторические портреты / Сост. Р. Мухаметшин. – 2-е изд., Казань: Магариф, 2005 – с. 203-213; Hadi Atlasi, Sébér Tarihı-Söyinbike-Kazan Hanlıgı, Kazan, 1993 (Selam Alişev: Tatar Tarihçısı Hadi Atlasi adlı yazısı); Султанбеков Б. "Дело" Хади Атласова: в контексте полит, атмосферы 30-х годов / /Сов. Татария.- 1990.- 4 февр.; 11 февр. ve https://az.wikipedia.org/wiki/Hadi_Atlasi adlı web sayfasından harmanlanarak ve çevirileri yapılarak verilmiştir. Birebir bilgiler olmadığı için ayrı ayrı dipnot olarak gösterilmemiştir.

yakınlarındaki Kargali semtinde Ali Bay Hüseyinov'un tertip ettiği öğretmen yetiştirme kurslarına devam etti. Bu süre içinde değişik konularda bilgi sahibi olmaya gayret etti. Aynı yıl buradan mezun olarak tekrar Bua'ya döndü ve oradaki medresede çalıştı.

Atlasi, yeni fikir ve düşüncelerini süreli yayınlar aracılığıyla da yaymaya başladı. Bilimsel bilgilerin yayılması amacıyla bilimsel-popüler eserler de kaleme aldı. Bunlar *İlm-i Hayat* (Astronomi İlmi) ve *Tarih-i Tabiî* (Doğa Bilimleri Tarihi)'dir (1902). 1903 yılında imam ve müderrislik sınavını geçerek Bügülmi şehrine davet edildi. Burada Elmet Medresesinde yeni öğretim tekniklerine uygun bir eğitim sistemiyle dersler verdi ve eğitim alanında yeni usullerle aktif olarak çalışmaya başladı. Medrese bünyesinde açtığı Kız Mektebinde kız öğrencileri okutarak onların ufkunu genişletmeyi hedefledi.

Alman edebiyatının önde gelen isimlerinden Göthe ve Schiller'in eserlerini severek okuyan Atlasi'nin ilgi alanı yelpazesi çok genişledi. Usul-i Cedit (Yenilikçilik) anlayışı ile eğitimi çağdaşlaştırma çabalarına, zaman içerisinde tarih çalışmalarını da ekledi. 1904-1908 yılları arasında eserlerini art arda yayımlamaya başladı. Süreli yayınlardaki yazılarının dışında "Ahir Zaman İşanı (Mollası), Kazan 1906; "İdél Buyı", "Mektep hem Mulla" adlı eserlerini bu dönemde yayınladı. Yine aynı yıl Rusya'nın, egemenliği altındaki halkları Ruslaştırma amacıyla Kiril harflerine geçmelerini dayatmasına karşı çıktığı ve durumu keskin bir dille eleştirdiği "Yana Nizam ve Golemalarıbız (Yeni Nizam ve Ulemalarımız)" adlı eseri Müslüman halklar arasında ses getirdi. Bunun üzerine dönemin resmi görevlileri, onu mahkemeye verip üç ay hapis cezasına çarptırılmasını ve Kız Mektebinin kapatılmasını, ayrıca Atlasi'nin imamlıktan ve müderrislikten alınmasını istediler. Fakat bu isteklerinin aksine Atlasi, 1907 yılında devlet dumasına seçildi. "Trudovik" partisinde Müslüman Tatarlar için aktif roller üstlendi ve burada eğitimde yenilik anlayışını, Müslüman Tatarların nasıl toprak sahibi olacakları ve toprak sahiplerinin haklarının neler olması gerektiği gibi konularda görüşlerini bildirmekten çekinmedi. Dumaya seçildikten sonra gittiği Petersburg'da "*Duma*" gazetesinin naşirleri arasına girdi. Fakat gazete, yayımlanan yazılar yüzünden 6. sayısından sonra kapatıldı. 1906 yılında yazmış olduğu ve mahkemeye verildiği "Yana Nizam ve Golemalarıbız" adlı eseri yüzünden 1909 yılında hâkim karşısına çıkarıldı. Hâkim, üç ay hapis cezasına, imamlık ve öğretmenliğinin elinden alınmasına, daima polis gözetiminde olmasına ve açmış olduğu Kız Mektebinin de kapatılmasına karar verdi.

Hapisten çıktıktan sonra polis gözetiminde olmasına rağmen Atlasi, 1910'lu yılların başında daha önce derlediği materyallerden yola çıkarak 1911 yılında "*Sébér Tarihı*" kitabının birinci bölümünü, Kazan'da Ümit Matbaasında 2000 adet bastırdı. 1913 yılında "*Şura*" dergisinin 9.-10. sayılarında "*Başkırtlar Hakkında Bir Söz*", 1914'te "*Yulduz*" dergisinde "*Başkırt Cırları* (Şarkıları)" gibi dönemin diğer aydınlarıyla birlikte halkta milli duyguları uyandıran yazıları yayımlandı. Bunları "*Kazan Hanlığı*", "*Süyün Bike*" adlı tarihi eserleri takip etti. Bu eserleriyle tarih alanında dikkatleri çekti. 1913 yılında tarih çalışmaları dolayısıyla Kazan Üniversitesi'nde "Arkeoloji, Tarih ve Etnografya Cemiyeti" üyeliğine getirildi. Tarih alanında başka eserler de yazmak isteyen Atlasi, dönemin karışık durumu, üzerindeki siyasi baskı ve eğitimle ilgili işleri yüzünden buna vakit bulamadı.

Atlasi, I. Dünya Savaşı sırasında, 1917 Şubat ve Ekim Devrimi ile Sovyet iktidarının ilk yıllarında, ailesiyle birlikte Bügülmi Kasabasında yaşadı ve burada eğitim işleriyle uğraştı. Şubat devriminden sonra Bügülmi ilçesi Belediye Meclisi idaresinde Halk Eğitim Merkezi başkanı, Ekim Devriminden sonra ise İl Genel Meclisi ve Yürütme Komitesinde üye olarak okullara Tatarca öğretmeni yetiştirme işiyle uğraştı. Bügülmi'de yeni kurulan dört yıllık öğretmen okulunda, hoca olarak çalıştı. Ak Çekler, Bügülmi'yi ele geçirdiklerinde ve yine Kızıl Ordu Bügülmi'yi özgürleştirdiğinde de işine devam etti. Kolçaklar geldiğinde yine işinin başında idi. Fakat Kolçaklar şehirden çekilirken onu da şehirden uzaklaşmaya zorladılar. Bunun üzerine o, bağımsızlığını yenice almış olan Azerbaycan'ın (Azerbaycan Halk Cumhuriyeti kurulduktan sonra) başkenti Bakü'ye sığınmak zorunda kaldı. Burada ailesiyle bir müddet yaşadıktan sonra Bakü'yü Bolşeviklerin işgal etmesiyle yeniden Bügülmi'ye döndü ve Bügülmi'de 1920-1929 yılları arasında tarih ve Almanca öğretmeni olarak çalıştı. Bu yıllarda İranlı meşhur şair Sadi'nin "*Gülistan*" adlı eserini Tatarca'ya çevirdiği bazı kaynaklarda yazsa da[2] bugün elimizde bu çeviri mevcut değildir. 1929 yılında Sultangaliyevcilikle ve Sovyet düşmanlığıyla suçlanarak yine Tatar aydınlarının önde gelen başka isimleriyle birlikte Arkhangelsk'e sürgüne gönderildi. 1934 yılında sürgünden dönerek Bügülmi'ye geri geldi. Fakat burada altı ay kaldıktan sonra Kazan'a ailesiyle birlikte yerleşti. Kazan'da geçim sıkıntısı içinde iki yıl yaşadıktan sonra 1936 yılında tekrar tutuklandı. Bu kez suçu tek başına rejime karşı örgüt kurmak ve yandaş

[2] http://kitap.net.ru/atlasi3.php; Календарь знаменательных дат. Хади Мифпгахутдинович Атласов (1876-1938); http://dumrt.ru/ru/news/news_2024.html

toplamaktı. Atlasovcular adlı bir örgüt kurduğu ve öncülüğünü yaptığı iddiasıyla kendisiyle birlikte 24 kişi tutuklandı. 1937 yılında verilen kararda Hadi Atlasi ile birlikte dokuz Tatar aydını ölüm cezasına çarptırıldı. Atlasi'ye örgüt kurma ve halkı galeyana getirme, rejim düşmanlığı gibi suçlar zorla kabul ettirildi. Stalin döneminin baskıcı rejiminin kurbanı olan Atlasi ve sekiz arkadaşı 1938 Şubatında haksız yere idam edildi.

Ahir Zaman İşanı:

İncelemeye tabi tuttuğumuz eser Maarif Kütüphanesi yayınları arasından 13 Temmuz 1906 tarihinde Kazan Haritonov Matbaasında Arap harfleriyle taş basma şeklinde basılmış olan 30 sayfalık, 18 cm boyutlu, 264 beyitlik manzum bir eserdir. Eserin bir baskısı bugün İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Katanov Koleksiyonunda TAEKK5144 numarada kayıtlıdır. Başında ve sonunda eserin müellifiyle ilgili bir bilgi yoktur. Son sayfası eksiktir. Bu sayfa, Kazan Galimcan İbrahimov adlı Bilimler Akademisi Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü kütüphanesinde 1974 numarada kayıtlı olan nüshadan tamamlanmıştır. Bu kütüphanedeki nüsha da ne yazık ki çok eksiktir.

Hadi Atlasi, bilindiği gibi yenilikçi eğitim anlayışını savunan ve bu anlayışın kuramlarını eğitime uygulayan bir eğitimci, yazdığı Tatar tarihleriyle de tarih konusunda halkına öncülük eden bir tarihçidir. Tatar halkı onu genellikle bu kimlikleriyle tanımaktadır. Atlasi'nin şairlik yönü olmamakla birlikte "*Ahir Zaman İşanı*" adlı eseriyle tek manzumesini yazmıştır. Eserinde döneminin İslam dini açısından durumunu, şeyh karakteri üzerinden anlatmış, bunu yaparken de satirik bir dil kullanmıştır. Atlasi'nin eserinde dönemin şeyhlerini tasvir ettiği ve Müslüman halkın cahilliğini anlattığı bölümler dikkat çekicidir:

3. Her yaḳtan kile aŋa kübrek yârân / Her taraftan gelir ona pek çok yaran

İşsiz, yalḳav, dînini bilmez cıyun nâdân / İşsiz, tembel dinini bilmez pek çok nadan.

4. Farıż, vâcib, dîn bâbında ni dir ṣaran / Farz, vacip, din babında ne der paragöz,

Ṭûfân bulup barı şunda çaba imdi / Tufan olup hepsi oraya koşar şimdi.

5. Tire kürşé ul ḫalḳı itedir şav / Çevre komşu halkı etmektedir gürültü,

Maḫdûm ḥażret aḳrınlap işedir bav / Mahdum hazret yavaşça örmektedir bağ.

6. Her yaḳtan kitüv buluıp çabadır av / Her taraftan gide durup koşmaktadır av,

Her birisin baġlap ḳuymaḳ bula imdi / Her birisini bağlayıp koymak (mümkün) olur şimdi.

7. Ḳara ḫalḳ bu avılġa açtı yulnı / Cahil halk bu köye açtı yolu,

Ḥażretke möritlékge birdé ḳulnı / Hazrete müritliğe verdi eli.

8. Ḥażretden, abıṣṭaydan du'â pulnı / Hazretten, hanımından dua parası,

Diyüp miskîn doŋġır doŋġır çaba imdi / Deyip zavallı tıngır mıngır koşturur şimdi.

Görüldüğü gibi şeyhin dini, emellerine nasıl alet ettiğini ve cahil halkın kendisine nasıl bel bağladığını, her taraftan nasıl akın akın geldiğini, elinde avucundakini şeyhe gönüllü getirdiğini, şeyhin paragözlüğünü en iyi şekilde anlatmıştır. Atlasi, şeyhin dış görünüşüyle de din adamlarının kıyafetlerinin o dönemde nasıl olduğunu ve bazı kişilik özelliklerini bize göstermektedir. Bunlar; "başında yumru gibi yeşil sarık, üstünde yarı ipekten uzun yelek, dudağının üstünde ip kalınlığında bıyık, gözlerinin kısıklığı ve şaşı bakması, elinde tespih, yeşil cübbeli, başını zikir için sürekli önüne eğmesi, çok az konuşması, kendisinin ağır, ciddi bir kişi olduğunu gösterecek şekilde düşünceli oturması, insanlar gittikten sonra getirilen para ve hediyelere gösterdiği ilgi, bunları gördüğünde gözünün parlaması, fal taşı gibi açılması, paraya pula düşkünlüğü gibi özelliklerdir.

12. Küresén başın bökgen ẕikr işi / Görürsün başını eğmiş zikir işi,

Vâḳı'a ṭışḳı yaḳtan şulay imdi / Vakıa dışarıdan öyle şimdi.

13. Başında yeşél çalma, aḳ kelepüş / Başında yeşil sarık, ak başlık,

Yeşél bişmet çapan kigen kitedir hûş / Yeşil ceket cübbe giymiş gider akıl.

21. Aġzından sîrek mîrek çıġa süzé / Ağzından seyrek meyrek çıkar sözü,

Süz çıḳarsa nâçârlığın size üzé / Söz çıkarsa ümitsizliğini sezer kendisi.

22. Küzé de tamâmiyle îşân küzé / Gözü de tamamıyla şeyh gözü,

Kilmegen bir yiri de yuḳtır imdi / (ona) Gelmeyen bir yeri (kişi) de yoktur şimdi.

24. Aḳçanıŋ ḳuçalığı daḫı yüzén / Akçenin sahipliği (sahibi olması) dahi yüzünü,

Ṭulġan ayday balḳıṭup ṭorır imdi / Dolunay gibi parlatıp durur şimdi.

Bilindiği gibi Hadi Atlasi, Usul-i Cedit anlayışıyla eğitim veren kişiliğiyle de döneminde göze batmıştır. Eğitim alanındaki görüşlerini bu eserine de yansıtmış; din adamlarının, şeyhlik iddiasında bulunan şahısların yenilikçi anlayışla eğitimin önünde engel teşkil ettiklerini mısralarına şu şekilde dökmüştür:

48. Anlarnı şuḳur köyli nâdân ṭoṭḳan / Onları kör, muntazaman cahil bırakmış,

Mona şulay millet ḫarâb bulġan imdi / İşte böyle millet harap olmuş şimdi.

86. Fikri açıḳ kişilerni çitke itüv / Fikri açık kişileri kenara itmek,

Fâsıḳ diyüp anı rüsvây ḳıluv imdi / Fâsık deyip onu rüsva etmek şimdi.

87. Birsi eyte uḳuta ul cedîd bilen / Biri söyler, okutur o yenilik ile

Temuġda yatur elé yezîd bilen / Cehennemde yatar hep Yezit ile.

115. Ḥalbuki mektep digen avılda yuḳ / Hâlbuki mektep diyen (isteyen) köyde yok,

Mektep digen kişilerge aṭalar uḳ / Mektep isteyen kişilere atarlar ok.

116. El-ḥâṣıl nâdânlıḳġa şul ḳadar ṭuḳ / Elhasıl cahilliğe bu kadar tok,

Uḳuvnı dînden çıġuv dirler imdi / Okumaya dinden çıkmak derler şimdi.

117. Şulay bulġaç îmân İslâm nurı ḳayda? / Böyle olunca iman İslam nuru nerede?

Îmânsız möritlékte nidir fayda? / İmansız müritlikte nedir fayda?

143. Şunıŋ öçün cedîdlékni yaraṭmıymız / Bunun için yeniliği sevmiyoruz,

Ḥaḳ bulsa da ḥaḳlığını ṭaratmıymız / Doğru olsa da doğruluğunu yaymıyoruz.

153. Milletine yuḳ ḫidmeti tuzan çaḳlı / Milletine yok hizmeti toz kadar,

Nik bulsun? Ḥażret bit ḳadîm yaḳlı / Neden olsun? Hazret elbet kadim taraflı.

154. Anıŋça ḳara ḳalup baṭuv ḥaḳlı / Ona göre cahil kalıp batmak doğru,

Uḳup nige cefâlar çéksün imdi / Okuyup neden cefalar çeksin şimdi.

Bütün bunların sonucunda halk elbette cahil kalacaktır. Halkın gerçeğin farkında olmayışını, şeyhe körü körüne bağlanışını, yeniliklerden habersiz gaflet uykusunda oluşunu da şu mısralarıyla anlatmaktadır:

159. Kürmegen ‘ömr buylı bilüg nûrı / Görmemiş ömür boyunca bilgi nuru,

Ḳaralıḳ nâdânlıḳa kötken ḫûrı / Cahillik içinde beklemiş huriyi.

160. İsrâfîlniŋ oyġatır mı iken ṣûrı / İsrafil’in uyandırır mı acaba suru,

Şuşı çaḳlı derin uyḳu yuḳlar imdi / O kadar derin uyku uyur şimdi.

Atlasi’nin bu eserinin özünü, dinin yanlış kişilerin elinde oyuncak olması, yine yanlış anlaşılması, yeniliklere karşıymış gibi gösterilmesi, ahir zaman şeyhleri gibi dini kendi çıkarlarına alet eden kişilerin halkı sömürmeleri; bunun sonucunda hem dinin hem de halkın zarar görmesi oluşturmaktadır.

Eserin Dil Özellikleri:

Eser tarafımızdan okunurken Arap harfli imla esas alınmış, ayınla yazılan kelimeler bugünkü Tatarca’da olduğu gibi ‘ġ’lı okunmamıştır.

İmlası:

Düzlük yuvarlaklık açısından eserde bazı kelimeler yuvarlak ünlülü yazılmıştır. Örnek: *altun* (43, 44), *avul* (35), *avul sayun* (67), *ayur-* (32), *bayu-* (34), *bitün* (111), *cıyun* (57), *ḫatun* (53), *irük* (171), *irün* (192),

kalunlık (19), *kömüş* (28), *meñgü* (75), *mıyuk* (19), *muyun* (149), *niçük* (74), *ozun* (17, 140), *tigüz* (211), *uku-* (36, 139, 140), *ukut-* (87, 88), *utur-* (52), *uyku* (160), *uyun* (150), *yalguz* (83).

Bazı eklerin de yuvarlak ünlülü yazıldığı görülmektedir: *çürüklük* (187), *bulsun* "olsun" (45, 153), *kapkanun* "tuzağını" (10), *kulunda* "elinde" (15), *küzün* "gözünü" (197).

Bunların yanı sıra yardımcı ünlülerin de zaman zaman yuvarlak kullanıldığını görmekteyiz. Özellikle –p zarf-fiilinin önünde yuvarlak ünlü kullanılmıştır: *ağup* (37), *alup* (37, 58), *aşıgup* (25), *balkıtup* (24), *barup* (64), *cıyup* (34), *çıkup* (63), *sayraşup* (62); *bilüŋ* (18, 25, 42, 82), *birüle* (30), *kilürni* (36), *salundır-* (183).

Cennet karşılığında kullanılan 'ocmaḫ' kelimesinin sonundaki ünsüz hem 'ḫ' hem de 'ḥ'lı yazılmıştır. *ocmaḫ* (9, 250), *ocmaḥ* (32, 38, 42, 253).

Bugünkü Tatarcada '*öçén*' şeklinde kullanılan edat eserde '*içün* (207)' okunacak şekilde yazılmıştır.

Ses Bilgisi:

Ünlü Uyumu: Bugünkü Tatarca'da büyük ünlü uyumuna genellikle uyulmaktadır. Eserimizde de böyle olmakla birlikte bazı örneklerde bu uyumu bozan şekillere de rastlanır: *aşavge* (93), *yaşavge* (93).

Ünsüzlerin durumuna baktığımızda bazı kelimelerin sonundaki '-g/-ġ' seslerinin korunduğunu görürüz; *oluġ* (31, 71, 207, 221) bu kelime bugünkü Tatarca'da '*oluġ*' ve '*olı*' olmak üzere iki şekilde de kullanılır. *Tuluġ* (201), bugünkü Tatarca'da '*tulı*' şeklindedir. '*yıġla-* (90)' fiili bugünkü Tatarca'da hem '*yıla-*' hem '*cıla-*' şeklinde kullanılmaktadır.

Bugünkü Tatarcada söz başında karışık olarak hem 'y-'li hem 'c-'li kullanımlar söz konusudur. Kazan ağzında genellikle c-'li kullanımlar ağır basar. Esere baktığımızda bu özelliğe örnek olarak "*cav* (181) (Bugünkü Tatarcada *yav* 'düşman')" kelimesi c-'li kullanılırken Kazan ağzında c-'li kullanılan "*ciñél*" kelimesi de "*yiñil* (202)" şeklinde y-'li kullanılmıştır. Yine bugünkü Tatarcada '*yıla-*' ve '*cıla-*' şeklinde kullanılan fiil, metinde "*yıġla-* (90)", bugün "*cir*" olan kelime metinde "*yir* (53)" şeklinde y'li yazılmıştır.

Bazı fiillerde iç sesteki 'l' korunmuştur. *tuldır-* (66), *Ultır-* (20). Ancak aynı kelimelerin bugünkü Tatarca'daki 'l'siz şekliyle de yazıldığını görmekteyiz; *tutır-* (156), *utır-* (52).

Bugünkü Tatarca'da *min* "ben" 1. Tekil şahıs zamiri eserde hem '*min*', hem '*ben*' şeklinde kullanılmıştır: *ben* (88, 131, 132, 134, 136, 137), *min* (93, 130, 137). Tatarca'daki '*ul*' zamiri eserin bir mısrasında batı Türkçesindeki gibi '*o* (54)' şekliyle kullanılmıştır.

Metinde '*bu*' zamirinin çekimlerinde 'm'li şekillerin yanı sıra Batı Türkçesindeki 'b'li şekillere de rastlanmaktadır. *bunıñ* (145), *moŋa* (147), *monda* (211, 214), *mondan* (212, 216), *monday* (243), *monı* (258), *monın* (102).

Bugünkü Tatarca'da *eyt-* olan fiil *ayt-* (41) okunacak şekilde yazılmıştır.

Bugünkü Tatarca'da *bul-* şeklindeki fiil Türkiye Türkçesindeki gibi *ol-* şeklinde de kullanılmıştır. *meçi olmış* (150). Metinde genellikle *bul-* şeklindedir: *bula* (184), *bulgan* (172), *bulsun* (153, 156), *bulup katkan* (161).

Bugün Tatarca'da "*ul* 'oğul'" kelimesi *uġıl* (179) şeklinde yazılmıştır. Aynı şekilde bugün '*yanġır*' kelimesi Batı Türkçesindeki gibi *yağmur* (163) olarak yazılmıştır.

Bugünkü '*yokı*' ismi Batı Türkçesindeki gibi '*uyku* (160)' şeklinde yazılmıştır.

Bugünkü Tatarcada '*indé*' şeklinde olan zarf metnimizde '*imdi* (88)' şeklinde yazılmıştır. Benzer şekilde bugün '*süy-*' olan fiil eserde Batı Türkçesindeki gibi '*sev-*' şekliyle kullanılmıştır: *sevmiy* (124), *sevilsün* (125).

Şekil Bilgisi:

Yaklaşma hali eki '+A, +GA' şeklinde karışık olarak geçmektedir: *koyaşka* (161), *nadanlıka* (159), *sazamıkga* (162).

Ayrılma hali eki '+Dan, +nAn' iken eserde bir yerde '+dın' imlasıyla yazılmıştır: *yagmurındın* (163).

Vasıta hali için Batı Türkçesinin etkisiyle 'ile' edatı kullanılmıştır. Bu edat bazen ekleşmemiş olarak: *karmak ile* (200, 201), *kayın tukmak ile* (198), *yalgan ile* (171) şeklinde bazen de ekleşmiş olarak: *anıñla* (122), *işanlıkla* (63), *şuşı işle* (109) şeklinde geçmiştir. Bu edat bir mısrada bağlama edatı olarak da kullanılmıştır: *millet ile dinge* (134).

Bugün Kazan Tatarcasında işaret zamirleri çokluk eki alırken araya zamir n'si girmez. Ancak eserde zamir n'li çekimlenmiştir: *anlar* (31, 75, 83, 141), *anlarnıñ* (165), *şunlar* (29, 76), *şunlarnı* (70).

Öğrenilen geçmiş zaman eki o dönemde de '–GAn' iken (kara kalgan "cahil kalmış" (157)) eserde Batı Türkçesinin etkisiyle '–mXş' de kullanılmıştır: *katmış* (158), *meçi olmış* (150), *satmış* (152).

Geniş zaman eki bazı fiillerde bugün Türkiye Türkçesinde ve Tatarca'da kullanılmayan eski Türkçedeki '–Ur' şekliyle kullanılmıştır: *diyür* (26), *sayur* (33). Aynı ekin sıfat-fiil fonksiyonuyla da kullanıldığı örnek mevcuttur: *kilürni* (36).

Geniş zamanın olumsuzunda Tatarcada '–mAs' eki kullanılır. Ancak eserde bu şeklin yanında Batı Türkçesinde kullanılan şekle '–mAz'e de rastlanır: *bilmez* (118), *dimez* (260), *diyiremez* (257).

Emir çekiminin 2. Teklik şahsında '–gIl' ekinin kullanıldığı görülmüştür: *bilgil* (94), *birgil* (60). Ancak bu ek bugün Tatarca'da kullanılmamaktadır.

Mastar eki bazı kelimelerde yine Batı Türkçesindeki gibi '–mAK' şeklinde yazılmıştır: *totmak* (202), *tutırmak* (156), *tükmek* (156).

Bugünkü Tatarca'da 'kimé-, kimér-, kimét-, kimsét-' gibi şekilleri kullanılan fiilin *kimlevine* 'kötülemesine' (188) şekline rastlanmıştır. Bu kelime bugün kullanılmamaktadır.

Zarf-fiil eki '–p', eserde bazı yerlerde Batı Türkçesinin etkisiyle yardımcı sesi de bünyesine alarak '–up, –üp' şeklinde kullanılmıştır: *diyüp* (120, 142).

Yeterlik çekiminin hem olumlu hem olumsuz çekimleri Tatarca'da 'al-' ve 'bul-' yardımcı fiilleriyle yapılmaktadır. Ancak eserde bunların yanı sıra olumsuz yapılarda Batı Türkçesine benzer şekilde "-AmAz" çekimi de görülür: *dil diyiremez* (257), *dil tiyiremez* (259, 263), *saklanamaz* (255).

Tatarca'da emir çekiminin 3. şahsında bugün '–sın, –sén' olarak düz ünlülü şekil kullanılır. Ancak eserde daima yuvarlak ünlülü kullanılmıştır: *bulsun* (45), *çeksün* (154), *çöylesün* (127), *itsün* (126), *kilsün* (100, 128), *köylesün* (128), *sevilsün* (125, 127), *tüzsün* (110). Bu durum imlada en azından eskinin devam ettirildiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Sonuç:

Hadi Atlasi, her şeyden önce tarihçi ve eğitimcidir. Eğitim alanında yenilikçi yanlısıdır. Hayatına baktığımızda bu alanda yaptıkları ve yapmak istedikleri açıkça görülür. Öyle ki eğitim alanında getirmek

istediği yeniliklere karşı çıkanlar çok olmuş, engellenmiştir; bunların başını da *Ahir Zaman İşanı* adlı eserinde ele aldığı şeyh tipleri çekmiştir. O, bu konuda çok dertlidir. Bu yüzden hem toplumu aydınlatmak, uyandırmak hem de din adamı geçinen şeyhlerin gerçek yüzlerini halka göstermek için bu eserini kaleme almıştır.

Eserin dil özelliklerine değinecek olursak; dili tam anlamıyla bugünkü Kazan Tatar Türkçesi değildir. Kendi döneminin özelliklerini yansıtmakla birlikte, İstanbul Türkçesi özellikleri de taşımaktadır. Esere baktığımızda hem Kıpçak, hem Oğuz Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini yan yana görmekteyiz. Biz, Atlasi'nin bunu bilinçli olarak yaptığını düşünmekteyiz. Çünkü o dönemde Gaspıralı'nın "Dilde, fikirde, işte birlik" ilkesine uygun olarak bu eserinde birleştirici bir dili tercih etmiş; idealleri doğrultusunda bu görüşe eserleriyle de hizmet etmiştir. O dönemde, Ekim Devriminden sonra bağımsızlıklarına kavuşma arzusu duyan aydınların Tatar Türkçesini geliştirmek, daha geniş kitlelere yaymak, mahalli dil özelliklerini eserlerine sokma fikri ile yazdıkları da göz önünde bulundurulursa, Atlasi'nin bu eseri ortak Türk dili oluşturmada köprü görevini üstlenen bir eserdir.

Bütün bu özellikleriyle Atlasi'nin yazmış olduğu "*Ahir Zaman İşanı*" adlı eserin bugüne kadar sadece ismen anılmış olması, üzerinde çalışma yapılmaması, Atlasi'nin tüm yönleriyle ortaya konmasında bir eksikliktir. Atlasi, şair olmamakla birlikte bu eseriyle bazı eksikleri olsa da, şiirde de bir başarı sağlamıştır. Hem konusu itibariyle dönemin şartlarını yansıtması; hem dili itibariyle dönem aydınlarının dile bakış açılarını göstermesi açısından eser bizce büyük bir önemi haizdir.

KAYNAKÇA

AÇIKGÖZ, Halil - Ahmetyanov, Rifkat- Ganiyev, Fuat (1997), *Tatarca - Türkçe Sözlük*, Kazan-Moskova: İnsan yayınları.

АЛИШЕВ, С. (2005), "Хади Атласи (1876-1938)/Татарские интеллектуалы: исторические портреты" / Сост. Р. Мухаметшин. – 2-е изд., Казань: Магариф.

BAYAZITOVA F. S. ve diğerleri (1993), *Tatar Télénéñ Dialektologik Süzlégé*, Tataristan Bilimler Akademisi, Galimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü, Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 460 s.

Hadi Atlasi (1993), *Sébér Tarihı-Söyinbike-Kazan Hanlıgı*, Kazan.

Hadi Atlasi (2004), *Kazan Hanlığı'nın Çöküşü ve Süyün Bike*, (Çev.: Hakan Coşkunarslan), Konya: Kömen Yayınları.

HANBİKOVA, Ş. S. - Safiullina, F.S. (2014), *Tatar Télénéñ Sinonimnar Süzlégé*, Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı.

http://dumrt.ru/ru/news/news_2024.html (Erişim: 29.05.2016)

http://kitap.net.ru/atlasi3.php; "Календарь знаменательных дат. Хади Мифпгахутдинович Атласов (1876-1938)" (Erişim: 29.05.2016)

http://kitap.net.ru/atlasi4.php; А. Ю. Хабутдинов. "Концепция тюрко-татарской государственности у Хади Атласи" (Erişim: 29.05.2016)

http://kitap.net.ru/atlasi5.php; С.Алишев. "Хади Атласи (1876-1938)" (Erişim: 29.05.2016)

http://protatar.narod.ru/Kitaplar/HadiAtlasi/SibHis.html#00 Загидуллин И. К., "Хади Атласи. История Сибири" (Erişim: 29.05.2016)

https://az.wikipedia.org/wiki/Hadi_Atlasi (Erişim: 29.05.2016)

İSENBET, Nekıy (1989), *Tatar Télénéñ Frazeologik Süzlégé*, Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, I. Cilt: A-K.

İSENBET, Nekıy (1990), *Tatar Télénéñ Frazeologik Süzlégé*, Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, II. Cilt: L-H.

Komisyon (1977-1981), *Tatar Télénéñ Añlatmalı Süzlégé*, 3 Cilt, Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı.

ÖNER, Mustafa (1998), *Bugünkü Kıpçak Türkçesi (Tatar, Kazak ve Kırgız Lehçeleri Karşılaştırmalı Grameri)*, Ankara: TDK Yayınları.

ÖNER, Mustafa (2015), *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

СУЛТАНБЕКОВ, Б. (1990), "Дело" Хади Атласова: в контексте полит, атмосферы 30-х годов / /Сов. Татария.- 4 февр.; 11 февр.

ŞÇERBİNİN, V. G. - E. M. ve E. Mustafayev (1972), *Rusça-Türkçe Sözlük*, Moskova: Sovetskaya Entsiklopediya Yayınevi.

GEÇMİŞTEN BUGÜNE TÜRKLERDE ÇEVRE BİLİNCİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

A Treatise of the Environmental Consciousness in Turkish People From the Past to the Present

Berna AYAZ*

ÖZET

Türklerin dünya görüşlerine bakıldığında Türk, kendisini doğadan ayrı bir parça olarak görmemektedir. O doğayla bir bütündür. Bu nedenle doğayla ilgili inanış ve uygulamaların Türk kültürü içerisinde önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Türklerin yaşadıkları çevreyle bütünleşmeleri onların doğayla ilgili inanış ve uygulamalarına da yansımıştır. Doğayla ilgili inanışların, Türklerin geleneksel dünya görüşlerinin biçimlenmesinde önemli katkıları bulunmaktadır. Doğayla ilgili inanış ve uygulamaların Türk halk yaşamı çerçevesinde işlevsel yönü bulunmaktadır. Doğa unsurları, insanların Tanrı'yla iletişimlerinden günlük hayatlarındaki en basit pratiklerine kadar yer etmiştir. İnsan, doğa ve Tanrı birbirinden ayrılmayan bir zincirdir. Bu zincirin devamını sağlayan alt unsurlar ise yer altı ve yer üstü unsurlarıdır. Bunların memnuniyeti insan, doğa ve Tanrı zincirinin tamamlanmasını sağlamaktadır. Eski Türklerin düşüncesinde doğaya hükmetme düşüncesinden çok doğayla var olma bilinci hâkimdir.

Bu çalışmada geçmişten bugüne Türklerin çevre duyarlılığı, bu duyarlılığın korunması ve gelişmesi ve günümüz insanına çevre bilincinin aktarımındaki rolü üzerinde durulacaktır. Çalışmada doğayla ilgili inanış ve uygulamaların Türklerin çevre bilinci üzerindeki etkisi, önemi ve işlevi değerlendirilecektir. Geçmişten bugüne Türk kültüründe çevreye bakış açısı, değişimi, sürekliliği ele alınacaktır. Buradaki amaç köklü bir geçmişe sahip olan Türklerin doğa çerçevesinden dünya görüşlerini ortaya koymaktır. Çevreyle ilgili inanış ve uygulamaların insan hayatındaki yerini anlamak için geçmişten günümüze bir yolculuk yapmak, onların hayatımızdaki değerlerini kavramamıza ve bugün bilerek ya da bilmeyerek devam ettirdiğimiz inanç ve uygulamaların arka planını algılamamıza yardımcı olacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Doğa, çevre, bitki, hayvan, Türkler, inanış*

ABSTRACT

An examination of the worldview of the Turkish people reveals that the Turks do not consider themselves distinct from the nature. Turkish people are one with nature. Therefore, it is seen that the beliefs and practices related to the nature occupy a significant place in Turkish culture. The integration of Turkish

* Yrd. Doç. Dr. - Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Zonguldak/TÜRKİYE

people with their surroundings is reflected in their beliefs and practices related to the nature. Beliefs that are related to the nature have made important contributions to formation of the traditional worldview of Turkish people. Beliefs and practices related to nature have a functional aspect in the life of Turkish people. The elements of nature have penetrated into everything from communication with God to the most simple practices of the daily life. Man, nature, and God make up a chain that is not broken. The sub-elements that constitute the rest of this chain are subterranean and terrestrial elements. Satisfaction of these elements complete the chain of human, nature and God. The mindset of ancient Turkish people was characterized by coexistence with nature rather than dominating it.

This study discusses the environmental consciousness of Turkish people, preservation and development of this consciousness and its role in communicating this environmental consciousness to the people of the present time. The study also evaluates the effect, significance and function of the beliefs and practices related to the nature on the environmental consciousness of Turkish people. The view of nature, and its change and continuity in the Turkish culture from the past to the present is discussed. The purpose of this approach is to reveal the worldview of the Turkish people based on their view of the nature, taking into consideration the long history of Turkish culture. Taking a journey from the past to the present in order to understand the place of the beliefs and practices related to the nature in human life will help us notice the significance of such beliefs and practices in our lives and perceive the background of the beliefs and practices that we consciously or unconsciously maintain today.

Key Words: *nature, environment, plants, animals, Turkish people, beliefs.*

1. "İlkel" ve "Modern" İnsanın Doğa Algısı

İnsanlığın evrendeki varoluş sürecine bakıldığında pek çok şeyin değiştiğini söylemek mümkündür. İnsanlığın halen doğanın bir parçası olduğunu ve kendisini henüz doğadan koparamadığını söyleyebiliriz. İlkel insanın düşünce dünyasında arketipler ve tekerrür kavramı bulunmaktadır. Modern insan ise bu kavramları reddetmektedir. Eliade, bu durumu modern insanın doğaya karşı olan direnişinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Doğa sadece kendisini yenilerken arkaik insan, zamanı kesin olarak aşma ve ebediyet içinde yaşama olanağını yeniler. Bunu yapamadığında, "günah işlediğinde ", yani, tarihsel varoluşa, zamanın içine düştüğünde, yıllık olarak bu olanağı elden kaçınır. Ama en azından hatalarını yok etme, "tarihin içine düşüş"ün anılarını silip atma ve zamandan kesin olarak kaçabilmek için yeni bir girişimde bulunma özgürlüğünü elden bırakmaz. Dahası, arkaik insan,

kendini sadece tarih karşısında yaratıcı olarak görebilen modern insana kıyasla çok daha yaratıcı olduğunu düşünme hakkına sahiptir (Eliade, 1994: 147-150).

İlkel insana göre doğa; Tanrı'nın tezahürü, doğa yasalarıyla Tanrı'nın varoluş tarzının görüntüsüdür. İlkyaz dönümünde (Mart ayının birçok medeniyette yılın başlangıcı anlamına geldiğini hatırlayalım) toprağa tohum atma âdeti çok geniş bir alanda görülmektedir ve daima tarımsal törenlerle bağlantılı olmuştur. Ama bitkilerin yeşermesi draması, doğa ve insanın periyodik yeniden doğuşu simgeciliğine de girmektedir. Tarım, periyodik yeniden doğuş simgeciliğinin uygulandığı birçok düzlemden yalnızca biridir (Eliade, 1994: 67-71).

J. Frazer, insan ve doğa arasındaki ilişkiye bakıldığında bunun başlangıçta adil bir ilişki içerisinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre insan, doğanın kendisinden çok da üstün olduğunu düşünmemekteydi. Çünkü doğayı korkutabiliyor ve istediğini yapmaya zorlayabiliyordu. Zaman içerisinde insan doğayı tanımaya ve bilmeye başladı. Bu andan sonra onun uçsuz bucaksız, kendisininse doğanın yanında ne kadar küçük ve aciz olduğunu anlamıştır. (Frazer, 1991: 33-34).

İlkel insan için doğa, kendisi gibi canlı ve gerçektir. Onun da kendi ruhu olduğuna inanılır ve ona göre de doğayla ilgili inanış ve uygulamalara hemen her toplumda rastlanmaktadır. Bunlar içerisinde en belirgin örnekleri ağaçlarla ilgili inanışlarda görmekteyiz. Canlı kabul edildikleri için ağaçların maruz kaldıkları hasarları ve yaralanmaları da hissettikleri düşünülür. Frazer, konuyla ilgili olarak ilkel toplumlardan da örnekler vermektedir. Doğu Afrika'da Wanika'dan verdiği bir örnekte bir Hindistan cevizi ağacının yok edilmesine ana katilliği gözüyle bakıldığını, çünkü ana nasıl çocuğuna hayat ve besin verirse o ağaç da inşalara öyle hayat ve besin vermektedir. Siyamlı keşişlerin de her şeyin bir ruhu olduğuna inandıklarını suçsuz bir kimsenin nasıl kolunu kırmazlarsa bir ağacın dalını da kesmediklerini belirtmektedir. Dyaklar da ağacı kesmeye cesaret edemezler ve eğer bir ağaç kendiliğinden devrilirse onu yeniden ayağa kaldırıp üzerine kan sürerek ağacın ruhunu yatıştırmak için gövdesini bayraklarla donatmaktadırlar. Molük adalarında karanfiller tomurcuktayken onlara hamile bir kadına yaklaşıldığı gibi davranıldığını belirtmektedir (Frazer, 1991: 61-62). Frazer, Avustralya'nın bazı bölgelerinde köylülerin ağaç keserken ağaçtan kendilerini affetmelerini istediklerini belirtmektedir. Benzer bir durum Güney Sibirya Türklerinin avla ilgili geleneklerinde de görülmektedir. Güney Sibirya Türkleri de ava çıkarken yanlarında destancı ya da masalcı götürmektedirler. Bunun sebebi tayga iyesini memnun ederek avın bereketli geçmesini

sağlamaktır. Altay, Tıva, Hakas, Şor Türklerinde avlanmaya giderken yanlarına destancı ya da masalcı alan avcılar, avlandıktan sonra av hayvanlarını, hem avlanan hem de "tayga iyesini" memnun etmek için destan ve masal anlatan sanatkârlarla eşit bir şekilde paylaşmaktadırlar. Bu noktada avın bizzat öldürülerek elde edilen bir şey değil de, hayvanlarla taygaların koruyucusu olan ruhların kendi rızalarıyla verdikleri bir armağan olduğuna dair bir inanış söz konusudur ki, bu eylemin amacı öldürme eylemini ve bu eylemin doğuracağı olumsuz sonuçları ortadan kaldırmaya yöneliktir (Aça, 2007: 14).

Çünkü "Doğa", "doğaüstü olanı" bir yandan açıkça ortaya koyarken diğer yandan da gizlemektedir; arkaik insan için de, temel ve ortadan kaldırılamaz olan gizemde işte burada yatar.

Eliade, dünya ile insanın ilişki içerisinde olduğunu ve hatta aynı dili kullandıklarını söylemektedir. Bu ortak dilin de simge olduğunu belirtmektedir. Ona göre dünya, insanla yıldızları, bitkiler ve hayvanları, ırmakları ve kayaları, mevsimleri ve geceleri aracılığıyla konuşur. İnsan da rüyaları ve düşsel yaşamıyla, ataları ya da totemleriyle inisiyasyon törenlerinde ölme ve dirilme yeteneğiyle (Ay'dan ve bitki örtüsünden ne eksik ne de fazla olarak) maske takarak bir ruhu canlandırma gücüyle vb. ona cevap vermektedir. Dünya ilkel insan için saydamdır ve insana da dünyanın kendisine baktığını ve anladığı hissettirir. Örneğin bir av hayvanı kendisini insanın aç olduğunu bildiği için yakalatır. Kaya, ağaç, ırmak da insanı anlar. Her birinin ona anlatılacak kendi tarihi ve verilecek bir öğüdü vardır (Eliade, 2001: 182-183).

Modern insanın dünyasında doğa anlayışı ise başlangıçta ondan yararlanmak amacını taşımaktaydı bugün ise gelinen noktada doğa yararlanmanın çok ötesinde sömürülmektedir. Kendisini doğadan ayrı bir varlık olarak düşünmeyen "ilkel", doğayla uzlaşma yoluna gitmekteydi. Bu uzlaşma, beraberinde pek çok pratik ve uygulamayı gündeme getirmekteydi. "Modern" insan ise bu pratik ve uygulamaları terk etmiş ve doğayla arasındaki denge kurma noktasında kendi lehine bir üstünlük kurma çabasına girmiştir. İnsanın doğaya üstünlük kurma çabası her ne kadar semavi dinlerden önce başlamış olsa da semavi dinlerde de insanın doğadan üstün olduğu sık sık hatırlatılmaktadır. Eski Ahit'te insanın dünya varlıklarına egemen olmak için yaratıldığı belirtilmektedir. Kuran'da da Bakara ve Araf suresinde de şu ifadeler yer almaktadır: "Size verdiğim nimeti ve sizi dünyalardan üstün tuttuğumu hatırlayın", "O, yeryüzünü size bir döşek, göğü de bir bina kıldı. Gökten su indirip onunla size rızk olmak üzere üzümler meydana getirdi" (Keleş ve Hamamcı, 1997: 32-33).

"İlkel" insan doğaya karşı risk almaktan çekinmekteydi, modern insan ise bu riskleri kendisi yönetmek, zaman içerisinde geleceğini, dine, geleneğe, pratik ve uygulamalara bırakmaktansa kendisi tayin etmek istemiştir. Bu durum zamanla doğayı bozmuş ve modern insan için tehlike arz etmeye başlamıştır. Günümüzde ise modern insan yeniden doğayla uyum içerisinde olma çabasındadır, ancak artan nüfus, gelişen teknoloji bu durumu zorlaştırmaktadır.

Doğa ile ilgili inanışların ve uygulamaların biçimlenmesinde, bireysel ve toplumsal "kültür" belirleyici rol üstlenmektedir. Bunun yanında insanların çevre sorunlarını kavrayışı ve bunlara yönelik getirmiş olduğu çözümler de yine kültürün süzgecinden geçerek gerçekleşmektedir (Baylan, 2009: 68).

2. Geçmişten Bugüne Türklerde Çevre Algısı

Yukarıda bilgilerden de anlaşılacağı üzere insanın dünyasını şekillendiren iki unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri din, diğeri de kültür olgusudur. İnanç ve sahip olunan kültür, bireyin dünyayı ve çevresine olan bakış açısını da biçimlendirmektedir. Türklerin inanç sistemleri temelde Gök Tanrı, Atalar kültü ve tabiat güçlerine olan inanç unsurlarından oluşmaktadır (Kafesoğlu, 2002: 297). Eberhard, geleneksel Türk dinini "Güneş ve Ay kültlerinden müteşekkil Türk Gök Dini" şeklinde tanımlamaktadır (Eberhard, 1942: 93). Orhun kitabelerinde de yer-sub şeklinde rastlanan bu inanca göre yerler ve sular "ıduk", yani kutsaldır. Geleneksel Türk dini içerisinde dağ, orman, ağaç, ateş, toprak, bazı taşlar ve kayaların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu noktada eski Türklerin Gök-Tanrı inancı dolayısıyla göğe, yer-sub teriminden dolayı da yere de bir tür kutsallık atfedildiği söylenebilir (Güngör, 2002: 263). Türk düşüncesinde en küçük yer-su sadece benimsenmiş bir mekân olarak algılanmakta, aynı zamanda o dünyanın küçük kopyası olarak da görülmektedir. Her boy için kendi toprakları dünyanın merkezidir ve düzenle harmoninin yoğunlaştığı yerdir. Destanlara bakıldığında da kahramanın kendi toprağının kutsal merkezi saydığı sembollerinden birinin ağaç olduğu görülmektedir. Aslında ağaç ve dağ, diğer bazı nesneler gibi aynı düşünceyi, yani üç dünyayı birleştiren dikey düşünceyi yansıtmaktadır. Güney Sibirya Türklerinin inançlarında dağ ile ağaç, birbirlerinin yerine geçerek birbirlerini tamamlamaktadırlar. Ağaç da dağ gibi boyun üyelerinin hayatlarıyla yakından ilişkilidir. Güney Sibirya Türklerinin folklorunun tamamında ağaç, çocukları beslemenin yanında boy üyelerinin yaşam ve refahının güvencesinin simgesidir. Ağacı kökünden koparmak, onunla akrabalık

bağları olan insanı ölüme terk etmektir. Ağaç dallarında gelecek kuşakların beşikleri asılı durur (Lvova vd., 2013: 42).

Hemen hemen her topluluk, yaşadığı dünyada merkezde bulunduğu düşüncesine sahip olmuştur. Tanrı'ya ulaşma arzusunda olan insanlar, merkez simgeciliğinde, dağın ve mabetlerin yanı sıra, ağaca da önemli bir yer vermiştir. Çünkü ağaç, Eliade'nin (1991: 17) de belirttiği gibi "üç kozmik düzey" arasında iletişimi sağlamıştır. Ağacın kökleri yeraltını, gövdesi bu dünyayı, dalları ise gökyüzünü simgelemektedir. Eski Türkler ağaç denilince, yalnızca dıştaki yapraklarını ve gövdesini değil, kökünü de beraberce anlarlardı. Bu sebeple, "Dede Korkut Kitabı"nda yer alan ağaca yönelik sözlerdeki şu iki dize çok önemlidir:

"Başuñ ala bakar olsam, başsuz ağaç!

Dibüñ ala bakar olsam, dipsüz ağaç!"(Ergin, 2004: 109)

Ağaç kültü inancının Türk kültüründeki yeri üzerinde önemli bir çalışma hazırlayan Pervin Ergun, kutsal ağacın genel işlevleri hakkında şunları yazmıştır:

Varlığın başlangıcı ve devamında hava, su ve toprak kadar önemli bir yere sahip olan ağaç, kişioğlunun inanış ve düşünüş dünyasında "türeyiş", "beslenme", "Tanrı ile irtibat kurma", "cennete ulaşma", "şifa", "dilek" vs. aracı rolünü üstlenmiş ve ağacı "tanrısal" bir varlık olarak kabul eden insanlık, onu, neredeyse bütün inanma ve pratiklerinde ana eksene oturtmuştur. Ağaç, dünya kültürlerinde "yağmur yağdırma", "güneşi açtırma", "sürüleri ve sığırları çoğaltma" ve "kadınları kolayca doğurtma" gücüne sahip "canlı bir varlık" olarak düşünülmüştür (Ergun, 2004: 17).

Mitolojik dünya modelinde dağın, dünyanın temel motifi olduğu görülür. Kutsal olan göğe yakınlığı, yeri ve göğü birbirine bağlayan heybetli görüntüsü ile dağ, dünyanın tam merkezinde yükselen, kutsal güç kaynağı olarak kabul edilir. İşte dağın sahip olduğu ve ona yüklenen bu özelliklerin tamamı, onun tüm dünya mitlerinde kutsal kabul edilmesini sağlarken, aynı zamanda dağı merkeze alan pek çok inanışın gelişmesine de neden olmuştur.

Su, potansiyel ve üretken güçleri temsil etmekte ve tüm varoluşun kaynağıdır. Su, tüm yaşam düzlemlerinde hayatın ve büyümenin kaynağıdır. Kozmogoni simgesi ve tüm tohumların taşıyıcısı olan su, büyüsel bir maddedir. Pek çok kültürde su arınmanın, doğurganlığın, yeniden dirilişin simgesidir. Su her derde devadır. İyileştirir, gençleştirir, yaşamı sonsuz kılar. Suyun ilk örneği hayat

suyudur ki daha sonraki dönemlerde göğün katlarıyla birlikte anılmaktadır (Eliade, 2003: 196-200).

İnanca göre akarsular kirletilmez, pınarların ve derelerin suyu önemsenir ve kutsal olduğu kabul edilir. Bu şekilde Moğol kavimlerinde ant içme törenleri akarsudan su içerek gerçekleştirilir. Günümüzde "yemin etmek" yerine "ant içmek" veya "yemin içmek" kalıplarının kökenleri de bu inanıştan gelmektedir (Ögel, 1995: 316). İçme suyunun da önemine değinen Ögel, günümüzde ve geçmişte su bulamayanlara su verme, hayrat, sebil gibi uygulamaların varlığından bahsetmiştir. Anadolu'da da su içilirken belirli saygı ifadeleri yerine getirilir. Örneğin eli alına koymak (Ögel, 1995: 319). İslami inançlar çerçevesinde de su içerken ayakta olmamaya özen gösterilir. Dede Korkut Kitabı'nda da suyun Hak didarını gördüğü ifade edilmiştir. Günümüzde de özellikle Hıdırellez'de dileklerin suya atıldığı pek çok yörede görülmektedir. Çocukların kırklanması gibi uygulamalarda da suyun arındırıcı, şifa verici etkisi görülmektedir. Kur'an'da da sık sık Kevser pınarlarından söz edilmektedir.

Eski Türklerin inanış ve düşünüş yapısıyla ilgili olarak verilen örneklere bakıldığında doğanın Türklerin yaşamlarının dışında bir parça olmadığı açıkça görülmektedir. Doğa ve doğaya ait unsurlar canlı, dinamik ve ruhu olan unsurlardır. Birey, bu hayatta doğayla birlikte yaşamayı amaçlamaktadır.

İslamiyet'i kabul ettikten sonra da çevreye verilen önem hem Kuran'daki ayetler hem de Hz. Muhammed'in "elinizde bir ağaç fidanı varsa kıyamet kopmaya başlasa bile eğer onu dikecek kadar vaktiniz varsa mutlaka dikin" hadisiyle de ortaya konmaktadır. Yine başka bir hadiste "Haksız olarak bir serçeyi öldürenden, Cenab-ı Hakk kıyamet gününde hesap soracaktır" denilmektedir.

Günümüzde modern dünyanın etkisiyle insan ve doğa arasında kesin bir ayrım bulunuyor olsa da bireylerin doğadan beklentileri inanış ve uygulamalar çerçevesinde devam etmektedir. Konuyla ilgili olarak 2007 yılında tamamlamış olduğumuz yüksek lisans tez çalışmamızda Balıkesir yöresi özelinde yapılan çalışmada 40 adet ağaç ve bitkiyle ilgili, 43 adet de hayvanla ilgili inanış ve uygulamayı derleyerek değerlendirdik. Bunların dışında tarlaların ekilip biçilmesi, halk hekimliği, nazar ve berekete yönelik uygulamalar, halk hekimliğine yönelik olan uygulamaların hepsinde bitki ve hayvanlarla ilgili inanış ve uygulamaları tespit ettik. Bunların bir kısmı artık uygulanmasa da yine önemli bir kısmının da uygulandığını ve yaşadığını tespit ettik (Olgunsoy, 2007). Bu

bize şunu gösterdi ki insan, doğa ve Tanrı birbirinden ayrılmayan bir zincirdir. Bu zincirin devamını sağlayan alt unsurlar ise yer altı ve yer üstü unsurlarıdır. Bunların memnuniyeti insan, doğa ve Tanrı zincirinin tamamlanmasını sağlamaktadır. Hayvanlar ve bitkiler, bu döngünün sağlanmasındaki temel araçlardır.

Modern dünyanın insanları, doğanın üstünde kendilerini görmekteyken ve doğayı acımasızca sömürürken gelinen noktada yeniden doğayla uzlaşmaya çalıştığı görülmektedir. Bununla ilgili olarak modernleşme teorisine ve Batı toplumunun insanı üstün gören dünya görüşüne alternatif olarak Catton ve Dunlap "Yeni Ekolojik Paradigma"yı ortaya koymuşlardır. Bu perspektife göre endüstriyel toplumun çevre sorunları, bu toplumun egemen toplumsal paradigması ile yakından ilgilidir. İnsan refahı ve mutluluğu için doğanın ve diğer canlıların sınırsızca sömürülmesine karşı çıkmaktadır (Tuna, 2007: 187-220).

3. Sonuç

Geçmişten bugüne Türklerde çevre algısına baktığımızda inanç ve yaşayış şekillerinin onların doğaya bakışlarını etkilediği görülmektedir. Yerleşik hayat öncesi din ve yaşayış çerçevesinde doğaya duyulan saygı, hem dini bir zorunluluk hem de yaşamsal bir gerekliliktir. Yerleşik hayata geçilmesi ve İslam'ın kabul edilmesiyle birlikte doğaya karşı olan hassasiyet devam etmiştir. İnsanın modern çağ adını verdiği dönemde ise doğa karşısında birlikte yaşamdan ziyade doğaya karşı üstünlük çabası insanı neredeyse dünya üzerinde yaşayamaz hale getirmiştir. Bu nedenle insan doğayla ister dini, ister kültürel ya da adı her ne şekilde olursa olsun yeniden uzlaşma yoluna gitmek durumunda kalmıştır. Günümüzde doğayı korumak adına kurulan vakıflar, sosyal sorumluluk projeleri modernitenin gerekliliği olarak doğaya saygılı insanlar olma profilinin birer parçası olarak sunulmaktadır.

KAYNAKÇA

AÇA, Mehmet (2007), "Güney Sibirya Türklerinde Ava Destancı ve Masalcı Götürme Geleneği", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, XX1/2007, s. 1-16.

BAYLAN, Emel (2009), "Doğaya İlişkin İnançlar, Kültür ve Çevre Sorunları Arasındaki İlişkilerin Kuramsal Bağlamda İrdelenmesi", *Ankara Üniversitesi Çevrebilimleri Dergisi*, 1(2), s. 64-74.

EBERHARD, Wolfram (1942), *Çin'in Şimal Komşuları,* (Çev.: Nimet Ulutuğ), Ankara.

ELİADE, Mircea (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu,* (Çev.: Ümit Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi.

ELİADE, Mircea (1991), *Kutsal ve Dindışı*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.

ELİADE, Mircea (2001), *Mitlerin Özellikleri* (Çev.: Sema Rifat). İstanbul: Om Yayınevi.

ELİADE, Mircea (2003), *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev.: Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ERGİN, Muharrem (2004), *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ERGUN, Pervin (2004), *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başlanlığı Yayınları.

FRAZER, James G. (1991), *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri,* (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayınevi.

GÜNGÖR, Harun (2002), "Eski Türklerde Din ve Düşünce", *Türkler*, C. 3, s. 261-281, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

KAFESOĞLU, İbrahim (2002), "Eski Türk Dini", *Türkler*, C. 3, s. 290-304, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

KELEŞ, Ruşen - Can Hamamcı (1997), *Çevrebilim*, Ankara: İmge Kitabevi.

LVOVA, E. L.-vd. (2013), *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri. Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası*, (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

OLGUNSOY, Berna (2007), *Balıkesir Yöresinden Derlenmiş Bitki ve Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖGEL, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

TUNA, Muammer, (2007), "Çevrecilik, Tarihsel, Teorik, Felsefi Temelleri ve Küreselleşmesi", *Çevre ve Politika Başka Bir Dünya Özlemi*, Ayşegül Mengi (Ed.), s. 187-220, Ankara: İmge Kitabevi.

KOSOVA'DA OSMANLI ÖNCESİ TÜRK İZLERİ

Pre-Ottoman Turkish Traces in Kosovo

Cemal BAKO*

ÖZET

378 yılının baharında Hun Türkleri Malamir (Balamir) Han yönetiminde Tuna nehrini aşıp Balkanlar'da at koştururlar. 404-405 yıllarında Yulduz Han yönetiminde Hun orduları yine Balkanlar'a iner ve Bizans İmparatorluğu'nu yıllık vergiye bağlar, 434 yılında Büyük Attila'nın orduları Balkanlar'da at koşturur Bizans iyice sıkışır, Attila Bizans'ın vergisini üç kat artırır. Attila'nın ani ölümü Hunların Balkanlar'da eriyip yok olmasına sebep olur. Hunların yerini Avar ve Bulgar Türkleri doldur. Ancak bunlar at koşturmakla yetinmeyip, bu bölgede yerleşik hayata geçerek adlarını bugüne kadar korumuşlardır. Bulgar Türkleri 200 yıl bağımsızlıklarını koruduktan sonra, Hıristiyanlığı kabul edip İslavlar arasında eriyip Türklüklerini kaybetmiştir.

Balkanlar kısa bir zaman içinde Hazarların, Kumanların, Peçeneklerin baskınlarına uğrar. Bizans devletine karşı yaptıkları savaşlarda başarılı olsalar da, Bizans'ın akıllı davranışlarının da etkisiyle kendi aralarında çıkan savaşlarda yıpranırlar. Neticede Hıristiyanlığı kabul eder, adları ve dilleri ile beraber yerli halklar arasında eriyip kaybolurlar.

Bu yazıda, Kosova'da rastlanan ve çeşitli Türk boylarından geldiği düşünülen Türkçe kökenli veya Türklerle gelen yer, kişi ve rütbe adlarından bahsedilecektir. Bu adlar bazı eski kaynaklarda geçen, ya da bugüne kadar gelen ve değişime uğrayan adlardan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Balkanlar, Kosova'da Türklerden kalan ad, soyadı ve yer adları.*

ABSTRACT

In the spring of 378 Hun hordes ruled by Malamir (Balamir) Khan crossed the Danube River and rode their horses in the Balkan region. In 404-405, Hun armies ruled by Yulduz Khan came to the Balkans and force the Byzantine Empire pay an annual tax to Huns. Later in 434, when the armies ruled by Attila the Great started to appear in the Balkan region again, the Byzantine Empire was up against the wall and Attila triples the annual tax paid by the Byzantine Empire. The sudden death of Attila caused Huns to disappear from the Balkan region. The Huns were replaced by Avar and Bulgarian Turks in this region. These groups not only rode their horses round but also they settled in this region and protected their names until now. After having protected their freedom for

* Öğretmen - 11 "Marsi" Meslek Lisesi - Prizren/KOSOVA

200 years, Bulgarian Turks embraced Christianity and became assimilated among the Slavs.

The Balkan region was raided by Khazars, The Cumans, and Pechenegs in a very short period. Although these groups succeeded in their wars towards the Byzantine Empire, they wore off in the battles against each other that occurred thanks to the logical moves of the Byzantine Empire. In the end, they embraced Christianity and assimilated among the local people losing their names and languages.

In this article, we will mention various place, human or rank names that are thought to derive from various Turkish clans in Kosovo. Those names come from old resources or still-used but transformed names.

Key Words: *Balkans, Turkish origin names, Turkish origin surnames, Turkish origin place names, Kosovo*

Kosova Cumhuriyeti'nin yüzölçümü 10.887 km^2 olup nüfusu yaklaşık olarak 2 milyondur. Kosova'nın güneyinde Makedonya, güneybatısında Arnavutluk, kuzeybatısında Karadağ, kuzey ve doğusunda Sırbistan devletleri bulunmaktadır.

Topraklarının büyük bir kısmı dağlık arazidir. Makedonya sınırı boyunca Şar Dağları, Arnavutluk ve Karadağ arasında Paştrik, Koritnik ve Prokletiya dağları, Sırbistan ile arasında Kopaonik dağları bulunmaktadır.

Kosova'da yaşayan etnik topluluklardan en büyük grubu Arnavutlar (%90) teşkil ederken; diğer azınlık guruplar Sırplar, Boşnaklar, Türkler, Romlar, Goralılar, Aşkalilar ve Mısırlı'lardır.

Bu yazıda Kosova'da rastlanan ve çeşitli Türk boylarından geldiği düşünülen Türkçe kökenli yer, kişi ve rütbe adlarına yer vereceğim. Bu adların bir kısmı bazı eski kaynaklarda geçmekte olup, bir kısmı bugüne değişmeden gelmiş ya da değişime uğramıştır.

Arnavutların kökenleri M.Ö. 8. yy. buralara gelen İlirlere dayanmaktadır. Roma döneminde bu bölgeye Dardhania, buralarda yaşayanlara Dardhanlar denir. İlirler veya Dardhanlar'ın bura Arnavutları'nın ataları oldukları kabul edilmektedir.

Roma imparatorluğu 395 yılında Batı Roma İmparatorluğu ve Doğu Roma İmparatorluğu olmak üzere ikiye ayrıldığında; Kosova, Doğu Roma yani Bizans İmparatorluğu sınırları içinde kalır. Bazı kesintilerle birlikte XIII. yüzyıla kadar Doğu Roma imparatorluğu sınırları altında kalmaya devamö eder.

378 yılının baharında Hun Türkleri Malamir (Balamir) Han yönetiminde Tuna nehrini aşıp Balkanlarda at koşturmuş, Belgrat üzerinden Niş, Üsküp, Selanik ve Edirne'ye kadar ulaşmayı başarmıştır. Bizans ordusuyla her karşılaştıklarında zafer kazanmışlardır. 404-405 yıllarında Yulduz Han yönetimindeki Hun orduları yine Balkanlara inmiş ve Bizans İmparatorluğunu yıllık vergiye bağlamıştır. 434 yılında Büyük Atila'nın orduları yine Balkanlarda at koşturmuş, Gelibolu yarımadasına ve İstanbul'a ulaşmayı başarmıştır. Ancak Attila'nın ani ölümü Hunların Balkanlarda eriyip yok olmasına sebep olmuştur.

Daha sonra Hunların yerini Avarlar doldurmuştur. Avarlar yalınız at koşturmak ile kalmamış kendilerine Balkanları iskan yeri olarak seçip bugüne kadar buralarda kendi adlarını korumayı başarmışlardır. Avarlar 561'de liderleri Bayan (Türkçe bay, Moğolca bayan "zengin, varlıklı") önderliğinde, Panonia'nın Sırem bölgesine yerleşmiş, daha sonra Belgrat üzerinden inip Balkan yarımadasına hakim olmuş ve bu esnada Selanik ve İstanbul şehirlerini sık sık kuşatmışlardır.

Avarlar 565-602 yıllarında Bayan Kağan'ın yönetiminde bütün Orta Avrupa'ya ve Balkan'lara hakim olurlar. Beraberlerinde getirdikleri Slavları buranın verimli toprakları ve yol güzergahlarına yerleştirirler. Slavları hem köle olarak kullanmış hem de beraber savaşmış ve ortak yaşama alıştırmışlardır. Balkanlarda devam eden çatışmalar ve yeni Türk kafilelerin gelmeyişiyle Avarlar, Slavlar arasında benliklerini kaybedip Slavlaşmışlardır.

Kubrat Han'ın küçük oğlu Asparuh Han yönetimindeki Bulgarlar, 679 yılında Tuna boylarına yerleşirler ve Tuna Bulgar Hanlığını kurarlar. 681 yılında Bizans İmparatorluğu tarafından tanınan Bulgar devleti Balkanlarda yavaş yavaş genişler. Bulgar Türkleri 200 yıl bağımsızlıklarını koruduktan sonra, Bogoris Kağan'ın yönetiminde Hıristiyanlığı kabul ederler, buralara daha önceleri iskan etmiş olan Slavlar ile karışıp Türklüklerini kaybetmişlerdir. Bu süreçte Bulgar devleti Balkanlarda genişlemeye devam eder, Kurum Han döneminde en büyük başarıya ulaşmıştır. Bu dönemde İstanbul kuşatılır; Bizans, kendi toprakları içindeki Müslüman Türklerden aldığı yardımla tehlikeyi atlatmayı başarır. Daha sonra Müslüman Türkleri kendine tehlike olarak gören Bizans onları Makedonya'nın çeşitli yerlerine iskan ettirmiştir.

XI yy. Bulgar Devleti Adriyatik denizine ulaştığında, Kosova bölgesi Bulgar yönetimi idaresine girer. 1073 yılında Bizans Devletinin hakimiyetine giren Kosova 1169 yılında Pantina savaşından sonra Sırp devleti hakimiyetine geçer. 1224 yılında yine İstanbul'un Haçlı orduları

tarafından zapt edilmesinden sonra Kosova XIII yüzyılın sonlarında Orta Çağ Sırp devletinin merkezi olur.

XI. asırda Peçenekler yerlerini terk ettiklerinde, 13 kabilesi Tuna nehrinin sağ kıyısına yerleşirler, aralarında Müslüman olan bir kabile de ayrılıp bugünkü Macaristan topraklarına yerleşir. Macaristan (X-XII yy.), çok sayıda Türk'ün yerleşmesinden dolayı Magna Turcia adı ile anılmıştır. Bu 13 kabile, Tuna nehrinin sağ kolunda fazla duramayıp büyük bir kitle halinde Bulgaristan topraklarına inmiş, ancak güçlü bir devlet kurma yolunda iken Bizans'ın çıkarları ile ters düşmüştür. Savaşlarda başarılı olamayan Bizans, siyasette başarılı olmuş, Peçenek arasına nifak sokarak, zayıflatmayı başarmıştır. Türk soyundan gelen Kumanlar (1091 y.) Lebunium denen yerde Peçenekleri yenip, onları devlet olmak yerine yok olmaya mahkum etmiştir. Bizans Devleti Lebunium savaşında yenilen Peçenekleri Makedonya'ya, Niş, Pirot ve Sofya'dan Tuna nehrine kadar yayılan bölgeye yerleştirmiştir.

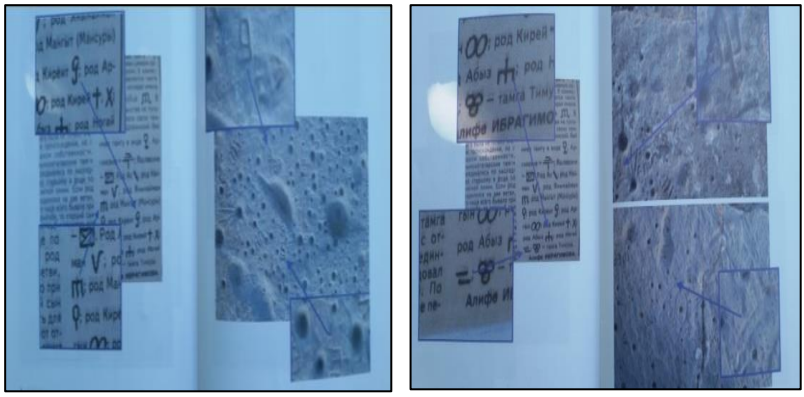
Peçeneklerin yerli Slavlarla karışımında meydana gelen halklara Şop denilmiş. Günümüzde Bulgaristan içinde Sofya şehrinden Tuna nehrine kadar bölge Büyük Şopluk adıyla anılmaktadır. XIX yüzyılın Tarihçileri Şop adının Peçeneklerin sekizinci kabilesi olan Tsopon veya Bula çoban (Alaca çoban) adından aldığını yazmaktadırlar. XII yy. buralardan geçen haçlı ordularına, Peçenekler birçok hücum düzenlemiştir. Niş şehri yakınlarında 1096 yıllında Petar Amiens yönetimindeki Haçlı orduları yerli halk tarafından düzenlenen saldırıda, Peçenek ve Kuman okçuları sayesinden 10000 kayıp vermiştir. Ancak Peçenekler Haçlılara büyük kayıplar verdirirken bu savaşlarda kendi kayıpları da çok olmuş, azalmış ve diğer halklar arasında yok olmuşlardır.

1050 yılında. Asya Bozkırından gelen Kuman-Kıpçak toplulukları, Tuna nehrin geçip, Peçeneklerin aralarından sıyrılıp, Balkanlara inmeyi başarırlar. Büyük kısmı Hıristiyan olmakla birlikte aralarında Müslüman olanları da vardır. Kuman-Kıpçak toplulukları bir ara Peçenekler ile ittifak kurup Bizans'ı zor duruma düşürmüşler, ancak Bizans Kumanlarla ittifak kurarak, 1091yılında Peçenekleri ağır yenilgiye uğratmıştır.

1065 yılında 60000 atlısı veya hanesi olan Uz'lar (Guz veya Oğuzlar) orta Asya'dan gelip Tuna'yı geçip Makedonya'ya, Selanik yakınlarına kadar inmişlerdir. Burada eski düşmanları olan Peçenekler ve Bizans devleti ile karşılaşmış, sıcak iklime çabuk alışamayan Uz'lar salgın bir hastalıktan dolayı zayıf düşmüşlerdir. Peçenek'lerin ani saldırısına uğradıklarında Bizans'a sığınarak kurtulmuş, Bizans Uz'ların bir

bölümünü Makedonya'da Koyun Ovasına, diğer bölümü de Kosova'ya yerleştirmiştir.

Prizren şehrinin yakınlarındaki Mlike köyünde bulunan camii kitabesi 1238 yılında aittir ve kitabenin Guz'ların bir hatırası olması mümkündür. Ayrıca Gora Bölgesinde Resteliça köyü yakınlarındaki dağlarda kayalara kazılmış damga şeklileri Osmanlı öncesi Türklerden kalan izlerdir. Yar. Doç. Ebubekir Sofuoğlu tarafından söz konusu şekiller üzerinde yapılan incelemelerde, bu damgaların Orhun yazıtlarıyla olan benzerliklerine vurgu yapmaktadır. Damgalar yaklaşık 2000 metre yükseklikte ve yedi farklı yerde kayalar üzerinde çizilmiş olup bu damgaların bazıları günümüzde de koyun sürülerini tanımlama işareti olarak kullanılmakta ayrıca evlerinin kapılarına konulmaktadır. Sofuoğlu, yüzden fazla damganın Orta Asya'da Türklerin kullandıkları damgalarla örtüştüğünü bildirmektedir. Hunların Runik yazısını kullandıkları bilindiğine göre bu damgaların Hun'lar zamanında buralara getirildiği düşünülmektedir.



Gora bölgesinde çizilen damgalar (gora abidesi. Doç. Ebubekir sofuoğlu).

Avarlar'dan Kalan İzler

Balkanlara yerleşen Avarlar, Slovenleri tarımda kullanmışlardır. Avarlar aynı zamanda hayvanların bakımıyla da uğraşmaktaydılar. Yani bunlar çobanlık yapıyorlardı. Çoban veya Çuban kelimesi oba beyi veya obabaşı olarak Slovenlere Jupan olarak geçmiştir. Sırp tarihinde Jupa kelimesi bölge anlamında kullanılır, Jupan ise bölge yöneticisidir ve bunların başında ise Büyük Jupan gelir.

Karadağ'ın doğu bölgesinde doğan İbar-İbre nehri Kosova'nın kuzeyinde Mitroviça şehrinden aktıktan sonra Sırbistan'a geçer. İbar

nehrin adı Ukrayna'nın Kiev şehri yakınlarında İbru, Romanya'da İbır nehirleri ile benzerlik göstermektedir. Bulgar tarihçi Dr. Zivkov, İbar kelimesini kökeninin Bulgarca olduğu ve derin su anlamına geldiğini bildirmektedir ayrıca aynı anlama gelen Alan'larda "Apar" (derin su) kelimesinin varlığına dikkat çekmektedir. Avarlara Türkçede Apar, Abar denildiğine ve Sırpların Avarlara Obar dediği göz önüne alındığında, İbar adı Avar adının günümüze ulaşmış bir kalıntısı olma olasılığı çok yüksektir.

Avarlar'dan kalan Bayan, Muyan, Buyan (zenginlik, güçlülük, erklik, tanrı sıfatlarından, Uygur kağanlarının unvanları) kelimesi Kosova'nın batısında Arnavutluk'ta Buyan yerleşim yeri ve Kosova'nın doğusunda Sırbistan'da Buyanovaç yerleşim yerlerinin adları benzer kökenlidir, şehirler bugün hala mevcuttur.

Kumanlar'dan Kalan İzler

Arnavutluk'un kuzeydoğusunda, Kosova'nın Prokletiya dağı çevresinde, Arnavutluk'ta Valbone, ve Kosova'da Erenik ve Drim nehirleri ile sınırlı olan bölgeye Orta çağlarda "Altın" denmiş. Osmanlı döneminde Altın İli adını almıştır, daha sonraları adı Has olmuştur (günümüzde de halen Has olarak adlandırılmaktadır). Has bölgesinin Arnavutluk kısmında merkez yerleşim yeri Krum adını taşır. Kosova bölgesinde Kusar ve Karaşincerec yerleşim birimleri dikkat çekmektedir. Türk tarihinde "kara" kelimesi renk anlamı haricinde birçok nitelemede daha kullanılmaktadır (büyük, çok, kalabalık anlamına gelir). Has'taki Karaşincerc "Büyük Aziz Corce" anlamına gelmektedir. Bu bölgede Katolik Arnavutlarında Türkçe kökenli olduğunu düşündüğüm bazı soyadları dikkatimi çekmektedir: Karaviday (Kumanca "akrep"), Karasani (büyük "unvan, itibar, saygınlık"), Karaçi (yöneticilerin dışında kalan halk kitlesi), Kaydumçay (Kaydum=Peçeneklerin bir başbuğunun adı) gibileri.

Priştine yakınlarındaki Kumanova köyü, onun yanında Kumanovka (Kuman kızı) deresi, Komorani, Bakşi (Bahşi, şaman, bilgin, büyücü), Alaş (Kazakların atası olarak kabul edilir) gibi yerleşim yeri adları Kumanlardan kalmadır. Romenler Kumanlara Komani derler. Gilan şehrine yakın Sırbistan'da dağlık bir bölge Komani adını taşır. Ayrıca Arnavutluk'ta İşkodra'ya yakın Komani gölü, Karadağ ile Arnavutluk arası Komani dağı mevcuttur. Kuman kelimesinin başka bir etimoloji şekli Kukes olup Arnavutluk'ta Prizren'e yakın Kukés şehri bulunmaktadır.

Göçebe halklarının bugünkü Makedonya topraklarına geçitlerini önlemek için Bizans Devleti, dar geçit bölgelerine kaleler inşa ettirmiştir. Prizren'den 3 km. uzakta derenin sol tarafında, dağın yüksek tepelerinde

benzer bir kale mevcuttur. Bu kaleye orta asırlarda Derbent (iki dağ arasında dar ve uzun yol ve dağ geçidinde kurulan küçük kale) adı yazılarda geçiyor. Daha sonralarda Sırplar tarafından Derven grad (Ağaçtan şehir) olarak okunmuş, (Farsça kökenli bu ada kendi dillerinde anlam yüklemeye çalışmışlardır). Ağaç şehrin günümüze kadar gelemeyişi, ağacın dayanıklı bir malzeme olmaması ile ilişkilendirilir. Bugün var olan kaleye de Vişegrad (yukarı şehir) demişlerdir. Günümüzdeki Türkçe adı Kız Kalesidir. Kaçanik geçidinde de benzer bir Derbent kalesi Vişegrad mevcuttur.

Peçenekler'den Kalan İzler

Bizans İmparatoru Konstantinos Porphyrogenetos (912-959 y.), "De administrando İmperio" (Devlet İdaresi) adlı eserinde Peçeneklerle ilgili çok önemli bilgiler vermektedir. Bu kitapta Peçeneklerin 12 kabile olduklarını yazmış ve bunları bir bir saymıştır. Peçeneklerin 8 boydan biri Çur veya Kür olup kelimenin diğer bir okunuşu Tsur'dur. Başbuğu Küerçi çur (Gök Çur), başka okunuş şekli Tsıtsur'dur. Prizren'in güneydoğusunda Kızkalesinin ardından gelen bölgede (Sredska Jupasında) Tsuroviç, Tsuriç, Tsitsureviç, Peçenoviç ve Ketsoyeviç (Kets Sırpçada 1 anlamında olup teke'yi anımsatıyor) soyadları mevcuttur. Sredska Jupa'sının devamında Siriniç Jupası gelir. Siriniç Jupasında yaşayan halka Prizren'liler ile Sredska jupalıları Şop derler.

Siriniç Jupasında yaşayan halk XIX yüzyıllarının sonlarına kadar Kalinarke denen bir dini tören düzenlemiştir. Söz konusu tören ile ilgili olarak papaz Dene Debelkoviç Kalinarke kelime anlamının tam olarak bilinmediğini ancak bu törenin Kosova'nın her yerleşim yerinde çok eski zamanlardan beri yapıldığını bildirmektedir. Oysaki Türkçede Kalinarke= Kalın bekleyen kızlar, (kalın, babanın veya bir boyun oğullara evlenme "**pay"** ı anlamına gelmektedir).

Siriniç Jupası köylerinde, Hazreti İsa'nın Doğumundan bir hafta önce başlayıp Noel gecesine kadar süren bu törenin amacı, Meryem ananın doğum sancılarını azaltmakmış. Tören sabah karanlığında her gün 6-8 evlenmemiş kızın katılımıyla başlar. Törene katılan kızlardan biri gelinlik elbiselerini giyer aralarından iki kız erkek kıyafetlerini giyip sakal takıp, yaşlı erkek kılığına girerler. Kızlar her sabah gün doğmadan önce ovaya çıkar orada bir gün önceden topladıkları ağaç dallarıyla ateş yakarlar, tekerleme benzeri türkü söyler ve eğlenirler. Gün doğduktan sonra yaşlı adam kılığına girmiş iki kız, gelinin kollarından tutup köye doğru yönelirler, diğer kızlar da arkalarından gider, köy evlerini teker teker ziyaret ederler. Her ev önünde durup türkü söylerler. Eğer evde

aralarına katılmayan evlenmemiş kız varsa tekerleme o kızı kınama şeklinde söylenir. Evde evlenmemiş erkek çocuk varsa tekerleme;

"Anacığı, neden çocuğunu evlendirmedin,

Babacığı, neden çocuğunu evlendirmedin." biçiminde söylenir.

Eğer bir evde evlenmek hazırlığı yapan kız varsa tekerleme tebrikler şeklinde okunur. Evde yeni doğmuş kız çocuğuna da hüzün dolu tekerleme söylenir. Ancak bu gelenek 19 yy. sonlarında terk edilmiştir, çünkü bazı evlerden kalinarkaların üzerlerine su döküp elbiselerine zarar getirmeye başlamışlar.

Kosova bölgesinde bazı yerleşim adları "çan" sözcüğünü içermektedir. Bu şekilde yer adları Balkanların başka hiçbir yerinde yoktur. Bunlar da: Borçan, Buçan, Çeçan, Deçan, Dobrçan, Graçanica, Kaçanik, Kaliçan, Kaçandol, Loçane, Matiçan, Mleçane, Mujiçan, Papraçane, Peçan, Potoçane, Reçane (Prizren), Reçane (Sureka), Sopoçan, Soçanica, Studençan, Topliçan, Vrbiçan ve Zveçan'dır. Bu adlarda çan sözcüğünün olması ve bu köylerde kiliselerin varlığı bana kiliselerin varlığını anımsatıyordu. Prof. Dr. Necati Demir bir yazısında (A. Bryer'den), VI yüzyılda Kafkasya kökenli Çan kavminin Çorum boylarına gelip yerleştiğini ve bu Çan kavminin Peçenekler olduğunu iddia etmektedir. Çorum adı "Cürümlü" den geldiği iddia edildiğine göre Cür ve Tsur benzerliği dikkat çekicidir, diğer yandan Çorlu kasabasının Bizans döneminde İsmi "Tsuron" olduğuna bakılırsa Tsur kabile adı ile benzer olduğu görülmektedir.

Macar asıllı Prof. Gyula Nemeth'e göre Peçeneklerin Dördüncü Boyunun Başbuğunun adı Surou'dur. Suru Külbey (=Külrengi Külbey) Prizren'e yakın Arnavutluk'un Kukés bölgesinde Suroy köyü bulunmaktadır, yakınlarında Kalis adında bir köy daha vardır ve Prof. Dr. Hasan Kaleşi bu adı Harezmili'lerden yani Kalisliler'den kalma oldduğunu iddia etmektedir.

Prizren deresi vadisinin sol tarafındaki dağın adı "Oşlak"tır. Hazarların Oşlak Ayını (oğlak) 22 Martta "Büyük Gün" olarak kutladıklarını Kevin Alan Brook yazmaktadır. Bu dağın eteklerinde Prizren'de Dal Tulum denilen yerde (bana göre Dağ Tuğum, buradan Prizren'de sabah seher vakti güneşin doğuşu görülür) 14 Martta İlkyaz-Bahar bayramı kutlanırdı. Bu dağın eteklerinden Makedonya'ya giden yola Peçenek yolu denildiğini Prof. Maliç Osi iddia etmektedir.

Karışık Türk Boylarından Kalan İzler

Sloven kabileleri Balkan yarımadasına 7. yüzyıldan sonra yerleşmeye başlarlar. Kosova bölgesinde ilk Sloven devletini Bulgarlar (Slavlaşmış Bulgarlar) kurar. Kosova'da Bulgar yönetimi ile Bizans yönetimi ile 12. yüzyıla kadar devamlı yer değiştirir. Daha önceleri Ras (Yeni Pazar) bölgesini mesken tutan Sırp Jupanları 12. yüzyılda Kosova'ya inmeye başlarlar. İlk defa Sırp Jupanı Bodin 1073 yılında Bizans ile savaşır, savaşta başarısız olur ve esir düşer. 1091 yılında Büyük Jupan Vukan yine Bizans'a karşı savaş açar. İzveçan kalesini zapt etmekte başarılı olsa da yenilgiye uğrar ve geri çekilir. Sırp Jupanı Stevan Nemanya 1180 yılında yine Bizansa karşı çıkar, Liplan kasabası yakınlarına kadar gelir. İlk dönemlerde yenilgiye uğrasa da Bizansın iç karışıklıklarından dolayı Kosova bölgesinde ilerlemeyi başarır. Stefan Nemanya'nın yerine oğlu Stefan Nemanyiç Büyük Jupan olur.

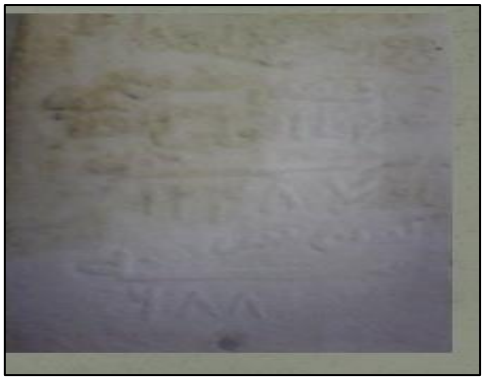
1200 yılında aralarında Türklerin de bulunduğu Bizans ordusu, Sırp Kralı Nemanyiçe karşı harekete koyulur ancak Kosova'da İzveçan kasabasının Pantina köyü yakınlarında bozguna uğrar. Stefan Nemanyiç 1217 yılında Roma Papası tarafından Kral ilan edilir. 1219 yılında Jica kasabasında Bağımsız Sırp Patrikhanesini kurar. 13 yüzyılın sonlarında Bulgar Knazi Şişman Tatar, Kuman birlikleri Dorman ve Kudelin yönetiminde Jiça manastırını yakıp yıkarlar. Daha sonraları Patrikhane merkezi İpek şehrine taşınır. Buraya da Kuman asıllı Dorman ve Kudelin kardeşler saldırı düzenler ama başarısız olurlar. Sırp Kralı II Uroş öc almak için asker toplayıp Vidin şehrine karşı harekete koyulur ve şehri zapt eder. Fakat Vidin şehri Tatar Hanı Nogay'ın himayesi altında olduğu için Nogay Hanın saldırısından korkup şehri terk eder. Nogay Hanı ile anlaşır. Bir daha Vidin beylerine saldırı yapmayacağına söz verip oğlu Rastko'yu sonra Kral Stefan Deçanski, Nogay Hana rehin olarak bırakıp geri döner.

Sırp Devletinden Kalan Türk İzleri

1305-1307 yıllarında bir gurup Katalonyalı maceraperver, Balkanlar'a gelip Makedonya'da bazı zapt girişimlerinde bulunur. Katalonya ordularına Anadolu'dan çok sayıda Müslüman Türk çeteleri de katılır. Kısa bir süre sonra Türk çeteleri iki grupa ayrılır. Bir grup, Melikil yönetiminde 2000 Turkopul atlısı aileleri beraberinde (babaları Türk kökenli ve anneleri Hristiyan kadınlardan olan çocuklar) Sırbistan Kralı II Uroş Kral Milutin ile anlaşır. Prizren şehrine yakın bir yere yerleştirirler. Antlaşmaya göre orada yaşayacaklar ve savaş zamanında savaşa katılacaklardır. Bir zaman sonra Krala hıyanetlik ettikleri bahanesi ile Kral Milutinin Kumanlardan oluşan 2000-10000 özel koruma kuvvetleri tarafından tümü imha edilir (her ne kadar bunların Hıristiyanlığı kabul ettikleri bildiriliyorsa da, yaşadıkları yerde İslamiyete tekrar

döndüklerinden dolayı imha edildikleri ve camii inşaatı bir delil olarak kabul edilebilir). Gora bölgesinde Mlika köyünde camii kitabesinde tarihin yanlış kaydedildiği varsayılırsa, Melikil ile Mlika adlarının benzerliği Turkopulların buralara yerleştirildiği düşünebilir ve camiinin onlar tarafından yapıldığı olasılığı kabul edilebilir.

1308 yılında Kral Milutin tehlikeye düştüğü zaman çok para verip yine Türk ve Kalisya'dan Kalis ordularını yardıma davet eder. Harzemşahlar devleti Moğollar tarafından işgal edilince birçok Harzemşah kaçıp Macaristan'a yerleşir. Burada Harizmililer veya Kalislar adıyla anılırlar. Kalislar devlette mali işlerini iyi bildikleri için devlet yönetimi ile ilgilenirler. Gerçi delil yoksa da Kral Milutin'in (Macar Kralının damadı) yönetiminde oldukları düşünülmektedir. Mali işleriyle uğraşan Kalislar şehirlerde pazar yerlerinde Hazine Hazine=Kazna bağırarak vergi topladıkları bilinmektedir. Sıpçada "Hazna-**Kazn**a" kelimesi "ceza" manasına gelir ve halen kullanılır. Bu zamanlarda kale komutanlarına Tepçi denirmiş, "Teppe Eçi" den "Baş kardeş" kelimelerinin de Türkçe olduğu kabul edilebilir.



Mlika köyünde cami kitabesi 1822 yılında (1822 yılında, 1289 yılında inşa edilen camii yerinde aynısı Ahmet ağa tarafından kurulmuştur.)

Kral Milutin Macarlarla iyi ilişki kurmak için bir Macar prensesi ile evlenir. Bu Prenses Yelisaveta **Kuman**ka (Kuman kızı) adıyla anılır.

Kral Milutinin çocuğu Kral Stefan Deçanski'nin iki oğlundan birinin adı Duşan (sonra Çar olmuştur), ikincisinin adı **Duşman**'dır.

Deçan Manastırın kubbesinde Duşman'ın çizilmiş resmi 1330 yılı.

Deçan Manastırına 1330 ile 1346 yıllarına ait yazılan beratlarda **hrisobul lar**da rastlanan Türkçe veya çeşitli Türk boylarıyla gelen yer ve şahıs adları şöyledir.

Türkçe yer adlar; Bulatovac (demirci köyü), Çabiç, Kumanovo, Komoran ve Tekliya .

Türkçe kişi adları: Abasoviç, Aladin, Alan, Altoman, Baliya, Baç (Baç amrakın=Güzel sevgilim), Berak, Beran, Borhan, Budak, Buyan, Bulat (Tatarca Çelik), Çebiç (altı aylık keçi yavrusu), Gurman, Dikan (çiftçi, köy ağası), Kaya, Kuman, Kumanets, Kumanovi, Magol (diken), Tatarin, Teperiç, Tuz, Tul, Şarban, Şişman gibileridir.

Çar Duşan zamanında Prizrende Aziz Arhangel manastırına ait 1348 yılında yazılan beratlarda **hrisobul'lar**da raslanan Türkçe yer adları; Toplisu, Peçani, Oşlak, Parkaç, Sakato, Tatarin, Teklin. Alakiy (Alakay Tatarlarda damga), Nogayevc (Nogay Han),

Türkçe kişi adları: Altoman, Balda, Bariş, Bagatir, Baskaç, Borşin, Bera, Çauş, Tsuraç, Çurilovac, Kumanic, Patsuriça, Sarakin, Şarban, Şişman, Uşak gibiler.

Orhan Gazi'nin askeri birlikleri Bizans İmparatoru Kantakuzenos'a yardım amaçlı Balkanlara ayak basmıştır. Kantakuzenos 1352 yılında Çimpe kalesini Osmanlıya devreder. Osmanlı bu kaleyi Balkanlarda üs olarak kullanır. Bu tarihten sonra Osmanlı Balkanlara yayılmaya başlar.

Sonuç:

Çeşitli Türk toplulukları Osmanlı Ordularından çok önce Balkanlarda at koşturmuş, VI. yüzyıldan başlayarak çeşitli Türk boyları bugünkü Kosova bölgesine gelmiştir. Kosova'da Osmanlı öncesi Türkler'den kalan eserleri bulmak her ne kadar kolay olmasa da

mümkündür. Çünkü Osmanlının buralara gelişi Türklerin varlığının devamı niteliğindedir.

Diğer yandan en ilginç husus da: Hunların gelişiyle başlayan Türk akınlarının ilk başlardaki Balkanlarda yerleşme çabası sonrasında tüm Balkan devletleriyle hem savaşmış hem de onların savaşlarını desteklemiş olmalarıdır. Bizans'ın Macarlar, Bulgarlar ve Sırplarla yaptıkları her savaşta muhakkak her iki tarafta da dönemine uygun olarak Avar, Oğuz, Kuman, Peçenek, Tatar, Kalis ve en sonunda Türkler bulunmuştur. 500 yıl içinde yukarıda adı geçen Türk halkları başkaları için yaptıkları şavaşlarda en çok kendilerine zarar vermiş ve kendilerini yok etmişlerdir.

KAYNAKÇA

"Bizim Şoplar", *Sima Traykoviç Yujna Sırbiya*, Sayı 6.

"Macaristanda İslam", *İslamska Misao Dergisi*, sayı 143, 1990, Sarayevo.

"Sbornik Konstantina Yireçeka", *Belgrat İstanbul Askeri Yolu*, sayfa 133 S.A.N. Belgrat 1959.

ADJİ, Murat (t.y.), "K ıpçaklar", *Türklerin ve Büyük Bozkırın Kadim Tarihi*.

COMPARETİ, Matteo (t.y.), *Soğdiyana Tarihine Giriş*.

DEMİR, Necati, "Bir Coğrafi Bölge Olarak "Canik" Tarihi Alt Yapısı"

ERCİLASUN, Ahmet Bican (t.y.), " Aprin Çor Tigin", *Başlangıçtan 20. yy'a Türk Dili. Tarihi.*

EROL, Aydil (1999), *Adlarımız*, İstanbul: Turan Kültür Vakfı Yayınları.

GRKOVİÇ, Milica (1983), *İmena u Deçanskim Hrisovuljama*, Novi Sad.

GÜLLÜDAĞ, Nesrin (t.y.), *Türklerde Damga geleneği ve Nogay Türklerinin Damgaları Üzerine Bir İnceleleme.*

GÜLTEPE, Necat (2002), *Türk Mitolojisi Yeni Araştırmalar Işığında*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

GÜNGÖR, Erol (1989), *Tarihte Türklük*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

HAMZAOĞLU, Yusuf (t.y.), "Balkan Türklüğü", *Türk Dünyası Edebiyat Dizisi.*

İbn-i Fadlan Seyehatnamesi Tercümesi, Sarayevo 1958.

KOZARAC, Kalinarke. V. (1956), *Glasnik Muzeya Kosova I,* Priştina.

LOMA, Aleksandar (t.y), *Toponimija Banjske Hrisovulje*.

MALİKOV, Azim M. (t.y.), *Arkeolojik ve Yazılı Kaynaklara Göre Maveraünnehir Türkleri (M.S. VI-VIII. Yüzyıllar)*.

MASRHAK, Boris I (t.y.), *Türkler ve Soğdlular*.

RACEPAGİÇ, Yaşar (1997), "Prilog Prouçavanya Kulturnog Razvoya i İdentiteta Boşnyaka na Kosovu i Sancaku", *Selam Dergisi*, Sayı 10, Priştine.

RACKİ, Franyo (1931), *Borba Yujnih Sloven za Drjavnu nezavisnost*, II. Baskı, Belgrat: Planeta Yayınları.

RASONYİ, Laszlo (1971), *Tarihte Türklük*, Ankara.

SEVER, Mustafa (t.y.), *Türk Mitolojisinde Kuşlar.*

SEVİM, Ali – Merçil, Erdoğan (1995), *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları.

SOFUOĞLU, Ebubekir (2006), *Şar Dağlarının Genetik Şifreleri Gora Abidesi*, İstanbul: Ukid Yayınları.

ŞUKRİÇ, Niyazi (1990), "Dva Kraya İslama u Evropi", *İslamska Misao*, Sayı 144, Sarayevo.

TEKİN, Talat (1987), *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, Ankara.

TOGAN, A. Zeki Velidi (1981), *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

UROŞEVİÇ, Atanasiye (1956), "O İşçezlom Selu Kumanovu na Kosovu", *Glasnik Muzeya Kosova I* Priştina.

VASARY, İstvan (2008), *Kumanlar ve Tatarlar, Osmanlı Öncesi Balkanlarda Doğulu Askerler (1185-1365)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

YARDIMCI, Mehmet (t.y.), *Renk Dünyamız ve Türk Kültüründe Renkler*.

YÜCEL, Mualla Uydu (t.y.), *Balkanlar'da Peçenekler*.

Zadužbine Kosova i Metohije (1995), Priştina.

ZAKİYEV, M. Z. (2003), *Proishozdeija Tyurkov i Tatar*, İnsan.

ZEKİYEV, Mirfatih Z. (t.y.), *Bolgar-Tatarların Etnogenezi ve Genel Gelişme Aşamaları.*

БРАНИЧЕВО У ИСТОРИЈИ СРБИЈЕ. Зборник радова III Свеска 6.

МОЛДОВСКО-БЪЛГАРСКИ ВРЪЗКИ:ИСТОРИЯИ КУЛТУРА Coordonatori: dr.hab. Nicolai Cervenkov,dr. Ivan Duminika.

KÜLTÜREL DEĞİŞİMİN GÖSTERGESİ GELENEKSEL ÇUVAŞ MEZARLIKLARI

The Indications of Cultural Change: Traditional Chuvash Graveyards

Bülent BAYRAM[*]

ÖZET

Kreşin Tatarları ile birlikle İdil-Ural bölgesinin Müslüman olmayan Türk boylarından biri olan Çuvaşlar arasında da eski dinî inançlarını devam ettirenler halen bulunmaktadır. Çarlık Rusyasının son dönemlerinde sistemli bir şekilde Hristiyanlaştırılan Çuvaşlar arasında misyonerlik faaliyetleri Sovyet Devrimi ile son bulmuşsa da sistemin çöküşüyle birlikte dinî propaganda da daha serbest bir ortama kavuşmuştur. Bu yeni süreçle birlikte Çuvaşlar arasında Hristiyanlaşma süreci de kaldığı yerden devam etmiştir. Bu süreç Çuvaşların kültür dünyalarının tamamen değişmesinin sürecidir. Bunun geleneksel kültürden Hristiyan kültürüne, Türk kültüründen Rus kültürüne bir geçiş olarak da değerlendirmek mümkündür. Özellikle Çuvaşistan sınırları dışında kalan Anatri Çuvaşlar arasında karşılaşılan geleneksel inançlarını koruyan pagan Çuvaşlar da bu süreç içerisinde hızla erimektedir. Bu sürecin en açık bir şekilde gözlemlendiği yerler pagan Çuvaş mezarlarıdır. Bildiride, 2002-2004, 2013-2015 yılları arasında Tataristan'ın Aksu rayonunun Yeni Aksu köyünde yapılmış olunan alan araştırmalarından elde edilen veriler ışığında bu kültürel değişim süreci değerlendirilecektir. Süreç değerlendirilirken geleneksel Çuvaş dininin Çuvaş kimliğiyle olan münasebetine dikkat çekilecek, din değişim sürecindeki Çuvaşların diğer etnik gruplarla ve kendi dilleri ile olan münasebetleri de değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Çuvaşlar, Çuvaş kültürü, Çuvaş mezarlıkları, defin adetleri, yupa, Çuvaşlarda ölüm*

ABSTRACT

There are still people who continue to practice their old religious beliefs among Chuvashes, who are one of the nonmuslim Turkic tribes in the Idyl-Ural region, with Kreşin Tatars. Though the missionary activities among systematically evangelized Chuvashes ended with Soviet Revolution in the last periods of Czarist Russia, religious propaganda became more liberal with the collapse of the system. Within this new period the evangelization process among Chuvashes resumed. This period is a complete change of Chuvash cultural world. It is possible to consider this period as a transition from traditional culture to Christian culture, from Turkish culture to Russian culture. Especially Pagan Chuvashes who are seen among the Anatri

[*] Doç. Dr. - Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü-Kırklareli/TÜRKİYE

Chuvashes at the out of borders of Chuvasia and protect their traditional beliefs dissolve quickly. The places where this process can be most clearly observed are Chuvash graveyards. In this study, this period of cultural change will be examined in the light of data obtained from field research in the New Aksu village of Aksu Rayon of Tatarstan between the years 2002-2004, 2013-2015. While the process is examined, the relation of traditional Chuvash religion with Chuvash identity will be shown, and the relation of Chuvashes with other ethnic groups and their own language during the religious conversion will be reviewed.

Key Words: *Chuvashes, Chuvash culture, Chuvash graveyards, funeral customs, yupa, death in Chuvashes*

Giriş

Rusya Federasyonunun İdil-Ural bölgesi millî kimliklerin inşasında ve sürekliliğinde din faktörünün ön plana çıktığı bir coğrafyadır. İdil-Bulgarları, Altın Orda İmparatorluğu ve Kazan Hanlığı döneminde İslam kültür ve medeniyetinin hâkim olduğu Orta İdil'de Kazan Hanlığı'nın Ruslar tarafından işgali ile birlikte Ortodoks Hristiyan / Rus kültürü yerleşmiş ve kısa sürede de baskın hale gelmiştir.

Bugün Orta İdil Bölgesinde yaşayan Tatar, Başkurt, Çuvaş gibi Türk; Mari, Udmurt, Mordvin gibi Fin-Ugor halklarının modern dönemde millî kimliklerinin inşasında, birbirleriyle olan ilişkileri, Rus kültürü ve halkıyla olan münasebetleri din, özellikle de İslam ve Hristiyanlık mücadelesi çerçevesinde şekillenmiştir. 16. yüzyılda Kazan'ın ele geçirilmesiyle birlikte Rusların bölgede uyguladıkları Hristiyanlaştırma faaliyetleri farklı yöntemlerle günümüze kadar devam etmiştir (bk. Arık 2015).

Sovyetler Birliği döneminde kesintiye uğradığını düşündüğümüz bu süreç aslında adı konulmaksızın o dönemde de kültürel anlamda amaçlarına uygun bir şekilde devam etmiştir. Dil ve kültür olarak Rus olmayan halkların kendi kültürlerinden uzaklaşarak hâkim güce entegrasyon ya da asimilasyon süreci devam etmiştir. Burada dinî anlamda olmasa da özellikle anadili kullanımı ve yaşam tarzı konusunda hâkim kültür konumunda bulunan Rus kültürü ile bütünleşme sürecinin devam ettiği görülmektedir. Sovyet sonrası döneminin ilk yıllarında siyasî alandaki bu büyük değişim yeni bir dönemin başladığı şeklinde yorumlanmıştır. Eğitimden kültür politikalarına kadar birçok konuda özgürleştiklerini düşündüğümüz bu yeni dönemde de söz konusu sürecin daha da hızlanarak devam ettiğini görmek birçok açıdan beklenmeyen ve

şaşırtıcı bir durum olarak karşımıza çıkar. Özellikle dinî alanda Sovyet döneminde kesintiye uğrayan Hristiyanlaşma sürecinin yeniden başladığı gözlemlenmektedir.

Rusların İdil-Ural bölgesini ele geçirdikleri dönemde Rusça yazıçnik, Batılı kaynaklarda sık sık pagan olarak nitelenen ve kendi geleneksel dinî inançlarını yaşayan Çuvaş, Udmurt, Mordvin Mari gibi halkların Hristiyanlığa giriş süreci bu dönemde hızlanarak devam etmektedir.

Geleneksel dinî inançların terkedilerek Hristiyanlığın kabulü geleneksel kültüre ait birçok unsurun da kayboluş ya da dönüşüm sürecini de beraberinde getirmektedir. Geleneksel Çuvaş kültürünün görsel / maddi zenginlikleri arasında en dikkat çeken ögelerinden olan Çuvaş mezarlıkları da bu değişimden ve dönüşümden kendisini kurtaramamıştır.

Bildiri, Tataristan Cumhuriyeti Aksu rayonunun *Şĭnĭ Aksu*, *Yerep* ve Samara bölgesinin *Risaykina* köylerinde 2002-2004, 2013-2015 yılları arasındaki alan araştırmalarımızda bizzat gözlemlediğimiz bu sürecin bir tahlilini içermektedir.

Geleneksel Çuvaş Dinî İnançları ve Mezarlıkları

Çuvaşların geleneksel dinî inançları tarihî süreç içerisinde hem kitabî dinlerden hem de etkileşimde bulundukları bölgesel diğer inançlardan etkilenmekle birlikte büyük oranda eski Türk inançlarının da muhafaza edildiği senkretik bir yapıya sahiptir. Rus kaynakların inorodets, yazıçnik, Tatarların mecusi, Batılı kaynakların pagan adlandırmalarını kullandıkları geleneksel dinlerini devam ettiren Çuvaşlar ise kendilerini *Çĭn Çĭvaş, Tĭnne Sutman Çĭvaş, Tĭne Kimen Çuvaş* gibi farklı şekillerde adlandırmaktadırlar.

Kilise, cami gibi ibadet mekânlarının yer almadığı geleneksel Çuvaş inançlarının devam ettiği köylerinin diğerlerinden farklı kılan iki belirgin kültürel dışavurum söz konusudur. Bunlar ziyaret amaçlı olarak kullanılan *kiremet*ler[1] ve balballarını andıran özellikleriyle *yupa* adı verilen ağaç kaidelerin dikili olduğu Çuvaş mezarlıklarıdır.

[1] Kiremet; kaynaklarda zaman zaman farklı yorumlanabilecek bilgiler bulunuyorsa da kiremetler geleneksel dinî inançlarını yaşatan Çuvaşların kutsal kabul ettikleri zaman zaman korku, zaman zaman da saygı ile ziyaret ettikleri yerlerdir. Durmuş Arık'a göre Çuvaşlarda ata ruhlarına inanış *kiremet* inancıyla birleşmiştir. Ölen kimsenin ruhunun yerleştiği yer, inanışa göre kiremet

Resim 1: Yerep Köyü Mezarlığında kadın mezarına dikilen yupalar
(Tataristan / Yerep Köyü, 2013, Bülent Bayram Arşivi)

Geleneksel Çuvaş dinî inançları ve bu inançları devam ettiren Çuvaşlar başta misyonerler olmak üzere araştırmacıların, seyyahların özel olarak dikkatini çekmiştir. 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başında bölgede çalışmalarda bulunmuş Rus (bunlar arasında misyonerler önemli bir yer tutar) ve Batılı, özellikle de Macar araştırmacılar pagan inançların oldukça yaygın olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ancak onların ortak kanaatleri geleneksel inançların sistemli bir şekilde faaliyet gösteren Misyoner kurumların çalışmaları neticesinde Hristiyanlık karşısında yok olacağı şeklindedir (Bayram 2015; Arık 2012).

sayılmaktadır. Ölenlerin geride kalanlara yardım edebileceği, onlardan intikam alabileceği ya da onlara hastalıklar verebileceğine olan inançlar kiremet inancını beslemektedir. Vaktinden önce ölüm, ölümden sonra gerekli ritüellerin yerine getirilmeyişi bu ruhların kötü ve intikamcı olmalarına sebep olmaktadır (Arık 2012: 62).

Resim 2: Aksu'da bir erkek mezarı ve yupası (Tataristan/*Şĭnĭ* Aksu, 2015, Bülent Bayram Arşivi)

Günümüzde tamamen pagan veya paganlarla birlikte Hristiyan ya da Müslümanların yaşadığı karışık 40 civarında köyün varlığından bahsedilmektedir. Bunların büyük bir bölümü Çuvaşistan Özerk Bölgesinin sınırları dışında Tataristan ve Başkurdistan Özerk Cumhuriyetleri ile Samara, Ulyanovsk bölgelerinde yaşayan Anatri Çuvaşlar arasında yer almaktadır. Pagan Çuvaşların yoğun olduğu köylerde Çuvaş mezarlıkları tamamen geleneksel kültür doğrultusunda tasarlanmışken, diğer dinlerle karışık olarak yaşanılan yerlerde pagan Çuvaşlar için ayrı, Hristiyanlığı kabul eden Çuvaşlar için farklı mezarlıklar yapılmıştır. Hristiyanlığı kabul etmiş olan Çuvaşların pagan mezarlığına defnedilmesine eski dönemlerde müsaade edilmediği gözlemlenmiştir. Bu durum sadece Hristiyanlar için değil Müslümanlar için de geçerliydi. Aslında burada dikkat çekilmesi gereken husus Hristiyanlığın Rus; İslam'ın Tatar kimliğiyle özdeşleştiği coğrafyada geleneksel dinî inançların kimlik konusunda da bir koruma işlevini yerine getiriyor olmasıdır.

2002-2004 yılları arasında sık sık ziyaret ettiğimiz *Aksu* köyü büyük oranda geleneksel kültürün muhafaza edildiği Hristiyanlaşmanın çok az olduğu bir Çuvaş yerleşim birimi idi. *Kiremet* adı verilen kutsal ziyaret yerleri, geleneksel mezarlığı başta olmak üzere Çuvaş ritüellerinin hissedildiği bu köyün mezarlığı 2003 yılında tarafımızdan ilk kez fotoğraflanmıştı. Sadece bir Hristiyan Çuvaşın defnedildiği bu mezarlık *yupa* adı verilen kaidelerle dolu kutsal bir mekândı.

2004 yılının ardından 2013-2015 yılları arasında aynı köyde alan araştırması gerçekleştirdik. Bu araştırmalar neticesinde elde ettiğimiz veriler bizi daha önce yazdıklarımızı yeniden gözden geçirmemiz, onlara eklemeler yapmamız bazılarında ise önemli değişiklikler yapmamız gerektiğini göstermiştir.

2014 ve 2015 yıllarında *Şĭnĭ Aksu* köyü mezarlığı tekrar fotoğraflanmış ve kamera ile kaydedilmiştir. Gördüğümüz manzara köyün geçirdiği sosyokültürel değişikliğin bir resmini vermektedir. 2004 yılında sadece 1 tane olan Hristiyan kabri sayısı artık neredeyse pagan mezarların sayısını aşmıştır. Özellikle yakın dönemlerde yapılan definler ve daha genç nüfusa ait mezarlar arasında Hristiyan mezarların sayısının sayıca daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Ayrı bir Hristiyan

mezarlığının da olduğu hesaba katıldığında dokuz yıl öncesinin pagan köyünün önemli oranda Hristiyanlaştığını tespitinde bulunulabilir.

Resim 3: Aksu Köyü Mezarlığında Hristiyan mezarı (Tataristan/*Şĭnĭ* Aksu, 2015, Bülent Bayram Arşivi)

Şĭnĭ Aksu köyü dışında 2014-2015'de pagan Çuvaşların yaşadığı iki köyün daha mezarlığı kayıt altına alınmıştır. İlk yine Tataristan sınırları içerisinde bulunan ve *Aksu* köyüne yakın *Yerep* diğeri de bu bölgeden yaklaşık 300 kilometre uzaklıktaki Samara bölgesindeki *Risaykina* köyleridir. Yerep köyü *Şĭnĭ Aksu* köyü gibi pagan Çuvaşların yoğun olarak yaşadığı ve kilisesi olmayan bir Çuvaş köyüdür. Ancak bu köyde de pagan Çuvaş mezarına yapılan Hristiyan definlerin sayısının giderek arttığı dikkat çekmektedir. Daha önce bu mezarlıklara Hristiyan definlerin yapılmasına izin verilmediği derleme çalışmaları sırasında kaydedilmiştir.

Resim 4: Aksu Köyü Mezarlığında Hristiyan mezarı (Tataristan/*Şĭnĭ* Aksu, 2015, Bülent Bayram Arşivi)

Ancak hem *Şĭnĭ Aksu* hem de *Yerep* köyünde dikkatimizi çeken husus artık bu mezarlıklara definlere müsaade edilmesi değil bunun karşısında alınan tavırdır. Çünkü 10 yıl öncesiyle karşılaştırıldığında pagan Çuvaşların da artık bu durumu kabullendikleri dikkat çekmektedir. Geleneksel kültürün muhafazası yolunda önemli bir çabanın olmadığı görülmektedir. Çuvaşlar arasında Hristiyanlığın yeni nesil arasında giderek popüler bir hâle gelişi kitabî dinlere yüzyıllardır direnen Çuvaşların direncini de kırmıştır.

Resim 5: Yerep Köyü Mezarlığında önce yupalı geleneksel mezarlar arkada ise Hristiyan mezarları (Yerep / Tataristan, 2013, Bülent Bayram arşivi)

Yerep köyündeki değişim burada bulduğumuz bir büyü defterinin çerçevesinde *Anatri Çuvaşlar Arasında Tespit Edilmiş Bir Büyü Defteri ve Sosyo-Kültürel Ortamı Üzerine Tespitler* başlıklı bir başka bildirimizde ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Bu mezarlıklarda somut olarak gördüğümüz değişim aslında sadece Hristiyanlığa geçiş değil aynı zamanda Rus kültürüne, Rusçaya geçişin de bir göstergesidir. 20. yüzyıla kadar birçok misyoner ve özellikle de Çuvaş *aydınlanmasının*[2] önde gelen

[2] İ. Ya. Yakovlev eğitim alanındaki çalışmaları ile Çuvaş toplumunun pek çok alanda kendisini geliştirmesine olanak tanımıştır. Bu yönü ile yeni bilgiye dayalı düşünsel bir gelişimi tanımlayan bir *aydınlanma*dan bahsetmek ve buna katılmak mümkün olabilir. Ancak İ. Ya. Yakovlev, Hristiyanlıktaki dinî aydınlanma düşüncesini açıklayan bir aydınlanmanın öncüsü olarak da görülmüştür. Misyoner din adamlarına göre Hristiyanlıkla tanışma şansına kavuşamamış halklar küfrün karanlığında kalmış halklardı. Yürütülen vaftiz çalışmaları da bu halkları dinî bir aydınlığa kavuşturma amacı taşıyordu. Görüleceği üzere bu anlayışta Hristiyanlık aydınlık, ondan uzaklaşmak ise karanlık ile birleştirilmiştir (bk. Güzel 2016: 531-532). Yazımızda geçen

ismi misyoner, eğitimci, Çuvaş alfabesinin kurucusu İ.Ya. Yakovlev tarafından da dile getirildiği üzere misyon faaliyetlerinin başarısı Rus halkı ile Çuvaşlar arasındaki sınırları kaldıracak ve Çuvaşları Ruslara ve Rus kültürüne daha da yaklaştıracaktır. "Bu anlayış kısa vadede Çuvaşların dinî ayrışma nedeniyle Hristiyan olmayan bölge halklarından uzaklaşmasına ve Ruslarla yakınlaşmasına neden olurken uzun vadede ise Ruslaşmasının önünü açmıştır." (Güzel 2014: 216).

Aksu ve *Yerep* köylerinin ardından gitmiş olduğumuz *Risaykina* adlı köyde daha farklı bir durumla karşılaştık. Efsaneye göre bu köy yaklaşık 300 yıl önce Aksu bölgesinden Hristiyanlığı kabul etmemek için ailesiyle birlikte kaçan *Risay* adlı bir Çuvaş'ın kurduğu bir köydür. Buna benzer durumlar misyoner kaynaklarında da sık dile getirilmektedir. Bu köyün mezarlığı da 2015 yılında fotoğraf makinası ve kamera ile kayda alınmıştır. Köyün pagan mezarlığına köyde Hristiyanlar bulunmasına rağmen tek bir Hristiyan defnine izin verilmemiştir. Oldukça eski ve büyük olan köy mezarlığında Müslüman mezarlıkların bulunuşu dikkat çekmektedir. Müslüman olan Çuvaşların veya Çuvaşlarla evlenmiş olan Müslümanların bu mezarlığa defnedilmesine müsaade edilmiştir.

Aslında bu durum da misyoner kaynaklarında sık sık zikredilmektedir. Özellikle Müslüman Tatarlarla aynı veya yakın köylerde yaşayan Çuvaşların Tatarlarla kültürel ilişkilerinin misyonerlik çalışmalarını sekteye uğrattığı kayıtlara geçmiştir. Çuvaşların Tatarlarla olan bu münasebetleri zaman zaman Çuvaşların İslam'ı kabul etmelerine, böylelikle de Tatar kimliği içerisinde erimelerine yol açmıştır.

Sonuç

Ölümle ilgili inançlar, uygulamalar toplumların din değişikliklerine maruz kaldıkları dönemlerde bile toplum tarafından uzun bir süre korunurlar. Çuvaşlar arasında da 16. yüzyıldan günümüze kadar devam eden süreçte Çuvaşlar büyük oranda Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bugün modern Çuvaş kimliğinin de en önemli sacayaklarından birini Hristiyanlık oluşturmaktadır. Ancak kitabî dinleri kabul etmemiş Çuvaşlar da sayıları giderek azalsa da günümüze kadar ulaşmışladır.

Geleneksel Çuvaş mezarlıkları balbalları, taş babaları andıran şekilleriyle geleneksel Çuvaş kültürünün en belirgin dışa vurumu olarak kabul dikkat çeker. Geleneksel kültürden modern döneme Çuvaşların bir

aydınlanma kavramının misyonerlik çalışmaları ilişkilendirilen aydınlanmayı kastetmediğini belirtmek isteriz.

sembolü olarak aktarılmışsa da asıl kaynağı olan pagan Çuvaş köylerinde son yıllarda yapılan definlerde yupa sayısının azalıyor olması Çuvaşların arasında Hristiyanlığın yayılmaya devam ettiğinin bir göstergesidir.

Bu değişim sadece Hristiyanlığa geçişin bir göstergesi değildir aynı zamanda Rus kültürüne geçişi de simgelemektedir. Çünkü bölgede Hristiyanlıkla Rus; İslam'la da Tatar kültürü özdeşlemiştir. Rus kültürünün baskın ve güçlü oluşu büyük oranda Hristiyanlaşmış olan Mari, Çuvaş, Udmurt, Mordvin gibi topluluklarda Hristiyanlığa geçişi Hristiyanlığa geçiş de Rus kültürüne entegrasyonu karşılıklı olarak desteklemektedir.

Bu bağlamda Çuvaş mezarlıklarındaki geleneksel kültürün ortadan kalkışını, Hristiyanlığın yerleşmesini, Rus kültürünün hâkimiyetini, Rusçanın yaygınlaşmasını, Ruslarla Çuvaşlar arasındaki mesafeyi koruyan son dayanak noktası olan geleneksel dinin de yok oluşunu simgelemektedir.

Çuvaş mezarlıklarının yupalarının millî bir sembol haline dönüşmeye başladığını gözlemlemek mümkündür. Geleneksel dinin millî kimliğin muhafazasında önemli bir işlevinin olduğunu gören bir grup Çuvaş entellektüeli bu kültürel ögeyi yeniden inşa ve ihya etme çabası içerisindedirler.

KAYNAKÇA

ARIK, Durmuş (2012), *Hristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar*, Ankara: Berikan Yayınevi.

BAYRAM, Bülent (2015), "Gyula Mészáros'un 1908 Yılı Raporuna Göre Çuvaşlar Üzerine Tespitler", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 40, s. 21-35.

GÜZEL, Sinan (2014), "Çuvaş Türklerinin Kimlik İnşasında İvan Yakovleviç Yakovlev Etkisi", *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştayı Bildiri Kitabı*, 12-13 Nisan 2014 / Kırklareli, Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Yayınları, s. 197-217.

GÜZEL, Sinan (2016), "Çuvaş Kimliğine Yön Veren Bir Metin: İvan Yakovleviç Yakovlev'in Siyasi Vasiyetnamesi", *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil- Ural Çalıştayı-II (16-18 Ekim 2015) Bildiri Kitabı*, Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Yayınları, s. 527-540.

MÉSZÁROS, Gyula (1908), "Csuvasok és tatárok között a Volga-vidéken", *Çeboksarı, Ethnographia,* S. 19, s. 227-238.

MÉSZÁROS, Gyula (1909), “Otçet Çlena Vengerskogo Komiteta o Poyezdke k Çuvaşam i Privoljskim Tataram”, İzvestiya Sostoyaşçih pod Vısoçayşim Ego İmp. Veliçestva Pokrovitel’stvom” Rus. Kom. Dlya İzuçeniya Sred. İ Vost. Azii v ist., Arheolo., Lingvist. İ Etnogr. Otnoşeniyah, Sankt Peterburg, s. 60-66.

POWER OF THE WORD GIVEN ON DRAMA OATH BY SAMI FRASHËRI

Valbona GASHİ-BERİSHA*

« Above all men and what we can do,
Someone is always God, someone is always father»
Hugo, The Legend of the Centuries, XXl.

ABSTRACT

Bessa as nature of moral obligation was presented in all civilizations also by many various authors, but Sami Frashëri is the author who has best shown its power. In the drama Bessa, not only that word given is respected, kept but also it takes its sacred dimension. The spiritual world of Fatah's, a man who gives a word to take revenge against the killers and kidnappers who actually is none other than his own son, it gives the reader to understand the importance and value of faithfulness. The author wrote this drama in the Turkish language but all the elements of this masterpiece are Albanians. Bessa to Albanians is multi-dimensional and in this drama it is presented with its power that must be kept and save sublime character that leads towards the tragic. To kill his own son thus to magnify the bessa is the most noble thing and that there is nothing worse than being unfaithful man. Therefore, based on this perspective, this paperwork will explore the sublime values of the drama Bessa by Sami Frashër.

Key words: *Bessa, power, noble, value, moral, sacred*

The term bessa is untranslatable adequately in another language, literally "faith", "trust", "faithfulness" are not always the only possible translation of bessa and do not necessarily imply the same relationship between those that binds the bessa. Seems it has the same meaning as fides defined by Benveniste "*the inherent quality of a being who attracts him the confidence is exerted in the form of protective authority on who trusts in him*.[1]" The Bessa also has a quality and when two people bound with it, which detaining him have duties to the one, who is being under its protection.

The Bessa is used in scientific terminology for all languages as Albanian. For the Albanians, the bessa literally means "the word given", and the meaning of the word of honour which, once it is given for good

* University of Prishtina-KOSOVO

[1] Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Édition de Minuit, Paris, 1969, (n. 318), p. 103.

and solemnly, must be respected at any praise: it is said "You can break the wall, but you can't break a man.

The word given (the Bessa), must be applied even if requires great sacrifices, even that negates life. It is a voluntary act that promises to do something for which he undertakes to keep its word and undertakes to fulfill the promises.

Foreign authors, who have written about the Albanians, noted that the Bessa is an unwritten law, inviolable, constitutive part of life and the nature of the Albanian people, which distinguishes them entirely from the other Balkan peoples.

The Bessa was a way of ancient religious character for which there are several rules of customary of Lek Dukagjini. The Albanian customary law, the Kanun, founded in the xv century by Lek Dukagjini, is an unwritten law that regulates all spheres of life free rural communities. In these customs we find the saying "from where emerges the word exit the spirit", very popular saying in Kosovo and Albania.

All this symbolize a word given: the handshake marks a commitment of parts that strike the hand to show their agreement; there is also the kiss as a sign of mutual faith; and the oath on the holy books like the Bible and the Koran. Bessa is also kept for honour, earth, bread, for the head of the child, and all that is dear to the human. The Bessa is used very broadly as evidence. Based on religious faith, it applies to many cases: in the procedure, administrative law, private law...

Respect for the word given is very important for Albanians. If the Albanians break his word, he will be disgraced, he and his whole family. The man had to believe and to obey bessa. The word has a value it is specific to the Albanians. On the occasion of reconciliation, which ends the murders or conflicts, the bessa was a very strong guarantee to respect always the decisions taken in such circumstances. The promise is a speech act that seals a connection between individuals. The promise is an act of private relations such as love promise and loyalty which binds the spouses, but also as revenge in case when promise is not kept.

The relations between men based on the *fides*, it means on the simple word of honour and the exchange of mutual promises. The promise is invoked with the commitment of honour. The loss of honour is a personal attack on each individual who wants to be honoured. The oldest *spondeo* formula (I promise) is used from the time when the

writing did not exist. But, it appeared an evolution that, transpose the word to the writing: what is said by mouth, is immediately written in the paper. The language is transformed into writing, and for facilitating trade and matrimonial exchanges.

As Zagnoli says, promise is a debt: "*It creates debt, it modifies the report of the interlocutors, at the same time it is already beginning execution of the promised act (not in the criminal sense, of course), since it provides practical existence to whom it is referred the promise: in fact, the latter requires a promise to precisely know the future, and possibility to undertake steps consequences* »[2].

So if you do not keep the promise if you do not to respect the debts, that means it will offend the other. The example of Agamemnon shows us that who cannot hold both promises: from one side he promised to his daughter to marry her with Achilles (1535 v.), On the other side he promised to the gods as sacrifice, so the Greek fleet can benefits from favourable winds:

Ulysses:
« *Think about it. You must your daughter to Greece;*
You have promised her to us; and in this promise,
Calchas, from all Greeks consulted every day,
Their predicted winds infallible return»[3].

The main theme of theatrical part of Sami Frashëri, Bessa as indicated by the title *word given*. This piece was written by S. Frasheri during his time in Tripoli in 1874, published in Istanbul in 1875 in Turkish language and translated into Albanian by Abdyl YPI in 1901. Bessa is the first work of Turkish drama whose subject stages the Albanian characters; the event also happened in the Albanian community. His characters are characterized by honesty of the lower class of the Albanian society; they are poor but honest shepherds. Sami Frashëri wants to show the virtue of the Albanian people where he himself belongs. By the way, he said, "*For the long time I had ideas: to write a theatre piece and to show some Albanian customs, not because I am Albanian but there, I saw the highest value of character of the people, love for the country, soul of sacrifice, bessa, and the honour ...* »[4]

[2] Nello Zagnoli, 1987b. – « La parole et les mots » in *Ancres* n°9, Paris : 97-111.
[3] Racine, *Iphigénie*, texte établi par Jacques Morel et Alain Viala, Édition Garnier, Paris, 1995, v. 285-288.
[4] Sami Frashëri, *Parole donnée*, Avant-propos, Tripoli, 1874.

Exiled, like many writers, Sami Frashëri is committed to illuminate and to identify his own country, through his literary talent. His successor, Kadare took over by dedicating his literal works to the Albanian legends. He writes the history, customs, so even to smallest details of his country. In one of his novels, he writes: « *You're lucky you'll witness many things, because whatever happens, I am convinced that no disastrous hurricane will not sweep the big Arbër [Albania] of the surface of the globe, but despite all trials he will stand more stronger than ever*»[5].

The decor is presented to Progonati Mountains. The character of Zyber is brave and honest, who leads a happy life with his wife Vahide and daughter Merouche.

He remains honest, for what he is very proud, while the character representing the bourgeoisie, as Demir Bey, is nothing else, except the docile instrument of the enemy.

Fortunately, the author suggests gender existence of Albanian family such as Zyber's: the loyalty, honour of the name, the cult of hospitality etc.

In this way, by writing this part, Sami Frashëri is fighting against the Agas and Beys who embraced the Turkish system and exploited the peasants. He expressed his anti-aristocratic humour through the words of Zyber pronounced with dignity by expressing a lot of hatred: «*Bey, Bey, look me in the face. You have palaces, fields, horses, servants, golden weapons and money, you are imposing, short, you have everything and what about us? We have a cabin, a few sheep and honour. You can come if the heart tells you; break my cabin, take my sheep's. No one will say anything to you. But, do never think that you can take away our honour. No, we die and we will not let ourselves defile the honour. We, for the honour and just for honour, we sacrifice our life*»[6].

Another character appears in search of the young girl. It is Selfo a son of Fetah attached to the escort of the Bey and represents the hypocrite of the time. Merouche feels only contempt for him and nothing else and her father approves her opinion:

[5] Ismaïl Kadaré, *Le pont aux trois arches*, Traduit de l'albanais par Jusuf Vrioni, Fayard, Paris, 1981, p. 153.

[6] Sami Frashëri, *Parole donnée*, Besa ose mbajtja e fjalës së dhënë, Akademia e Shkencave të RPSSH, Tiranë, 1988, ac. III, sc. V.

«*All, young boys, brave as lions and yet they spend their time doing nothing ... Some starve working day and night and did manage to earn a crust of bread at the sweat of their brow; others, even if they don't concern about prejudice of the society , living among these goods and rejoice without taking the punishment. " Further, he adds: "If everybody worked, poverty would be unknown*»[7].

Merouche rejects, between Selfo and herself, whole relationship. Selfo, himself is ready to "sacrifice" a life for love and at some point, he said: «Instead of sacrificing love for life, I rather sacrifice life for love»[8].In fact, the love, which shines, is not Selfo's love for Merouche but it is Selfo's love for himself. But, his behaviour denies a love for Merouche. Selfo's love can only be born collusion with evil; the object of desire can only be aggressive and cause the injury. Selfo is defined by wild instincts that make him a crude man.

Zyber prodigal with everyday gestures of affection about the honour and advises to Merouche, according to him the woman is the symbol of honour, it must ensure that his honour rest intact. Thus, the profound originality of Merouche, during the play, will be practicing renunciation to love Selfo: Similarly, from the beginning, Zyber will give a real meaning of love between Merouche and Rexhep: love heart to heart.

So, the happy father blesses their engagement. But, Vahide, the mother of the girl, still is planning with pride, marriage of his daughter will Selfo son of Fetah. Her husband dissuade and successes to convince her.

The next day the family is preparing for the wedding. Selfo is not discouraged at this point. The Bey, in whose service he is, sent for the father of Merouche, to give his daughter to Selfo. The father refuses. Irritated Bey, threats him. The conflict blows up between them. Zyber is courageous; it passes this first threat. The same day, the soldiers of the Bey, led by Selfo, kill Zyber and kidnap Merouche.

Thus, an innocent being died as a consequences of the cruel act. This act of savage cruelty reveals to the peaceful family of Zyber that Selfo is evil soul. The idea of Selfo's power will exceed all the crimes and this is the killer that Sami Frashëri wants to show us in him. Throughout his life Zyber was guided by only one feeling that of honour and moral

[7] *Parole donnée*, op. cit, ac. I, scène V1.
[8] Ibid., ac. III, scène III, p. 31.

code defined by his words addressed to his wife when he died: « *Try to save our daughter. Marry her with Rexhep! These are my last wishes! Save our daughter*»[9].

The Zyber death will become the signal of revenge. Selfo had killed and also taken away his daughter, one of the worst humiliations that can be inflicted on a man in this environment where honour predominates. It is said that the life and honour of a woman, that's life and honour of a man. Offences relating to women's honour are those that cause the most enmity.

In these cases, we use the Corsican axiom: "The bloodshed repairs the lost honour" and the Albanian axiom that is identical to this one: "*Ndera e marrun gjobë nuk ka Ndera e marrun s'falet Kurrë* " (the honor is never repaired, honor lost is repaired in the blood).

Unable to revenge, Merouche remains at the stage of desire, frozen in pain she is the symbol of weakness. She knows what she should do and condemned in a moment of lucidity, being in this anguish situation: she understands the need for decision and action, unable to decide or act. Her mother, Vahide widow deprived of her daughter, has only one desire: revenge; but to achieve her goals, she must arm herself. Encouraged by the words of her husband, Vahide is armed with two pistols, a yatagan, and a gun in feverish haste to act, to clear her conscience, harassed in some way, by her inner desire for revenge! She feels the impression of emptiness due to the loss of her daughter makes her brave. But Vahide's desire for revenge only reveals her incapacity. The thirstiest characters for blood and revenge are indisputably women.

Trapped in their condition that affects an inevitable quotient of passivity, women actually cannot be "the example" concerning the blood issues So, Vahide, despites her good intentions, is unable to react in vengeance.

The motive for Vahide's revenge was the death of her husband and the kidnapping of her daughter Merouche, a sacred duty which is required from her an immediate revenge. She immediately takes the lead, must be acted. She leaves her husband died at home in order to leave quickly in pursuit of the kidnapper. Faced with this tragic scene, she knees to Saide: she trembles and unable to lift the body of Zyber.

[9] Ibid., ac. 1V, sc. IV, p. 50.

We find, Vahide in the fierce determination, the thirst for revenge she wants to execute.

While, Vahide is looking after the murderer and kidnapper, a man comes; is Fetah, Selfo's father. He's back in his country after twenty years of exile. The greatness, of his country retains something soft and tender; it is an oasis in the middle of this part so tense.

So, Fetah's happiness is expressed with melancholy, tenderness for his ideal homeland. When he arrived, Fetah first greets his homeland and allows emotion to overflow that filled his heart. When Fetah left, his son was five years old. And when he found himself in the place where he was separated from his son, where his son had slept in his lap, Fetah felt the need to rest a moment. But just at that moment a man appeared in front of him. It is Selman his compatriot, who wanted to use Fetah's slumber and to sabotage his gun. Nearby, behind a rock, Vahide noticed everything and at that moment Selman was trying to accomplish his fatal gesture, she shoots him. So, Vahide serves the justice by saving a man while ignoring who he was. The action is organized, in a few pages; around two scenes the approximation becomes quite significant. Fetah's learns that Vahide is going to save her daughter and to take revenge. He promises to her that he is going to act on her behalf. Revenge seems to be reserved only for men. He gives his word to Vahide and uses the Koran as a symbol of bessa:

« *I swear on the holy book and I give you the Bessa I will chase and kill the murderer of your husband whoever he is. I will save your daughter from his hands and I will return to you ... I oath again in this sacred book and I give you my word that I will lead this case to the end* »[10].

We find the same commitment in the work of Yasar Kemal. The valet, Mahmut, gives his word to his master, Dervish Bey, and uses the Koran as sacred object of commitment: *« I give you my word, Bey, he said. I will not give the gun back until I have not killed Murtaza Bey ... That's what I will do, I swear to you, hand on the Koran. He went home and renewed his oath to his wife, in front of the cradle of their children*»[11].

[10] *Parole donnée*, op. cit., ac. V, sc. V.

[11] Yachar Kemal, *Meurtre au marché des forgerons*, Gallimard, Paris,1981, p.59, 60.

The action is similar in particular *Word given*. Fatah gives his bessa to avenge a woman who saved his life. In fact, he must take revenge to the murderer of the Vahide's husband.

He realized that the culprit is his son. Fetah psychological conflict is between loyalty to his word given, on the one hand, and the duty of revenge. *Word given* to Vahide it leads him to the vengeance and the death of his son.

From the beginning of this part, we know that Fetah is the father of Selfo. When for last time he heard for the arrival of his father, he was excited to see him: «*What bless! What a great luck!*»[12].

But Selfo ignored that he is going to certain death. Fetah, is a prisoner of his bessa, he is aware that if he renounces revenge, it is despicable. The Bessa will be held, but in an unexpected way: it is not when and how he wishes, that Fetah will kill his son, but, touched by the hard necessity of this evil, he will not abandon it, this incurable wound for twenty years. Certainly, he suffered for twenty years, but from the time the choice was made inside, Fetah because heroes will follow his bessa and will not abandon his role, he will pretend to ignore the being that he must killed. It is the sense of honour that speaks without room for hesitation. So he kills his own son, he who rejoiced the idea of finding his only son who is becoming a man.

Fetah's internal fight is reduced foremost to alternate movements, impulse, and shock. It is found in a dramatic situation, therefore, as the saying goes « *Homem honrado*, *antes morto que injuriado* » (Man of honour, rather death than disgraced). Thus Fetah, broken by the suffering, whose heart is prompt to grieve and seek consolation with his son, hiding a nostalgia for not being able to take his son in his arms with the pride of an Albanian father . Now this is the word that matters to Fetah:«*When the Albanian gives his word, his son will be sacrificed* ». When someone takes revenge on the enemy, the battle for his soul is at its peak, but when the person has to confront to kill her own child to save his honour, that is tragic. Thus, in the Bible, Jephthah, judge of Israel, was forced to sacrifice his daughter made by reckless promise. [13]

It raises the question: Can we keep our word, in such conditions? In all cases, the Bessa must dominate in the spirits of Albanians, even if it

[12] *Parole donnée*, op. cit., ac., III, sc., III.
[13] Ancien Testament, *Juges*, XI.

touches deeply parent soul. The depth of his father's pain is translated without a pathetic word, without showing any emotion. According to Sami Frashëri written in the preface of the *Word given*:

« *Among my characters, who in my inner heart emerged as the man who had rights was Fetah. But one who was afraid coming out guilty of the opinion of others, it was also Fetah*»[14].

Simultaneously with the murder of his son, he also shows compassion parenthood. He kills his son not because he lacks compassion but he has to kill him because he promised. Does this mean that the Bessa is in opposition to compassion? No, it is above compassion. Or Fetah has a great feeling for her son and for compassion, but he has a so strong temperament that it has for a long time fought between these feelings; He has tamed his passions and finally respect for bessa was imposed on him.

The Bessa is stronger than parental compassion, and even if it Selfo wanted to be forgiven; we must not forget that Fetah would disgraced in front of the woman to whom he had given his bessa. Nothing is more cowardly, lower for a real Albanians than to betray his bessa. She had great values in social life of the Albanians: it had become a moral norm they considered a matter of honour. Fetah kills his only son, the murderer of the husband and the kidnapper of Vahide's daughter, where she saves him from a bandit, he adopted her as a sister. The rushed removal of Merouche and corruption of happiness in Zyber's family, had their origins not in compliance with the Bessa, but in the laws of the Beys as Demir bey and their "brave" as Selfo. Indeed, two things exist only in the eyes of Demir Bey: the power and gold is the price for the vulgar souls.

The destiny of the Zyber and Fetah family are identical in the present circumstances under the Ottoman Empire which had branches all over Albania and in such conditions the joy and happiness of families were destroyed. One may wonder how the people could defend the invader when the authorities were often found along with power and corruption. But the Albanian people have found a defence with bessa. Furthermore, Kadare gives us the example for respect of *word given*: «*Every people, faces the danger, anguish his defence instruments, and this is essential, to creates new ways ... And if the people of Albania started deeper to develop itself the sublime institutions as bessa, this*

[14] *Parole donnée*, op. cit., Avant propos.

shows that Albania is making his choice [between right and wrong]. This is to bring this message to Albania and to the world that Constantine came out of his grave »[15].

The social and psychological problem, in the Sami Frashëri, drama is as follows: The father kill his son to respect his bessa? Certainly the Bessa must be held and respected « even at the risk of his head». Sami Frashëri emphasizes the Vahide's critical behaviour, when she learns that Selfo is the son of Fetah, she said: « *Why you have not told me that he's your son ... The man who is blind is worse than the beasts ... Ah, if you had not done what you just did!* »[16], Our eyes have not seen such terror. Where is the fear? The terror is not presented with the murder of Selfo. That makes sense; we must condemn the crime of Selfo. The internal struggle as Fetah expected finally take place. He sees his son with anxiety and approaches him. With fierce determination, he kills his son. Thus, the terror begins when the father kills his son to respect morality and honour.

For Vahide, now Fetah is transformed into a "beast." But the act of an Albanian father, as Fetah killing his son because he did not respect the code of honour is very well justified. The man attends the honour; he cannot find it, without taking revenge. By revenging the man finds the status of a man, and demonstrates his ability to respond. As long as revenge did not take place, it bears the shame. The law has been violated. The law here is respect for the father's confidence, against Selfo his son, author of kidnapping, author of the murder.

At the time he killed Selfo, Fetah do not hate him, he loves him, and this is the price « to fight against another self » is an internal victory. The logic of the situation seems to bring Fetah heroic infanticide, which Vahide turned in horror. Infanticide is, to the father only, execution of the power and of commandment as Agamemnon case. So Iphigenia, requested by Artemis, will end his life at the altar, for the glory of his father. Agamemnon cries out in despair: «*Do not obey; it is a misfortune that cost you a lot, and too difficult to turn back my child*»[17].

In these verses are tied anguish and horror of the father. But, the image of the father who sacrifice, succeeded as the winner of Troy.

---

[15] Ismaïl Kadaré, *Qui a ramené Doruntine* ? Traduit de l'albanais par Jusuf Vrioni, Fayard, Paris, 1986, p. 150.

[16] *Parole donnée*, op. cit., ac. VI, sc. VIII.

[17] *Iphigénie*, op. cit., v. 206-208.

We have there two contradictory images of the character. Fetah as Agamemnon sacrifices his son to his word, and despite this word, he asks:

«*Stabbing my son with the knife in the heart or break the word which I gave to him*? »[18].

In these circumstances, the act of Fetah is a sign of courage and strength to his word given, which is an weapon as the sword. So Fetah hold the word given to Vahidé and returned the to her dignity she had lost. It is in the hand of the oath Fetah to tended Vahide who will shoot Selfo. That is a moment where the drama is attacked from the only reality that seemed that is provided with one absolute reference point of thoughts and acts: the reality of the honour and bessa. The only value that illuminates all these actions, it is the honour. Fetah is located in the heart of the drama: his arrival has effect to change the situation. It will even derange the « balance » of his son

Among the characters of word given, only Dourie cannot act. She is almost blind and can barely walk. But her behaviour is also important, her absent son, despite her weakness, she finds enough strength to oppose the removal of Merouche.

The disagreement between Dourie and Selfo suppose a meeting place where they will shoot; she does not want to have a discussion with him, because it is against the laws of honour. In truth, honour is no longer in the hands of Dourie: « *The honour of the family, for good or for evil, load on you*»[19]. Of all these two broken people, nothing connot prevent the tragedy. The drama in other words, is that Fetah, who is right, unfortunately, becomes a murderer. Suicide remains the only heroic way. He becomes his own judge and his own executioner, he punished himself. With the suicide Fetah «revenges» and recovers absolutely with his death. We can say that this is a revenge suicide. His final gesture was nothing except self-punishment of man with bad luck. The last words of recommendation, addressed by Fetah to his mother before he died, announce future events that harmony is not destroyed. He advised: « *Live all together ... You lose two children, but you become a mother of three children*»[20].

[18] *Parole donnée*, op. cit., ac., V, sc., V.
[19] *Parole donnée*, op. cit., ac. VI, sc. II.
[20]. Ibid., ac. VI, sc. X.

Even when he dies on stage, Fetah keeps his dignity. This pathetic drama is played in one organized society, under the principles of Albanian society of the time. All the drama is full of antitheses: honour, dishonour, love-hate...

Frashëri is not content to exploit the already overused jurisdictions gender, he wondered, through his characters, the meaning and representation of the theme of *the word given.*

The Sami Frashëri in the *Word given* described the man who encounters the bessa. Painful dilemma for the hero, shared between the laws of bessa and duties to his son. Fetah, hesitate between the desire to see his son and keep the Bessa, his is between dreams of life with family and real drama in which he must agree, which represent the man greatness, fidelity that can exist in the human mind.

Wounded in his honour, Fetah chooses bessa and he doesn't loos time to keep promise to Vahide, by fulfilling the promise which he made. The *Word given* evokes the man of honour, a man who keeps his promises.

BIBLIOGRAPHY

- Benveniste, Emile, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Édition de Minuit, Paris, 1969.
- Frashëri, Sami, *Parole donnée*, Besa ose mbajtja e fjalës së dhënë, Akademia e Shkencave të RPSSH, Tiranë, 1988.
- Kadaré, Ismail, *Le pont aux trois arches*, Traduit de l'albanais par Jusuf Vrioni, Fayard, Paris, 1981.
- Kadaré, Ismail, *Qui a ramené Doruntine* ? Traduit de l'albanais par Jusuf Vrioni, Fayard, Paris, 1986.
- Kemal, Yachar, *Meurtre au marché des forgerons*, Gallimard, Paris, 1981.
- Racine, *Iphigénie*, texte établi par Jacques Morel et Alain Viala, Édition Garnier, Paris, 1995.
- Zagnoli, Nello, 1987b. – « La parole et les mots » in *Ancres* n°9, Paris : 97-111.

ÜSKÜPLÜ İSHAK ÇELEBİ DİVANI'NDA ÇİZGİ DIŞI ÂŞIK TİPİ

Funda BUGAN[*]

ÖZET

Divan şiiri, kuruluş bakımından gazellerin içinde kurulmuş olaylar zincirinden ibarettir. Belirli tipler, belirli kurgular etrafında şekillenmiş ve her divan şairi bu kurguyu esas alarak şiirler yazmıştır.

Divan şiiri denildiğinde akıllara gelen klasik mecazlar ve şiirlerin ana kahramanı olan âşık tipinin çaresizliği, Balkan coğrafyasında yetişmiş Üsküplü İshâk Çelebi'nin birçok gazelinde yerini laubali, sevgili ile mektuplaşan, görüşen ve kendine güvenen, çapkın bir âşık tipolojisine bırakmaktadır. Bu çizgi dışı prototip, divanın tamamına hâkim olmamakla birlikte üzerinde durulması gereken geniş bir yere sahiptir. Sevgiliyi görmeden âşık olan klasik âşık yerine sevgili ile bir arada olan, gece vakti onu evine davet eden hatta birlikte mey sohbetinde bulunan bir tip karşımıza çıkar.

Bu çalışmada 16. yüzyılda Üsküp'te yaşamış ve divan şiirinin klasik sınırlarının dışına çıkmış olan İshâk Çelebi'nin ortaya koyduğu, geleneğin çizmiş olduğu çizginin dışında bir görüntü sergileyen âşık tipi, şairin gazellerinden yola çıkılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İshak Çelebi, Üsküp, Divan şiiri, gazel, âşık, 16. yüzyıl.*

ABSTRACT

Divan poetry is composed of chain of events in Gazel's in terms contitution. Certain typoligies have been shaped around certain fictions an each Divan poet wrote pems essential to this fiction.

When it said Divan poetry, the first remembered classical metaphors and desparation of the lover typology of the main characters in the poems, have been given place to the typology of a dangler lover typology, Exchange letters with the lover, and self-confident in many of Gazel's of Scopian Ishak Celebi grown in Balkan's geopraphy. However this extra-ordinary proto-type don't dominate to the whole of divan, but it has a vide coverage place to be discoursed. Instead of the classical lover, who don't see the lover, we see a typology who come together with the lover, invites her to this house in the night time, even been in vine chat.

[*] Okt. - Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı-Ankara/TÜRKİYE

In this study, departing from the Gazel's of the poet the lover typology has been examined that apart from the traditional lines of Ishak Celebi lived in Scopie in the 16. century and went out of the classical borders of Divan poetry.

Key Words: *Ishak Celebi, Skopje, Divan poetry, gazel, lover, 16. century*

GİRİŞ

Divan şiiri, gelenekten günümüze kadar çeşitli âşık modellerine hayat vermiştir. İshâk Çelebi'de de bu âşık tiplerinden birine -rind bir âşığa- sıkça rastlanmaktadır. Rind, divan şiirinde örnek tutulan, kâmil, olgun kişidir. Kendi değer yargıları ile yaşayarak başkalarının düşüncesine önem vermeyen rind, geniş görüşlü bir kimsedir. Birçoklarının ömürleri boyunca peşinden koştukları mal, şöhret, mevki gibi şeyleri umursamaz (Durmaz 2005: 58). Fakat şairimizin rindliğin sınırlarının da dışına çıkarak kendi üslubunu oluşturması ve divan şiirinin hatta toplumun alışık olmadığı söyleyişlere yer vermesi pek çok eleştiriye maruz kalmasına sebep olmuştur. Bir şairin şiiri, o şairin kişiliğinin bir aynası sayılamaz. Nasıl ki bir yazar, romanında hayat verdiği bir karakter ile özdeşleştirilmiyorsa bir şairin de anlatıcı olarak seçtiği tipoloji ile bir tutulmaması gerekmektedir.

Klasik şiirimizin ana karakterleri olan âşık ve sevgili genel olarak belirli kurallar üzerine kurulmuştur. Klasik âşık olarak nitelendirdiğimiz âşık; genellikle dert cefa çeken, adeta karşılıksız bir sevgiye hapsedilen âşık, sevgiliye kavuşmak için yanıp tutuşan, sevgilinin yüzünü görmek, kapısında yatmak için türlü türlü fedakârlıklar yapan çaresiz bir tip olarak karşımıza çıkar.

Çizgi dışı[1] olarak ifade ettiğimiz âşık ise sevgili ile sohbet eden, onunla mektuplaşan, istiğna sahibi, kıskanç olmayan adeta gerçek hayattaki karşılıklı aşkı akıllara getiren bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Divan şiiri denildiğinde akıllara gelen birtakım mecazlar, âşıkların içinde bulundukları durum, çaresizlikleri İshâk Çelebi'nin pek çok gazelinde yerini laubali, sevgilinin naz u niyazından bıkmış, sevgili ile görüşen ve kendine güvenen bir âşık tipolojisine dönüşmektedir. Bu

[1] Prof. Dr. Cemal Kurnaz, divan şiirinin belirli kurallar çerçevesinde oluşturulduğunu ve bu çerçevenin içinde yer alan karakterlerinden ortak özelliklerinin olduğunu vurgular. Bu çerçevenin dışında kalan örneğin sevgiliyle buluşup sohbet eden ve gelenekte pek rastlanmayan bu tarz olayları yaşayan karakterleri *çizgi dışı* ifadesiyle dile getirmektedir.

durum divanın tamamına hâkim olmamakla birlikte üzerinde durulması gereken oldukça geniş bir yere sahiptir.

İshâk Çelebi Divanı'ndaki gazeller çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Tasavvuf konularının, meclis sohbetlerinin, çapkınlığın bazen de serzenişin yer aldığı birbirinden farklı konu ve tarza sahip gazeller, şairin çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

1. Âşık Tipolojileri

a. Ukala Âşık

Divan şiirinde genel olarak işlenen klasik âşık tipi, var olma sebebi olarak sevgiliye duyduğu aşkı kabul ederken çizgi dışı âşık, sevgiliye duyduğu aşkı sevgilinin tanınması için sağladığı katkı olarak kabul etmektedir. Âşık, sahip olduğu aşkın kutsallığının ve büyüklüğünün farkındadır ve bu aşk ile adeta övünmektedir. Sevgilinin en güzel olduğu ve herkesin sevgiliye âşık olduğu kurgusunun dışına çıkan çizgi dışı âşık, sevgilinin adının duyulmasını kendi aşkının büyüklüğüne bağlamakta ve ukala bir karakteri idealize etmektedir.

Dürilürdi defteri aşkun okınmazdı ebed

Vasf ı hâl-i pür-melâlüm virmese unvân ana (G. 6/2)

"Benim dert çekmiş hâlim ona unvan vermese defteri kapanır aşkın ebediyen okunmazdı."

Âşık, sevgilinin unvan kazanmasına sebep olarak kendinin aşk yolunda çektiği sıkıntıları dile getirmektedir. Divan şiirinde sevgilinin adı yoktur, âşık olunan kişi *maşûk* olarak şiirlerde konu edilen sevgili, âşığın onu anlattığından ibaret olarak bilinir. Bu durumun farkında olan âşık, adeta bu duruma bir hatırlatmada bulunmuş ve sevgilinin isminin duyulmasını kendine bağlamıştır.

Âleme olmış durur aşkumla hüsnün dâstân

Her ne kim söylerler ise yâ banadur yâ sana (G. 7/4)

"Senin güzelliğin benim aşkımla dillere destan olmuştur, kim ne söylerse ya bana söyler ya da sana."

Sevgilinin güzelliğini dillere destan eden âşık bu durumla övünmektedir. Gazel, türkudeki *"güzelliğin on para etmez bu bendeki aşk olmazsa"* sözünü akıllara getirmektedir. Âşığın sahip olduğu aşk, sevgilinin güzelliğine güzellik katar ve ona ün kazandırır. Âşık Veysel'in de ozan olması ve aşkını elinde sazı ile cümle âleme anlatması sevgilinin tanınmasına bir sebeptir. Bu beyitten yola çıkarak âşığın da kışın

meclislerde yazın çemenlerde bu gazelleri dile getirmesi bir anlatıcı rolünü üstlendiğinin göstergesi olabilir. Ayrıca beyitte mühim olanın sevgilinin güzelliği olmadığını, âşığın aşkının sevgiliyi güzelleştirdiği düşüncesinden yola çıkılarak "Mecnûn Leylâ'yı merak edenlere onu gösterince çevredekiler seni bu hâllere düşüren Leylâ bu mudur diyerek çok güzel olmadığını beyan ettiklerinde Mecnûn'un *siz ona bir de benim gözümle bakın*" demesini akıllara getirmektedir.

b. Şikâyet Eden Âşık

Geleneğin dışında bir görüntü sergileyen âşık, bir yandan sevgiliyi yüceltirken bir yandan da sevgiliye sitem eder, başkaldırır. Kendi ile muhatap olmamasından dolayı sevgiliyi şımarıklıkla suçlamaktadır. Bu tarz söyleyiş divanın tamamına hâkim olmamakla birlikte birbirine paralel olan örnekler, şairin klasik âşık dışında, belirli özelliklere sahip başka bir âşık tipolojisini oluşturduğunu göstermektedir. Bu âşık, çizgi dışı bir görüntü sergileyerek okuyucunun beklediği âşığın tepkilerini vermez aksine bazı durumlarda okuyucunun alışkın olduğu bir tepkinin tam tersini verebilir. Bu durum da anlatımda tekdüzeliğin kırılması için bir yöntem olarak kullanılmış olabilir.

Gün gibi arz-ı cemâl itmez isen bize sabâh

Ey güneş yüzlü senünle ne selâm u ne sabâh (G. 20/1)

"Ey güneş yüzlü sevgili! Güneş gibi o yüzünün güzelliğini bize sunmaz isen bundan sonra selamı keserim."

Divan şiirinde alışık olunmayan bu söyleyişe İshâk Çelebi'nin beyitlerinde sıkça rastlamak mümkündür. Beyitte âşık adeta sevgiliyi tehdit etmektedir. Âşığın sevgiliden beklentilerini dile getirmesi normal karşılanırken, sevgilinin kapısındaki köpeklerin bile selamını almanın kendi için onur olduğunu dile getiren klasik âşık ile bu beyitteki çizgi dışı âşık örtüşmemektedir. Bu farklılığın sahibi, sevgiliden yüzünü göstermesini ve bu isteği yerine getirmemesi durumunda *selamını kesmek* gibi tehditkâr bir tavır takınan kendine güvenen bir âşıktır.

c. Sevgiliden Vazgeçen Âşık

Âşığın görevi vefasız sevgiliyi sevmek, ondan sevgisine karşılık beklemektir. Genellikle sevgilinin bu aşkına karşılık vermeyeceğini bilen âşık, bu durumdan şikâyet etmez ve boyun eğer; ancak çizgi dışı âşık tipolojisinde âşık, sevgilinin cefasına daha fazla dayanamaz ve aşkından vazgeçer. Bu durum şiirlerde pek karşılaşılmayan bir durumdur. İshâk Çelebi'nin birden çok gazelinde bu duruma yer vermesi, sevgiliden

vazgeçmenin çizgi dışı âşık için genel bir özellik olarak ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Her kimi ister isen var ana yâr ol diyesin

Seni mi var yüri ey serv-i gül-endâm olsun (G. 203/2)

"Yürü ey servi boylu sevgili, her kimi istersen git ona yâr ol."

Bir başkaldırının hâkim olduğu beyitte âşık, divan şiirinde pek karşılaşılmayan bir tarz ile varlığını hissettirmektedir. Klasik kurguda rakip ile gezen, eğlenen sevgilinin karşısında çaresiz bir tavır sergileyen âşık, rakiplere her türlü hakareti eder ve ona düşmanlığını açıkça dile getirir. Oysa çizgi dışı âşık bilakis rakiplere kızıp kendini harap etmek yerine sevgiliye *kimi istersen onunla git* diyebilecek kadar umursamaz ve vurdumduymaz bir karaktere bürünmüştür.

d. Güzellere Düşkün (Çapkın) Âşık

Gelenekten gelen bir kural olarak karşımıza çıkan durumlardan biri de divan şiirinde sevgili tipolojisinin tek olması durumudur. Bu durumun tasavvufi anlamda vahdet-i vücut anlayışı ile paralellik göstermesi, şairler tarafından kabul edilmiş ve sevgili tek olması bakımından özel bir karakter olarak şiirlere konu edilmiştir. İshâk Çelebi'nin divanı incelendiğinde sevgilinin bir olması durumunun biraz dışında olan beyitler karşımıza çıkmıştır.

Dîvânını güzellerün İshâk seyr idüp

Bu cümleden seni beğenüp itdi müntehab (G. 10/5)

"İshâk, güzellerin meclisini seyredip, hepsinin içinden seni beğenip seçti."

e. Sevgiliden Bûse Almak İsteyen Âşık

Divan şiir geleneğinde âşıklar, ahlak sınırları çerçevesinde sevgiliden birtakım isteklerde bulunmuşlardır. Sevgiliyi görme fırsatı bile olmayan âşığın ondan öpücük istemesi hayal olarak görülse de İshâk Çelebi, sevgiliden bûse alma muradına ermiştir.

N'ola mey sohbetinde germ olup bir bûsen aldumsa

Behey zâlim nedür uşbu bakışlar tut ki kan itdüm (G. 177/4)

"Ey sevgili! İçki sohbetinde seni sıcak bulup senden bir öpücük aldımsa ne olmuş? Ey zâlim! Bu bakışlar da ne oluyor, hata yaptım farzet."

Divan şiirinde sevgili âşık ile muhatap olamamaktadır. Beyitte âşık, sınırların dışına çıkmış sevgili ile bir araya gelmiştir. Sevgili ile olmanın yanı sıra ondan bir bûse bile almıştır. Bu durumdan hoşnut olmayan sevgili, âşığa rahatsızlığını belli edercesine kötü bakarak kızgınlığını belli etmiştir. Âşık bu olay karşısında yine özgüveni tam bir karakter olarak hata yaptığını kabul ederken bile sevgili karşısındaki üstünlüğünü hissettirmektedir. Geleneğin dışında bir üslup ile istisnai bir durumu dile getiren âşık, sevgiliyi öpmesinin yanında "mey sohbeti"nde olduklarını da dile getirmiştir. Divan şiirindeki sevgilinin içki sohbetine katılması da çizgi dışı bir durumdur. Âşığın kendini öpmesi ve âşığa sıcak davranması da kesin olmamakla birlikte sevgilinin sarhoş olduğunu akıllara getirmektedir.

f. Sevgiliyi Kucaklamak İsteyen Âşık

Kucmağa neydi o dildârı öperken İshâk

Kosa nâzüklügi çıksa aradan pîreheni (G. 320/7)

"İshâk o güzeli öperken kucaklasaydı da nazikliği bir tarafa bırakıp gömleği aradan çıksa."

Beyitte âşık divan şiirinde pek alışık olunmayan bir arzusunu dile getirmiştir. Gazel baştan sona kadar sevgilinin yeşil elbisesi üzerine kurulmuştur. Âşık sevgilinin yeşil elbisesini betimlemiş ve yukarıda bulunan makta beyitinde de sevgilinin o yeşil elbisesinin çıkmasını arzuladığını vurgulamıştır.

Umma İshâk kenâra çekesin ol servi

Geh miyânın kucasın geh idesin bûs u kinâr (G. 83/9)

"Ey İshâk, o sevgiliden umma ama o servi boylu sevgiliyi kenara çekip kâh tamamen kucaklayasın kâh bir kenarından öpesin."

Âşık yine sevgiliyi tenhaya çekmekten bahsetmiştir. Sevgiliyi kucaklamak ve öpmek istediğini dile getiren âşık, ümit olmadığını da açık bir şekilde söylemiştir. Anlatıcının üslubundan önceki beyitte de olduğu gibi sevgili ile ilgili arzularını ulu orta gerçekleştirmek istemediği sonucu çıkarılabilir. Açık sözlü, cüretkâr bir yapıda olmasına rağmen toplumsal ve ahlaki kuralların da farkındadır.

g. Sevgiliye Kavuşan Âşık

Vuslat, kavuşma demektir. Divan şiirinde şairler şiirlerinde vuslat isteklerinden bahsetmektedirler; ancak istisnalar dışında birçok şair vuslata ermeyi konu etmemiştir. Divan şiirinde vuslat konusu sadece

yolculuk olarak geçmektedir. Toplum kuralları ve bu kurallar ışığında hayata geçen divan şiiri şairlerin vuslatı konu edinmesine izin vermemiştir. İshâk Çelebi'nin şiirlerinde bu durum biraz farklıdır. Şair geleneğin dışında bir üslupla sevgili ile vuslata ermiş ve bu vuslatı da şiirine konu etmiştir.

Yıllarla olan vasl çü bir fürkate değmez

Ey dil bu visâlün ya nesine güvenürsin (G. 195/7)

"Yıllarca süren vuslat arzusu ayrılığa değmez. Ey gönül o hâlde sen bu visâlin nesine güvenirsin?"

Doğrudan olmasa da dolaylı olarak âşık, sevgiliye kavuştuğundan bahsetmiştir. Divan şiirinde âşık, vuslatı yaşamadığı için o duygunun nasıl olduğunu bilmez. Beyitte farklı olarak şair, vuslata ermiş olan âşığın duygularından bahsetmiş olacak ki vuslatı bu kadar bekliyorsun ama o vuslat yıllardır süren ayrılığa değecek bir şey değildir diyerek vuslattan bahseder.

Cânum bu zevkden çıka yazdı sabâha dek

Dün gice varayın didi ol bî-vefâ seher (K. 8/32)

"O vefasız sevgili dün gece gelirim dedi. Sabaha kadar o zevkle canım çıkacaktı."

Çizgi dışı sevgili âşığa, ona gideceğine dair söz vermiştir. Âşığın geleneğin dışında davranması gibi sevgili de geleneğin dışında bir izlenim sergilemektedir. Âşık, sevgilinin verdiği vuslat ümidi ile sabaha kadar mutluluktan öleceğini dile getirmiştir.

Sevgili ile vuslata ermiş olan âşık, sevgiliden bir söz de almıştır; ancak sevgilinin sözüne inanmamak gerektiğini de vurgulamıştır. Sevgilinin görünen sûretinin de gerçek olamayacağı üzerinde durmuştur. Vuslata ermenin konu edildiği beyitte vuslatın da gerçek olamayacağı düşünülebilir; ancak âşığın bu durumu dile getirmesi de çizgi dışı bir üsluba sahip olduğunun göstergesidir.

h. Sevgili İle Görüşen Âşık

Divan şiirinde âşık, sevgiliyi bir kere bile görmemiştir. Bu durumu birçok şair, şiirine konu etmiş ve sevgiliyi bir kere görse buna dayanamayıp öleceğini belki de hiç görmediği için tanımayacağını dile getirmiştir. Sevgiliyi bir kere görebilmek için sevgilinin kapısında yattığını dile getiren, sevgilinin kûyunun gökyüzünde olması dolayısıyla evine

ulaşamayacağını belirten âşıktan farklı olarak İshâk Çelebi divanındaki âşık, sevgili ile görüştüğünü birçok beyitte ifade etmiştir.

Ağlarsa gözlerüm n'ola hecründe subh u şâm

Sen mâhı görmeyelden iki haftadur tamâm (G. 164/1)

"Sen ay kadar güzel sevgiliyi görmeyeli iki hafta oldu, senin ayrılığında sabahtan akşama kadar ağlarsam ne olacak?"

Âşık, sevgili ile görüşmüş olacak ki en son görüşmesinden itibaren aradan iki hafta geçtiğini belirtmiş ve bu durumu garipsemiştir. Geleneğin dışında özelliklere sahip çizgi dışı âşık, belki de sevgili ile karşılıklı aşk yaşamaktadır yalnız bu durumda bir âşık sevgiliyi iki hafta görmemesinden yakınabilir.

Bu gün bir haftadur ol meh görinmez

Aceb n'oldı ki kanı geldi dirler (G. 61/3)

"Bu gün bir hafta oldu o ay gibi güzel olan sevgili görünmez oldu. Acaba ne oldu ki kanı geldi derler."

Sevgili ile görüşen âşık bir haftadır sevgiliden haber alamamaktadır. Beyitte dikkat çeken "sevgilinin kanının gelmesidir". Divan şiirinde alışılmışın dışında bir ifade kullanan âşığın, sevgilinin kanının gelmesi şeklinde belirttiği durum sevgilinin öldüğünü akıllara getirmektedir. Âşığın karşılıklı bir aşk yaşadığının anlaşıldığı sevgilinin ölüm haberini alması dikkat çekici olmasının yanında sıra dışı bir durumdur.

ı. Sevgili İle Mektuplaşan Âşık

Yâr bir nâmeyle gamgîn gönlümi yazdı benüm

Sehv ile yazdum diyü dahi peşîmândur henûz (G. 99/3)

"Sevgili bir mektupla benim dertli gönlümü yazdı. Yanılgı ile yazdım diye de hâlâ pişmandır."

Âşığın söylediğine göre sevgili âşığa mektup yazmıştır. Bu mektuptan dolayı sonra yanılgı ile yazdım diyerek pişman olan sevgilinin yanlışlıkla bile âşığa mektup yazması divan şiirinde alışılmış bir durum değildir.

Muhabbet resm ü âyînin hat-ı dildârdan öğren

Ki iki günde bir eksük degül uşşâka mektûbı (G. 290/2)

Sevgilinin mektubunun iki günde bir kendisine geldiğini dile getiren âşık, kendine güvenen bir ifade ile sevgilinin kendisine meylettiğini belirtmiştir.

i. Çizgi Dışı Âşık-Rakip İlişkisi

Divan şiirinde âşık, gönül mülkünün sultanı olan sevgiliyi etrafındaki rakiplerden kıskanır ve onlara tahammül edemez. Bu nedenledir ki pek çok gazelde âşık, rakiplere ağza alınmayacak hakaretler eder. Çizgi dışı bir görüntü sergileyen âşık ise yukarıdaki beyitte de olduğu gibi rakipleri kıskanmaz ve onlarla dost olduğunu belirtir. Bu duruma beyitlerde sık yer verilmemektedir ancak birkaç beyitte bu anlayışın örneklerini görmek mümkündür.

Mahbûb odur ki hüsnine bulunmaya nazîr

Âşıkları cefâsı gibi bî-şümâr ola (G. 239/3)

"Sevgili o kadar güzeldir ki onu güzelliğine benzer bulunmasın ve âşıkları, çektirdiği cefası gibi sayısız olsun."

Bu beyitte çizgi dışı âşık, sevgilinin etrafında tek bir rakibin bile bulunmasına tahammül edemeyen âşık ile çok farklıdır. Çizgi dışı âşık sevgilinin güzelliğini çok fazla âşığın onu beğenmesiyle vurgulamak istemiştir. Rakiplere düşman olmayan âşık, sevgilinin başka âşıklarının olması durumundan rahatsızlık duymamaktadır.

j. Laubali Âşık

Sûz-ı âhun dâyimâ alçak gönüller yiridür

Yâ İlâhî bu ne âteşdür ki meyli pestedür (G. 38/3)

"Ey âşık, senin âhının ateşi daima alçak gönüllere gider. Yâ İlâhî, bu nasıl ateştir ki meyli hep alçaklaradır."

Divan şiir geleneğinde âşığın âhının dumanı ve ateşi gökyüzüne çıkar. Bunun sebebi sevgilinin kûyunun gökyüzünde olmasıdır. Beyitte gelenekten farklı olarak âşığın âhının ateşi aşağılara inmektedir. Âşık, bu durumu ateşin alçaklara meyilli olduğunu söyleyerek vurgulanmıştır. Beyit, sevgilinin kûyunun gökyüzünde olduğu ve âşığın âhının gidiş yönü konusunda farklı bir bakış sergilemektedir.

Ümîd-i vasl ile dilden gidüpdür sabr u akl u cân

Müşerref olmayalum mı beğüm gel oda tenhâdur (G. 67/3)

"Ey sevgili, sana kavuşmanın ümidi ile sabrım, aklım ve canım gitti. Oda tenhadır, müşerref olmayalım mı?"

Laubali bir üslupla sevgiliye vuslat teklifinde bulunan âşık, divan şiirinde alışık olunmayan bir talepte bulunmaktadır. Odada kimsenin olmadığını dile getiren âşık, sevgiliyi odaya çağırmış ve "müşerref olmayalım mı" diyerek de vuslata ermek istediğini belirtmiştir. Toplum kurallarının divan şiirine de hâkim olduğunu düşünülürse bu tarz bir isteğin dile getirilmesi hoş karşılanmayabilir; ancak İshâk Çelebi'nin meclislerin aranılan şairi olması ve şiirlerinin dilden dile dolaşması bu üslubun toplum tarafından da kabul edildiğini göstermektedir.

Sonuç

Divan şairleri, şiirlerini icra ederken geleneğin kendilerine çizdiği yolda hareket etmiş, diğer şairlerden farklı olmak için de kendi söyleyiş ve özgün mazmunlarıyla divan şiirinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Divan şiirinin aynı muhteva etrafında farklılık göstermesi ve altı asır ayakta kalması bundan kaynaklanmaktadır.

Üsküplü bir şair olan İshâk Çelebi de şiirine farklılık katan hatta geleneğin sınırlarını da aşarak divan şiirine farklı boyut kazandıran şairlerimizden biridir. Divanına bütün olarak bakıldığında her tarz anlatımı görmek mümkündür. Bir gazelinde elinde içki meyhane köşelerinde dolaşan âşığı anlatırken başka bir gazelinde tekkeden çıkmayan, Allah yolunda olan mutasavvıf bir âşığı anlatmıştır. Bir gazelinde sevgili uğruna her türlü cefayı çekmeye razı vefalı âşığa can veren şair, başka bir gazelinde sevgiliyi umursamayan, ona naz yapan, sevgilinin bûse talebine karşılık vermeyen istiğna sahibi bir âşığı idealize etmiştir. Divandaki tüm bu çeşitlilik şairin oluşturduğu kurmaca dünyada hareket alanını geniş tuttuğunun ve bu nedenle yaşadığı toplum tarafından kabullenildiğinin göstergesidir.

Yüzyıllardır aynı tipoloji etrafında şekillenen şiirimiz ve bu şiirlere hayat veren şairler, hem aynı çizgi üzerinde hareket etmiş hem de bu çizginin etrafında kendilerine özgü halkalar oluşturarak yeni motiflerin oluşmasını sağlamışlardır. İshâk Çelebi de bu yenilikçi ve sıra dışı şairlerden biridir. Onun farklı yaşamı, toplum tarafından kimi zaman eleştirilse de tezkirelerde şiirleri ile ilgili övgüler almıştır. Aynı konuda birbirinden farklı ve özgün şiirler yazmak, bir şairin başarısını âşık tipinden hareketle bir kez daha ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

ÇELTİK, Halil (1999), "Rumeli Şairlerinde Reel Sevgili ve Âşık Tipi", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Dr. Himmet Biray Özel Sayısı*, Ankara, s. 520-534.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2004), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,*Ankara*:* Aydın Kitabevi.

DURMAZ, Gülay (2005), "Divan Şiirinde Rind", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 8.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki (1968), *Divan Şiirinde Sapık Sevgi,* İstanbul: Okat Yayınevi.

KURNAZ, Cemal (2010), "Vuslat Yolculuğu", *Turkish Studies*, Volume 5/3 Summer, Erzincan, s.447-461.

OKUYUCU, Cihan (2010), *Divan Edebiyatı Estetiği,* İstanbul: Kapı Yayınları.

Üsküplü İshâk Çelebi (1990), *Dîvan Tenkitli Basım,* (Haz. Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri),İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

KOSOVA TÜRK AĞIZLARINDA İSTEK KİPLERİ

Kosovo Turkish Request Mouths Modes

Suzan D. CANHASİ*

ÖZET

Kosova bölgesi Rumeli'nin önemli bölümünü sayılır. Rumeli Türk ağızları Türkoloji çalışmalarında önemli dil alanlarındandır. Bunların çeşitli yönleri üzerinde birçok çalışmalar yapılmıştır.

Kosova Türk ağızlarında Türkiye Türkçesi dilbilgisine aykırı çok ilginç değişiklikler vardır. Bu değişiklikler kelime köklerinde olduğu gibi çekim ve yapım eklerinde de görmekteyiz.

İstek kipi üzerinde araştırmaları yaparken dikkatimizi çeken olay, ekler ve anlamları diğer kiplerle karışıyor. Eklerin çoğu aynı, cümlede anlamları farklı. Biz de dilek - şart, istek, emir, gereklilik kiplerini bir başlık altında topluyoruz. Bunlara ait ekler, haber kiplerinde görüldüğü gibi belirli bir zaman, kavram taşımaktadır; söz konusu eklerden ancak eylemin tarzına ait mana çıkarmak mümkün oluyor. Aynı ek hem emir, hem istek, hem gereklilik bildirmektedir. Biz bunların farklı fonksiyonlar ifade edebilmesini, cümledeki diğer kelimelerle ilişkisi, kişiler arasında ilişkileri, vurgu ve tonlama, isteğin derecesine, isteğin gerçekleşmesi mecburiyetini göz önüne alarak örneklerle göstermeye çalışacağız..

Anahtar Kelimeler: *Kosova, kipler, ekler, ağızlar.*

ABSTRACT*:*

Takes up a important part of Rumelia in Kosovo. Rumeli Turkish dialects of Turkish studies in the language areas are hardly of work. Many studies have been conducted on various aspects of them.

Kosovo and Macedonia against the Turkish dialects of Turkey Turkish grammar is very interesting changes. This is the root of words such as suffıxes and making changes we see in the annexes.

Optative noticed when research on the event, adds, and other mods interfering with their meanings. Most of the suffixes are the same, different meanings of the sentence. We also wish - condition, request, order, requirement under modes collect a title. Their attachments, news modes, as shown in a certain time, the concept is, it is possible to remove the attachments but conceptually by way of action. The same addition to the orders, and requests, reported that their requirements. We have to express their different functions in

* Prof. Assoc. Dr. - Priştine Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Priştine/KOSOVA

the sentence relationship with other words, relationships between people, the accent and intonation, the degree of the request, the request will try to show with examples of the realization requirement by taking into our hard work .

Key Words: *Kosovo, mods, adds, mouths.*

Giriş

İstek kipin fonksiyonu hakında Türkiye gramercilerin tarafından bir birlik düşüncesi yoktur. Yoktur diyoruz çünkü istek kipinin emir kipiyle arasını ayırt etmek, hangisi emir hangisi istek kipi diye bir çelişki vardır. Bu çelişki hakında Prof.Dr. Ahmet B. Ercilasun "Türkçe'de Emir ve İstek Kipi Üzerine", şimdiye kadar değinmenmiş konuyu söz etiğimiz makalesinde açıklamaktadır.

Muharem Ergin'e göre bu ek yalnız şekil ifade eden bir ektir... Tasarlanan hareketin istendiğini gösterir, istek şeklinde bir tasarlama ifade eder, dilek bildirir.[1]Zeynep Korkmaz'a göre bu kip fiile istek, niyet, arzu kavramları veren tasarlama kipidir. Yapılan işin istendiğini veya o işe niyet edildiğini gösterir.[2]

Kosova Türk Ağızları'nda İstek kipi üzerinde araştırma yaparken dikkatimizi çeken olay, ekler ve anlamları diğer kiplerle karışıyor. Yalnız emir kipiyle değil. Eklerin çoğu aynı, cümlede anlamları farklı. Biz de dilek - şart, istek, emir, gereklilik kiplerini bir başlık altında topladık. Bunlara ait ekler, haber kiplerinde görüldüğü gibi belirli bir zaman, kavram taşımaktadır; söz konusu eklerden ancak eylemin tarzına ait mana çıkarmak mümkün oluyor. Aynı ek hem emir, hem istek, hem gereklilik bildirmektedir. Biz bunların farklı fonksiyonlar ifade edebilmesini, cümledeki diğer kelimelerle ilişkisi, kişiler arasında ilişkileri, vurgu ve tonlama, isteğin derecesine, isteğin gerçekleşmesi mecburiyetini göz önüne aldık. Böyle benzer durumu tarihi Lehçelerde ve Eski Anadolu Türkçesinde görülmektedir. Prof. Güsevin Eski Anadolu Eklerini açıklarken İstek kipleri hakkında şunları demiştir. "EAT.'de, fonksiyonları itibarı ile ayrı ayrı müstakil şekillerde gösterebilmek oldukça güçtür. Bu kiplerin hepsinde bir şeyin yapılmasının, ben tarafından istenmesi vardır"(Gülsevin:2007,106). Balkanlarda konuşulan Türkçe Anadolu'nun en batıda kalmış bir kolu kaldığını işte bu örnekler kanıtlamaktadır.

[1] Muharem Ergin, *Türk Dil Bigisi*, İstanbul,Bayrak yayınevi, 1984,s.310

[2] Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri,* Ankara, TDK Yayınları, 2003, s.648.

Osmanlılar Rumeli'ye kendi dilin özeliklerini bu yörelere taşımışlardır. Kosova Türkçesinde İstek anlamını belirtmek için " steym"(istemek) kelimenin fiilin önünde kullanıldığına rastlamaktayız.' *steym alam o çitabi*'(o kitabı alayım)

Eklerin ayrı fonksiyonlarını ayırt etmek için; vurgu ve tonlamaya, konuşan kişiye, tümcede ki diğer sözlere, kişilerin aralarında ki ilişkiye bağlıdır. Güneydoğu Türk ağızlarında istek kiplerinde bu olan değişik fonksiyonları biz vurgunun kullanımına göre ayırt edebiliriz. Yaşamakta olan ağızlarda fonksiyonları ayırt etmek kolaydır. Kosova Türk Ağızlarında kullanılan ekler arasında değişik seslerin kullanımından mada başka denilecek bir fark yoktur.

1. **- a** eki

Şahıs teklik - aym, - eym, - am, - yim, - im

Dilek – istek bildirir

- olur mi bu cece kalaym sizde (1. / 8) ; - var çeyfım vaporle dolaşaym ; - beycirıme bulaym yer (17. / 3, 14) ;- nerde bragaym bu tavugi (1./ 28) ; - olur mi bu cece sizde kalam (15. / 21) ; -olur mi bineym arabaya (1. / 60) ;- soraym begi (34./ 7

Tercih bildirir

- ona derman aramag için Çatçat dagına cideym (27./ 109) ; - anam hastadır, ona derman araym (27. / 85) ;- eneyim ben alim bunları (46. / 12)

Emir bildirir

- benım en cüzel içi nübetçimi yolaym (26. / 84) :- ben senınAllahından hiçbişe beklemem (2. / 23) ;- onun için kövermedi okuim (54. / 11) ;- gidim ben alaym arkadaşlarımi (66. / 4).

Gereklilik bildirir

- çagırın çocugi zira lazım cidam (15. / 63) ;- lazım istirat edim (54. / 12).

1. Şahıs çokluk - alım, - elım, - aum

Dilek –istek bildirir

- yalnız citsın bizden verelım içi inek (1. / 52) ;- dane dost olalım (29. / 22) ;- diver ne steysın biz senın için yapalım (18. / 57) ;- cel cidaum cüyümüze (12. / 115);- ki kurtulalım bundan (51. / 11) ;- biz şindi ne yapalım bunlarle (64. / 16) ; buyrun bir kave içelım (49./ 19)

Tercih bildirir

- alalım oni idam edelım (10. / 3) ;- ceyri dünaum demiş (12. / 53) ;- biras kıvırtalım derisini yokari (51. / 5) ;- al arabay cidelım bakalım tata alalım (65. / 12) ;- oturalım bir erde em cezelım (65. / 4).

Gereklik bildirir

-celi operator doktor bakay dey mecbursuk, mada igneler ilaçlar pare etmedi çeselım ayagi (25./13) ;- mecbur isek yapalım bir iftarlık (65. / 5) ;- lazim yerleştırelım sofray (65. / 7).

Emir bildirir

-cidalım çagıralım cüzel hanımi cürsün nasıl bunlar bülmeymişle ekmek yema (15. / 43) ;- hade devırelım bu üküzleri (51. / 5) ;- yakalım ateşi, yapalım yar oturmag için (65. / 7).

2. Şahıs teklik - asın, - esın, eklerin cümlelerde şu fonksiyonlarda görmekteyiz:

Dilek – istek bildirir

-o bülbüli çok zordur alasın (12. / 64) ; -sagelıne almayasın (27. / 29) ;- haçan ben yaparım ga sen veresın eti (18. / 59) ;- cütüresın bunlari uzaga (19. / 5) ;- babalari anlamasın ne oldi (50. / 21) ;- olur mi veresın o çobanlık rubalari (36. / 20) ;

Gereklilik bildirir

- başka türli lazım konuşasın (27. / 21) ;- lazım imiş büle yapasın (18. / 21) ;- aslanla ülçesını lazım ceçesın (12. / 65) ;- olsa gidesın birkaç kerek olur (55. / 10).

Emir bildirir

-koş bakasın dişari (2./ 30) ;- em bir ekmek agzıma koyasın (50. / 36) ;-çik havay bakasın (49. / 23) ;- onun sobasına koyacam yatasın (60. / 28) ;- e şimdi alasın, bakasın (33. / 4).

2.**Şahıs çokluk - sınıs, - sınız, - ın, - in, - on,** eklerin

Dilek – istek bildirir

-burda biras oturasınız (19./ 3) ; -ben sizden isterım sol beni evıme cütüresınız (18. / 58) ;- beni geldınız buraa aldadasınız (59. / 24)

Emir bildirir

-on kiloluk bi çekiç cetıresınıs (13. / 75) ;- siz cidın işınıze (14. / 63) ;- siz alın bu koca adami cütürün başka sobaya (15./ 57) ;- içeriye cirın, içeriye cirın (29. / 44) ;- siz onda yaşanın (28. / 37) ; -komanın brakmayın (15./ 43);- padişa dey: – durun! (8. / 20) ;- onlari tutin, salmanin (65. / 30);- beklenin der, biras (64. / 36).

3. Şahıs teklik - sın, - sün, - sun, - son,

Dilek – istek bildirir

-ster bu agaci çesılsın ;- ne vakit ister traskay o cirsın (23./65, 74) ;- celdi mitebe sülesın ügretmenlerle (25./12) ;- çagıralım hanımi cürsün bu çoçogi (15./54) ;- bu da başlamiş yer altında dolaşsın, arasın bi yol nasıl yer üstüne çiksın (18./24) ;-ne ilandan istememiş ülsün (3./36) ;- ister gelsın yarın kuşluga (34./10)

Tercih bildirir

-em nasıl citsın alsın düvermiş (12./196) ;- evde kalmiş eti kaynatsın, onlara yemek yapsın (18./ 4) ;- yürümiş eve kaçsın (3. /32) ;- isen egri Allah egritsın, sen dogri Allah dogrutsun (36. / 9) ;- olsun be kızım, te varsın sen (34. / 15) ;- bir merdiven ensın bir merdiven binsın (49. / 12) .

Gereklilik bildirir

-adam da mecbur olmiş bi tavuk versın (1. /22) ;- Abduram lazım idi gelsın iki defa snimalasın (54. / 11) ;- lazım o da bitırsın (54./ 14).

Emir bildirir

-çoban var asılsın (13. /40); çiverma ordan citsın (12./170) ;- çocuk gelsın burda (49. / 13) ; -derler gitsın babasi kuşluga (34./10)

Temenni bildirir

-yolon açık olson çocogom (29./ 36) ;- olacagına kuk, kaşik olsun da bi kaşik olsun (30. / 13) ;- Ala belani versın (10./ 11) ;- çagırilar hocay adını koson (11. / 3) ;- İsen egri Allah egrırtsın, isen doğri Allah dogrutsun (36./9) ;-

3. şahıs çokluk - sunlar, - sünlar, - sınlar, - sinler

Dilek – istek bildirir

-yatmişlar uyusunlar (2. / 49) ;- kiverır katırlari koşsunlar (23./ 89) ;- çikmişlar çeksınlar karlari (2./ 6) ;- doymaylar su içsınlar (27./ 134) ;- kolkaylar citsınlar evıne (30. / 19) ;- istemişler anlasınler saglam (34./ 12) ;- em taşle atsınlar (52. / 7).

Emir bildirir

-bülbüli camiye taksınla demiş (12./ 135) ;- bütün cemikleri toplasınlar, onlari yaksınlar (22. / 19) ;- ne görsünler (50./18) ;- günderır çocugi arasınlar (50. / 28)).

Temenni bildirir

-o zaman coldilar çesme taş koysunlar (20./ 5) ;- desınlar emanet etmiş (22./ 39)

Gereklilik bildirir

- mecbur ügretsınler çocugi hangi zanat (58. / 8).

2. Eksiz Ø

2. Şahıs teklik

Emir bildirir

-Dinle bunlari ben san ne süleyecem (27. / 14) ;-cit uzak bi balkana (4. / 5) ;- çek o şeyleri, as kurusun (17. / 20) ;- bin arkama, cüzlerını kapa (4. / 58)- süle doctor (5. / 2);- huri kızını buraya cetır (28. / 72) ;- gel beriye (49. / 10) ; -sen peşin çik (50./ 19)

Tavsiye bildirir

sen büle cit, sarayi bul, onda bana cisi ara (24. / 62) ; sen yat, rahat uyu (12. / 124) ; anatari aldınmi cüksüne kuy (27. / 25) ; çekıl ordan birangi kıl düşmesın (61./ 20).

Dilek – istek

-beni padişanın sarayına cütür (32./ 56) ; dilın altındaçi sirli müri iste (32. / 17) ; merak etma ana, ben çabuk dünerım (27. / 43) ; ver sen bana o taşi (62. / 6)

3. - se - sa

1. şahıs teklik - sam

Dilek – şart bildirir

-ben padişanın hanımı olsam (28./ 11) ;- bi içi lokma ekmek yesam da ne olur (2. / 16) ;- ben bir hırsız olsam (45. / 2)

Gereklilik bildirir

-ben size lazım isem (28. / 38) .

2. şahıs teklik - san

Dilek – şart bildirir

-beni dinlean vaz ceç o yoldan (27. / 62) ;- konak açsan çok ey olurdi (2./ 13);- istesan ben sana hem krali da çalabilırım (38. / 7).

3. şahıs teklik - se - sa

Dilek – şart bildirir

- cünlünden ne koparse ver (12. / 37) ;- colsaydi bücün Priştineyi tanamazdi (20. / P. 13) ;- ne istegın varise süle (31. / 25) ;- bize bir care bulunsa (33. / 7)

Not: Metinlerimizde diğer şahıslarda bu eklerle örneklere raslamadık.

4. – mali , - mel

1. şahıs teklik rastlamadık

2. şahıs teklik - melisin

Gereklik bildirir

yarın saba, saraya hemen citmelisin (29. / 76).

3. şahıs teklik - mali

Gereklik bildirir

bu herif sirbaz olmali (32. / 52).

2. şahıs teklik - melisin

Gereklik bildirir

yarın saba, saraya hemen citmelisin (29. / 76).

3. şahıs teklik - mali

Gereklik bildirir

bu herif sirbaz olmali (32. / 52).

Not: Bu ek bölgemizde çok az kullanılıyor; onun yerine lazım, mecbur sözleri kullanılıyor.

İstek kipi

	- aym	- em	- eym
1. teklik	colaym	cürem	celeym
1. çokluk	colalım	cüram	celalım
2. teklik	colsun	cüresın	celesın
2. çokluk	colasınıs	cüresınıs	celesınıs
3. teklik	colsun - colson	-	-
3. çokluk	colsunlar	-	-

Not: 1. şahıs teklik ekinin ikinci ünlüsü düşmektedir (- aym, - eym, < - ayım, - eyim). Prizren ağzında ekin – y sesi düşüyor. 3. şahıs teklik ve çokluk eki yoktur. Onun yerine her zaman emir kipinin 3. şahıs teklik ve çokluğu alır. Günlük konuşmalarda işittiğimiz ''*Hayrola*'' , *''Allah vere*'' sözlerinde bulunur.

Bileşik zamanları yoktur, çünkü şimdiki zamanın bileşik zamanıyla aynı biçimde olduğu için karışıyorlar

Şart kipi tablosu :

	- sa	Olumsuzu - ma - se	Hikayesi	Rivayeti
1. teklik	stesam	okomasem	sülesaydım	colsaymişım

1. çokluk	stesak	okomasek	sülesaydık	colsaymişık
2. teklik	stesan	okomasen	sülesaydın	colsaymişın
2. çokluk	stesanıs	okomasenıs	sülesaydınıs	colsaymişınıs
3. teklik	stesa	okomase	sülesaydi	colsaymiş
3. çokluk	stesalar	okomasela	sülesaydila	colsaymişla

Not: Şart eki fazlası kalın ünlüyle kullanılır. Olumsuz eki - ma ’dan sonra şart ekin ünlüsü ince olur.

Emir Kipi:

1. teklik	-	-
1. çokluk	-	-
2. teklik	cel	sor
2. çokluk	celın	soron
3. teklik	celsın	sorson
3. çokluk	celsınlar	sorsonla

Not: Prizren ağzında fiilin son hecesinde ‘’ o’’ ünlüsü varsa o zaman 3. şahıs eki ’’son’’ olur.

Not: Örneklerden sonra parantez içinde verilen sayılar tezimde bulunan metinlerin sayılarıdır.1-32. Kosova, 33- 67 Makedonya Türk Ağızlarından derlenmiş metinlerdir. İlk sayı cümle numarası ikinci sayı yer numarası).

KAYNAKÇA:

AKSAN Doğan (2007), *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, III C., Ankara: TDK Yayınları.

BANGUOĞLU, Tahsin (1974), *Türkçenin Grameri*, İstanbul: Baha Matbaası.

BURAN, Ahmet (1996), *Anadolu Ağızlarında İsim Çekim (Hal) Ekleri*, Ankara.

CANHASİ, Suzan (2007), "Kosova ve Makedonya Türk Ağızları Üzerine Yapılan Araştırmalar", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, s.113–121

CANHASI, Suzan (2010), "Batı Rumeli Türk Dilin Dünü-Bugünü-Yarını", *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl*, konulu *3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*'nda sunulan bildiri, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

CAFEROĞLU, Ahmet (1960), "Anadolu ve Rumeli Ağızları Araştırmalarının Bugünkü Durumu", *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*, s. 65-70, Ankara: TDK Yayınları.

ECKMANN, Janos (1962), "Kumanova (Makedonya) Türk Ağzı", *Németh Armağanı*, (Hzl.: J. Eckmann-A. S. Levend-M. Mansuroğlu), s. 111-114, Ankara: TDK Yayınları.

ECKMANN, Janos (1988), "Dinler (Makedonya) Türk Ağzı", *TDAY Belleten 1960*, s. 189-204, Ankara: TDK Yayınları.

ECKMANN, Janos (2004), "Edirne Ağzı", (Çev.: Oğuzhan Durmuş), *İlmî Araştırmalar*, Sayı: 18, s. 135-150.

EREN, Hasan (1988), "Anadolu Ağızlarında Rumca, Islâvca ve Arapça Kelimeler", *TDAY Belleten 1960*, s. 295-371, Ankara: TDK Yayınları..

ERGİN, Muharrem (2004), *Türk Dilbilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayımcılık.

ERCİLASUN, B. Ahmet (1993), "Türkçe'de Emir ve İstek Kipi Üzerine", TDK'nca düzenlenen "*Türk Gramerinin Sorunları*" toplantısında sunulan bildiri.

GÜLENSOY, Tuncer (1993), *Rumeli Ağızlarının Ses Bilgisi Üzerine Bir Deneme (İnceleme-Bibliyografya-Metinler)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

GÜLSEVİN, Gürer (2007), *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Ankara: TDK Yayınları.

HASAN, Hamdi (1983), "Kalkandelen Türk Ağzı", *Sesler*, Üsküp, Yıl XIX, Şubat, s. 122-173.

KALEŠİ, Hasan (1975), "Arnavut Dilinde Kullanılan Osmanlıca-Türkçe Ekler", *I. Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulan Bildiriler (Ankara 27-29 Eylül 1972)*, s. 141-149, Ankara: TDK Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (1987), "Anadolu Ağız Araştırmalarına Toplu Bir Bakış", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23-28 Eylül 1985), Tebliğler I. Türk Dili Cilt 2*, s. 89-109, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (2000), *Türkçede Eklerin Kullanılış Şekilleri Ve Ek Kalıplaşması Olayları*, Ankara: TDK Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: TDK Yayınları.

NEMETH, Gyula (1966); *Zur Einleitung der Türkischen Mundarten Bulgaries*, Sofija.

TİMURTAŞ, Faruk (1977), *Eski Türkiye Türkçesi – XV. yy. Gramer, Metin, Sözlük*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN ROMANLARINDA YAŞANILAN COĞRAFYA: "BALKANLAR"[*]

Living Geography in Ahmet Midhat Efendi's Novels: "Balkans"

Serap ASLAN-COBUTOĞLU[**]

ÖZET

Bu çalışmada Tanzimat Dönemi'nin önemli isimlerinden Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1912) Balkanları konu alan romanları üzerinden Balkanların 19. yüzyıldaki sosyal, siyasî, tarihî, etnik ve kültürel görünümleri edebiyat coğrafyasının referans noktalarından biri olan "yaşanmışlık" ilkesinden hareketle incelenmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede yazarın Arnavutlar Solyotlar (1888) ve Gönüllü (1897) romanları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Ahmet Midhat Efendi, Arnavutlar Solyotlar, Gönüllü, Balkanlar, siyasi coğrafya, etnik coğrafya ve kültür coğrafyası*

ABSTRACT

In this study, the most important names of the Tanzimat period, Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) Balkan social in the 19th century in the Balkans through the novel subject areas, political, historical, ethnic and cultural views is one of the reference points of the literary geography "experiences" will be examined departing from the principle . In this context, the author's Arnavutlar Solyotlar (1888) and Gönüllü (1897) will focus on novels. The study has importance in terms of geography's effect in the author's ideas and revealing the relationship Balkan's geography.

Key Words: *Ahmet Midhat Efendi, Arnavutlar Solyotlar, Gönüllü, Balkans, ethnic geography, political geography, culture geography*

Giriş

Adını batıdan doğuya uzanan ve Bulgaristan'ı ikiye bölen dağ silsilesinden alan, Avrupa Kıtası'nın beş büyük yarımadasından biri olan

[*] Bu çalışma 2014 yılında tamamlanan *Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi* adlı doktora tezinden mülhemdir. Bk. Serap Aslan Cobutoğlu, *Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2014

[**] Yrd. Doç. Dr. - Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çankırı/TÜRKİYE

Balkan Yarımadası[1], Orta Avrupa'ya ve Akdeniz'e uzanan jeostratejik konumu ile daima imparatorluklar arasında bir buluşma ve mücadele alanı olmuştur.[2]

Irklar, kavimler, dinler, mezhepler sergisi olan Balkanlar, Fransız İhtilâli'nin de tesiriyle "Osmanlı İmparatorluğu'nun en uzun yüz yılı" olarak tanımlanan XIX. yüzyılda millî bilincin yükselişine şahit olur.[3] Avrupa'da Türklüğün tasfiyesinin ilk aşaması olan 1699 Karlofça Antlaşması, Osmanlı'nın siyasî, askerî ve ekonomik alanlardaki tükenmişliğinin yansıması olan Küçük Kaynarca Antlaşması[4], 1770 Girit isyanı, Rus donanmasının Çeşme baskını, Rusya'nın Mora, Teselya, Girit ve Karadağ'daki ajanlık çalışmaları (1766), Rum Mora'daki isyanları[5], XIX. yüzyılın başından itibaren arkalarına bazı büyük Avrupa devletlerini alan Balkan kavimleri arasındaki kıpırdanışlar ve isyanlar, Edirne Antlaşması'yla Osmanlı Devleti'nin bugünkü Yunanistan'ın üçte biri kadar toprakları kendisinden ayırarak üzerinde tamamen bağımsız bir Yunan krallığının kurulmasına izin vermesi ve neticede ilk Balkan Devleti'nin 1832'de ortaya çıkması[6], Berlin Antlaşması ile bağımsızlığını kazanan Sırbistan, Romanya ve Karadağ, Slavcılık politikası gibi meseleler XVIII ve XIX. yüzyılın Balkan cephesinde seyreden mühim konulardır.

Ahmet Midhat Efendi'nin bahsi geçen romanlarına ana mekân olarak Balkan coğrafyasını seçmesi hem bahsettiğimiz üzere Balkanların

---

[1] *Balkan* kelimesi*, sıra-dağ* veya *dağlık* anlamında Türkçe bir sözcüktür. Bk. Halil İnalcık, "Türkler ve Balkanlar", *Balkanlar*, Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 9.

[2] İhsan Gürkan, "Jeopolitik ve Stratejik Yönleriyle Balkanlar ve Türkiye Geçmişin Işığında Geleceğe Bakış", *Balkanlar*, Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 259.

[3] Balkanlarda milliyetçi hareketlerin doruk noktasına ulaştığı, sayıları gittikçe artan muhacirlerin büyük sorun hâline geldiği ve farklı dinî ve etnik gruplar arasında gerginliğin yaşandığı yer Tuna bölgesidir. Balkanlarda yükselen milliyetçilik ve hoşnutsuzluk, Rusya'nın propagandası ve cesaret vermesiyle 1850'lerde Vidin, Niş ve Tırnova gibi yerlerde millî ayaklanmalara sebep olur. Yılmaz Öztuna, *Avrupa Türkiyesi'ni Kaybımız Rumeli'nin Elden Çıkışı*, Babıali Kültür Yay., İstanbul 2006, s. 21. Ayrıca bk. Şennur Şenel, "19. Ve 20. Yüzyılların Denge Oyununda Balkanlar", *Balkanlar El Kitabı*, C.1, (der. Osman Karatay, Bilgehan A. Gökdağ), Vadi Yay., Ankara 2006, s. 399.

[4] Osman Köse, *Küçük Kaynarca Andlaşması*, TTK Yay., Ankara 2006, XI.

[5] Ali Fuat Örenç, *Balkanlarda İlk Dram Unuttuğumuz Mora Türkleri ve Eyaletten Bağımsızlığa Yunanistan*, Babıali Kültür Yay., İstanbul 2009, s. 22.

[6] Öztuna, *a.g.e*., s. 21.

XIX. yüzyıldaki durumu hem de yazarın belli aralıklarla yaşadığı bir coğrafya olması ve buradaki olaylara yakından tanıklık etmesiyle ilgilidir.[7]

On yılı aşkın bir sürede yaşadığı Balkan tecrübesi yazarın eserlerinde yönünü bu coğrafyaya dönmesine neden olmuştur. Bu anlamda hayat coğrafyası yazarın bakışını ve duruşunu yönlendiren önemli bir etmen olarak karşımıza çıkar.[8] Ahmet Midhat, Balkanlarda bulunduğu süre içinde buradaki kaos ortamına yakından tanıklık eder. 1850'lerde başlayan ve giderek yayılan Vidin ve Niş'teki isyanlar, Bulgarların millî uyanışı, 1864'te Rusların Sırbistan üzerindeki faaliyetlerini artırması, 1867'de Sırp ve Arnavut çetecilerin Müslüman zulmü, Rusya'nın ihtilalcileri teşviki, Midhat Paşa'nın bu çeteleri bastırmak için izlediği politika gibi olaylara ve meselelere hem çocukluk hem delikanlılık çağında tanık olur. Bu nedenle yazar, *Arnavutlar Solyotlar* ile *Gönüllü* romanlarında Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya açılan kapısı Balkanlar'ın coğrafî önemi, demografik, etnik, dinî yapısı ve jeopolitik konumunu vurgularken yakından şahit olduğu sosyal, siyasî ve etnik olayları metinlerinin merkezine yerleştirir.

[7] Ahmet Midhat, henüz on yaşındayken 1854'te Vidin eyaletinde bir kaza müdürü olan üvey ağabeysi ile Vidin'e gider, ilköğrenime orada başlayan Ahmet Midhat, ailesi İstanbul'a dönünce öğrenimine İstanbul'da devam eder. İkinci tecrübesi ise 1861'de on yedi yaşındayken Midhat Paşa'nın yanında yeniden görev yapan ağabeysinin ailesini İstanbul'dan Niş'e getirmesi iledir. Orada Niş Rüştiyesine yazılan Ahmet Midhat, okulunu bitirince (1863), yeni kurulmuş olan Tuna vilayetinin merkezi Rusçuk'a gidip, ağabeysinin yardımıyla vilayet mektubî kalemine memur olarak girer. O sıralarda yeni kurulan *Tuna* gazetesine yazı yazmaya başlayan Ahmet Midhat'ın yazıları ve çalışkanlığı Midhat Paşa tarafından takdir görür ve Midhat Paşa, ona kendi adını verir, iş başında kaldığı süre içinde onu korur. Ahmet Midhat, geçici bir görevle görevlendirildiği Sofya'da evlenir; Rusçuk'a dönünce İdare-i Nehriyyesi'nde sandık eminliği görevinde çalışır ve *Tuna* gazetesine başyazar olur. Konu ile ilgili bk. Cevdet Kudret, *Ahmet Midhat*, TDK Yay., Ankara 1962, s. 7-8; Mustafa Baydar (hzl), *Ahmet Midhat Efendi Hayatı Sanatı Eserleri*, Varlık Yay., İstanbul 1954, s. 3; Şevket Rado, *Ahmet Midhat Efendi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986, s. 4; Ahmet Midhat Efendi, *Manfa (Sürgün Hatıraları)*, (yay. hzl. Handan İnci), Arma Yay, İstanbul 2002.

[8] Nitekim Okay, Niş'te aldığı Rüşdiye eğitimi ve kalem tecrübesinin Ahmet Midhat'ı hazırladığını söyler. Bk. Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Dergâh Yay., İstanbul 2008, s. 22.

Yaşanılan Coğrafya: Balkanlar

Fiziki Unsurlar ve Yerleşim Birimleri

Yazarın romanlarında Balkan coğrafyası, dağları, engebeleri, eğimleri, tabiî geçitleri, dağlık sahada derin vadiler hâlinde inen akarsuları, vadileri gibi topografik özellikleriyle dikkat çeker. *Gönüllü* romanında daha çok Serfiçe, Yenişehir ve Alasonya, *Arnavutlar Solyotlar'*da ise Arnavutluk ve Yanya bölgeleri işlenir. Özellikle Yanya'ya bağlı Soli nahiyesi, ormanlık alanda oluşu ve yükseltisi bakımından yeryüzü şekillerinin sağladığı avantajla "tabiî bir kale" özelliği taşır.

Herkese aynı koşullar sunmayan coğrafyanın bu doğal özellikleri, insanların ve toplumların da "dünyanın farklı yanlarına maruz kalma"larına[9] neden olmaktadır. Bu açıdan dağlar, sık meşelikler, çalılıklar, ovalar yazarın bahsi geçen eserlerinde imkân ve imkânsızlıkları içinde barındıran yönleriyle vurgulanırlar. Bazı bölgeler dağlık olmaları nedeniyle ziraata uygun değildir. Bitki ve hayvan çeşitliliği bakımından da oldukça fakirdir. Karpat, özellikle Balkanların batısında zor geçit veren dağların çeşitli bölgeler arasında irtibatı güçleştirerek kültür, dil ve geleneklerin çok farklı biçimde gelişmesine sebep olduğundan söz eder.[10] Bu çerçevede dağlı/ovalı karşıtlığından hareket eden Ahmet Midhat, özellikle geçir vermeyen dağların sunduğu iklimsel topografik özelliklerin kış aylarında insan yaşamındaki olumsuz etkilerinden söz eder. Buna göre Arnavutluk bölgesinin sarp ve dağlık oluşu, yaşam şekli ve kültürel özellikler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bölgenin bu coğrafî yapısı çiftçiliği ve çobanlığı güçleştirmektedir. Soli bölgesi halkı, tarıma elverişli arazi olmadığı için farklı yollardan geçinmek zorunda kalmışlardır. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 140)* Yiyecek ihtiyacını dışardan temin etmek durumunda kalan halkın, ürettiği ve dışarıya ihraç ettiği ürün çeşidi de oldukça kısıtlıdır. Bölgede bulunan Arnavutlar da aynı gerekçelerle bir taraftan ücretli askerliğe yönelirken bir taraftan da silah kuvvetiyle gerçekleştirdikleri hırsızlığı meslek hâline getirmişlerdir. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 19)*

Bunun yanı sıra Solyotların bulunduğu bölgedeki dağların ve iç içe geçmiş sarp geçitlerin savaş sırasında koruyucu duvar vazifesi görmesi ve yüksek dağlık alanda suya erişim bakımından bölge halkının çektiği zorluklar da verili coğrafyanın avantaj ve dezavantajı konusuna örnek teşkil eder. Savaş sırasında suya ulaşamayan halkın yaşadığı

[9] Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, Varlık Yay., İstanbul 2011, s. 12.
[10] Kemal Karpat, "Balkanlar", *DİA*, 5, İstanbul 1992, s. 25.

zorluklar ve çaresizliği neticesinde kendini yok etme süreci *Arnavutlar Solyotlar* romanında çarpıcı bir şekilde işlenir. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 212)*

Her iki romanda da Yanya vilayeti, Teselya bölgesi, Yenişehir, Serfiçe kasabaları, Delvino, Berat, Ohri, Parga önemli yerleşim birimleri olarak dikkat çeker. 1880'lerde Yenişehir ovasındaki köyler Rumlar ve Müslümanlar için ayrıca önemlidir. *Bununla birlikte* yazarın romanlarında Balkan coğrafyasına ait yerleşme birimleri daha çok kırsal kesimlerdeki hanelerdir. Bunların bir kısmı dağlık bir kısmı ovalık yerlerde bulunmaktadır. Dağların üzerindeki vadiler de önemli yerleşim birimleri olarak görülür. Ayrıca büyük çiftlikler, sayfiye bölgeleri, "kule" olarak yapılan binalar da dikkat çekerler. Romanlardaki bu türden yerleşme birimleri halkın gelir düzeyine işaret etmesi bakımından önemlidir. Rumeli taraflarında "kule"ler mal sahiplerinin çiftlikler veya değirmenler yanına yaptırdıkları ikamet amaçlı yüksek binalardır. Bu tür yerleşim birimlerinde genellikle civarda bulunan orman ve arazilerin sahibi beyler oturur.

Rumeli'de kırsal yerleşmeler içinde yüksek dağların yaylalarına yapılan birimler de dikkat çekici özelliklere sahiptir. Bu birimlerden biri *Gönüllü* romanındaki manastırlardır. Bu yapılar birer manastır olmasına rağmen yüzlerce insanı barındırabilirler. Manastırların koyun, keçi ve sığırdan oluşan yüzlerce hayvanı, bağları, meyve bahçeleri vardır. Özellikle romanda bahsi geçen ve üç yüz altmış beş odayı barındıran manastır altı mahzenlerden oluşmaktadır. Manastırın şarapları, küpler içinde saklanır. Binaların yağmur suları sarnıçlarda biriktirilir. Bu manastır, ambarlarında iki yıl yetecek kadar yiyeceği barındıran ve vaktiyle istilalardan kaçmak için yapılan ulaşılması güç yerleşim birimleri olarak dikkat çeker. *(Gönüllü, s. 73)*

Siyasi Coğrafya

Balkan coğrafyasının siyasî bakımdan önemli bir coğrafya olması hem coğrafî konumu hem de barındırdığı etnik unsurlar dolayısıyla kozmopolit bir yapı arz etmesindendir. Karadeniz'e, Akdeniz'e ve Adriyatik Denizi'ne kıyısının olması, Orta Avrupa'ya sınır olması ve Avrupa ile Asya arasında bir geçiş noktası oluşturması bu coğrafyanın kaderini hep bir mücadele alanı hâline getirmiştir.[11] Akdeniz'e ulaşmak ve Karadeniz'de ticaret hakkı elde etmek isteyen Rusya gibi birçok devlet de kendi çıkarları doğrultusunda amaçlarını gerçekleştirmek

[11] Gürkan, *a.g.m.*, s. 259.

üzere bu mücadelenin içinde yer almışlar ve almaya devam etmektedirler.

Siyasi açıdan yazarın eserlerine bakıldığında *Arnavutlar Solyotlar* romanı 1888, *Gönüllü* romanı ise 1897'de yayımlanmakla birlikte Ahmet Midhat 1770'ten itibaren baş gösteren ve özellikle Balkanları tesiri altında bırakan siyasî olayları romanlarına konu edinmiştir. Bu yolla yazar, Balkan coğrafyasının taşıdığı politik ve siyasî önemi bir kez de romanları üzerinden göstermeye, dikkatleri roman vasıtasıyla bu coğrafyaya çekmeye çalışmış, yaşam coğrafyasında önemli bir yeri olan bu bölgenin geçirdiği buhrana duyarsız kalmamıştır.

Romanlarda siyasî olayların Osmanlı Devleti'ni ve Balkanları ilgilendiren boyutuyla 1770'ten itibaren başlatılması bir bakıma 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması, 1791'de imzalanan Yaş Antlaşması, peşi sıra gelen Edirne Antlaşması ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'na giden süreci göstermesi bakımından önemlidir. İmparatorluğun gerilemeye, toprak kaybetmeye başladığı bir dönemde imzaladığı ağır koşulları olan antlaşmaların temelini romanlarında 1770'lerdeki siyasî gelişmelere dayandıran yazar, bu sürece olan olumsuz katkıları bakımından Balkanlardaki Rum, Yunan, Slav gibi etnik unsurların çıkardığı isyanlar üzerinde durur. Elbette bu isyanları destekleyen ve gayrimüslim ahaliyi isyana teşvik eden Rusya da siyasî çekişmelerin merkezindeki ülke olarak romanlarda yer alır.

1888'de yayımlanan *Arnavutlar Solyotlar*'da toplumların içine yayılan siyasî fikir ihtilafları, Avrupa siyaseti, savaşın ekonomik boyutu, Tepedelen'li Ali Paşa isyanı gibi krizler izah edilmeye çalışılır. 1897'de yayımlanan *Gönüllü* romanında ise Yunanlıların Girit'e asker çıkarmak istemesi, 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı, Teselya'nın iadesi gibi meseleler işlenir.

Arnavutlar Solyotlar'da Balkanlarda başlayan ilk isyanlar ağırlık noktasını oluştururken *Gönüllü* romanı, bu isyanların baş edilemez bir boyut kazandığı daha geç bir dönemin siyasî olaylarını ve kaybedilen toprakları ele almaktadır. *Arnavutlar Solyotlar* romanı özellikle 1792'de ayaklanan Soli Rumları ile tarihî bir karakter olan Tepedelenli Ali Paşa[12]

[12] Doğumu gibi kökeni de tartışmalı olan Tepedelenli Ali Paşa'nın babası Veli Bey, Tepedelen mütesellimidir. Annesi Esmihan Koniçe, Arnavut beylerinden Zeynel'in kızıdır. Akrabalarıyla mücadele içinde olan Ali Paşa, Devline mutasarrıfı Kaplan Paşa'nın kızı ile evlenir. Daha sonra Kaplan Paşa'nın idamında rol oynar. 1784'te Devline, 1785'te Tırhala mutasarrıfı olur. Aynı yıl Teselya-Epir dağ geçitlerinin güvenliğiyle vazifelendirilir. 1787'de eşkıyadan

arasındaki mücadeleyi anlatması bakımından önemlidir. Bu süreç, 1792-1803 Arnavut-Rum mücadelesine ve bu mücadele süresince de Arnavutların ve Rumların kendi içlerindeki çekişmelerine denk gelen süreçtir. 1878-1897 yılları arası Balkanların güneyindeki meseleleri konu alan *Gönüllü* romanı ise XIX. yüzyılın sonuna doğru Balkan coğrafyasında durulmak bilmeyen siyasî olayların başka bir veçhesini göstermektedir. Bu süreç Osmanlı-Rus Savaşı ile başlamış, Girit isyanları sonucu başlayan Osmanlı-Yunan Savaşı ile son bulmuştur.

Bu süreçte 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması neticesinde Teselya bölgesi Yunanistan'a bırakılmıştır. Ancak bunu yeterli bulmayan Yunanlar Yanya, Manastır ve Girit gibi daha birçok yerin kendilerine verilmesini istemektedirler. *(Gönüllü, s. 38)* Bu hayali gerçekleştirmek için 1880'lerde silahlanan Yunanlılar, çok sayıdaki Müslüman halkı göç etmek zorunda bırakmıştır. İlerleyen yıllar içerisinde silahlı çeteler hâlinde Girit'teki hükümet kuvvetlerine ve Müslüman ahaliye karşı saldırıya geçen Yunanlıların çıkardığı iç savaş ve adayı istila etmesi 1897'de Osmanlı-Yunan Savaşı'nın başlamasına neden olur. *(Gönüllü, s. 38, 115, 139, 173)*

---

temizlemek üzere kuvvet sevkettiği ve otuz üç yıl idaresinde kalacak olan Yanya sancağını elde eder. 1788'de derbendler paşası tayin edilir. 1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında kendi bölgesinde özellikle 1791'de hayli yararlılık göstermiştir. Savaşın ardından dağlı eşkıyasının dağıtılmasında da yardımları olmuştur. 1788-1800 yılları arasında Güney Arnavutluk Epir dağlık kıyı bölgelerinde yaşayan Hıristiyan Solyotlara karşı bunların tamamen imhasıyla sonuçlanan kanlı bir mücadeleye girişir. Batı'da Ali Paşa'nın keyfî idaresine başkaldıran kahramanlar olarak takdim edilen Solyotlar, Adriyatik dağlık bölgelerinin denetim altında tutulmasıyla ilgili genel devlet politikası uyarınca kontrol altına alınırlar. Ali Paşa, bu dağlı isyanıyla uğraşmak üzere Rumeli valiliğine getirilir ve dağlıların ıslah edilmesinde başarı gösterir. Sert idaresi ve aleyhinde oluşan muhalefet yüzünden azledilir. 1811'de gücünün doruk noktasına ulaştığı dönemde yabancı devletlerle işbirliği yapar. Napolyon Fransası ile ilişkilerini geliştirir. Ali Paşa'nın başına buyruk hareketleri ve Babıâli'nin emirlerini dinlememesi sarayın hoşuna gitmese de içlerinde bulundukları durum dolayısıyla Ali Paşa'nın faaliyetlerini onaylamak durumunda kalırlar. Ancak gene de Ali Paşa'nın ortadan kaldırılması merkezî otoriteyi güçlendirmek adına kaçınılmaz olur. Bu durum karşısında Ali Paşa, Rumların desteğini alarak kendi idaresinde bir Rum eyaleti kurulmasına girişir. Bunun için Rumlara para ve silah yardımı yapar. Son hareketiyle Rum isyanının yaygınlaşmasına katkı sağlayan Ali Paşa, Yanya valiliğinden azledilerek asi ilan edilir ve 1822'de öldürülür. Oğulları ve torunları da peşi sıra idam edilirler. Bk. Kemal Beydilli, "Tepedelenli Ali Paşa", *DİA*, 41, İstanbul 2011, s. 475-479.

Görüldüğü gibi doğrudan Balkan coğrafyasının odak noktası olduğu her iki roman, XIX. yüzyılın Balkan coğrafyasındaki siyasî çekişmelerine ışık tutacak niteliktedir.

Etnik Coğrafya

Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altına giren altmıştan fazla etnik ya da linguistik grubun en az üçte biri Balkanlar'da bulunmaktadır ve Koloğlu'nun da belirttiği gibi bu etnik, dinsel ve dilsel grupların çoğu, Osmanlı Barışı gelmeden önce birbirleriyle kanlı bıçaklı olan gruplardır.[13]

Ahmet Midhat Efendi de Balkanlar'daki etnik çeşitliliğe vurgu yapmakta ve bu gruplar arasındaki husumete yer vermektedir. Yazarın incelenen romanlarında Balkan coğrafyasına yerleştirdiği etnik unsurlar, Türkler, Arnavutlar (Müslüman Arnavutlar), Rumlar, Yunanlar, Boşnaklar, Ulahlar, Bulgarlar, Yahudiler, Çingeneler ve dışarıdan gelen ve zaman zaman yabancı/misafir olarak algılanan Ruslardan oluşmaktadır. Yazar, bu etnik unsurların nitelikleri, ırksal özellikleri, dilleri, dinleri üzerinde durur ve birbirleri için ne anlam ifade ettiklerini saptamak üzere mukayese yolunu tutar. Bu durum, XIX. yüzyılın hem ilk hem ikinci yarısında Balkanlardaki etnik ayrılığın, düşmanlığın ve çatışmanın yazarın romanlarına ne şekilde yansıdığını, yazar tarafından nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu unsurların ahlâk ve âdet bakımından birbirine karıştığını belirten yazar, Balkan coğrafyasına yapılan barbar istilalarının bölgenin etnik yapısına olan tesirinden de söz eder.

Bu çerçevede yazarın eserlerinde Osmanlı ile işbirliği yapan dost Yunanlılar olabileceği gibi asıl vasıfları eşkıyalık olan düşman Yunanlılar ya da dosttan düşmana dönenler Yunanlılar da vardır. *(Arnavutlar Solyotlar s. 160, 194)* Çingeneler, İstanbul Ayvansaray çingeneleriyle kıyaslanır. Rumeli çingeneleri ırksal ve fiziksel bakımdan farklıdır. Beyaz renkli, latif endamlı ve güzel çehrelidirler. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 14)* Arnavutluk'un Toskalık tarafında Yunanca da konuşan, Mevlid, İlmihal ve Muhammediye gibi din kitaplarını Rum harfleriyle yazan ve Rumcaya tercüme eden Arnavut Müslümanlar, saf, yiğit, cesur ve sözünün eri kimseler olarak sunulurlar Yazar, bu Müslüman halkı, gerçek bir vatanperver olarak sunar. *(Gönüllü, s. 22, 30, 127, 147)*

[13] Koloğlu, "Osmanlı Döneminde Balkanlar", *Balkanlar*, Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 59.

Bu unsurlar içerisinde en dikkat çekini Solyot Rumlarıdır. Genel olarak bakıldığında Rumlar, düşman, şeytan, cahil, asi, kurnaz, casus, eşkıya gibi vasıflarla nitelendirilir ya da bu vasıflara uygun davranışlara büründürülürler. Yazar, özellikle bu bölgedeki ruhban sınıfının cehaleti üzerinde durur. Ona göre bu sınıf, henüz kendi ortaçağlarından çıkamamış, kara cehaletten kurtulamamıştır ve duaları bile okuyamayacak derecede eğitimsizdir. *(Gönüllü, s. 76-77)*

Solyot Rumları ise bir avuç kahraman halktır. Kendilerine "Solyot" dendiği gibi ikamet ettikleri bölgeye de "Soli" denmektedir. Asıl dilleri Arnavut dili olmakla birlikte Hıristiyan olmaları nedeniyle Rumcayı da bilirler. Oldukça cahil olan bu halkın arasında okuma bilenler sadece papazlardır. En önemli özellikleri silahşorluklarıdır. Yaklaşık 1600'lerden 1800'lere kadar bölgelerine Osmanlı, Arnavut, Müslüman ve Rum ayağı bastırmamış olan bu halk, Osmanlı Devleti'ne tâbidir, vergilerini verir, askerî hizmete çağırıldıkları zaman görevlerini yerine getirir ve kendilerinin seçtiği ihtiyaran meclisi ile yönetilirler. Babadan oğula geçen esatirden ibaret fikir ve bilgilerle yaşarlar. Fikir terbiyesinden mahrum olan bu halkın, belli bir politikası yoktur. Her biri kendi kılıcına göre hüküm sürmek isteyen, şiddetli ve dehşetli dağlılardır. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 24, 30, 32, 41, 48, 126, 139, 143, 183, 200, 226)* Yarı vahşî, dağlarından dışarı çıkmayan, kendi içine dönük bu topluluğun neredeyse tamamı uzun boylu, lepiska saçlı ve mavi gözlüdür. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 64)* Solyot kadınları erkekleri gibi iri, boylu, kaslı, kuvvetli gayet çevik ve dayanıklıdırlar. Solyotların bir kadını başka bir milletin bir erkeğine, erkeği ise iki kabadayısına karşılık gelir. Kahraman Solyot kadınları savaşta erkeklerinin yanında çarpışır, silah kullanırlar ve son derece iffetlidirler. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 31, 34, 49)*

Yazar, Solyotların belli bir kimliğe ve tarihe ait kılındığından söz eder. Buna göre yabancılar, eski Yunan'ın bütün kahramanlarını Solyotlara yeniden tanıtmış, Solyotların Ispartalılar neslinden geldiklerini, kahraman ve cengâver bir halk olduklarını, bir neferinin yüz düşmana üstün geldiğini, atalarının Hindistan'a kadar ülkeler fethettiklerini anlatmış ve Solyotları cesaretlendirmişlerdir. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 92)* Ahmet Midhat, empoze edilen bu tarih ve kimlik bilincinden dolayı her türlü teşvike açık olan Solyotların bu denli dehşet saçan "kahraman" bir toplum olarak anıldıklarını belirtmek ister. Böylece Yunan kahramanlarına benzetilmek istenen Solyotlar, kendilerine atfedilen kimlik sayesinde savaşta ve isyanlarda yabancıların ve asilerin işine yarayacaktır.

Ahmet Midhat Efendi, etnik vurgunun unsurlarından olan dil bahsi üzerinde de durur. Bu çerçevede Rumeli'de kültürel bakımdan etnik unsurlar arasında bir benzeşme olduğu gibi dil, söyleyiş özellikleri bakımından da bir etkileşim söz konusudur. Türkçe, Arnavutça, Boşnakça, Bulgarca, Rumca, vb. gibi dillerden bir kelime küçük bir farkla veya tamamen değişerek başka bir dile geçebilir. Yazar, bu anlamda Türkçe kelimelerin benzer bir değişimden sonra Rumeli'de konuşulan dillerin tamamına birden mâl edildiğinden söz eder ve bununla ilgili örnekler verir. Rumeli taraflarında "kırçu, dorçu" gibi kelimeler, Türkçe "kır" ve "doru" kelimelerine ek getirilerek yapılmış kelimelerdir. Benzer şekilde "bego" kelimesi Türkçe "bey" kelimesinin değiştirilmiş şeklidir. Köso kelimesi Türkçe "köse" kelimesinden bozmadır. Değişen ya da bozulan Türkçe kelimelerin yanı sıra Rumeli'deki diğer etnik unsurların kendi dillerindeki kelimelerden örnekler de verir. Türkçesi "kaygan" olan ve Rumeli'nin bazı yerlerinde "piloça" denen taşlarla, Yunanlıların savaşta attıkları "zito helada", "zito opolemos" naraları buna örnektir. *(Gönüllü, s. 11, 37, 74, 173)*

Yazarın Rumeli'de dil hususundaki hassasiyeti Rumeli'nin, yazarın biyografisindeki yeri ile de ilgilidir. Ahmet Midhat Efendi'nin on yılı aşkın Rumeli'de bulunduğu ve eğitiminin bir kısmına burada devam ettiği bilinmektedir. Bu nedenle yerel söyleyişlere aşina olan, Bulgarcayı bir Bulgar çocuğu kadar öğrenen yazar, büyüdüğü zaman bu dili okuma yazma derecesinde ilerletir. Rumeli'de her tarafta "muma" ve dola" gibi adlarla anılan Hıristiyan hanımlarının kibar ailelerin hizmetinde bulunduklarını, bu nedenle Rumeli'de çocukların bu hanımlardan Rum ve Bulgar dillerini ana dili seviyesinde öğrendiklerini belirten yazar, kendisinin de bu mumalardan birinin eline düştüğünü belirtir. Yazarın yaşam coğrafyasında önemli bir yeri olan Rumeli, böylece etnik coğrafya bahsinde de yazarın metnine yansır. *(Gönüllü, s. 43-44)*

Kültür Coğrafyası

Siyasi ve etnik uzantılarının yanı sıra yazar bahsi geçen romanlarında Balkan coğrafyasının kültürel ve folklorik özelliklerine de değinir. Şehir görünümleri, mimari biçimler, beslenme türleri, kullanılan eşyalar, müzik aletleri, ulaşım araçları, eğlence biçimleri olmak üzere kültürel coğrafi görünüme katkı sağlayan unsurlar üzerinde durur.

Somut kültürel unsurların önemli yansımalarından olan şehir görünümlerine bakıldığında genel olarak Balkan şehirleri ve kasabalarının manzaraları trajiktir. Bu coğrafyanın mekânsal görünümlerine mazlum, birbirini kıran, kaçan, katledilen insan

manzaraları hâkimdir. İstiladan ve kaçıştan arta kalan eşyalar bu insan manzaralarına eşlik ederler:

> "İki tekerleği kırılmış üzeri eşya dolu terk edilmiş bir araba, bir ayağı kırık açlıktan can çekişen bir at, kendi arkadaşlarının kurşunuyla vurulmuş inleyen bir kadın, terkedilmiş tüfekler, kılıçlar, palaskalar, şapkalar, çantalar, yağmurluklar, kokmaya başlayan naaşlar, Tırnova'dan getirilen ancak daha ilerisine götürülemediği için bırakılan eşyalar bu latif sahranın "halavet-i rebiiyyesi"ne askerî bir "garip"lik ilave etmektedir." *(Gönüllü, s. 186)*

Ahmet Midhat Efendi, Balkan şehirlerini daha çok taşıdıkları siyasî ve askerî önem açısından ele aldığı için eserlerinde uzun uzadıya Balkan şehir manzaraları ve tarihine ilişkin bilgilere rastlanmaz. Bu konuda şehirlere nispeten kasabaların, nahiyelerin görünümleri verilir. Şehirlerin tarihi üzerinde ayrıntı ile durmayan yazar, daha bütün olarak Balkan coğrafyasının ne şekilde el değiştirdiği, hangi istilalara, mücadelelere zemin teşkil ettiği üzerinde durur.

Bölgede Balkan coğrafyasında kaleler, surlar, idarî binalar ve mekteplerden çok mimarî yapı olarak kârgir binalar, değirmenler, çiftlik ya da değirmenin yanına yapılan kule tarzı mimarî yapılar, manastırlar dikkat çeker.

Rumeli'de "kule" mal sahiplerinin çiftlikler veya değirmenler yanına ikamet amaçlı yaptırdıkları yüksek binalardır. Genellikle taş ve tuğlanın kullanıldığı bu yapılarda alt kat mutlaka kârgir olarak yapılır. Binanın mimarisinde savunma güdüsünün öncelikli olduğu dikkat çeker. *(Gönüllü, s. 10)*

Manastırlar da mimarî açıdan dikkat çeken yapılardır ve incelenen her iki romanda yapılış amaçları ve özelliklerine geniş olarak yer verilmiştir. Kalabaka kayalıklarındaki manastırlar, Osmanlılar bölgeyi ele geçirmeden önce Vizigot, Normand, Latin istilalarından korunmak amaçlı yapılmışlardır. Medrese biçiminde olan bu yapılar dayanıklılık bakımından eski hisarları andırırlar; âdeta kale hükmündedirler.

Bununla birlikte Rumeli'de her tarafta görülmeye başlanan ve hamamcı denilen yeni tarz gusülhaneler, Tırnova taraflarındaki Müslümanlar tarafından hayır amaçlı yapılan çeşmeler, Köstem Nehri üzerindeki Osmanlı yapısı olan büyük muntazam köprü de bu coğrafyanın dikkat çeken mimarî biçimleri arasında gösterilir. *(Gönüllü, s. 113, 179, 188)*

Yiyecek-içecek tercihleri arasında hamur, et yemekleri özellikle keçi eti, börekler, baklavalar, tatlı çeşitleri şaraplar bulunur. *(Gönüllü, s. 14)*

Ulaşım vasıtaları bakımından halk, beygir, katır, merkep kullanırken varlıklı kimseler mücevherlerle süslü atlara biner. Ayrıca yaysız sirem arabaları, kağnı tarzı ağır ve hantal arabalar da bu coğrafyanın ulaşım araçları arasındadır. *(Gönüllü, s. 66-67) Coğrafyaya özgü müzik aletleri davul, zurna, gavsala, gayda, usla, kaval ve bunlara eşlik eden ince saz takımlarıdır. (Arnavutlar Solyotlar, s. 72)*

Somut olmayan kültürel unsurlara bakıldığında bu coğrafyaya ait yortular, yemekler, Hıdırellez ritüelleri ve eğlence kültürü hayli ilgi çekici veriler sunar. Bölgenin önemli bir eğlencesi, her senenin Aralık ayı sonunda gerçekleştirilen "bıçak silimi" âdetidir. Bıçak siliminde kuşluk ve akşam vakitleri için börekler, baklavalar açılır, hindi, kuzu ve kazlar kesilir. Kuşluk vakti başlanan ziyafet akşam yemeğine kadar devam eder. Misafirlere ikram edilen baş yemek kuzu, hindi ve kaz dolmaları, börek ve baklavadır. Kuzu etinden yapılan yemekler bakır tepside gelir. Sofralar alaturka usulde kurulur. Yerlere seccadeler onların üzerlerine büyük sofra örtüleri serilir, misafirler sofranın etrafına dizilirler ve yemeğe başlarlar. *(Gönüllü, s. 14, 17)*

Arnavut ziyafetinin büyük bir önemi de kuzu etinden bakılan kürek kemiği falıdır. Ev sahibinin, kuzunun kürek kemiğini verdiği kişiye büyük bir önem atfedilir. Kemiği alan kişi, kürek kemiğini dişleri ve diliyle yalayıp temizledikten sonra kemiği aydınlığa doğru tutar ve kemik içinde görebildiği kan lekelerinden türlü manalar çıkarır. Bıçak silimi âdetinin bir özelliği de kuzular nerede doğmuş, büyümüşse kemikleri üzerine yine o bölgenin gelecekteki olayları aksetmektedir. Nitekim *Gönüllü* romanında bu falda oldukça maharetli olan ak sakallı Ömer Neşo, Yenişehir'den gelen bir kuzuya ait kürek kemiğine bakmış, bu bölgede gerçekleşecek Türk-Yunan savaşını görmüştür. *(Gönüllü, s. 17, 19-23)*

Hıristiyanların da yortu ve Hıdrellez zamanlarında özellikle büyük perhizlerine bir hafta kala düzenledikleri karnavalları, paskalya sonrası eğlenceleri bulunmaktadır. Hıdırellez gecesi sırt sırta yatan koyun-kuzu, Hıdırellez öncesi kuzu eti yememe âdeti, çömlek içine eşya koyma adeti, okunan fallar gibi birtakım Hıdırellez ritüelleri vardır. Bu eğlencelerin vazgeçilmezleri ise müzik ve danslardır. İçki içme adabından ve dans biçimlerinden türlü manalar çıkarılır. Solyotlarda dans ettikleri kimseye

fenalık etmeme âdeti vardır. Danstan sonra dost ve kan kardeşi olunabilir. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 57, 61, 70-72)*

Ahmet Midhat, bu coğrafyadaki kadınların kültürel olarak konumları ve kadın erkek ilişkilerinin düzenlenişi ile ilgili hususlar üzerinde de durmaktadır. Bu açıdan bize hem Müslüman Arnavutlar hem de Hıristiyan Rumlar olmak üzere iki türlü bir perspektif sunar. Yazar, Yenişehir'de kadınların "hanım", "molla" ve "dudu" olmak üzere lakapları olduğundan söz eder. Bunlardan "hanım", mutasarrıf, hâkim, muhasebeci, mektupçu ve şehrin hanedan büyüklerinden olan kişilerin haremlerine denmektedir. "Molla" okuyan kadınların lakabıdır. Eski usulün müsaadesi derecesinde Rumeli'de kadınların eğitimine önem verilmektedir. Mollaların çoğu "Huda Rabbim", "Muhammediye, Ahmediye, Menkıbe-i Mevlid-i Şerif, İlmihal" gibi metinleri gayet güzel okurlar. Bunlara yaşlı genç olmalarına bakılmaksızın "molla" unvanı verilir. Okuma bilmeyen kadınlar ise "dudu" lakabını alır. Deliorman, Tuna ve Balkan taraflarında bunlara "kadış" denmektedir. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 40-41)*

Aynı zamanda kadın-erkek ilişkilerine kültürel bir açıdan yaklaşan yazar, özellikle Solyot kadınlarının toplumsal ve ikili ilişkilerdeki rollerine değinir. Yerine göre hamallık, çobanlık yapan yerine göre kocalarının yanında savaşa katılan Solyot kadınları nazarında erkek sadece kocalarından ibarettir. Diğer erkekleri hâl ve unvanlarına göre baba veya kardeş sayarlar. Eş seçimi konusunda babalarının tesirinde kalmazlar. Vefasızlığı affetmezler. Bir Solyot kızının vefasızlık gördüğü erkekten intikam almaya hakkı vardır. Solyot kızları bir erkeği sevdiği zaman kendi kendilerine söz verip sadakatte bulunurlar. Aşklarını itiraf edemezler. İtiraf ederlerse sözlerinden dönemezler. Nişanlılık onlar arasında evlilik hükmündedir. Solyotlarda bir erkek kadar bir kadından da korkulur. Onlara karşı erkekler tarafından yapılacak bir zevzeklik, bir alay, bir hakaret kanla temizlenir. Delikanlılar ve kızlar soğuk su başlarında buluşup sohbet ederler, aralarında zina yok denecek kadar nadir rastlanan bir durumdur. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 31, 55, 58-59, 74, 76, 93-94)*

Evlilik konusunda ise yazar, Müslüman-Hıristiyan evliliğini bu coğrafyanın etnik ve kültürel koşulları bağlamında ele alır. Buna göre Rumeli'de Rum ve Bulgar kızlarından pek çoğu Müslüman erkeklerle evlenirler. Bu kızlar, köy ve kasabaların fakir halkından kimi kimsesi olmayan ve kendi kavmi arasında evlenecek birisini bulamayacağını düşünen kızlardır. Onlarla da genellikle bekçi, zaptiye ve esnaftan kimseler evlenirler. Recep Köso gibi muteber bir zatın, bir dönme kızı

alması nadir olduğu gibi Filomene gibi itibarlı bir kızın da dinini değiştirerek bir Müslümanla evlenmesi nadirdir. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 46)*

Meslek ve insanların gelir kaynakları da bu coğrafya düzleminde işlenen konulardan birisidir. Balkan coğrafyasında gelir kaynağı olarak yapılan işler arasında genellikle çiftçilik, çobanlık vardır. İnsanların yaşam şekilleri de gerek içinde bulundukları coğrafî koşullara gerekse mesleklerine göre şekillenmiştir. Karamanoğlu Mehmet Bey gibi arazi sahibi beyler, yazları vakitlerinin büyük kısmını çayırları, tarlaları biçtirmek, harmanları dövdürmek, sütleri peynirleri yaptırmak, yağmur yağarsa nadas ettirmek, mevsiminde bağları bozdurmak gibi büyük ve önemli işlerle geçirirler. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 12)* Coğrafyanın ziraata imkan tanımadığı bölgeler ise insanları farklı mesleklere itmiş, yağmacılık ve hırsızlık meslek hükmünü almıştır. Bu nedenle memleketin sarplığından dolayı çobanlığı ve çiftçiliği zor bulan bazı Arnavutlar, silah kuvvetiyle hırsızlığı kendilerine meslek edinmişlerdir. Tüm servetleri keçi ve sığırdan ibaret olan fakir Solyotlar arasında ise ziraat, çobanlık gibi zahmetli işler kadınların sorumluluğundadır. Toplumların yaşam şeklini, gıda tercihlerini belirleyen ve bu yolla kültürel coğrafî görünüme katkı sağlayan coğrafyanın bu gerçeği bir kez de Solyot nahiyesinde kendisini gösterir. Bölgenin topografik şartları ve iklim koşulları yiyecek üretimine elverişli değildir. Bu nedenle yiyecekler dışardan sağlanır, ancak bunlar da oldukça azdır. Soli bölgesi hayvan coğrafyası bakımından da elverişli değildir. En çok görülen hayvan türü keçidir, keçiye oranla daha az olmak üzere koyun da yetiştirilir. Koyunların yapağısından faydalanılır. Kadınların bu hayvanlardan ürettikleri aba, şayak, çul gibi ürünler onların geçim vasıtaları arasında sayılabilir. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 19, 31, 103, 140)*

Kültürel görünüm savaş pratiklerinde de kendisini gösterir. Özellikle askerlik görevi yüceltilir. Her döneme özgü yapılan bir askerlik vardır. Devletin maaşlı, muvazzaf ve eğitimli askeri olmadığı zaman gönüllü olanlar veya halktan toplanılan kimseler savaşa gönderilirler. Savaşa uğurlama pratikleri arasında dua almak geleneği vardır. Savaşa gidenler kalanların hayır dualarını alırlar. Geride kalanlar ise Osmanlı ve Müslümanlığın hamiyeti için gidenleri vekil kılmışçasına övünürler. Bu durum, yalnız Osmanlı halkına, Müslüman milletine mahsustur. Diğer milletlerdeki vatanperverlik lafzîdir. (*Arnavutlar Solyotlar, s. 146-147, 150-151)*

Rumların ölüm karşısındaki tavırları da somut olmayan kültürel coğrafî görünüm üzerinde etkilidir. Rumlar arasında bir yakını vefat

edenler kırk gün tıraş olmazlar. Bu durum ayrıcı bir özellik teşkil eder. Yine annesi vefat etmiş bekâr kız da bir sene yas tutmadıkça gelin olamaz. *(Gönüllü, s. 169, 217)* Benzer bir durum erkekler için de söz konusudur. Bununla birlikte teslim olmak bilmeyen dağlı Solyot kadınları, erkeklerinin öldüğünü görünce çocuklarını teker teker kayalıklardan aşağıya atmışlardır. Önce kocalarının, sonra çocuklarının ölümünü izleyen kadınlar daha sonra birbirleriyle kol kola tutuşarak zincir oluşturmuş, bağırarak dans etmeye başlamış ardından, sırayla kendilerini kayalıktan aşağıya bırakmışlardır. *(Arnavutlar Solyotlar, s. 52, 226)*

Balkanlarda rivayet, masal, efsane türünden hikâyeler de kültürel mirasın birer parçasıdırlar. Cin, peri, evliya rivayetleri ile birlikte vampirle ilgili inanışlar da dikkat çeker. Vefat edenlerden bir kimsenin kabrinde cadı olduğuna inanılır. Bu cadılık hâli etsiz, kemiksiz, içi kan dolu bir tulumdan ibaret kalmak gibi bir şeydir. Rivayete göre cadılar, geceleri kabirlerinden çıkarak haneleri dolaşıp türlü zararlarda bulunurlar. Bu cadıları öldürmek mümkündür. Bu işten sorumlu kimseler kızdırılmış uzun bir demir çubuğu mezara saplayıp içindeki cadıyı bu suretle bir daha öldürür ve halkı bunların cezasından kurtarırlar. *(Gönüllü, s. 32)*

Bunları yanı sıra Balkan coğrafyasının kültürel coğrafî görünümü üzerinde etkili olan somut ve somut olmayan kültürel unsurlar noktasında dinî pratikler, yerel danslar, müzikler, *unutulmayacak olayları hafızalarda saklamak için düzenlenen şarkılar,* geçim vasıtaları, ekonomik durumları, eğitim durumları, inançları, türlü alışkanlıkları, el becerileri, folklorik özellikleri vb. söz konusu edilmektedir. Böylece yazar, çok dilli, etnik bakımdan farklılıklar arz eden bu bölgede bu açıdan bir kültür mozaiği sunar ve bunu yaparken dinler, kavimler ve kıtalar arası bölgesel kültür farklarına da değinir.

Sonuç

Karadeniz'i ortalayan, daha çok bölgesel yönüyle dikkat çeken ve Osmanlı uzantılı olan Balkan coğrafyasının fizikî, ekonomik, sosyal, siyasî ve kültürel ve beşerî gerçeklerini ortaya koymaya çalışan yazarın, romanlarında, çeşitli açılımları barındıran bir coğrafi muhayyile söz konusudur. Sosyal ve beşerî olgular siyasal-politik-ekonomik bağlamda çağın şartlarını ve görünümünü ortaya koyan bir perspektif içinde Balkan coğrafyasına yerleştirilir. Balkan coğrafyasına ait tarihsel, siyasal ve kültürel unsurları tek başına ve soyut olarak değil, örneklerde görüldüğü gibi öteki var olanlarla ilişkisi içinde ve bir bütünün parçası olarak ele alır. Bu nedenle yazarın Balkanları konu aldığı romanlarında yerlerin birbirleriyle bağlantıları noktasında bölgelerin kendi içlerindeki

bağlantılarının yanında Osmanlı Devleti, Rusya, Kafkasya ve Balkanlar arasında da bir bağın kurulduğu görülür.

Ahmet Midhat Efendi, tarihî zamanın içinde coğrafî ve toplumsal bir zamandan söz ederken coğrafî bir zemin üzerinde şekillenen tarihe de önem verir. Mekânı/uzamı, tarihi yaratan, tarihin oluşumuna zemin hazırlayan bir alan/yer, imkân olarak görür. Bu bakımdan *Gönüllü* ve *Arnavutlar Solyotlar* romanlarında coğrafyayı tarihten bağımsız düşünmediği gibi tarihi de coğrafî unsurlarla açıklama eğilimi vardır. Türk-Yunan Savaşı ve Balkan tarihi böyle düşünülebilir. Bunun yanı sıra bölgeye dair kendi bireysel deneyimlerini de göz ardı etmez.

Yazarın eserlerinde Balkanlar, "yaşanan" bir mekândır ve reel bir zamana işaret eder. Balkan coğrafyası Ahmet Midhat Efendi'nin bahsi geçen eserlerinde çok boyutlu bir temsil değerine sahiptir. İmparatorluğun XIX. yüzyılını hazırlayan ve sonlandıran olay ve olgularının (tarihî, coğrafî, sosyal, kültürel, siyasî, ekonomik, etnik, dinî, demografik, jeopolitik vb. bakımından) Balkan coğrafyası üzerinden mekânsal bir dağılımını yapan yazar, böylece coğrafyanın içinde saklı olan mekânsal ve tarihsel süreçlerin önemini çok boyutlu olarak ortaya çıkarmaya çalışır. Mekânsal boyutu olan her türlü sorunu -göç olgusu, nüfus problemi, yiyecek kıtlığı, bulaşıcı hastalıklar, çevre sorunları gibi- romanlarına taşımaya çalışır. Bu yolla edebî metinler aracılığıyla fikirlerini uygulama/yerleştirme alanı olarak yazarın edebiyat coğrafyasında da mühim bir yer tutan, bizzat deneyimlediği Balkan coğrafyasını nasıl kullandığına dair bir perspektif sunar.

KAYNAKÇA

Ahmet Midhat Efendi (2002), *Arnavutlar Solyotlar/Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr/Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*, (hzl. Nuri Sağlam, Fatih Andı), Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2000), *Cinli Han/Taaffüf/Gönüllü*, (hzl. Necat Birinci, A. Şükrü Çoruk, Erol Ülgen), Ankara: TDK Yayınları.

Ahmet Midhat Efendi (2002), *Menfa (Sürgün Hatıraları)*, (Yay. hzl. Handan İnci), İstanbul: Arma Yayınları.

ASLAN COBUTOĞLU, Serap (2014), *Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası: Karadeniz ve Çevresi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.

BAYDAR, Mustafa (hzl.) (1954), *Ahmet Midhat Efendi Hayatı Sanatı Eserleri*, İstanbul: Varlık Yayınları.

BEYDİLLİ, Kemal (2011), "Tepedelenli Ali Paşa", *DİA*, 41, İstanbul, s. 475-479.

GÜRKAN, İhsan (1993), "Jeopolitik ve Stratejik Yönleriyle Balkanlar ve Türkiye Geçmişin Işığında Geleceğe Bakış", *Balkanlar*, s. 259-279, İstanbul: Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yayınları.

İNALCIK, Halil (1993), "Türkler ve Balkanlar", *Balkanlar*, s. 9-32, İstanbul: Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yayınları.

KARPAT, Kemal (1992), "Balkanlar", *DİA*, 5, İstanbul, s. 25-32.

KOLOĞLU, Orhan (1993), "Osmanlı Döneminde Balkanlar", *Balkanlar*, s. 41-96, İstanbul: Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yayınları.

KÖSE, Osman (2006), *Küçük Kaynarca Andlaşması*, Ankara: TTK Yayınları.

KUDRET, Cevdet (1962), *Ahmet Midhat*, Ankara: TDK Yayınları.

NİSBETT, Richard E. (2011), *Düşüncenin Coğrafyası*, İstanbul: Varlık Yayınları.

OKAY, Orhan (2008), *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÖRENÇ, Ali Fuat (2009), *Balkanlarda İlk Dram Unuttuğumuz Mora Türkleri ve Eyaletten Bağımsızlığa Yunanistan*, İstanbul: Babıali Kültür Yayınları.

ÖZTUNA, Yılmaz (2006), *Avrupa Türkiyesi'ni Kaybımız Rumeli'nin Elden Çıkışı*, İstanbul: Babıali Kültür Yayınları.

RADO, Şevket (1986), *Ahmet Midhat Efendi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ŞENEL, Şennur (2996), "19. Ve 20. Yüzyılların Denge Oyununda Balkanlar", *Balkanlar El Kitabı*, C.1, s. 399-412, (Der.: Osman Karatay, Bilgehan A. Gökdağ), Ankara: Vadi Yayınları.

KIRGIZLARDA EFSUN (BÜYÜ) TEMELLİ DUALAR, İNANÇLAR VE UYGULAMALAR

Spell (Magic)-Based Prays, Beliefs and Practices in the Kyrgyz

Mehmet ÇERİBAŞ[*]

ÖZET

İnsan ve tabiat arasındaki birlik ve bütünlük düşüncesinden doğan animizm, doğadaki tüm varlıklar arasında bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Buna göre ruh bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamaya devam eder ve en alttan en üste doğru bir hiyerarşik yapı meydana getirir. Bu yapıya göre bedeni terk eden ruhların bu dünyadaki varlıkları ortadan kalkmaz, insan ve başka varlıklar üzerinde etkilerini devam ettirirler. Kötü ruhların yer altında, iyi ruhların ise gökyüzünde olduğu inancını esas alan Şamanizmde kötü ruhları kovmak, iyi ruhların yardımını dilemek için çeşitli ayinler ve dualar yapılır.

Müslüman Türk topluluklarından olan Kırgızlar, İslamiyet'le birlikte animist inançları da bünyelerinde barındırmakta, canlı cansız her varlığın bir ruhu (arbak/iye) olduğunu düşünmektedir. Şamanist inancın da temelini oluşturan animizm, Kırgız inanç sisteminin önemli bir parçası olarak sosyal hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir.

Şamanizm ve İslam inanç sistemini uyumlu hale getiren Kırgızlar, hayatın önemli safhalarında, kıtlık ve kuraklık dönemlerinde, yeni bir işe başladıklarında, totem olarak kabul ettikleri varlıklarla ilgili, av merasimlerinde, ant törenlerinde, mistik güçleri olduklarına inandıkları Hızır, Kırklar gibi varlıklardan yardım istediklerinde, bereket törenlerinde, çeşitli hastalıkların tedavilerinden tabiatta varlığını düşündükleri ruhlardan (arbak/sahip/iye) yardım isterler. Dua ve çeşitli ayinlerle gerçekleşen bu yardım talebi, Kırgız sözlü kültüründe çok farklı büyüsel işlemleri beraberinde getirmiştir. Söz konusu çalışmada Kırgız inanç sistemi içinde yer alan büyüsel işlemler, bu işlemlere dair dualar, inançlar ve uygulamalar ele alınacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Animizm, Şamanizm, Büyüsel İşlemler, İnançlar, Dualar.*

ABSTRACT

Animism arising from unity and integrity thought between human and nature indicates presence of a relationship among all beings in nature. According to this, the spirit keeps on living also after having disembodied from the body, and constitutes a hierarchical structure from the uppermost to the lowermost. For this structure, the beings in this world of the disembodied spirits do not disappear but continue their effects on human and other beings. In

[*] Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü/Nevşehir.

shamanism which predicate on the belief that evil spirits are underground and good spirits are in the sky (the heavens), various rituals and prays are performed to exorcise evil spirits and to appeal for aid of good spirits.

The Kyrgyz, one of Turkish-Muslim communities, contain also animistic beliefs within theirselves together with the islam, and think that each living or non-living being has a spirit (arbak/iye). Animism which also underlies the shamanist beliefs is accepted as one of indispensable elements of social life, as an important part of Kyrgyz belief system.

Brought shamanism into conformity with Islamic belief system, the Kyrgyz appeal for aid from spirits (arbak/patron/iye) whom they (the Kyrgyz) think the presence of these spirits in nature; in important phrases of the life; during periods of famine and drought; when they have started a new work/job; in hunting seasons, in the oath ceremonies, concerning the beings which are accepted as totem by them; when they have asked for aid from the beings, such as Khidr and Kırklar (the forty saints), whom the Kyrgyz belive that they possess mystical powers; in abundance ceremonies; and in heals of various diseases. This request for aid occured in prays and various rituals brought along very different magical transactions in oral culture of Kyrgyz. In the said study, we will address magical transactions involved within the Kyrgyz belief system; and prays, beliefs, and practices, with regard to these transactions,

Key Words: *Animism, Shamanism, Magical Transactions, Beliefs, Prays.*

1. Dinin Kaynağı ve Büyü Düşüncesi

Sözlüklerde büyü "tabiat kanunlarına aykırı sonuçlar elde etmek iddiasına olanların başvurdukları gizli işlem ve davranışlar" olarak tanımlanırken S. Veyis Örnek büyüyü, "bilinen yollarla sağlanamayan şeyleri elde etmek, birine zarar vermek ya da birini zarardan kurtulmak için birtakım gizli güçleri kullanarak doğayı ve doğa yasalarını zorla etkilemek amacı güden işlemlerin tümü olarak ifade etmektedir (Örnek, 1998: 135; Örnek, 1971: 52). Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde büyü "tabiatüstü güçler yardımıyla tabiatı etkileyerek olağanüstü sonuçlar elde etme esasına dayanan faaliyetlerin tümü" şeklinde Örnek'in tanımına yakın olarak ele alınmaktadır (İslâm Ansiklopedisi, 6. Cilt, 1992: 501).

Büyü ve din ilişkisi üzerine çalışan bilim insanlarına göre büyü, insan merkezli bir düşüncedir. Büyü bu dünyayla ilgilenir, dolayısıyla tanrısal olan büyünün kapsamında değildir. Büyü, doğaya yönelmekten çok, insanın doğa ile bağına ve bunu etkileyen insancıl eylemelerle ilgilenmektedir. Büyü tanrısal olanla ve öteki dünya ile pek ilgilenmez. Tanrıya yaklaşma, tanrı gerçeğini tanıma, günahlardan sıyrılma gibi

dinsel temelli istekler büyü yoluyla karşılanmaz. Büyünün çabası çocuğa, mala-mülke, iyi ürün almaya, zararlı etkileri uzaklaştırmaya, insanlara iyilik ya da kötülük etmeye, yani dünyevi işlerle ilgilidir (Örnek, 1998: 133).

Büyü ve din ilişkisi ile büyü ve dinin kaynağına dair görüşleri iki temel kuram çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlardan ilki Psikolojik kuramlar, ikincisi de Sosyolojik kuramlardır.

Psikolojik kuramlardan sayılan Antropoloji mektebi (evrimciler) mensuplarına göre dinin başlangıcı Animizme dayanmaktadır. İnsanla tabiat arasındaki ilişkinin birlik ve bütünlük içerdiğini ileri süren Animiz, ilk defa Edward B. Tylor tarafından bir kuram olarak ortaya atılmıştır. Tylor, insanlığın ruh düşüncesine rüya aracılığıyla vardığına, insanların rüyalarda değişik olayları yaşadığına, farklı yerlere gidip geldiğine, farklı kişileri tanıdığını ileri sürerek; bu düşüncenin zamanla ruh düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürmüştür. Aynı durum ölüm için de geçerlidir. Ölen insanın hiçbir canlılık belirtisi göstermeden yatması, onda var olan canlı şeyin bedeni terk etmesidir. Ancak ruh rüyada insanı geçici olarak, ölümde ise kesin olarak terk etmektedir. Tylor, insanın bu düşünceden sonra çevresinde her şeyi canlı olarak algıladığını, animistik dünya görüşünün zamanla animatistik (doğacılık veya doğayı canlandırma) dünya görüşüne evrildiğini iddia etmektedir. Antropolojistlerin düşüncesine göre, ölenlerin öldükten sonra da ruhları aracılığıyla hayatlarını sürdürme inancı atalar ve ölüler tapımını (manizm) doğurmuş; bu inançtan cin, peri, dev inancına geçilmiş, sonra da birtakım iyi ya da kötü, yararlı ve zararlı ruhların belli yerleri, ağaçları, kovukları ve nesneleri tuttuklarına inanılarak fetişizmin geliştiği sonucuna varmıştır. Doğal varlıkların zamanla önem kazanmaları politeizmi doğurmuş, bu dönem de son olarak monoteizme varmıştır (Malinowski, 1990: 7-8; Örnek, 1998: 24-25; Tümer, 1987: 238). Bu düşünceye göre animizm'den (canlıcılık) animatizm (doğacılık veya doğayı canlandırma), daha sonra manizm (ölüler ve atalar tapımı), fetişizm, politeizm ve monoteizm düşünceleri gelişmiştir.

Animizmi politeizmin kaynağı olarak kabul eden ancak ondan da önce bir aşama olduğunu iddia eden din kuramı Dinamizm/Animatizm veya Preanimizm (ruçuluk öncesi) olarak adlandırılmaktadır. Bu kurama göre ilkel insan ayrı ayrı varlıklara şahsiyet kazandırmadan önce, bütün âlemde yayılan tek bir güç kavramından bahsetmektedir. Tylor'un öğrencisi olan R. R. Marett tarafından ortaya atılan Dinamizm düşüncesi, dinin kaynağını kendini alışılmamış nesne ve olaylarda gösteren ve olağanüstü etkilere sahip olan, ancak bir şahsiyeti bulunmayan genel

geçer dinamik güçte (mana) aramaktadır. Animatizm olarak da adlandırılan bu kurama göre her fenomende bir ruh ve can bulunduğunu ihtiva eden canlı âlem düşüncesi "mana" kavramına yakındır. Ancak mana, şahsiyeti olmayan bir güç değil, kişiler, ruhlar veya tanrılarda bulunan bir nitelik olarak tasavvur edilir. Bu güce sahip olma ve onu doğaüstü bir gayeye ulaşmak için kullanma, dinin değil, büyünün kaynağını gösterir (Tümer, 1987: 238; Evans-Pritchard, 1998: 41). Marett'e göre ilkel insanın dini düşünülmüş, geliştirilmiş bir din değil, dans eden bir dindir. İlkel dinde önemli olan harekettir, düşünüş değildir; hareket ise duygusal durumlardan doğmaktadır. Marett'in düşüncesinde Animizm öncesi çağda büyü ile din birbirinden ayrılmazdı. Bu nedenle Marett, ilkel insanın tarif ederken "büyüsel-din" kavramını tercih etmektedir (Evans-Pritchard, 1998: 41). Marett'e göre Dinamizm düşüncesi önceleri insanları büyüsel pratikleri yapmaya itmiş, bu pratiklerden din gelişmiş, büyülü sözler de duaya dönüşmüştür (Örnek, 1998: 128; Tümer, 1987: 238).

Psikolojik kuramlardan bir diğeri de Ur-Monoteizm/ilkel Monoteizm (En Eski Tanrıcılık) kuramıdır. Andrew Lang tarafından ilk defa Tylor'ın animizmine tepki olarak doğan bu kuram, P. W. Schmidt tarafından geliştirilmiştir. Bu kuram, dinin kaynağını animizm veya dinamizm inancından ayırarak bugün de bazı ilkelerde görülen "ilk yaratıcı" düşüncesine bağlamıştır. Schmidt'e göre "tek tanrıya inanma" dinin başlangıcıdır. Fakat bu inanç zamanla bozulmuş, bunun yerini büyü ve politeizm almıştır. Bu durum da İsa'nın ortaya çıkışına kadar sürmüştür (Örnek, 1998: 128; Evans-Pritchard, 1998: 121-123; Tümer, 1987: 241).

Din ve büyü ilişkisine değinen, bu konuda da söz sahibi olan önemli kişilerden biri de James Frazer'dir. Frazer, büyünün dayandığı temel ilkeleri "benzerin kendi benzerini doğuracağı, birbirine temas eden iki şeyin, fiziksel temas kesildikten sonra da uzaktan birbirlerini etkilemeye devam edeceği" şeklinde sistemleştirmektedir. Frazer ilk ilkeye "benzeme yasası/benzeme büyüsü" ikincisine de "bulaşma/temas yasası/büyüsü" adını vermektedir (Frazer, 2001: 33).

Frazer büyüyü de "yanıltıcı bir davranış kılavuzu olduğu kadar sahte bir doğal yasa sistemi, eksik bir sanat olduğu kadar sahte bir bilim" olarak tarif etmektedir. Ona göre büyünün mantığı birinci olarak düşüncelerin benzerlik yoluyla birliği, ikinci olarak da düşüncelerin birbirine dokunma yoluyla birliğidir. Birincisi birbirine benzeyen şeylerin hep aynı olduğu hatasına, ikincisi de birbirine dokunmuş şeylerin her zaman dokunma halinde kaldığı hatasına dayanmaktadır (Frazer, 2001:

34). Frazer duygusal büyü sisteminin her zaman olumlu kurallardan oluşmadığını, çok sayıda yasaklar, yani tabular içerdiğini de ileri sürmektedir. Frazer büyülerin insanlara ne yapılması gerektiğini söylediği gibi ne yapılmaması gerektiğini de söylediğini, olumlu kuralların büyü, olumsuzların ise tabu olarak adlandırılması gerektiğini belirtmektedir (Frazer, 2001: 39; Tümer, 1987: 239). Kısacası Frazer büyü kavramını kılgısal olarak sahte bir sanat, kuramsal olarak sahte bir bilim dalı, olumlu büyü ya da büyücük, olumsuz büyü ya da tabu şeklinde sistematize etmektedir. Frazer'e göre bütün dinlerin temelinde de büyü vardır. Frazer, insanoğlunun doğa ile mücadelesinde yetersiz kalınca bu güce sahip ruhani varlık düşüncesini geliştirdiğini, bundan da dine ulaştığını ileri sürmektedir.

Psikolojik temelli İşlevci kuramcılardan Malinowski büyü, din ve bilim arasında önce kutsal/kutsal olmayan ayrımı yapmış, bilimi kutsal olmayan sınıfına dâhil ederken, büyü ve dini kutsal kategorisine almıştır. Kutsal alanı da Malinowski "korku ve merakla karışık bir saygıyla yerine getirilen, yasaklarla çevrili geleneksel eylemler ve görenekler" şeklinde tanımlamıştır. Malinowski'ye göre kutsal olmayan ise doğal sürecin dikkatli deneysel gözlemi ve doğanın düzenliliğine olan sağlam inanç temelinde yapılan sanatlar ve zanaatlar (avcılık, balıkçılık, marangozluk gibi) olarak tarif edilmiştir (Tambiah, 2002: 98).

Malinowski büyünün psikolojik ve sosyolojik olmak üzere iki yönlü işlevi bulunduğunu, psikolojik işlevin öncelikli ve temel esin kaynağı olduğunu ileri sürer. Ona göre büyü, ilkel insanın "bilgisinin ve ussal tekniğinin yetersizliğini kabul etmek zorunda" kalındığında sahneye çıkar. Başka bir deyişle insan büyüye doğayı teknik olarak kontrolünün yetersiz kaldığı noktada başvurur. Böylece büyü, pratik etkinliklerin başarısını etkileyen kontrol edilmez aracılara yöneltir. Bu, "korkunun azaltılması" ve "telafi edici eylem" olarak nitelendirilebilecek bir açıklama türüdür (Tambiah, 2002: 102-103). Malinowski, büyüyü dinden de ayırır, çünkü dinsel ritlerin daha sonrası için bir amacı yoktur, amaç ritlerde gerçekleştirilir-doğum, ölüm, ergenlik törenleri gibi-oysa büyü kendi amaçlarına ritler aracığıyla varmak ister. Bununla birlikte, psikolojik açıdan büyü ve din birbirlerine benzer, çünkü her ikisinin de ayrı ayrı tutkuları, arıtan yatıştırıcı işlevi vardır. Yaşam krizleri karşısında insanlar korktukları ve üzüntüye kapıldıkları zaman, dinsel ritlerin yerine getirilmesinde bir yatışma bulurlar. İnsanlar içinde bulundukları zorlukları aşmak için gerekli deneyimsel bilgilere sahip değiller, bu nedenle onun yerini alacak bir etkinlik olarak büyüye başvururlar; büyü güçsüzlüğün yol açtığı gerilimi yatıştırır, çünkü gerilim girişimin başarısını

tehlikeye sokmaktadır. Ritlerin öykünmeci biçimi ve arzu edilen amaçlarının esinlendiği eylemlerin yerine getirilmesi bundan kaynaklanmaktadır. Demek ki büyü, deneyimsel eylemelerle aynı öznel sonuçları doğurmakta, insana güven vermektedir (Evans-Pritchard, 1998: 47-48).

Büyü ve din arasındaki ilişkiye Sosyolojik temelde yaklaşan Durkheim ve Levy-Bruhl ilkel düşünce tarzını kolektif olarak nitelendirmişlerdir. Durkheim, mantığın ilk şeklini ilkel toplumlarda yaşayan insan zihninde görmüş ve mantıklı düşüncenin toplumlarına gelişmesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Levy-Bruhl bu konuda Durkheim'den daha da ileri giderek ilkellerin düşünce tarzını sadece kolektif görmemiş, bu düşünce tarzını prelojik (mantık öncesi) olarak da nitelendirmiştir. Bu zihniyette dil ve kavramlar toplumsal olarak iletilir. Bu nedenle bir kuşaktan ötekine geçen kalıtlar vardır. Kolektif tasarımlar ilkelin zihnini ayrı ayrı etkilemez, ilkel zihin bunları çözümleyip ayrı ayrı sıraya koyup düzenlemez, bu zihin her zaman ön algılara ve ön ilişkilere bağlıdır. İlkel zihin mistik oluşundan dolayıdır ki aynı zamanda preolojiktir. Levy-Bruhl ilkel zihniyeti ikinci olarak iştirak kanuna göre izah etmiştir. İlkel düşünce içinde objeler, varlıklar, olaylar aynı zamanda kendileri ve kendilerinden başka türlü olabilirler. Bizim için güç olan bu durum, iştirak kanunu ile idare edilen zihniyet için güçlük göstermez. Levy-Bruhl ilkel zihniyetin üçüncü karakteri olarak mistik yaşantı özelliğini ileri sürmektedir. İlkellerin zihni bizim yaşantı ve olayların doğal düzeni dediğimiz şeylerden etkilenmeye hazır değildir. Tersine zihinleri, önceden bir sürü kolektif tasarımlarla doludur; bundan dolayı canlı varlıklar, cansız varlıklar ya da insan yapısı şeyler onlara daima mistik özelliklerle dolu görünür. Bu nedenle zihinleri sık sık objektif ilişkilere ilgisiz kaldığı halde, zımni ya da fiili mistik bağlantılara önem verilir (Örnek, 1998: 17-19).

2. Kırgızlarda Efsun (Büyü) Temelli Dualar, İnançlar ve Uygulamalar

2.1. Tölgö (Fal Açma) Duaları, İnanç ve Uygulamaları: Kırgız Türkçesinde fal açma anlamına gelen *tölgö*[1] kavramı, çoğunlukla 41 taşla

[1] Asu Mansur "tölgö" kavramı "yavru, çocuk" tölgö ise "yavrulanmış, doğrulan" anlamlarıyla izah ederek, tölgö ile fal arasında en önemli farkın "birinin soyut varlıkların yardımıyla, diğerinin ise dış doğanın etkileşimiyle gerçekleşmesidir" şeklinde açıklamaktadır (Mansur, 2016: 211). Kırgız Türkçesinde de töl kavramı "*maldın caş tukumu*: hayvanın genç yavrusu, semere, ürün" anlamlarına gelmektedir (Akmataliyev, v.d., 2010: 1205). Asu Mansur'a göre tölgöler

yapılan bir işleme verilen addır. Söz konusu 41 taşın her işlemde 3 tanesi açılmaktadır. Bu taşlara *kumalak* adı verilmektedir. Kumalak aynı zamanda *Toguz Korgool* oyununda kullanılan taşlara da verilen adıdır (Akmataliyev, v.d., 2010: 813; Uzun, 2008: 424-434). Tölgö sadece taşla değil, koyunun kürek veya aşık kemikleriyle de yapılabilir. Bu anlamda Kırgızcada *dalı açmak*[2] ve *dalı körüü*" fala bakmak" *dalıçı* da "falcı" anlamlarına gelmektedir. Tölgö yıldızların hareketlerine göre de açılabilir. Gelenekte tölgölör savaş ve sefere çıkılmadan önce açılmaktadır. Bunun dışında kıtlık dönemlerinde ve mallarını kaybeden kişiler de tölgöye başvurmaktadırlar. Kaynaklar ava çıkmadan önce de tölgö açıldığını haber vermektedirler (Akmataliyev, v.d., 2010: 327; Manas Entiklopediyası, II, 1995: 292; Yudahin, I, 1998: 294).

Tölgö, gelecekte olması muhtemel işler için açıldığı gibi geçmişte neler olduğunu öğrenmeye yönelik de açılabilir. Tölgö, kişinin düşüncesinin, amacının doğru olup olmadığını öğrenmeye yönelik olarak da açılabilir. Kırgız Türkçesinde fal açma anlamında *tölgö salmak* ve *tölgö tartmak* ifadeleri kullanılmaktadır. Fal açma işlemi esnasında taşlar üçer üçer açıldığı için Kırgızcada bu anlamda *tölgösü üçtön tülöösü tüştön* (her yerde ve her zaman muvaffak olmak) sözü de yaygın olarak kullanılmaktadır. Kırgızcada falcı anlamında *tölgöçü*[3]*, falcılık anlamında ise tölgöçülük* sözü kullanılmaktadır. Kırgızlar tölgöyü her iş ve işlem için açtıkları gibi, genellikle sefere (yola) çıkarken tölgö açmak gelenek haline gelmiştir (Akmataliyev, v.d., 2010: 1206; Yudahin, II, 1998: 754).

Huvanaak (41 taşla açılan tölgö), *Çarın* (kemikle açılan tölgö), *aşık atma tölgösö*, *yay tölgösü* ve *tosdaş* (dokuz taş) olmak üzere beş farklı tölgöden bahsetmektedir (Mansur, 2016: 211-216).

[2] *Dalı* kelimesi Kırgızcada *kürek kemiği* anlamına gelmektedir (Akmataliyev, v.d., 2010: 327). Kırgızlar arasında "dalı körüü, dalı açuu" şeklinde ifade edilen gelenek şöyle uygulanırdı: *Dalıçı koyun kemiğini ateşe atar, iyice ısıttıktan sonra görünen şekillere göre yorumlar yapar. Dalı açıcıya bu nedenle "coorunçu (kemikçi) denirdi. Kavram Kazak Türkçesinde de "caurunçu" şeklinde kullanılmaktadır* (Musayev, v.d. II, 1995: 711).

[3] Tölgöçü olmak için bazı hususiyetlerin olması gerekmektedir. Tölgöçü çevresini, insanların karakterini, doğa olaylarını, olayların nasıl ve nerede olduğunu iyi bilen kişilerdir. Erkek de kadın da tölgöçü olabilir. Tölgöçüler sadece fala bakmakla görevli kişiler değildir. Onlar toplumun sosyal ve siyasal hayatına etki eden, bey ve hakanların yanında danışmanlık yapan etkili kişilerdir. Tölgöçü kavramının sözlük anlamı için bk. (Akmataliyev, v.d., 2010: 1206).

Kırgızlarda çok eski uygulamalardan olan *tölgö* işlemi genellikle şiir (nazım) eşliğinde gerçekleştirilir. Bu şiirler açılan falın iyi çıkmasına hizmet etmek amacıyla dile getirilir. Şiirlerin estetik yönü tölgöçünün yeteneğine göre şekil almaktadır.

Baygambardın bal tölgö,	*Peygamberin falı tölgö (fal),*
Taştanbektin taş tölgö,	*Taştanbekin taş tölgö,*
Azirettin alp tölgö,	*Hazreti alp tölgö,*
Baskan-turgandı körböy tüş,	*Yürüdüğünü-durduğunu görmeden aç,*
Kalp aytpa, cakşı tüş,	*Yalan söyleme, güzel aç,*
Beşenesi beş tüş,	*Beş tanesi beş aç,*
Oñ koluma oop tüş,	*Sağ elime ağır aç,*
On eki taş atıp tüş.	*On iki taş atıp aç.*

(Cusupov, 1995: 508; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 477; Akmataliyev, vd., 2003: 107).

Tölgö efsununun başka bir varyantı ise şöyledir:

Baygambardın bal tölgösü,	*Peygamberin fal tölgösü,*
Padışamından dal tölgösü,	*Padişahın hoş tölgösü,*
Sen taştık kılba,	*Sen taşlık yapma,*
Men caştık kılbayın,	*Ben cahillik yapmayayım,*
Açık aytıp ayra süylö,	*Açık söyle,*
Men uyatka kalbayın.	*Ben utanmayayım,*
Maksatına ceter bolso,	*Amacına ulaşır olsa,*
Meenet-çemen keter bolso,	*Azap hastalık gider olsa,*
Tölgö taşım töp tüş,	*Tölgö taşım doğru açıl,*
Oñ cağıma köp tüş.	*Sağ tarafımda çok açıl.*

(Akmataliyev, 2002: 27-28; Akmataliyev, vd., 2003: 24-25).

2.2. Yeni Elbiseler Giyildiğinde Okunan Dualar: Kırgızlar çocuklara yeni elbiseler giydirdiğinde çocuğun ömrü elbiselerden daha uzun olsun diye birtakım dua sözleri (batalar/şiirler) söylerler (Cusupov, 1995: 509).

İtke cabuu, bitke cabuu,	*İte de bite de nasip olmasın,*
Kiyimiñ küzge cetsin,	*Giyimin güze ulaşsın,*
Ömürüñ cüzge cetsin!	*Ömrün yüze ulaşsın.*

(Cusupov, 1995: 509; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 477; Akmataliyev, vd., 2003: 107, 108).

2.3. Saksağan Öttüğünde Yapılan Dualar: Kırgızların inançlarına göre Sagızgan (Saksağan) kuşu haberci olarak kabul edilmektedir. Kırgızlar Saksağan öttüğünde bir haber getirdiğine inanırlar. Bunu duyan kişi, onu iyiye yormak ister ve ak sayrap (iyi ötsün, güzellikleri haber versin) diye duada bulunur, dilek diler (Cusupov, 1995: 509). Bu dileklerde genellikle şiir şeklinde dile getirilir:

Ak sayra, sagızganım ak sayra,	*Hayırlı öt, saksağanım hayırlı öt,*
Ak sayrasañ,	*Hayırlı ötersen,*
Özündöy öpkö berem,	*Kendin kadar gönül vereceğim,*
Başınday may berem.	*Başın kadar yağ vereceğim.*
Ak sayrabasañ,	*Hayırlı ötmezsen,*
Özüñö ok berem,	*Sana ok vereceğim,*
Oozuña bok beremin.	*Ağzına bok vereceğim.*
Ak sayrasañ,	*Hayırlı ötersen,*
Oozuña mayluu bok,	*Ağzına yağlı bok,*
Kara sayrasañ,	*Hayırsız ötersen,*
Booruna temir ok!	*Bağrına demir ok!*

(Cusupov, 1995: 509; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 477; Akmataliyev, vd., 2003: 108).

2.4. Uyuma Esnasında Okunan Dualar: Kırgızların mitik algısına göre insanlar uyuduğunda onun canı bünyesinden çıkarak uzaklara gider. Bedenden uzaklaşan bu ruhlar rüya gören insanlara görünebilirler. Bu nedenle Kırgızlar uykuya daldıklarında çeşitli efsunlu sözler söyleyerek uykudan sağ salim uyanmak isterler.

Cattım caratkan,	*Yattım Allah'ım,*
Koborgoysuñ esen-aman,	*Uyandırasın sağ salim,*

Beyiştin tübünde bir tüp darak,	*Cennetin dibinde bir köklü ağaç,*
Calbıragı güldüü barak.	*Yaprağı güllü yaprak.*
Anı ceti colu okup cattım,	*Onu yedi defa okudum,*
Menden tozok otu ıraak.	*Benden cehennem ateşi uzak.*
Cattım amanat,	*Yattım emanet,*
Koboromun salamat.	*Uyanayım selamet.*
…	*…*

(Cusupov, 1995: 509; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 478; Akmataliyev, vd., 2003: 107, 108).

Cattım tınç,	*Yattım sakin,*
Cazdıgım kenç.	*Yastığım servet,*
Tilim Kuran,	*Gönlüm Kur'an,*
Tilegim ıyman.	*Dileğim iman.*
Iya, Caratkan,	*Evet, Yaratan,*
Uykumdu mamık kıl,	*Uykumu hafif kıl,*
Tilegimdi anık kıl.	*Dileğimi gerçek kıl.*
Omiyin!	*Amin!...*

(Akmataliyev, vd., 2003: 389).

2.5. Su Geçerken Okunan Efsunlar: Kırgızlar her varlığın bir arbağı (ervah/ruh) olduğuna inanırlar. Su ruhu Kırgızcada "suu eesi (su sahibi/iyesi)" olarak kabul edilir. Kırgızlar büyük sulardan geçerken suu esine (su iyesine) yalvararak herhangi bir kötü hadisenin olmamasını temine çalışırlar ve çeşitli efsunlu sözlerle kötülükleri def etmeye gayret gösterirler.

Agını katuu daryadan,	*Akışı sert deryadan,*
Caratkan özüñ koldoorsuñ,	*Geçerken Yaratıcı senin rehberin olsun,*
Su keçkende cetelep,	*Su geçerken yedeğine alıp,*
İliyas pirim coldoşum.	*İlyas pirim yoldaşım olsun.*
Şaşılbay solgun keçirgin,	*Acele etmeden sakince geçir,*
Şaytanga naalat, cogolsun,	

Caa, pirlerim şar sudan,	*Şeytana lanet, yok olsun,*
Çımın canı koldogun!	*Su pirlerim şarlayarak akan sudan,*
	Sinek gibi canımı korusun!

(Cusupov, 1995: 510; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 478; Akmataliyev, vd., 2003: 109, 387).

2.6. Yağmur Yağdırma Efsunları, İnanç ve Uygulamaları: Yağmur efsunları Kırgızlarda mitik düşünceye dayanmakta olup tabiattaki varlıkların eesine (sahip/ervah) ve Kök Teñirge (Gök Tanrı'ya) yalvarma şeklinde tezahür etmektedir.

Kırgızlar yağmur yağdığında bu durumu *cakşılıktın cışaanı (güzellik nişanı/alameti)* olarak görürler. Yağmur yağması Kırgız inanç dünyasında *tabiatın uyanması, yeniden doğuş* olarak da algılanmaktadır. Kırgızcada *caan menen cer kögöröt (yağmur ile yer göğerir)* sözü bunu kanıtlamaktadır (Cusupov, 1995: 510). Bu nedenlere bağlı olarak Kırgızlar yağmur yağdırmak için çeşitli ritüeller yapar, efsunlu sözlerle yağmurun yağmasını dilerler. Bu ritüellerden biri "cayı taş (yada taşı)" üzerinden gerçekleştirilir. Kırgızlar bu taşı sığır ve koyunun midesinden elde edilmektedir. Söz konusu taş suya atılarak çeşitli dua ve efsunlu sözlerle Gök Tanrı'dan yağmur yağdırması için yardım dilenilmektedir.

Kara kanım, sultanı akkuu,	*Kara hanım, sultanı akkuğ,*
Kaduu menen tuman abıragan aşkan.	*Yorgunlukla hareket eder.*
Karanattık boz buluttu,	*Kara boz bulutu,*
Teñirim senden tiledim,	*Tanrı'm senden diledim,*
Appak bulut, beri kel, tez kel!	*Ak bulut, beri gel, tez gel,*
Bulutum cetip kel,	*Bulutum yetip gel,*
Aa, aa, araketin arayın,	*Aa, aa, hareketin arayım,*
Sizdin makinin bıynabayın,	*Sizin çakıyı bilemeyeyim,*
Kannın curtuş,	*Kının donmasın,*
Niysaran, misaran, taramun,	*Niysaran, misaran, taramun,*
Tarnaşıp, calılen, şaman mosom,	*…*
Yakut, Alla Akbar!	*Ya kut, Allahü Ekber!*

(Cusupov, 1995: 510; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 479; Akmataliyev, vd., 2003: 109, 110).

Kırgızlar mevsimler değişip de ilk yağmur yağdığında da yağmuru rahmet olarak algılar ve çeşitli efsunlu sözlerle karşılarlar.

Kün caa, kün caa,	*Yağ yağmur, yağ yağmur,*
Kündön, kündön köp	*Durmadan yağ,*
Karagay başın kayra caa,	*Karagay başına tekrar yağ,*
Arça şagın ayra caa,	*Ardıcın dallarını ayırana kadar yağ,*
Çekende başın çerte caa,	*Çektiğinde başını vurarak yağ,*
Çiydin başın iyip caa,	*Kamışın başını eğene kadar yağ,*
Töö kuyrukka uyup caa,	*Deve kuyruğuna top top yağ,*
Cer caanga sıyıp caa,	*Yerin dibine geçene kadar yağ,*
Tögüp, tögüp kuyup caa,	*Döküp döküp tekrar yağ,*
Aşkana tolgon ak bolsun,	*Mutfağa dolan bereket olsun,*
Malga cırgal bak bolsun!	*Mala güzellik bahçe olsun,*
Bereke nuru çaçılsın,	*Bereket nuru saçılsın,*
Beyli eldin açılsın!	*Halkın zenginliği artsın,*
Maldın, candın ırısı,	*Malın canın rızkı,*
Caan caap turuşu,	*Yağan yağmurdandır,*
Köksöp cürgön elderdin,	*Özleyip duran halkın,*
Camgır bolot ırısı!	*Yağmur olur nasibi!*

(Cusupov, 1995: 510-511; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 479; Akmataliyev, vd., 2003: 110, 388).

2.6.1. Dambır Taş Efsunu, İnanç ve Uygulamaları: Dambır taş büyüsü bir tür bereket törenidir. Söz konusu efsunlu sözler, gök gürlemesinin ilk gerçekleştiğinde dile getirilmektedir. Dambır taş ritüeli genellikle Calgan Kuran (mart ayı) ilk günlerinde yağan yağmur adına yapılmaktadır. Bugün evdeki kadınlardan en yaşlısı eline deve derisinden yapılan kova ve kepçeyi alarak *cer carılıp kök çıksın, celin ayrılıp süt çıksın! (yer yarılıp yeşillik çıksın, meme ayrılıp süt çıksın!* diyerek evin etrafını üç defa dolanır (Karatayev, Eraliyev, 2005: 91). Kırgızların inançlarına göre gök gürlemesi gökyüzündeki perilerin hareketinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Kırgızlar bu doğa olayını sevinçle karşılayıp perilerden yağmur yağdırması için dileklerde bulunurlar ve bu durumu efsunlu sözlerle karşılarlar.

Dambır, dambır, dambır taş,	*Dambır, dambır, dambır taş,*
Dambır atkan kızıl taş.	*Dambır atan kızıl taş.*
Camgır caadı kürköröp,	*Yağmur yağdı gürleyip,*
Çelek tulga kaldır taş,	*Çukurlara dolsun,*
Kün kürköröp köp caa,	*Gürleyerek çok yağ,*
Cer carılıp çöp çık,	*Yer yarılıp otlar çıksın,*
Celin ayrılıp süt çık.	*Meme ayrılıp süt çıksın,*
Çebiçegim çeleñdep,	*Keçilerim çoğalıp,*
Çelek, çelek süt ver,	*Kova kova süt versin,*
Too carılıp ot çuk,	*Dağ yarılıp ot çıksın,*
Toktuçagım torondop,	*Koyunlarım semirip,*
Toroço toroço süt ber,	*Kâse kâse süt versin,*
Bayçeçekey baş baksın,	*Bayçeçek gibi başını kaldırsın,*
Arık-toruk koy kozu,	*Zayıf koyun kuzu,*
Kökkö toyup can baksın.	*Yeşilliğe erip semirsin,*
Cıl cadırap ertelep,	*İyi mevsim olsun,*
Kelişinen kaytpasın!	*Gelişini unutmasın!*

(Cusupov, 1995: 511; Cusupov, İmanalieyev, 2004: 480; Akmataliyev, vd., 2003: 111, 387, 388).

Duanın başka bir varyantı şu şekildedir:

Kürkürö, künüm kürgürö,	*Gürle havam gürle,*
Togolonom körküne.	*Güveniyorum güzelliğine,*
Kökürögön küçünö,	*Kendine güvenen gücüne,*
Cer ayrılıp çöp çıksın.	*Yer ayrılıp ot çıksın,*
Çabalışpay ıkşısın,	*Yüzüne vurmadan büzülsün,*
Çalgısı tiyip baldarga,	*Biçer gibi değip çocuklara,*
Çamınışıp iş kılsın	*Saldırıp iş yapsın,*
Taş üstündö çöp çıksın,	*Taş üstünde ot çıksın,*
Tamşanıp curt köp kılsın.	*Tadına bakıp yurt bolluk olsun.*

Kürkürö künüm kürkürö,	*Gürle havam gürle,*
Togolonom körkünö,	*Güveniyorum güzelliğine,*
Kökürögön küçünö,	*Kendine güvenen gücüne,*
Celin ayrılıp süt çıksın,	*Meme ayrılıp süt çıksın,*
Bulak bolup köp çıksın.	*Pınar olup bol çıksın.*
Kerilip cürgön kelinder,	*Hamile gelinler,*
Saay albay ıkşısın,	*Sağamadan büzülsün,*
Bışırabay baaşısın,	*Pişiremeden*
Kırmıçıgı köp bolsun,	*Yemek parçaları çok olsun,*
Kızdar kırıp cep koysun.	*Kızlar kırıp yiyip koysun,*
Kürkürö künüm kürkürö,	*Gürle havam gürle,*
Togolonom körkünö,	*Güveniyorum güzelliğine,*
Kökürögön küçünö,	*Kendine güvenen gücüne,*
Arpa buuday çaylasın,	*Arpa buğday bol olsun,*
Curtum körsün paydasın.	*Yurdum görsün faydasını.*
Koondor koydoy caynasın,	*Kavunlar koyun gibi yayılsın,*
Baldar körsün paydasın.	*Çocuklar görsün faydasını.*
Darbızdar taştay caynasın.	*Karpuzlar taş gibi yayılsın,*
Teñ körölü paydasın.	*Hep beraber görelim faydasını.*
Kürkürö künüm kürkürö,	*Gürle havam gürle,*
Togolonom körkünö,	*Güveniyorum güzelliğine,*
Kökürögön küçünö,	*Kendine güvenen gücüne,*
Cer ayrılıp çöp çıksın,	*Yer yarılıp ot çıksın,*
Celin ayrılıp süt çıksın.	*Memeler ayrılıp süt çıksın.*

(Akmataliyev, 2002: 31-32).

2.7. Kindik Kesüü (Göbek Kesme) Duaları, İnanç ve Uygulamaları: Kırgızların inançlarına göre bebek, kendisiyle ilk temas kuran kişinin karakter özelliklerini göstermektedir. Bu nedenle Kırgız Türkçesinde *cetemden emes, cerden alganımdı tartam (atalarıma değil, yerden kaldırana çekerim)* sözü bu durumu özetlemektedir. Aynı anlamda Kazaklarda da nariste kindik enesin tartat (bebek göbek ebesine

çeker) sözü kullanılmaktadır (Akmataliyev, 2002: 194; Akmataliyev, v.d., 2003: 294). Kırgızlara göre bebeğin göbek bağını kesmek ve çocuğu belemek çok önemli işlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle bu işi yapan kişilere *kindik ene (göbek ebesi, eşine ise kindik ata*[4] adı adı verilmektedir. Kindik ene ve ata, Türk folklorunda görülen *sanal akrabalık* türlerinden biridir. Kindik ene Kırgız kültüründe ilk *müjdeci* olarak da kabul edilmekte ve çocuk ömür boyu o kişiyi ninesi gibi görerek ona hürmet göstermektedir.

Kırgızlara göre kindik kesen kişinin belli başlı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Kindik ene seçilirken kalbi temiz ve çalışkan olmasına dikkat edilir. Bebeğin doğumuyla birlikte kesilen hayvanın derisi ve döş eti kindik eneye verilir (Karatayev, Eraliyev, 2005: 239). Kırgızlar göbeği kesen aletin de çelik gibi sert ve azametli olmasına önem verirler. Söz konusu alet kullanılmadan önce keçe ile ağzını yakmak gerekmektedir. Eski devirlerde Kırgız kültüründe bebeklerin göbeğini buz ile kesmek (buz gibi arı, onun suyu gibi gayretli olsun) gelenek iken, yakın dönemde bu gelenek unutulmuştur. Hatta Kırgızlar arasında bir kimlik ifadesi olarak *Muz menen kindigin kesken Kırgız eli tuuştuu bolsun (Buz ile göbeğini kesen Kırgız halkı kuvvetli olsun)* sözü şöhret olmuştur. Bu nedenle Kırgızlar arasında kindik kesmek alelade işlerden sayılmaz. Kırgızlara göre kindik kesilirken ak bata (iyi dua) verilirse, bu dua kindik kanıyla birlikte çocuğun ruh dünyasına girmekte, duada geçen sözlerin tesiri daha sonraki yaşamında onu etkilemektedir. Bu bağlamda Kırgızlar arasında *tilegibizdi kindik kesken cerden, kindik kanı tamgan cerden ber (dileğimizi göbek kesilen yerden, göbek kanı dökülen yerden ver)* sözü yaygın olarak kullanılmaktadır. Kırgızlarda kesilen göbek erkek çocuğun göbeği ise *ev kedisi olmasın, tarlada bahadır olsun* diyerek evden uzak bir yere, kız çocuğun göbeği ise *evin kutu olsun* diyerek ocak dibine gömülür (Akmataliyev, 2002: 194; Akmataliyev, v.d., 2003: 294).

Bısmılda menin kolum emes,	*Bismillah benim elim değil,*
Batma Zuuranın kolu,	*Fatma Zehra'nın eli,*

[4] Kindik ata tabirine Semetey Destanı'nda da tesadüf edilmektedir.

Kayıp bolup taalaga,	*Kaybolup dışarıda,*
Kaçıp ketken Bölökbay,	*Kaçıp gider Bölökbay,*
Kindik atañ boluuçu,	*Göbek atan olacak,*
Bölökbaydı körö kel.	*Bölökbay'ı görüp gel.*

(Akmataliyev, 2002: 195).

Uluunun caşın bersin,	*Büyüklerin yaşını versin,*
Cakşının başın bersin,	*İyinin başını versin,*
Küçünün malın bersin,	*Güçlünün malını versin,*
Bakaydın ömürün bersin,	*Bakay'ın ömrünü versin,*
Er Agıştın köñülün bersin,	*Er Agış'ın gönlünü versin,*
Manastay bilektüü bol,	*Manas gibi güçlü olsun,*
Kanıkeydey tilektüü bol,	*Kanıkey gibi iyi niyetli olsun,*
Almambettey uluu bol,	*Almambet gibi ulu olsun,*
Aruukedey suluu bol,	*Aruuke gibi güzel olsun,*
Bilektüüdön küçtüü bol,	*Güçlüden güçlü ol,*
Caltıraktan tüstüü bol.	*Parlaktan yakışıklı ol,*
Ataluudan uluu bol,	*Babalıdan ulu ol,*
Akılduudan kunduu bol,	*Akıllıdan da akıllı ol,*
Enelüüden erke bol,	*Analıdan şımarık ol,*
El Aldında serke bol,	*El önünde sevimli ol,*
Kızıl tilden tandayluu bol,	*Söylediğin söz anlamlı olsun,*
Irıskıdan mañdayluu bol,	*Rızk bakımından talihli ol,*
Oomin!..	*Amin!..*

(Akmataliyev, vd., 2003: 298).

2.8. Nooruzdama (Cañı Cıl) Duaları, İnanç ve Uygulamaları: Kırgız Türkçesinde Nevruz Bayramı için "nooruz, cañı cıl, cıl acıratuu maryamı" ifadeleri kullanılmaktadır. Kırgız takvimine göre Nooruz Calgan Kuran'ın[5] on birinci gününe (mart ayı) denk düşmektedir. Bugün Kırgızlar arasında ulustun uluu künü olarak da kabul edilmektedir. Kırgızların nevruzu kutladığına dair ilk bilgileri Çin yıllıklarında *bao şi (baş ay/ilk ay)* ifadeleriyle görmekteyiz. Nooruzdaa *köcö* adında bir yemek yapılır. Bu yemeğe *nooruz köcö* ve çoñ köcö adı da verilmektedir. Kırgız takvimine

[5] Kırgız takvimine göre ay adları şunlardır: Üçtün ayı (Ocak), Birdin ayı (Şubat), Calgan Kuran (Mart), Çın Kuran (Nisan), Bugu (Mayıs), Kulca (Haziran), Teke (Temmuz), Baş Oona (Ağustos), Ayak Oona (Eylül), Tokuzdun ayı (Ekim), Cetinin Ayı (Kasım), Beştin Ayı (Aralık). Detaylı bilgi için bk. Tuncer Baykara, (2007), "Türklerde Takvim-Zaman Ölçümü", *Kazakistan ve Türkiye'nin Ortak Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu*, Almatı.

göre. Bugünde *köcö* adında bir yemek yapılır. Bu yemeğe *nooruz köcö* veya *çoñ köcö* adı verilmektedir. Köcö buğday, arpa ve darıdan yapılır. İçerisine et, yağ gibi diğer maddeler eklenir. Sıcak veya soğuk şeklinde yenilebilir (Karatayev, Eraliyev, 2005: 249).

Kırgızlar ayrıca nooruz günü için buğdayın yeşillenip un haline getirilmesinden ele edilen ve adına *sömölök* denilen bir başka yemek daha yapar ve bu yemeği herkese dağıtırlar. Nooruzda köcö ile birlikte et ikram edilmesine de önem verilir. Kırgızlar nevruzda gün batarken mallarını ağılda toplayıp ardıç ağacından tütsüleme işlemi yaparlar. Bu işlemden önce de evdeki insanları tütsülemek ve nevruzu temiz olarak karşılamak gerekmektedir.

Söz konusu tütsüleme işlemine Kırgızlar *alastoo* (alazlama)[6] adı vermektedirler. Kırgızlar bu işlemin sonunda kâfire karşı diyerek doğuya doğru tüfek sıkılır.

Alas, Alas,	*Alas alas,*
Ar balaadan kalas,	*Her beladan halas,*
Cañı cıl keldi,	*Yeni yıl geldi,*
Eski cıl ketti,	*Eski yıl gitti,*
Maldan aman,	*Maldan sağ,*
Candan esen bololu!	*Candan esen olalım.*

(Akmataliyev, vd., 2003: 346, 347).

Alaslama efsununun bir başka ve daha uzun şekli ise şöyledir:

[6] *Alastoo* işlemi Kırgızlar arasında arça (ardıç) ve adıraşman (yabanci sedef otu) ile yapılamaktadır. Ardıç ve sedef otunu yakan Kırgızlar bunlardan elde ettikleri duman (tütsü ile) bebeği, bebeğin beşiğini, yorgan ve döşekleri, evin içini, satışa gelmiş malı alaslarlar. Kırgızlarda alastoo (alazlama/tütsüleme) yerine kullanılan başka bir söz de *ısırık (tütsü)* veya arça ısırık (ardıç tütsüsü) sözüdür. Karatayev, bu sözün geçmişte kullanılan *izrıh* (cin, hastalık çıkarma) sözünden geldiğini ve Hakas dilinde yaşadığını ileri sürmektedir. Kırgızlar nevruz günü büyük bir tepeye güçlü bir ateş yakarlar ve elbiselerine ateşe silkeleyerek *alas alas, eski cıl ketti, cañı cıl keldi, aydan aman, cıldan esen bololu, alas alas, ar balaadan kalas* sözlerini söylerler (Karatayev, Eraliyev, 2005: 34). Hakas sözlüğünde *alas* (evi, hastayı kötü ruhlara karşı tütsüleme) (Arıkoğlu, 2005: 35) ve ızırıh "tütsüleme, kötülüklerden korumak için tütsüye tutma" sözü hâlâ kullanılmaktadır. Bk. (Arıkoğlu, 2005: 209).

Alas, Alas, Alas,	*Alas, Alas, Alas,*
Ar balaadan kalas.	*Her beladan halas.*
Nooruzdun uşul künündö,	*Nevruz'un şu gününde,*
Arça tütöp ar üydö,	*Ardıç tüter her evde,*
Şattık külkü cañırıp,	*Mutluluk gülme yankılanıp,*
Şañ cañırsın köktömdö.	*İhtişam yükselsin baharda.*
Urmatına nooruzdun,	*Hürmetine Nevruz'un,*
Seziminen koy soyduk,	*İyisinden koyun kestik,*
Dastorkongo nan koyduk,	*Masaya ekmek koyduk,*
Kaymak menen may koyduk,	*Kaymak ile yağ koyduk,*
Kızıl salgan çay koyduk,	*Kızıl renkli çay koyduk,*
Ar türdüü güldön çogultkan,	*Her türlü gülden alınan,*
Aarı cıygan bal koyduk.	*Arı yığmış bal koyduk.*
Mal-başıbız köböyüp,	*Malımız, başımız artıp,*
Too, talaaga şañ tolsun,	*Dağa, ovaya şan dolsun,*
Ak tilekter aytılıp,	*İyi dilekler söylenip,*
Arzançılık mol bolsun,	*Ucuzluk bol olsun,*
Tınçtıkta caşap elibiz,	*Rahat yaşayıp halkımız,*
Baylıkka tolsun ceribiz.	*Zenginlikle dolsun yurdumuz.*
Intımak ornop ar üygö,	*Birlik yer etsin her evde,*
Ak tañday bolsun beylibiz.	*Harika olsun güzelliğimiz.*
Teñirge tobo deyli biz,	*Allah'a tövbe diyerek biz,*
Aman bolsun dilibiz,	*Rahat olsun gönlümüz,*
Oomiyin!..	*Amin!...*

(Akmataliyev, vd., 2003: 346)

2.9. Kırklama Esnasında Okunan Efsunlar, İnançlar ve Uygulamalar: Kırgızlar arasında yeni doğan ve doğumundan sonra kırk gün geçtikten sonra kırkılık çıkarılmaktadır. Kırk gün geçtikten sonra ilk olarak çocuğun üzerindeki elbiseler çıkarılır. Bu elbiselere Kırgızlar "it köynögü" adını verirler. Daha sonra yapılan ilk işlem karın saçı (doğum esnasında başında olan saç) alınır ve bu ikisi birbirine sarılır. Bundan

sonra yapılan ilk işlem kırk çeşit parçadan elde edilen *kırk köynögü* (kırk elbisesi) giydirilir. Bebeğin saçını kesen kişiye elbise hediye edilir. O da bebeğe hediye verir. Kırgız geleneğine göre bu işlemi bebeğin dayı tarafı yapmak zorundadır. Kazaklar arasındaki geleneğe göre bebekten çıkarılan *it köynök* içine tatlı şeyler konur ve bunlar itin boyuna düğümlenir. Çocuklar bu iti kovarak bu yiyecekleri alırlar ve aralarında paylaşırlar. Bazen de bu *köynök* çocuğu olmayan kadınlara verilir. Bundan sonra kırk kişinin duasıyla su toplanır. Bu suyun içine birazcık tuz konur. Bebek bu suda yıkanır. Bu sırada şu efsunlar okunur:

Kırk atañdın cörölgösü,	*Kırk atanın geleneği,*
Ata-eneñdin öbölgösü.	*Baba-ananın görevi.*
Kırk uruu Kırgız içken su,	*Kırk boy Kırgız içen su,*
Kırk atabız keçken su,	*Kırk atamızdın geçtiği su,*
Kırk aşuunu aşkan su,	*Kırk geçiti aşan su,*
Kırk tomolonup kelgen su,	*Kırk defa yuvarlanıp gelen su,*
Kır, taştardı kırkkan su,	*Ağaçları, taşları kıran su,*
Kızır atam tatkan su,	*Hızır atamın tattığı su,*
Suuday taza bol,	*Su gibi temiz ol,*
Nurday suluu bol!	*Nur gibi güzel ol!*

(Cusupov, 1995: 516; Akmataliyev, vd., 2003: 307).

2.10. Oozantuu (Ağızlama) Geleneği, İşlem ve İnançları (Oozantuu Batası): Oozantuu geleneği, Umay Ana koruyuculuğuna dayanan, çocuğunun bahtlı, mutlu ve uzun ömürlü olması için yapılan bir tür bereket merasimidir. Kırgızlar arasında kadının hamile olduğu dönemlerde doğacak bebek için bir kâse kuyruk yağı saklanır. Kırgızlar arasında bu işleme *sarı mayday saktoo (sarı yağ gibi saklama)* adı verilir. Bebek doğumundan kısa bir süre sonra bebeğe oozantuu (ağızlama) işlemi yapılır. Söz konusu işlemi çevrenin en hürmetli, yaşlı ve mutlu insanı yapar. Söz konusu kişinin durumunun bebeğin kaderini etkileyeceğine ve talihinin ona da geçeceğine inanılır. Bu işlem esnasında nursuz ve haris insanlar bebeğine yanına alınmaz. Bebeğe oozantuu işlemini yapacak kişi eve davet edilir. Daha önce bebek için saklanan yağ ile bebek oozantuu işleminden geçirilir. Bu işlemi yapacak maharetli kadın bir taraftan bebeğe oozantuu duasını okurken diğer taraftan sarı yağı ağzına verir. Kırgızlar bir kişinin ağzından kötü söz çıktığında *bok menen oozantkanı, sögü menen oozantkanı (bokla, küfürle*

ağızlandırılmış) derler. Manas Destanı'nda Manas'ın ağzı ok ile oozantuu işlemine tabii tutulmuştur (Akmataliyev, v.d, 2003: 294, 295).

Sarı may (sarı yağ) Kırgızların inancına göre ilaç kabul edilmektedir. Bu nedenle Kırgızlar bu işlemi yaparken "geleceği yağlı-sütlü olsun, hamuruna yapışıp ebediyen talihli olsun" derler. İnanca göre sarı yağ bebeğin içini temizleyip bebeğin kolayca çiş yapmasına sağlamakta ve bundan sonra süt emmesi kolaylaşmaktadır. Oozantuu işlemi sırasında çocuğun uzun ömürlü olması, daima sağlıklı ve mutlu olması, ana ve babasına yararlı, rızıklı olması için dualar okunur. Kırgızlar oozantuu işlemi sırasında şu duaları okurlar:

Bismilla urakman urayım,	*Bismillahi rahmani rahim,*
Oozuna may salıp turgan Umay'ım.	*Ağzına yağ salıp duran Umay'ım.*
Altı kuyruk aşagın,	*Altı kuyruk yiyip,*
Altımış aşa caşagın.	*Altmış yaş yaşa.*
Ceti kuyruk aşagın,	*Yedi kuyruk yiyip,*
Cetimiş aşa caşagın.	*Yetmiş yıl yaşa.*
Kızıl tilden tandayluu bol,	*Kızıl dilden tatlı ol,*
Irıskıdan mañdayluu bol!ü	*Rızıktan yana açık ol!*
Oomiyin!	*Amin!...*

(Akmataliyev, 2002: 198; Akmataliyev, vd., 2003: 299).

Arkardın etin aşagın,	*Dağ koyunun etini yiyip,*
Altı müçöl caşagın.	*Altı müçöl*[7] *yaşa,*
Ceyrendin etin aşagın,	*Ceylanın etini yiyip,*
Ceti müçöl caşagın.	*Yedi müçöl yaşa.*
Toktunun kuyrugun aşagın,	*Toklunun kuyruğunu yiyip,*
Toksongo çıga caşagın.	*Doksan yıl yaşa.*
Baktıluu bol karagım,	*Bahtlı ol göz nurum,*
Kara közüm baralım.	*Kara gözüm çocuğum.*
Altından bolsun taragıñ,	*Altından olsun tarağın,*
Kümüştön bolsun caragıñ.	*Gümüşten olsun silahın.*

[7] On iki hayvan takvimine göre on iki senelik dönem. bk. (Yudahin, II, 1998: 578).

Kubanıç, külküñ tıyılbay,	*Mutluluğun, gülüşün eksilmeden,*
Açık bolsun kabagıñ.	*Açık olsun gözlerin.*
Maktançı bolo ber,	*Övüncü oluver,*
Ata menen apañın.	*Baba ile annenin.*
Oñunan sogup şamalıñ,	*Sağ tarafından girip rüzgârın,*
Oroon bolsun oñ,	*Beleğin güzel olsun,*
Coldoşun Kıdır bolsun zor.	*Yoldaşın Hızır olsun.*
Oomiyin!..	*Amin!..*

(Akmataliyev, vd., 2003: 299, 300).

2.11. Cele (Hayvanların Bağlandığı İp/Örme) Duası, İnanç ve Uygulamaları (Cele Batası): Kırgızlar arasında bu gelenek atlı-göçebe devrinde kalmadır ve bir tür bereket törenidir. Kırgızlar her yıl yeni bir ip örüp at yavrularını bağlarken bu işlemi dualarla gerçekleştirmektedir. Kırgızlar at bağlanan ipleri kutsal görür, onun üzerinden atlamaz, ipi derin çukurlara bırakmaz, ipin temiz olmasına dikkat edip üzerine asla küçük veya büyük abdest yapmazlar. Bu nedenle Kırgızlar ipi örerken iyi dualar ederler, atlardan elde edilen kımız insanlara yararlı olsun, ev sahibi sağlıklı olsun diye dilekte bulunurlar. Bu esnada atçılık mesleğinin piri Kambar Ata'yı anmadan geçmezler. Dua esnasında, *Kambar Ata yardım etsin, korusun, at yavruları yorga, külük çıksın* şeklinde de dua ederler. Bu dualar ilk kımız içilirken de tekrar edilir. Kırgızlar arasında hayvan ticareti sırasında satılan hayvanın ipi alıcıya verilmez, alıcı hayvanı satın aldıktan sonra kendi ipiyle bağlar ve götürür (Akmataliyev, v.d., 2003: 223).

Celeñdin al çetinden bul çetine,	*İpin o ucundan bu ucuna,*
At çaptırsa cetpesin.	*At koştursa yetmesin.*
Teñirim bergen nasibiñ,	*Tanrım verdiği nasibi,*
Tepkilese ketpesin.	*Tepse dahi gitmesin.*
Kuday bergen ırıskıñ,	*Allah veren rızkını,*
Kubalasa ketpesin.	*Kovalasa gitmesin.*
Çönögüñ cıyılbasın,	*Çukurların toplanmasın,*
Sabaañ kıyılbasın.	*Kımız torban kıyılmasın.*
Saaganıñ bee bolsun,	*Sağdığın kısrak olsun,*

Dastorkonuñ akka tolsun.	*Yemek masanıza güzellikler dolsun.*
Keçke kelip çuudatkan,	*Akşam vakti gürültüyle gelip,*
Kozuçaktın atası,	*Kuzucuğun babası,*
Koçkor bassın celeñdi.	*Koç bassın ipine.*
Bakayları şırtıldap,	*Tırnakları şakırdayarak,*
Müyüzdörü cıltıldap,	*Boynuzları parıldayarak,*
Üy arasın bok kılgan,	*Ev arasını boklayan,*
İçse ayran tok kılgan,	*İçse ayran tok kılan,*
Muzooçuktun atası;	*Buzağının babası,*
Buka bassın celeñdi.	*Boğa bassın ipine.*
Mañ-Mañ-Mañ baskan,	*Sersem sersem yürüyen,*
Çuudaların çañ baskan,	*Tüyleri tozlu,*
Örköçtörün kom baskan,	*Hörgüçleri havutlu,*
Botoçuktun atası,	*Botoçuğun babası,*
Buura bassın celeñdi.	*Buğra bassın ipine.*
Şıñgır-şıñgır kişeneşken,	*Şangır şungur kişneyen,*
Çıñırıp çıñırıp izdeşken,	*Çığırarak izleyen,*
Kulunçaktın atası,	*Kuluncağın babası,*
Aygır bassın celeñdi.	*Aygır bassın ipine.*
Omiyin!..	*Amin!..*

(Akmataliyev, vd., 2003: 229, 230).

2.12. Yolculuk Duası, İnanç ve Uygulamaları (Saparga Bata): Kırgız Türkçesinde yolculuk caan kezüü (cihan gezme), cer kezüü (yer gezme), cer kıdıruu (yer dolaşma), col tartuu (yol çekme), cürgün cürüü (yol yürüme), col üstündö bolu (yol üstünde olma), tuugançıloo (kardeşleme/dolaşma), colgo attanuu (yola gitme), uuga cönöö, kerben tartuu (kervan çekme), colooçuloo (yola çıkmak), mal izdöö (mal takip etme) gibi kavramlarla anlatılmaktadır. Kırgızlar yolculuğu uzak ve yakınlığına göre de adlandırıp aylap-cıldap cüröö turgan col (aylık-yıllık yapan yolculuk), ayçılık col (aylık yolculuk), künçülük col (günlük yolculuk), tüşkölük col (yarım günlük yolculuk) şeklinde adlandırırlar. Kırgızlar coldun/sapardın piri (yolun/seyahatin piri) olarak Hızır ismini zikreder ve yola çıkıldığında *Kıdır cıloolusun, Kıdır coldoşun bolsun (Kıdır*

dizginini tutsun, Kıdır yoldaşın olsun) derler. Kırgızlar yolculuğu çok önemseyip yolda bir kaza bela olmaması için insanın kalbini temiz tutması gerektiğine inanırlar. Bu nedenle yolculuk esnasında karıncaya bile zarar verilmemesi gerektiğini düşünürler. Yolculuğa çıkma sırasına yolculuk yapacak kişinin arkasından dua edilir, iyi dilekler dilenir ve *ak col (iyi yolculuklar)* sözü mutlaka söylenir. Kırgızların inancına göre yolcuya verilen dua, onun gönlünün açılmasına ve rahat ve huzurlu olarak yola devam etmesine destek olmaktadır. Bu bağlamda anne ve babanın duasının diğer dualardan daha etkili olacağına inanırlar. Kırgızlar savaş seferine çıkarken bayraktardan dua alınması gerektiğine inanırlar.

Cakşı bar, körüşkönçö aman bol.	*İyi git, görüşene kadar esen ol.*
Ak coluñ açılsın, coluñ bolsun.	*Ak yolun açılsın, yolun olsun.*
Sapar baysaluu bolsun.	*Seferin rahat olsun.*
Coluñ şıdır, coldoşuñ Kızır bolsun.	*Yolun açık, yoldaşın Hızır olsun.*
Coluñ olcoluu bolsun.	*Yolun ganimetli olsun.*
Tınç-aman barıp, esen-coo kaytıp kel.	*Sağ salim gidip, sağ salim dönüp gel.*
Coluñdu Kızır cıloosun.	*Yolunu Hızır açsın.*
Ceñil barıp, oor kel, cegeniñen ala kel.	*Hafifçe gidip, ağır gel, yediklerinden alıp gel.*

(Akmataliyev, vd., 2003: 243).

Sonuç

Kırgız Türk kültür çevresinde günümüzde de varlığını sürdüren arbaklara (ervahlara) inanç sistemi, Kırgız Türklerinin günlük hayatının bir parçası olarak İslam diniyle birlikte yaşamaya devam etmektedir. Kırgızlar, medenileştirici kahraman tipi olarak her mesleğin bir koruyucu ruhuna inandıkları gibi, her hareketin, davranışın, her işin özellikle de belli dönemlere özgü hareketlerin bu gizli ve mistik güçlerin egemenliğinde olduğunu düşünerek hareket ederler. Bu inanç sisteminin doğal bir sonucu olarak Kırgızlar medenileştirici kahraman olarak Kambar Ata, Çolpon Ata, Dıykan Baba, Zengi Baba, Süleyman Ata, Umay Ana (Fatma Ana) gibi güçlerden yardım isterler, onlarla ilgili konularda bu güçlere başvurmayı ihmal etmezler.

İslam dininin kabulüne karşın Kırgız Türkleri animizm ve animatizm gibi inanç sistemlerine ait düşüncelere de çokça değer verirler. Kırgızlara göre her varlığın bir ruhu vardır ve bu ruh her an bizleri etkileyebilecek mistik bir güce sahiptir. Bu nedenle Kırgızlar

olumsuz vakalarda veya olumsuz olması mümkün durumlarda bu ruhlara dua ederek onlardan yardım dilerler. Bu yardım dileme isteği bazen kişinin bizzat iştirak ettiği sözle (dua) ile gerçekleşebileceği gibi bazen aracı (falcı, bakşı, bübü) yoluyla da gerçekleştirilebilir. Geçiş dönemleri denilen kriz dönemlerini atlatmak için de özellikle bu dualara başvurarak bu ruhlardan gelebilecek kötülükler engellenmeye çalışılır böylece kişinin geleceğinin daha iyi olması garanti altına alınmış olur.

KAYNAKÇA

AKMATALİYEV, Abdıldacan (2002), *Tandamalar*, Bişkek.

AKMATALİYEV, Abdıldacan - Kırbaşev, K. - Ömürbay, M. - Şerşenaliyev, Ö, (2003), *Kaada-Salttar, Ak Batalar*, Bişkek.

ARIKOĞLU, Ekrem (2005), *Örnekli Hakasça-Türkçe Sözlük*, Ankara: Akçağ Yayınları.

BAYKARA, Tuncer (2007), "Türklerde Takvim-Zaman Ölçümü", *Kazakistan ve Türkiye'nin Ortak Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu*, Almatı.

CUSUPOV, Keñeş (1995), *Kırgızdar*, 3. Tom, Bişkek.

CUSUPOV, Keñeş - İmanaliyev, Kanıbek (2004), *Kırgızdar*, 3. Tom, Bişkek: Uçkun Basması.

EVANS-PRİTCHARD, Edward (1998*), İlkellerde Din* (Çev.: Hüsen Portakal), Ankara: Öteki Yayınları.

FRAZER, James (2001), *Altın Dal- Dinin ve Folklorun Kökleri-I*, (Çev.: Mehmet Doğan), İstanbul: Payel Yayınları.

İslam Ansiklopedisi, 6. Cilt, İstanbul: MEB Yay.

KARATAYEV, Olcobay - Eraliyev, Seladin (2005), *Kırgız Etnografyası Boyunça Sözdük*, Bişkek.

MALİNOWSKİ, B. (1970), *Büyü, Bilim, Din* (Çev.: Saadet ÖZKAL), İstanbul: Kabalcı Yay.

Manas Entsiklopediya, II. Tom, (1995), Bişkek.

MANSUR, Asu (206), *Şaman Gözü*, İstanbul: Destek Yayınları.

MUSAYEV, Samar – Sarıpbekov, R. - Abdıldayev, E. - Sadıkov, B (1995), *Manas: Kırgız Elinin Baatırdık Eposu, II,* Bişkek: Kırgızistan Basması.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1971), *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: AÜDTCF Yayınları.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1998), *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İst: Gerçek Yayınevi.

TEMBİAH, Stanley Jeyeraja (2002), *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, Ankara: Dost Kitabevi.

TÜMER, Günay (1987), "Çeşitli Yönleriyle Din" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, C.28, Ankara.

UZUN, Gülsine (2008), "Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Falcılık, Kehanet ve Rüya Motifi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volum 1/3 Spring.

YUDAHİN, K.K. (1998), *Kırgız Sözlüğü* (Çev.: Abdullah Taymas), I. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

YUDAHİN, K.K. (1998), *Kırgız Sözlüğü* (Çev.: Abdullah Taymas), II. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ESKİŞEHİR KENT KİMLİĞİNDE KIRIM TATAR MUTFAĞININ ETKİSİ[*]

The Effect of the Crimean Tatar Culinary Culture on Urban Identity in Eskişehir

Mehmet Emin DEDE[**]
Mehmet Ali YOLCU[***]

ÖZET

Kentler uygarlıkların geliştiği yerlerdir. Bu nedenle kent folkloru, incelenmesi ve irdelenmesi gereken bir alan olarak ayrı bir önem arz etmektedir. Bu noktada kentlerin gelişim süreçleri, mahalle, sokak, ev gibi yerleşim yerlerinin yanında bunlara bağlı etnik köken, göç, sosyal statü, eğlence biçimleri gibi bu yapıyı şekillendiren, belirleyen ve halk biliminin araştırma alanına giren bütün izleklerle bütüncül bir bakış açısı içerisinde ele alınmalıdır. Böyle bir araştırma yöntemi, kent kimliği içinde oluşan her türlü kültürel olguyu halk biliminin inceleme alanına sokacak ve böylece toplumsal çözümlemeler daha sağlıklı hale gelecektir. Kültür ürünlerinin üretim ve tüketim dinamiklerinin incelenmesi ve yerelden küresele kazandırılması, kent hayatının çevre kültürlerle etkileşiminden oluşan ürünlerle daha etkin bir şekilde gerçekleşebilir. Türk kültürünün yerelden küresele en fazla ürün sağladığı alan mutfak kültürüdür. Türk mutfak kültürü tarihsel süreç içerisinde daima bir özgünleşme ve bütünleşme içinde olmuştur. Eskişehir kent kimliğinde önemli bir yere sahip Kırım Tatar mutfak kültürü bu özgünleşme ve bütünleşme örneklerinden biridir. Bu çalışmada sosyal bütünleşmenin kent kimliği üzerindeki rolü, Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarlarının mutfak kültürü çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

***Anahtar Kelimeler**: Kent, Kimlik, Kırım Tatarları, Mutfak Kültürü, Eskişehir.*

ABSTRACT

Cities are places where civilizations thrive. For this reason city folklore has a distinctive importance to be examined and studied. In this point, the development course of cities should be dealt in a holistic view with settlements such as neighbourhood, street, houses and besides with all paths in folklore research field that shapes and determines this structure like ethnicity, migration, social status and ways of recreation. Such a research method will include all

[*] Bu bildiri, TÜBİTAK tarafından 114K112 Numaralı "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Bağlamında Kırım Tatar Geleneksel Halk Kültürünün Tespiti ve İncelenmesi: Eskişehir Örneği" adlı TÜBİTAK-SOBAG 1001 Projesi kapsamında desteklenmiştir.

[**] Arş. Gör. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü-Nevşehir/TÜRKİYE

[***] Doç. Dr. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Nevşehir/TÜRKİYE

kinds of cultural facts that emerge in city identity into the field of folklore research. Thus, social analysis will be more reliable. Examining production and consumption dynamics of culture products and making them global from local can be possible more effectively with the products which arise from the interaction between city life and other cultures. The field that Turkish culture provides most products from local to global is cuisine culture. Turkish cuisine culture has always been in an originality and integration. An example of this originality and integration is Crimean Tatar cuisine which has an important place in Eskişehir city identity. In this study, the role of social integration on city identity is interpreted in the frame of Crimean Tatar's cuisine culture in Eskişehir.

Key Words: *City, Identity, Crimean Tatars, Culinary Culture, Eskisehir.*

Giriş

Çağdaş halk bilimi, toplum içinde yaşayan kültürel unsurları romantik bir bakış açısı ile aramamaktadır. Halk bilimciler, tarihi yeniden kurmacı olarak vahşi ve ilkel arasındaki öz şekli ile kentliye nazaran daha iyi korudukları için köylüye ait malzemeleri toplamazlar. Onlar taşradan bağımsız olarak tanımlanan halkın ürünlerini derlerler. Diğer bir ifadeyle onlar "en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubu"nun bütün ürünlerini halk bilimci bakış açısı ile incelemektedirler (Dundes, 2003). Dundes'in yaptığı halk tanımına göre, çağdaş kentte yaşayan insanlar da, kırsal bölgelerde yaşayan insanlar gibi halk olarak nitelenen gruplar oluştururlar ve bu grupların ürünleri, ortak bir gelenek, bir diğer deyişle ortak bir "kodlar sistemi" içerisinden üretildikleri sürece, halk bilgisini taşıyan ürünler olarak kabul edilirler. Birçok açıdan insanlığın uzun yıllar deneyimleri sonucu oluşan kent yaşamı, yalnızca ekonomik bir örgütlenme biçimi ya da toplu yaşamın gerekliğine bağlı olarak yeniden düzenlenen yerleşme yeri değil, bunların ötesinde düşünce ve yaşam biçimine etki eden ve yeniden organize edilmiş paylaşımların, görev ve sorumlulukların revize edildiği kimlikler bileşkesidir. Bu bileşke gündelik yaşamdaki organizasyonlara bağlı olarak halk bilgisi kadrolarının içerisinde bulunan unsurları yeniden biçimlendirir.

Modernleşmeye bağlı olarak kırsalın homojen yapısının kentte kimliğini sürdürme çabası, kuşaklar arasında aktarma gayretiyle birlikte kültürün sürdürülebilirliğini sağlamak için yeni mekân ve bu mekânlara bağlı yeni bağlamlar oluşturulmasını sağlamıştır. Kentlerin önemli sorunlarından biri, kırsal kökenli kültürel unsurların aktarılamaması üzerine ortaya çıkmıştır. Halk bilgisi ürünlerinin statik yapısına bağlı

olarak kırsal alandan kentsel alana göç edenlerin yeni yaşama alanlarında kırsaldaki kimi bilgi, birikim ve kültürel kimliklerini oluşturan uygulamaların çeşitli nedenlerle sürdürülememesi veya eski küçük kentsel alanda var olan kültür unsurlarının yeni kentsel kültür üretimi ve tüketimi ilişkileriyle uygunlaştırılamaması, yeni kentsel kültürü kendilerine model alan kırsalın da eski uygulamalarını terk etmesi gibi etkenler, kültür kaybının telafisine ve bu kaybın yarattığı çevresel veya kültürel sorunlara çözüm üretilmesine sebep olmuştur.

Kentleşme, toplumsal uygulamalar ve ritüellerin gündelik hayata ait olan geçiş ve organizasyonlarını bozmayacak ve aksatmayacak bir biçimde meydana gelmesi gereken bir olgudur. Kentleşme sürecinde gösterilen çabalara bağlı olarak geleneksel üretim ortamları değişmiş, belirli bir ölçüde önceki yaşam biçiminde sosyo-kültürel sistem kaynaklı kopuşlar yaşanmıştır. Bu duruma bağlı geleneksel olgular, kentleşmenin doğal ortamına uyumlu olarak revize edilmiş bir kültürel ortam oluşturmuştur (Shayegan, 1991: 66-67). Geleneksel kültür taşıyıcıları, özgün yaşam biçimlerini bir şekilde kent yaşamına entegre etmeyi başarmışlar ve özlemini yaşadıkları kodların bir kısmını kent yaşamı içinde yeniden yapılandırmışlardır. Böylece kimliğin oluşturulmasında önemli bir aşama elde edilmiştir.

Yemek ve Kent

Mutfak kültürü, gerek etrafında oluşan gelenekler, sanatlar ve ritüeller gerekse doğa ve çevreyle ilintili geleneksel deneyimler, kültürel mekânın dönüşümü bakımından mutfak kültürünün etkin yeri ile birlikte kent yaşamında yalnızca biyolojik bir unsur olarak yer almaz, aynı zamanda sosyolojik bir unsur olarak da yer alır. Kentler, zamanın hızlı bir şekilde aktığı, paylaşımların gündelik yaşama bağlı olarak azaldığı ve bu paylaşımların azlığına bağlı olarak yeni mekân ve yerlerin, toplumsal uygulamaların, ritüellerin geçiş dönemlerinin yeni mekânlar yaratan yerleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların en açık örneklerini yemek kültüründe görmekteyiz. Bu yeni yaratım, bireyin gündelik yaşamını düzenlemektedir. Kent yaşamıyla birlikte bireyin gündelik yaşamındaki yeme alışkanlıkları çeşitlilik kazanmış, pratiklik zamanı verimli değerlendirmeye bağlı olarak önem verilen bir kavram olarak karşımıza çıkmıştır. Bireyin hem iş hayatında hem de ev hayatında bölümlenmesi, temel gereksinimlerinden biri olan yemek alışkanlığının ya pratik bir şekilde karşılanmasına ya da yemeğin birey yerine yemek yapan yerler ve kişilerden temin edilmesine neden olmaktadır. Bu nedenle birey, ihtiyacı olan yemeği çoğu zaman kentin yemek mekânlarından sağlamaktadır.

Yemek yalnızca bir gereksinim değil özlemin giderildiği bir kültür öğesi olarak da değerlendirilmelidir. Bu noktada özellikle yaşı ilerlemiş insanlar, yaşadıkları dönemdekilerle kıyaslandığında geçmişteki günlerin daha iyi olduğu sonucuna varırlar. Nostaljik bir bakış açısı ile kişiler; tarihi silmek, özel ya da kolektif bir mitolojiye dönüştürmek, zamanı mekân gibi yeniden ziyaret etmek isterler (Boym 2009'dan akt. Gürçayır, 2013: 47). Yemeye değer görülen besinler, toplanmalarından veya alınmalarından pişirilme biçimlerine, saklanma biçimlerinden sofraya servis edilişlerine kadar geniş bir dünyanın ve yaşam tarzının yansıdığı bir alandır. Yemek, kentin dinamik yapısı içinde biyolojik olarak her gün yapmaya programlandığımız, etrafında ritüeller oluşturduğumuz, sosyalleştiğimiz, neyi nasıl saklayacağımızı, neyi nasıl pişireceğimizi, neyi nerde yiyeceğimizi ya da yemeyeceğimizi, ürün yetiştirmeyi, yetiştirilen ürünlerden neler yapabileceğimizi öğrendiğimiz karmaşık bir alandır. Yemeğin nostaljisi, artık yapılmayan yemeklere duyulan basit bir özlem değil, o yemeklerin yapıldığı döneme ve yaşam tarzına duyulan özlemdir. Bu özlemin, yiyecekler aracılığıyla kodlanması ve idealize edilmesi dikkat çekicidir. Çünkü mutfak kültürü, hem teknolojik gelişmelere ve yeniliklere çok açık hem de muhafazakârdır. Mutfak kültürü, yaratıcılığın ve gelenekselliğin iç içe geçtiği, yan yana yaşadığı bir alan olarak düşünülmelidir (Gürçayır 2015: 48). Yukarıda sözünü ettiklerimiz, yemeğin bireyin kent yaşamı içindeki rolünü göstermesi açısından oldukça önemlidir. Birey, kentin içinde geçmişe olan özlemin giderildiği yerleri revize etmiş veya bununla ilgili yeni yerler oluşturmuştur.

Eskişehir'de Yaşayan Kırım Tatarları ve Kent Yaşamı

Eskişehir'de yapılan alan araştırmasında, Eskişehir'in Odunpazarı, Tepebaşı, Alpu, Seyitgazi, Mahmudiye, Sivrihisar, Beylikova ve Çifteler ilçelerinde Kırım Tatar köy yerleşimleri tespit edilmiştir. Köyden kente yapılan göçler nedeniyle Eskişehir kent merkezinde de yoğun bir Kırım Tatar nüfusu oluşmuştur. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında kurulan Kırım Tatar köyleri, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ekonomik ve toplumsal nedenlerden dolayı göç vermeye başlamıştır. Bu göçlerin yoğun bir şekilde Eskişehir merkeze yapıldığı belirlenmiştir.

Çiftçilikle uğraşan Kırım-Tatarları, Türkiye içi göç sonrası, şehirlerde ticaretle uğraşmanın yanı sıra işçi olarak da çalışmaya başlamışlardır. Düz, geniş ve sulak topraklarda dönemin şartlarına göre modern tekniklerle tarımla uğraşan Kırım-Tatarlarının şehre göç etmiş büyük bir kısmının da yaz aylarında yine çiftçilikle uğraştığı gözlemlenmiştir. Ekonomik anlamda Eskişehir'deki tarım faaliyetlerinin büyük bir kısmının Kırım Tatarları tarafından yapıldığı söylenebilir. Bu

noktada özellikle göçle birlikte Eskişehir'e gelen nüfusa Osmanlı Devleti tarafından tahsis edilen toprakların önceleri bataklıklardan oluşması, fakat Kırım Tatarlarının Rusya'da öğrendikleri tarım teknikleri ve göç sırasında yanlarında getirdikleri modern tarım aletleriyle bu arazileri tarıma uygun hale getirmeleri bu topluluğun tarımda öncü hale gelmesini sağlamıştır. Eskişehir'deki diğer toplulukların tarımdan ziyade hayvancılıkla uğraşmaları ve daha çok ihtiyaç doğrultusunda ekim yapmaları, Kırım Tatarlarının tarıma dayalı ticaretle de uğraşmaları ve ekimi yapılan buğday, pancar, soğan, bezelye vb. ürünlerin ticari açıdan değerinin yüksek olması, bu grubun belli bir kesiminin ekonomik olarak zenginleşmesine yol açmıştır. Bu zenginleşmeye bağlı olarak Türkiye'ye göç eden Kırım Tatarlarının üçüncü ve dördüncü kuşaklarının köylerden çıkarak kent merkezine gelmeleri eğitim düzeylerinin de yükselmesinin önünü açmıştır.

Kırım Tatar Mutfağı ve Eskişehir

Kırım Tatar halk mutfağına ait bilinen "kalakay, katlama, sarı burma, tava lokum, cantık, kırde, çibörek, irmişik börek, kaşık börek, tabak börek" gibi hamur işleri Kırım Tatar mutfak kültürünün belirleyicilerinin başında gelmektedir. Geçiş dönemlerinde yapılanların dışında Kırım Tatarlarının yaptığı birçok kutlama ve ritüelistik uygulama vardır. Bunlar, geleneksel halk mutfağından yapılan sunumlarla zenginleştirilmiş, bu kutlamalarla topluluğun birlik ve beraberliği, dayanışması sağlanmaya çalışılmıştır.

Kaşık börek çorbası, Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarları arasında bir tören yemeği olarak tüketilmektedir. Cenazelerde taziyeye gelen kişilere kaşık börek verilmektedir. Et ve hamur ağırlıklı bir mutfak kültürüne sahip Kırım Tatarları bu çorbanın yapımında da hamur ve et kullanmaktadırlar.

Kırım Tatarlarıyla özdeşlemiş olan bir diğer yemekse tabakbörektir. Kayseri mantısının tersine Tatar mantısı iri parçalı ve susuzdur. Sulu ya da susuz olmasına bağlı olarak çorba ya da ana yemek olarak tüketilen bu yemek, Anadolu'nun başka yerlerinde de bilinmektedir.

Kırım Tatar mutfağına ait bir diğer önemli yiyecek kalakaydır. Kırım Tatarlarıyla özdeşleşen bu ekmek, birçok tören ve uygulamada tüketilmektedir. Bunların başında "Hıdrellez" ve "Tepreş" gelmektedir. Ayrıca ekim zamanı ürünün bol olması için de kalakay yapılmakta ve tarlada yuvarlanmaktadır. Anlaşılacağı üzere kalakay, Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarları için oldukça önemli bir bereket dileme ekmeğidir.

Tepreş şenliklerinde yapılan “kalakay tıkırtma” törenin vazgeçilmez ritüellerinden biridir. Tepreş’in başlamasıyla beraber bir beze sarılı olarak yuvarlanan kalakayın ön yüzü (desenli tarafı) göğe bakacak şekilde gelirse o yılki mahsulün bereketli olacağına inanılır. Ayrıca, bu ekmeğin şans getirdiğine inanıldığı için orada bulunanlar yuvarlanan kalakaydan bir parça alır ve saklarlar.

Göbete/köbete bir diğer yemek olarak karşımıza çıkmaktadır. Kırım Tatar yemek kültürü içinde önemli bir yeri olan göbete, doğumdan ölüme, törenlerden şenliklere kadar hayatın bütün geçiş aşamalarında yapılmaktadır. Yapılış şekillerine göre göbetelerin “şakaraklı (bacalı) göbete”, “çoban göbete”,“irmişikli göbete”, “katlamalı göbete”, “açma göbete” gibi çeşitleri vardır. Yukarıda bahsedildiği gibi göbete aslında geçiş dönemlerinin hepsinde yapılmakta veya yaptırılmaktadır. Bu durumdan hareketle Kırım Tatarları arasında göbetinin rolünün birçok kişiyi aynı ortamda toplamak için bir araç, bireyi topluluğa dâhil etmede ve insanların dönüm noktalarını paylaşmada önemli olduğunu söylemek mümkündür.

Şibörek, çibörek ya da şırbörek, Kırım Tatar mutfak kültürünün bir parçası olmakla birlikte günümüzde daha çok Eskişehir’le özdeşleşmiştir. Hem Kırım Tatarları hem de Türkiye Türklerine ait çibörek dükkânları vardır. Eskişehir’de yemek işiyle uğraşan Kırım Tatarları mutlaka bu yemeği menülerinde bulundururlar. Adı üzerinde birçok çeşitlenme vardır. Kırım Tatarları dışında bu lezzeti tadan ya da adını duyan kişiler, bunu daha çok “çiğ börek” adıyla anmaktadırlar. Kırım Tatarları, bu adlandırma üzerinde hassasiyetle durmakta ve sözcüğün “çiğ” olmadığını, aslında “çi” (güzel börek anlamında) olduğunu kimi zaman sözle kimi zaman da görsel materyallerle duyurmaya çalışmışlardır. Bir başka görüşe göre, bu yemeğin adı “şırbörek”tir. Börek pişerken yağdan gelen “şır” sesinden dolayı bu adı almıştır. Kırım Tatarları tarafından Eskişehir'de zaman zaman “çibörek” günleri yapılmaktadır.

Kırım Tatarlarının geleneksel kış toplantılarından biri olan “arepena”nın olamazsa olmazlarından biri tentenedir. Kırım Tatarları bugün de kent yaşamının verdiği imkânlar doğrultusunda bu geleneği sürdürmeye çalışmaktadırlar. Tenteneye yalnızca bir tatlı olarak değil, aynı zamanda Kırım Tatarları arasındaki imece ve kaynaşmanın bir ifadesi olarak bakmak gerekir. Eskişehir’e gelen herkesin yanında götürdüğü ya da hediye olarak aldığı Kırım Tatar mutfağına ait bir diğer unsur tentene ya da tenten helvasıdır. Tentene, bireyin kent yaşamındaki aktif hayatına bağlı olarak bir tüketim ürünü ve hediyelik ürün haline gelmiştir. Uzun ve

zor bir yapım aşaması olması ve kış aylarında kent yaşamındaki bireyin kışı geçirmek için daha farklı sosyal aktivitelere dâhil olması böyle bir toplantının böyle bir yemeğini farklı şekilde tatmasına neden olmuştur. Birçok tatlı dükkânında satılmasının yanı sıra özel tenten helvası yapan işletmeler Eskişehir'de yer almakta ve birçok turist için hediye olanağı sunmaktadır.

Kırım Tatar yemek kültüründe yukarıda sayılanların dışında birçok yemek, tatlı ve içecek var olup bunların çoğu özel günler, toplumsal ritüeller ve uygulamalar dışında da yapılmakta ve yenilmektedir.

Sonuç

Bireyselleşme olgusu, kentte bireyi bazı kısıtlamalara götürmüş ve bu duruma bağlı olarak birey temel gereksinimlerini farklı şekillerde karşılamaya gitmiştir. Böylece kent yaşamına adaptasyon ve kültürün sürdürülebilirliği farklı ortamlarda kendini ortaya çıkarmıştır. Yemek, yalnızca biyolojik bir gereksinim değil çevresinde kültürel kabullerin ve ritüelistik uygulamaların ortaya çıktığı bir kültür öğesi olarak da değerlendirilmelidir. Kent ve yemek ilişkisi, topluluk kimliğiyle kültürün görünür kılınması açısından da önemlidir. Kırım Tatarları çibörek, tenten helvası, göbete, Tatar mantısı gibi kültürel kimlikleriyle özdeşleşmiş yemekleri, yemek mekânlarında ticari bir meta haline getirmişlerdir. Bu işletmeler, Kırım Tatar kültürel kimliğini tanıtmada ve kent kimliğini zenginleştirmede önemli rol oynamaktadır. Böylece Anadolu Türklüğünden farklı bir kültürel yapının kent kimliği içinde ekonomik, sosyal ve psikolojik nedenlere bağlı olarak bir bütünleşme sağladığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

BOYM, Svetlana (2009), *Nostaljinin Geleceği*, (Çev.: Ferit Burak Aydar), İstanbul: Metis Yayınları.

DUNDES, Alan (2003), "Halk Kimdir?", (Çev.: Metin Ekici), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Hzl.: Gülin Öğüt Eker vd.), Ankara: Millî Folklor Yayınları.

GÜRÇAYIR, Selcan (2013), "Yemek Nostaljisi: Tadı Damakta Kalan Tatlar ve Geleneğin Dönüşümü", *Aynı Tadı Paylaşmak: Türkiye - Romanya Geleneksel Ortak Mutfağı Çalıştay Bildirileri,* (Ed.: Evrim Ölçer Özünel, Nadia Tunsu),s. 47-52, Ankara: Grafiker Yayınları.

SHAYEGAN, Daryush (1991), *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni,* (Çev.: Haldun Bayrı), İstanbul: Metis Yayınları.

PRİZRENLİ TECELLÎ'NİN ŞİİRLERİNDE PRİZREN MANZARALARI

Prizren Sceneries in the Poems of Tecelli of Prizren

Sebahat DENİZ*

ÖZET

Şairlerin edebî şahsiyetleri üzerinde, yaşadıkları şehirlerin coğrafî, tarihî, sosyal, tabiat vs. özelliklerinin etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bu etki, şairlerin bazılarında az, bazılarında ise daha fazla ortaya çıkar. Osmanlı Dönemi'nin Balkanlardaki önemli sancak merkezlerinden biri olan Prizren, aynı zamanda kültür merkezi görevi de görmektedir. Prizren hakkında bilgi veren kaynaklarda, şair kaynağı olduğu, eşsiz güzellikte tabiat manzaraları bulunduğu, âleme can veren, ışık saçan güneş gibi bir şehir olduğu belirtilmektedir. Özellikle tabiat güzelliği bakımından dünyanın sayılı şehirlerinden biri olduğu vurgulanmaktadır. Prizren'den yetişen şairlerin şiirlerinde bu güzelliğin yansımaları olduğu muhakkaktır. Ancak 17. yüzyılda yetişen Tecellî üzerinde, onu diğer şairlerden ayıracak ölçüde çok etkisi olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Tecellî'nin eserlerinde yer alan tabiat güzellikleri incelenmiş; onu Prizrenli diğer bazı şairlerden ayıran özellikleri tespit edilmiş ve bu farklılığın sebepleri sorgulanmıştır.

***Anahtar kelimeler**: Prizren, şiir, Osmanlı, 17. yüzyıl, Tecellî, tabiat.*

ABSTRACT

It's a known fact that geographical, historical, social, natural features of the poets' home cities effect their literary personalities. This effects manifest themselves in some poets more in some poets less. Prizren that is an important sanjak of Ottoman period in Balkans serves also as a cultural center. In the sources that give information about Prizren, it is stated that Prizren was a source of poets, has sceneries beyond comparison, was like a sun that shines brightly and gives life to world. Especially, it is emphasized that it is one of the few cities in the world in terms of the beautiful landscape. It is clear that the poets who was raised in Prizren have the reflections of this beauty. But, the natural beauties of Prizren have more effects on Tecelli of 17th century in a way to distinguish him from other poets. In this study, the natural beauties in Tecelli's works are examined, the features that separates him from some other poets are determined and the reasons of this difference is questioned.

***Key Words:** Prizren, poem, Ottoman, 17th century, Tecellî, nature.*

Prizren

* Prof. Dr. - Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-İstanbul/TÜRKİYE

Şairlerin doğup büyüdükleri, yaşadıkları yerlerin tabiat güzellikleri, coğrafî, tarihî, sosyal, siyasî vs. özellikleri, onların edebî şahsiyetlerinin oluşmasında ve eserlerinin teşekkülünde önemli rol oynarlar. Bu etki, şairlerin bazılarında az, bazılarında ise daha fazladır. Kosova'nın en güzel, en latif şehri ve aynı zamanda bir şair yatağı olan Prizren'in tabiat güzelliklerinin de oradan yetişen şairler üzerinde etkisi olduğu muhakkaktır.

Sancak merkezi olarak Osmanlı kültür coğrafyasında önemli yere sahip olan Prizren, Kosova'nın tarihî şehirlerinden biridir. Coğrafi konum olarak Üsküp'ün 55 km. kuzeybatısında, Arnavutluk'un kuzeyinde ve İskenderiye'nin 125 km. doğusunda bulunmaktadır (Kiel, 2007:34/349).

Yugoslavya'nın parçalanmasından önce Prizren, pek çok camisi, medresesi, hamamı ve derviş tekkesiyle birlikte Balkanlar'daki İslâm kültürünün en önemli merkezlerinden biridir. Bugün dahi bütün bölge büyük bir oranda kültür eserlerini koruma kanunu çerçevesinde Osmanlı karakterini muhafaza etmektedir(Kiel, 2007: 34/349).

Ahmet Rıfat'ın, *Lûgât-ı Tarihiyye ve Coğrâfiyye* adlı eserinde Prizren hakkında şu bilgiler vardır: "Rumelinde Manastır vilayetine bağlı bir sancak merkezidir. Akdiren nehrinin doğusundadır. Binaları tabaka tabaka inşa edildiğinden manzarası gayet güzeldir. Nüfusu onbeş yirmi bin civarındadır. Camileri, mescidleri, medreseleri ve kütüphaneleri muntazam surettedir. Mü'ellif türbesi diye meşhur olan ve üzerinde mü'ellif mumu İlâhî'nin ve tazısının ayağı izi görülen bir büyük taş ziyaretgahtır. Bundan başka şehrin bir saat dışında bulunan ve onbeş kişinin kucaklayamadığı enlilikte, dünyada ağaçların en büyüğü olduğuna inanılan ve üzerinde bir çeşit su akmakta bulunan çınar ağacı şâyân-ı temâşâdır. Bu ağaç hristiyanlar nezdinde mukaddes tutulup daima ziyaret olunmakta ve akan suyundan alınıp içilmektedir. Perzerin kasabası dışında Kız kalesi denilen küçük bir kale harabesi ve etrafında görülen enbiye-i atîka enkazı vaktiyle şehrin orada olduğunu zannettirir. Perzerini, daha sonra bir aralık Avusturyalılar zapt ettiyse de Köprülüzâde Mustafa Paşa (1101/1689) tarihinde Piriştine ve Nîş ve Samandra kaleleriyle beraber yine geri almaya muvaffak oldu."(Ahmet Rıfat, 2004:2/87)

Kendisi de Prizrenli olan tezkire yazarı Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şu'arâ adlı tezkiresinin Nehârî maddesinde Prizren ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Rivâyet ederler ki Prizren'de oğlan doğsa adından akdem mahlas korlar. Yenice'de doğan oğlan baba diyecek vakit fârisî söyler. Priştine'de oğlan doğsa dividi belinde doğar derler. Binâenalâzâlik

Prizren şair menba'ı ve Yenice fârisî ocağı ve Priştine kâtip yatağıdır."(Kılıç, 2010:2/904) Kınalızâde Hasan Çelebi de tezkiresinde Nehârî 'yi anlatırken Prizreni, nesir ve nazmın tatlı su kaynağı, halkının çoğu ilim ve idrak sahibi insanların yaşadığı şöhretli bir şehir olarak kaydeder.(Kınalızade, 1989:II/1011); Sa'yî'den bahsederken, Pirizrîn'in, yeryüzündeki şehirler içersinde fazlasıyla tezyîn edilmiş bir şehir olduğundan" (Kınalızade, 1989:I/474); Sûzî maddesinde ise âleme can veren, ışık saçan güneş gibi eşi benzeri bulunmayan bir şehir olduğundan bahseder (Kınalızade, 1989:I/491-492).

Şair yetiştirmesiyle meşhur olan bu şehirden Osmanlı döneminde Sûzî Çelebi, Âşık Çelebi, Âşık Ferkî, Mü'min, Nehârî, Sa'yî, Bahârî, Şem'î, Sücûdî, Şevkî gibi yaklaşık 22 şair zuhur etmiştir. Bunlardan biri de Tecellî'dir. Tecellî böyle bir şair yatağında dünyaya gelmekle doğuştan şair olmaya hak kazanmış bir şahsiyettir.

Tecellî

Asıl adı Abdülkâdir Zülfikar'dır. Doğum tarihi, 1030/1620-21 olarak tahmin edilmektedir. Ailesi ve eğitimi hakkında hakkında yeterli bilgi olmamakla beraber iyi yetişmiş bir şairdir. II.Süleyman devri sadrazamlarından Tekirdağlı Mustafa Paşa (öl:1690)'nın yeniçeri ağalığı zamanında (H.1090/1679) divan kâtibi olarak Osmanlı devlet teşkilâtı içinde yer almıştır. İki yıl sonra divan-ı hümâyunda piyâde mukabeleciliğine terfî etmiş, aynı zamanda Mustafa Paşa'nın yeniçeri ağalığından itibaren en yakın dostlarından biri olmuştur. Tecellî, ölümüne kadar da bu görevine devam etmiştir. II.Süleyman'ın tahta çıkışından (1099/1687) sonra ordu ile birlikte Sofya'da iken 1100/1688 yılında Ağustos ayının beşinci cumartesi günü vefat etmiştir. 1086/1674 yılında Bağdat valisi olan Abdi Paşa zamanında Bağdat'ta bulunduğu anlaşılmaktadır. Hacca gitmiş, Mısır'da bulunmuştur. Kaynaklarda Tecellî, hoş sohbet, sohbeti dinlenen, kendisiyle dostluk kurulabilen, güvenilir bir insan olarak tanıtılır. Yetiştiği çevre itibarıyle Melâmilik menbaından beslenmiş rind meşreb bir şahsiyete sahiptir (Deniz, 2005: 15-21).

Bilinen iki eseri mevcuttur: Divan'ı ve Gülendam ü Küeyt (Risâle-i Râz) adlı mesnevisi. Divanı müretteptir. 11 yazma, 1 matbu nüshası tespit edilmiştir. Toplam olarak Divan'da 1 mesnevi, 6 kaside, 16 kıt'a, 7 nazm, 141 gazel, 68 dübeyt, 15 matla' olmak üzere 254 manzume bulunmaktadır (Deniz, 2005: 30). Gülendâm ü Küeyt (Risâle-i Râz) ise kaynaklarda zikredilmemiş bir eserdir. 1070/1659-60 yılında telif edilmiştir. Tercüme değil orijinal bir eserdir. Bilinen tek nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emirî Ef. Bl. Manzum Eserler 1214 numarada kayıtlıdır.

Başı noksan olan nüsha mevcut haliyle 1712 beyitten ibarettir. Eserin sonunda ise şerh mahiyetinde 70 beyitlik bir kaside yer almaktadır. Eser IV.Mehmed'e sunulmuştur. Klasik aşk tipi mesnevî tarzında yazılmış tasavvufî bir eserdir. Tecellî'nin tasavvufi manada kendi sergüzeştini anlattığı eseridir (Deniz, 2006: 20).

Tecellî, Mezâkî, Fehîm-i Kadîm ve Vecdî'den etkilenmiştir. Nâbî'nin de onun şiirlerinde izlerini görmek mümkündür. Şiirlerinde büyük ölçüde sebk-i hindî özelliği görülen şair, yer yer hikemi üsluba zaman zaman da konuşma üslubuna örnek olabilecek beyitler yazmıştır. Kelime hazinesi, bir kelimeyi farklı anlamlarında kullanabilecek şekilde zengindir. Kaynaklarda sanatıyla ilgili çok fazla değerlendirme bulunmayan şairi Bursalı Mehmed Tahir Efendi "Osmanlı şairlerinin orta derecelilerinden biri" olarak kabul eder. Gazel, dübeyt ve tarih manzumelerinde mahirdir. Onu diğer şairlerden ayıran ve orijinal kılan en belirgin özelliği noktasız harflerle yazdığı şiirleri ve dübeytleridir. Özellikle noktasız şiirleriyle devrinde ve daha sonraki dönemlerde dikkat çekmiş bir şairdir. İlk şiirlerinde Hevâyî mahlasını kullanan şair, Gülendam ü Kü'eyt adlı eserini yazmaya başlarken Tecellî mahlası ilham olmuş ve ondan sonra bu mahlası kullanmıştır (Deniz, 2006: 15-19)

Tecellî'nin Şiirlerinde Tabiat ve Bahar Manzaraları

Divan şiirinde tabiat vazgeçilmez unsurlardan biridir. Özellikle yeryüzü ile ilgili hususiyetler çeşitli tasavvur ve tahayyüllerle beyitlerde sıkça yer almaktadır. Tecellî Divanı'nda da tabiatın etkili bir şekilde konu edildiği dikkati çekmektedir. Bahar ve baharla ilgili unsurlar onun şiirinin temel taşlarını oluşturmaktadır. Divan şiirinin genelinde de görülen baharla beraber tabiatın canlanması, çemen ve gül bahçelerinin yeşerip çiçeklerle dolması, yeryüzü çiçeklerle renklenirken etrafa güzel kokuların yayılması, kuşların ötmesi, güzellerin çiçek bahçelerinde gezintiye çıkmaları, çemenlerde eğlence meclislerinin kurulması, derelerin çağlaması, yağmurların yağıp bolluk bereket getirmeleri gibi daha pek çok özellik Tecellî'nin şiirlerinde de sıkça konu edilen hususlardır. Özellikle baharın en önemli unsurları olan çiçekler, çeşitli tasavvur ve tahayyüllerle sık sık zikredilmektedir. Bu konuda na'tların rediflerinin tamamen bahar ve çiçeklerden teşekkül etmesi (bahar K.1, gül K.2, nergis K.3, sünbül K.4, benefşe K.5) dikkat çekicidir. Bunda da Tecellî'nin yaşadığı coğrafyanın yani Prizren'in tabii güzelliklerinin etkisi olduğu muhakkaktır. Zira Prizren, tabiat güzelliği bakımından Kosova'nın en güzel, en latif şehridir. Bahar mevsimi de Prizren'de bir başka güzeldir ve ayrı bir önem taşır. Esasen baharın gelişi bütün canlılar için bir uyanış, yeniden diriliş anlamına geldiği için diğer mevsimlere göre daha

önemlidir. İnsan ruhuna sevinç ve neşe vermesi sebebiyle dünyanın her yerinde değişik şekillerde törenlerle kutlanmaktadır.

Türklerde ise baharla ilgili gelenek, görenek ve âdetler oldukça çeşitlilik gösterir. Baharın gelişinin bayram olarak kutlanılması geleneğinin Türklerde tarihin en eski dönemlerine kadar indiği görülmektedir. Destanlarda, masallarda, türkülerde, şiirlerde, âşıkların kopuzlarında, sazlarında baharın gelişinden, tabiatın canlanışından coşkuyla söz edilir. İnsanlar baharda tabiatla daha bir aşkla kucaklaşır.

Prizren'de de bahar bayramları çok eskiden beri kutlanmaktadır. Genel olarak her yerde kutlanan nevruz, hıdrellez, hıdır nebi diye üç büyük bahar bayramının yanısıra Prizren'e has olan ve kutlanan bazı günler de vardır. Cemrelerin düşmesi, Daltulum, Kocakarı soğuğu, kırlangıç fırtınası, ayva baharı, öküz soğuğu, nakıs Salı, Ali günü bunlardan bazılarıdır (Vırmiça). Baharı anlatan aşağıdaki manide de Prizren'in bir sünbül şehri olduğu anlaşılmaktadır: Belirdi mi Daltulum günü / Başlar açmaya Prizren'in sünbülü / Havanın ısınmasını muştular / Göçmen kuşların leyleği bülbülü (Vırmiça). Dolayısıyla Tecellî'nin kasidelerinden birinin "sünbül" redifli olmasında bunun etkisi olduğu düşünülebilir.

Baharın geldiğinin en önemli işaretlerinden birisi çiçeklerin açılıp etrafa güzel kokuların yayılmasıdır. Çiçekler arasında en makbul olanı da güldür. Gül çiçeklerin sultanı olarak kabul edilir. Tasavvufî anlamda da Hz.Peygamber'i temsil eder. Bu sebeple şairlerin çoğu na'tlarında gülü redif olarak kullanmaya özen gösterirler. Bunlardan biri de Tecellî'dir. Şaire göre bahardan maksat gül kokusudur:

Bûy-ı güldür bahârdan maksûd
Sînedür vasl-ı yârdan maksûd (G.29/1)[1]

Bahar redifli kasidesinde baştan sona baharı tasvir eden şair, gazellerine de akseden çok canlı tablolar çizmektedir. Aşağıdaki beyitte, ilkbaharın gelmesiyle birlikte tabiatta meydana gelen değişiklikleri pitoresk bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu beyitte şairin, baharın gelişini akarsuların çağlamasıyla müjdelemesinde şairin doğup büyüdüğü yer olan Prizren şehrinin ortasından akan Akdere'nin etkisi olduğu düşünülebilir:

[1] Bu çalışmada yer alan beyit örneklerinin yanında verilen gazel ve beyit numaraları, Sebahat Deniz tarafından hazırlanan, *Tecellî ve Dîvânı,* (Veli Yay., İstanbul 2005) adlı kitaptan verilmiştir.

Nev-bahâr olmış akar cûlar çemende çâğ çâğ
Reşk-i gülzâr-ı behişt olsa 'aceb mi sahn-ı bâğ (G.72/1)

(İlkbahar gelmiş; bağda bahçede akarsular çağıl çağıl akmakta. Bağın yüzü, cennet bahçesini kıskandırsa şaşılır mı?)

Başka bir gazelinde ise Tecellî, baharla beraber tabiatta yavaş yavaş görülmeye başlanan özellikleri sıralarken adeta Prizren'in bahar manzaralarını tasvîr etmektedir. Bahar gelince tabiatın canlanışı, güllerin açılışı, bahçenin çiçeklerle aydınlanıp güzelleşmesi, nergislerin açılması, akarsuların servilerin diplerinden doğru akması, seher vakti bahçedeki çiçeklerin üzerine çiğ düşmesi, bülbüllerin ötüşü ve bütün bu güzelliklerle cenneti kıskandıracak güzelliğe bürünen tabiat manzaraları Tecellî'nin aşağıdaki beyitlerinde bir tablo güzelliğinde tasvir edilmiştir.

Açıldı tâze güller başladı feryâda bülbüller
Harâb-âbâdi-i gülzâr ma'mûr oldı gitdükce (G.99/2)

(Taze güller açılıp bülbüller feryada başladı. Gül bahçesinin harap hali de gittikçe düzelip bayındır hale geldi.)

Nazardan dûr iken geldi göründi dîdeler rûşen
Bahâr nergis-i gam-dîde manzûr oldı gitdükce (G.99/4)

(Bahar geldi, gözler aydın (olsun); gam görmüş kederli nergis, gözlerden uzak iken ortaya çıkıp görünür oldu.)

Pâyuña yüz sürmege ey serv-i nâz
Cûylar eyler çemende cüst ü cû (G.96/2)

(Ey servi (boylu sevgili)! Akarsular, senin ayağına yüz sürebilmek için bağda bahçede dolaşırlar.)

'Arak-feşâni-i gül-berg-i nev-bahârı görüp
Sirişk-i çeşm-i seher şebnem olmasun n'olsun (G.93/2)

(Seher gözünün yaşı, ilkbaharda (açan) gül yaprağının ter döküşünü görünce çiğ tanesi olmasın da ne olsun?)

Bahar gelince dostunu çiçek bahçesine davet eden şair, bir yandan da çiçek bahçesinde hangi bitkilerin bulunduğunu gözler önüne sermiştir. Bunlar çeşitli tasavvur ve tahayyüllerle konu edilmişlerdir. Meselâ, servi yola dikilmiş ve birinin gelmesini bekleyen bir insana, sûsen yaprağı hançere, ortasındaki siyahlıktan dolayı lâle ise bağrı yanmış bir insana benzetilmiştir. Nergisler de her zaman olduğu gibi göz olarak düşünülmüş ve âşığa göz dikip baktığı tasavvur edilmiştir:

Dostum gel sahn-ı gülşenden yana

Muntazırdur servler senden yana (G.4/1)

(Dostum, gül bahçesinden tarafa gel; (çünkü orada) bütün serviler senin yolunu gözlemektedir.)

Hançeründen havf idüp bâd-ı semûm
Uğramaz derbend-i sûsenden yana (G.4/2)

(Sam yeli, senin hançerinden korktuğu için susen geçidinden tarafa hiç uğramaz.)

Remz idüp dâğ-ı derûn-ı lâleyi
Göz diker nergislerün benden yana (G.4/3)

(Senin nergis(e benzeyen göz)lerin, lâlenin bağrındaki yaraya işaret edip devamlı benden yana bakarlar.)

Tecellî'nin şiirlerinde, serviye yasemin sarılması dikkat çeken hayallerden biridir. Bu hayal, bazen korkudan sarılmanın ifadesinde, bazen de sevgiliye sarılma arzusunu dile getirmek için kullanılmıştır.

Sahn-ı çemende havfa düşüp vehmi olmasa
Pây-ı nihâl-i serve sarılmazdı yâsemen (G.95/4)

(Yasemen, bahçede eğer yersiz korkulara kapılmasaydı, servinin ayağına sarılmazdı.)

*Her **s**erve göñül yâsemen-âsâ sarılurken*
Bir kâmet-i bâlâya belâyı bedel aldum (G.90/3)

(Gönül, yasemen gibi her servi boylu güzele sarılırken, yüce boylu bir dilber için bedel olarak belayı aldım.)

Prizren gül ve bülbülleriyle meşhur bir şehirdir. Tecellî de bir eserinde baharda tabiatın bu en önemli iki unsuru olan gül ile bülbülün hikayesini anlatmıştır. *Gülendam ü Küeyt (Risâle-i Râz)* adını verdiği bu eserin yazıldığı zaman bahar mevsimine rastlar. Buna göre, bir bahar günü Pirizren'de sultanın huzurunda arifler ve şairler toplanıp sohbet meclisini kurarlar. Tecellî'yi de aralarına alırlar. Mecliste kimi şiir okur kimi kitap. Şairlik üzerine sohbet ederlerken, onun şiire meyyal olduğunu bildikleri için eline XVI. yüzyıl şairlerinden Taşlıcalı Yahyâ Beğ'in "Kıssa-i Sergüzeşt-i Şâh u Gedâ" adlı kitabını verirler. Meclisin sultanı da Tecellî'ye dönüp hafif bahriyle, elindeki eser gibi bir eser yazmasını, bu eserde kendi aşkını ve sergüzeştini anlatmasını söyler. Böylece şair bu eserini dokuz gün içinde tamamlayıp sultana götürür. Sultan bu eseri okur ve beğenir. Oradaki dildârın kendisi olduğunu anlar. Şairden, hikayede yer alan rumuzlarla bezenmiş olan aşkı şerh etmesini söyler. O

da bir kaside yazarak eserinin özünün ne olduğunu belirtir. Ona göre Gülendam'dan kasıt gül, Küeyt ise bülbüldür. Eser Küeyt'in Gülendam'a yani bülbülün güle duyduğu aşkı anlatır (Deniz, 2006:20-21).

Eserde anlatılan hikaye de bahar tasviriyle başlar: Bir bahar günü Küeyt, pazarda gezerken bir ressamın dükkânına uğrar. Orada gördüğü bir resimdeki Gülendam adlı güzele âşık olur. Gülendam o şehrin sultanıdır. Küeyt, ona kavuşmak arzusuyla aramaya başlar. Böylece hikayede Küeyt'in Gülendam'a kavuşma macerası başlar. Aynı günlerde Gülendam ve dostları da baharın gelişini kutlamak için bir dağa varıp meclis kurarlar ve beş gün sürecek eğlenceye başlarlar. Yiyip içerek, Leylâ ve Mecnûn'un sergüzeştini okuyarak sohbet ederler. Hikayenin devamında Küeyt Gülendam'ı ararken bir yüce dağa gelir. Dağın içinde cennet gibi bir yer görür. Orada ulu bir ağaç, ağacın altında da bir at vardır. Ona yaklaşınca bu atın bir pir olduğunu anlar. Bu Hızır'dır. Hızır, onu muradına erdirmesi için Allah'a çok dua edip yalvarır. Allah da bunu kabul eder ve Hızır, ona muradına ereceğini söyleyerek kaybolur. Küeyt çok senalar ederek dağ taş aşıp Gülendam'ın diyarına gelir. Burası bir baharistandır. İçeri girince buranın daha önce yârine kavuştuğu, onunla yiyip içerek eğlendiği yer olduğunu farkeder. Hikayenin sonunda Küeyt ile Gülendam kavuşur ve birlikte mutlu bir hayat geçirmek üzere Gülendam'ın sarayına gelip yerleşirler (Deniz, 2006:25-36).

Bu hikayede, Tecellî'nin doğup büyüdüğü Prizren coğrafyasının, tabiat güzelliklerinin izlerini görmek mümkündür. Hikayedeki yüce dağın, eteklerinde Prizren'in yer aldığı büyük Şar Dağı'ndan; Tecellî'nin, dağın içinde gördüğü cennet gibi yerin, Prizren'in yerleşim alanındaki bahçelerden; ve orada gördüğü ulu ağacın da Ahmet Rıfat'ın, *Lûgât-ı Tarihiyye ve Coğrâfiyye*'sinde bahsettiği ve dünyadaki ağaçların en büyüğü olduğuna inanılan çınar ağacından mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca hikayedeki ulu ağaca kutsiyet atfedilmesi ile Prizren'deki meşhur çınar ağacının kutsal kabul edilip ziyaretgah olması arasında da ilgi kurulabilir. Diğer taraftan bu eserde, Gülendam'ın dostlarıyla beraber baharın gelişini kutlamak üzere dağa gitmeleri, Prizren'deki bahar kutlamalarının bir yansıması olarak değerlendiriebilir.

Diğer Şairlerle Mukayesesi

Divan Şiirinde tabiat ve özellikle bahar temel konulardan biridir. Divan şairi olup da bahar ve tabiattan bahsetmeyen, gül ile bülbülün aşkını konu etmeyen şair yok gibidir. Tecellî bu hususta dikkat çeken şairlerden biridir. Özellikle çoğunluğu na'tlardan oluşan kasidelerinin rediflerinin bahar ve çiçeklerden teşekkül etmesi (bahar K.1, gül K.2,

nergis K.3, sünbül K.4, benefşe K.5) ve gazellerinde de sık sık tabiat unsurlarını kullanması onu çağdaşı diğer şairlerden ayırmaktadır. Bunun da yaşadığı coğrafyanın tabiat güzelliklerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ancak şairlerin yaşadıkları coğrafyanın tabiat güzellikleri hepsini aynı ölçüde etkilemeyebilir. Her şairin tabiat algısı farklı olabilir. Prizren'de doğup büyümüş olmakla Tecellî üzerinde Prizren'in tabiat güzelliklerinin çok derin etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum onun şiirlerinin, Prizrende doğan diğer şairlerin şiirleriyle karşılaştırılmasıyla daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada onun şiirleri, Divanı yayımlanmış olan Prizrenli şairlerden Şem'î Çelebi ve Âşık Çelebi'nin şiirleriyle karşılaştırılmıştır. Şem'î ve Âşık Çelebi'nin Divanları Tecellî Divanı'nın iki katı hacme sahiptir. Sebahat Deniz tarafından hazırlanan Tecellî Divanı 13173 kelimeden oluşurken, Murat Karavelioğlu'nun neşrettiği Şem'î Divanı 27529, Filiz Kılıç'ın hazırladığı Âşık Çelebi Divanı ise 25087 kelimeden müteşekkildir. Bu tespitlere göre Şem'î ve Âşık Çelebi Divanlarının, Tecellî Divanı'nın yaklaşık iki katı büyüklükte bir hacme sahip olduğu görülmektedir. Buna göre bazı tabiat unsurlarını kullanmada şu oranlar ortaya çıkmıştır:

Prizrenli Tecellî, Şem'î ve Âşık Çelebi'nin Tabiatla İlgili Bazı Kelimeleri Kullanma Oranı

Kelime	**Tecellî**	**Şem'î**	**Âşık Çelebi**	**Oran**
	13 173 (kelime)	27 529 (kelime)	25 087 (kelime)	
Âb, -âb	20	60	22+17	Ş>Â>T
'ar'ar	-	-	6	Â>Ş>T
Bâg	12	60	29	Ş>Â>T
Bahâr	81	50	31	T>Ş>Â
Benefşe	23	7	3	T>Ş>Â
Bülbül, andelîb	34+7	63+3	16+3	T>Ş>Â
Cûy, dere, nehr	2	8	7+1+3	Â>Ş>T
Çemen	58	31	12	T>Ş>Â
Çenâr	-	4	1	Ş>Â>T
Erguvân	6	-	1	T>Â>Ş
Ezhâr, çiçek	4+1	3+1	4+1	T>Â>Ş
Fülfül, karanfül	-	1(karanfü)	1+ 2	Â>Ş>T
gonce	19	56	33	Ş>T>Â
Gül	152	358	250	Ş>T>Â
Lâle	29	22	13	T>Ş>Â
Nergis, zerrin kadeh	53+1	20+1	11+3	T>Ş>Â

Reyhân, reyâhin	2	8+1	10+ 1	Â>Ş>T
Serv	26	106	50	Ş>Â>T
Seyl	8	6	6	T>Â>Ş
sûsen	5	6	7	T>Â>Ş
Sünbül	50	14	10	T>Ş>Â
Tâvûs	16	11	3	T>Ş>Â
Yâsemen	7	-	-	T>Ş>Â

Bu tabloya göre baharla ilgili 23 maddelik kelime taramasında Tecellî 13 maddede birinci sırada yer alırken Şem'î 6 maddede, Âşık Çelebi de 4 maddede birinci sırada yer almıştır. Görüldüğü gibi Tecellî baharla ilgili kelimeleri diğer iki şaire göre daha fazla kullanmıştır.

Bu şairlerin üçü de Prizren'de doğmuş ve yetişmiştir. Ancak görüldüğü gibi, dünyanın en güzel, en süslü şehirleri arasında kabul edilen bu şehrin tabiat güzellikleri, diğerlerine göre Tecellî'de daha fazla etki uyandırmıştır. Bunda Tecellî'nin rind-meşrep oluşunun etkisi olduğu söylenebilir. Zira, bir işret mevsimi olan bahar, rindler meclislerinin kurulduğu, yenilip içilerek musiki eşliğinde şiir ve edebiyat sohbetlerinin edildiği bir zaman dilimidir.

Bezme gelse 'arak takaddüm ider
Mey gelince nevâleden sonra (G.100/4)

(Eğer meclise rakı gelirse, mezelerden sonra içilen şarabın önüne geçer ona üstünlük sağlar)

Ey Tecellî seni dahi görürüz
Bir iki üç piyâleden sonra (G.100/5)

(Ey Tecellî! Birkaç kadeh içtikten sonra seni de (ne hale geldiğini, sarhoş olduğunu) görürüz.)

Dediği beyitlerinde meşrebi hakkında ipucu veren ve dolayısıyla bahar mevsiminin bu eğlenceli hayatını seven şairin, eserlerinde de bu hayatın ve tabiatın özelliklerini diğer şairlere göre daha fazla konu etmiş olması tabiidir.

Sonuç

Tabiat, Divan şiirinin en önemli kaynaklarından biridir. Şairlerin doğup büyüdükleri coğrafyanın tabiatıyla ilgili özellikler, onların hayal dünyalarını doğrudan doğruya etkilemekte, çeşitli tasavvur ve tahayyüllerle mısralarda yer almaktadır. Bu etki, her şairin ilgi alanına, tabiat algısına, psikolojisine göre farklı yoğunlukta tezahür etmektedir.

Bütün kaynaklarda çok güzel bir şehir olduğu belirtilen Prizren'in tabii güzelliklerinin de Şem'î ve Âşık Çelebi ile aynı yerde doğup büyümelerine rağmen, onlara nazaran Tecellî'de daha fazla etkisi olduğu görülmektedir. Bu da Tecellî'nin tabiat algısının ve sevgisinin diğerlerinden daha fazla olduğunu göstermektedir. Bunda, rindane bakış açısının da etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira Tecellî'nin kendi ifadelerinden hareketle işrete meraklı olduğu anlaşılmaktadır. Bahar mevsimi aynı zaman da işret mevsimi olduğu için Tecellî nazarında ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bahar mevsimi, Tecellî için beklenen, özlenen, yaşaması sevilen bir mevsim olarak eserlerinde sıkça işlediği konulardan biri olmuştur.

KAYNAKÇA

Ahmet Rıfat (2004), *Lûgât-ı Tarihiyye ve Coğrâfiyye (Tıpkıbasım),* 7 cilt, Ankara: Keygâr Neşriyat.

DENİZ, Sebahat (2005), *Tecellî ve Dîvânı,* İstanbul: Veli Yayınları.

DENİZ, Sebahat (2006), *Tecellî, Gülendâm ü Küeyt (Risâle-i Râz), İstanbul:* Duyap Yayınları.

KARAVELİOĞLU, Murat Ali (2014), *Prizrenli Şem'î, Şem'î Divanı,* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

KILIÇ, Filiz, *Âşık Çelebi Dîvânı,* http://ekitap.kulturturizm.gov.tr, (Erişim: 16.05.2016)

KILIÇ, Filiz (2010), *Âşık Çelebi Meşâ'irü'ş-şu'arâ İnceleme-Metin,* 3 cilt, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

Kınalızade Hasan Çelebi (1989); *Tezkiretü'ş-şuarâ, c.I-II,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KİEL, Machiel (2007), "Prizren", *DİA*, c.34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

VIRMİÇA, Raif, "Prizren'de Bahar Tören ve Gelenekleri", http://www.prizrenliler.org. (Erişim: 11.05.2016)

ÇAĞDAŞ KIRGIZ ÇOCUK EDEBİYATININ ŞEKİLLENMESİNDE SOVYET İDEOLOJİSİNİN ROLÜ

Role of Soviet Ideology in the Forming of Modern Kirghiz Children Literature

Gül Banu DUMAN[*]

ÖZET

1917 Ekim Devrimi'ne kadar daha çok sözlü edebiyat biçiminde gelişen Kırgız edebiyatı, bu tarihten itibaren hızlı bir değişim ve gelişim süreci içine girmiştir. Yeni kurulan düzenin halka benimsetilmesi ve Sovyet tipi yeni insan modelinin yaratılabilmesi konularında edebiyatçılar önemli görevler üstlenmişlerdir. Çağdaş Kırgız edebiyatının oluşum yılları kabul edilen 1920-1940 yıllarından başlayarak edebiyatçılar Komünist Parti ile birlikte hareket etmiş, partiden aldıkları direktifler doğrultusunda ortaya koydukları eserlerle topluma yön vermeye çalışmışlardır. Çağdaş Kırgız edebiyatının başlangıcı aynı zamanda çağdaş çocuk edebiyatının da başlangıcıdır. Yeni kurulan düzende, çocuklar unutulmamış, çağdaş Kırgız edebiyatının ilk üyeleri bir yandan yetişkinlere yönelik eserler yazarken diğer yandan çocuklara yönelik eserler ortaya koymuşlardır. Yazar ve şairlerin çocuk edebiyatına bu denli önem vermeleri, tesadüfî değildir. Bugünün çocuklarının yarının toplumunu oluşturacak olan yetişkinler olacağını ve Sovyet düzeninin sürekliliğinin sağlanmasının çocukların eğitilmesinden geçtiğini öngören parti, bu konuda doğrudan doğruya edebiyatçılara yön vermiştir. Alınan parti kararları ile çocuk edebiyatı hızla gelişmeye başlamış, ortaya konulan çok sayıda eserle Sovyet ideolojisi Kırgız çocuklarına aşılanmaya çalışılmıştır. Değişik yaş gruplarına yönelik birçok eser, doğrudan doğruya Sovyet ideolojisi gözetilerek kaleme alınmış, Kırgız çocuklarının taze dimağlarını şekillendirmiştir.

Bu çalışmada çağdaş Kırgız çocuk edebiyatının şekillenmesinde Sovyet ideolojisinin rolü eserlerden hareketle ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kırgız Çocuk Edebiyatı, Sovyet ideolojisi, çocuk edebiyatında ideoloji*

ABSTRACT

Kirghiz literature which improved rather in the shape of oral literature until 1917 October Revolution, has entered into the process of a rapid change and development. Litterateurs undertook important duties in the subjects such as making people adopt the newly established order and creating the new Soviet type human model. Litterateurs started to act with the communist party starting from the period of 1920-1940 that is regarded to be the formation years

[*] Yrd. Doç. Dr. - Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Zonguldak/TÜRKİYE

for literature, and they tried to direct society with the written works that they produced in accordance with the directives that they receive from the party. Beginning of modern Kirghiz literature is also the beginning of modern children literature. Children are not forgotten in the newly established order, the first members of modern Kirghiz literature wrote the written works aiming at adults and on the other hand, they also produced written works for children. It is not a coincidence that writers and poets attach that much of an importance to children literature. The party predicts that today's children will turn into the adults who will live in the society of future and that ensuring the continuity of Soviet order is based on training the children. In this regard, the party directed the litterateurs directly. Children literature began to enhance with the decisions taken by the party, and Soviet ideology has been tried to be infused into Kirghiz children. Many of the written works aiming at various age groups, have been written by considering Soviet ideology, and they shaped the fresh minds of Kirghiz children.

In this study, the role of Soviet ideology in the forming of Modern Kirghiz children literature have been tried to be revealed with various written works.

Keywords: *Kirghiz children literature, soviet ideology, ideology in children literature*

Giriş:

Yirminci yüzyıla kadar Çağatay edebiyatının içinde, daha çok sözlü edebiyat biçiminde varlığını sürdüren Kırgız edebiyatı için 1917 Ekim Devrimi önemli bir milat olmuştur. Çarlık döneminin yıkılması ile birlikte yeni kurulan Sovyet sistemi, varlığını sürdürebilmek için birçok alanda reform hareketlerine girişmiş, varlığını sürdürebilmesinin yolunun Sovyet sistemini benimsemiş yeni nesiller yetiştirmek olduğunun farkına çabuk varmıştır. Bu sebeple devrimden sonraki birkaç yıl içinde başta eğitim olmak üzere sosyal, kültürel birçok alanda hızlı bir yapılanmaya gidilmiş, yeni düzen halka benimsetilmeye çalışılmıştır. Bu eğitim seferberlikleri sadece Rus okulları açmak ve okuma yazma seferberlikleri başlatmakla sınırlı kalmamıştır. Sadece Kırgızistan'da değil Türkistan'ın diğer bölgelerinde de geçmişten gelen dil ve edebiyat ortaklığını yıkmaya ve mikro dillerden, mikro edebiyatlar yaratmaya yönelik faaliyetler ile dil ve edebiyatta Çağatay edebiyatından gelme bütünlük bozulmaya başlamıştır. Yazılı edebiyata önem veren Sovyet politikası, birçok coğrafyada kendisine bağlı edebiyatlar yaratmıştır. "Bilindiği gibi *Sovyetleştirme* ve sonrasında gelen *Ruslaştırma* sürecinde, *iktidar*ın en önemli mücadele alanı olan dil, merkeze yerleştirilmiş ve dilin kapsam

alanı içerisinde yer alan eğitim politikaları, merkez yönetim tarafından tabana doğru türlü *aparatlar/araçlar* kullanılarak yayılmaya çalışılmıştır." (Karabulut, 2009: 65) "Halkların kardeşliği, dillerin kardeşliği" denilerek önce Türkistan bölgesindeki ortak dil ve edebiyatın yerini yerel dil ve edebiyatların alması devlet eliyle desteklenmiştir. Kurulan özerk bölgelerde merkeze bağlı ilim akademileri ve yazarlar birlikleri kurularak eğitim ve edebiyatın devlet kontrolünde olması sağlanmıştır. Kırgızistan'da da Ekim devriminin hemen ardından yazılı edebiyat çok hızlı gelişmeye başlamıştır. Öte yandan şifahi edebiyattaki birçok ürün millî bir kimlik taşıdığı gerekçesi ile sakıncalı bulunmuş ve yasaklanmıştır. Yazılı edebiyatın devlet kontrolünde hızla geliştiği bu süreçte bir anlamda millî Kırgız edebiyatından Sovyet Kırgız edebiyatına doğru bir geçiş söz konusu oluyor.

Yeni dönemde eğitim ve edebiyat, doğrudan doğruya merkezden gelen direktifler ile şekilleniyor; eğitim sisteminin ve edebiyatın tek gayesi sistemle uyumlu "yeni Sovyet tipi insanı yaratmak" oluyor. Tamamen devlet kontrolünde gelişen Kırgız yazılı edebiyatı, eserlerde işlenecek konulardan, yaratılan edebî kahramanlara kadar hep Sovyet tipi insanı yetiştirmek gayesini taşıyor. Genel edebiyatın durumu bu şekildeyken, geleceğin yeni nesillerine hitaben oluşturulan Kırgız çocuk edebiyatının Sovyet ideolojilerinden uzak, bağımsız bir edebiyat olduğu düşünülemez. Tam tersine devlet, kendi ideolojilerine sıkı sıkı bağlı olan yazar ve şairlerden geleceğin Sovyet nesillerini oluşturacak olan çocuklara yönelik eserler vermelerini özellikle istiyor. Komünist Parti, çocuk edebiyatının gelişimini yakından takip ettiği gibi, çocuklara aşılanacak ideolojilere kadar Sovyet Kırgız Yazarlar Birliğine talimatlar veriyor.

Kırgız yazılı edebiyatının gelişmeye başladığı yirminci yüzyılın başından itibaren, Sovyet ideolojisinin yön verdiği Kırgız çocuk edebiyatı da gelişmeye başlıyor. Bu çalışmada genel olarak çağdaş Kırgız çocuk edebiyatının şekillenmesinde Sovyet ideolojisinin rolü eserlerden örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Sovyet İdeolojisinin Kırgız Çocuk Edebiyatına Etkileri:

Çarlık döneminin sona ermesiyle kurulan yeni Sovyet düzeninin devam edebilmesi, halkın yeni düzenin ideolojilerini benimsemesine ve bu ideolojileri yeni nesillere aktarabilmesine bağlıydı. Bu ideolojilerin çocuklara aktarılması eğitim ve edebî eserler vasıtası ile olmuştur. Sovyetlerin ilk kuruluş yıllarından itibaren komünist partinin aldığı kararlara bakılacak olursa çocuklar ve kadınlara yönelik eserlerin

çıkartılması yönünde birçok karar alınmış olduğu görülür. Zaman zaman partiden ve yazarlar birliğinden gelen yeni ek kararlarla bu eserlerin nasıl olması gerektiği yönünde yazarlara ayar verilmeye çalışılmıştır. Parti, edebiyatçılardan en kısa sürede çocuklar için edebi eserlerin yazılmasını ister ve Sovyet bakış açısını yansıtan edebî eserlerle yeni nesillerin yetiştirilmesi ile ilgili art arda kararlar çıkarılır. Sulaymanov (1992: 231), komünist partinin çocuk edebiyatını geliştirmeye ve yön vermeye yönelik aldığı kararlardan bahseder ve Sovyet hükümetinin çocuk ve gençlik edebiyatına ayrı bir önem verdiğinden bahseder.

Partinin ve partiden gelen direktifler ile hareket eden yazarlar birliğinin çocuklara yönelik eserler ortaya konulmasını istemesi üzerine, Kırgız yazar ve şairleri yetişkinlere yönelik eserlerin yanında çocuklar için de eserler ortaya koymaya başlarlar. O dönemin çocuk eserlerinin konularına bakıldığında bu eserlerle yetişkinler için kaleme alınmış eserlerin konuları arasında fazla fark olmadığı görülür. Çağdaş Kırgız edebiyatının oluşum yıllarında devrimden önceki hayatın kötülenmesi, Ekim devriminin-yeni düzenin övülmesi, Lenin ve Stalin'in yüceltilmesi, eğitimin özellikle de kadınların eğitiminin teşvik edilmesi edebî eserlerin en popüler konuları arasındaydı. Edebiyatçıların hangi konuları öne çıkaracağı, hangi ideolojilerin halka aşılanacağı hep partinin ısmarlaması ile oluyordu. Zaten bu konuların dışına çıkan yazar ve şairler yeni düzen düşmanlığı yapmakla suçlanıp Stalin'in baskı döneminde ölüm cezasına çarptırılarak ortadan kaldırılmışlardır. Bu durumda yazar ve şairlerin fazla bir seçim hakkı da olmamış, mecburen Sovyet ideolojilerini eserlerine yansıtmışlardır. Çocuklar için yazılan kitaplarda da genel edebiyattaki konuların işlendiği görülür.

"Tokombayev'in 23 şiirden oluşan 1934 yılında 35 sayfa olarak çıkardığı "Bizdin Kitep" (Bizim Kitap) adlı eser, çocuklar için yazılmış ilk şiir kitabıdır. Sooronov (1987: 738) 30'lu yıllarda çıkan yirmiye yakın şiir kitabı içinde, Tokombayev'in şiir kitabının gerek ideolojik ve teknik bakımdan, gerekse konuların seçimi bakımından diğer kitaplara göre daha profesyonel olduğunu belirtir." (Duman, 2016: 27) Yıllarca Kırgız Yazarlar Birliğinin başkanlığını yürüten Aalı Tokombayev'in eserleri, adeta devletin kaleminden çıkmış eserlerdir. Onun "Bizdin Kitep" adlı şiir kitabı, Sovyet ideolojisinin ne denli çocuk eserlerine yön verdiğini görmek bakımından önemlidir. Kitapta yer alan "Balalık" (Çocukluk) adlı şiir çocukluk dönemini ele alan bir lirik şiir gibi görünse de Stalin ve Lenin'i öven ideolojik mesajlar taşıyan bir şiir olduğu görülür.

Stalindey atanın, Okuusuna kanalık.	Stalin gibi babanın, Eğitimine razı olalım.
Balalıkta baktının, Gülün terip alalık.	Çocuklukta mutluluğun, Çiçeğini toplayıp alalım.
Lenindin şamınday, Öçpös bolup canalık.	Lenin'in mumu gibi. Sönmez olup yanalım.

(Tokombayev,1949: 29)

Şiirde çocuklara Stalin ve Lenin örnek verilmekte, çocuklardan Stalin'in eğitim anlayışından ayrılmamaları tavsiye edilmektedir. Bu kitaptaki birçok şiirde, yine yeni Sovyet yaşantısı övülmekte, emek düşüncesi çocuklara aşılanmaktadır; yeni kurulan ekonomik sistem, canla başla çalışan emekçiler ile ancak ayakta kalabilecektir. Kitapta yer alan "Bizdin Eki Zakon" (Bizim İki Kanunumuz) (1949: 23-24), "Bizdin Uraan" (Bizim Çağrımız) (1949: 24) şiirleri de çocukları okumaya, Lenin ve Stalin yolunda ilerleyen, Ekim devrimini benimsemiş fertler olmayan çağıran diğer ideolojik şiirlerdir.

Sovyet ideolojisi sadece nazımda değil nesirde de kendini gösterir. Yeni kurulan devlet, sosyal, kültürel, ekonomik birçok alanda hızlı devrimler gerçekleştirir. Ekim Devriminin hemen akabinde yerleşik hayata geçilmesi yönünde çalışmalar başlatılır. Bozulan ekonominin düzeltilmesi için zenginlere savaş açılır ve "Sınıf farkını kaldırıyoruz." söylemleri ile zenginlerden alınan topraklar, devlete bağlı kolhozlara dönüştürülür. Kolhozların işletilebilmesi için işçiye ve halkın kolhozlaştırma reformuna destek vermesine ihtiyaç vardır. Bu sebeple edebiyat ürünleri zenginleri kötüleyen ve kolhoz yaşantısını öven eserler kaleme alarak halka kolhoz reformunu benimsetmeye çalışırlar. Çocuklar için yazılan eserlerde de zenginlerin kötülendiği, kolhoz yaşantısının övüldüğü görülür. Bu konuyu ele alan en tipik eserlerden birisi Kubanıçbek Malikov'un ilk baskısı 1935 yılında yapılan "Sarala Kozu" (Benekli Kuzu) adlı hikâyesidir. Hikâye Komünist Gençler Birliğinin Üyesi olan Sarıgul'un, kolhozları denetleme işi sırasında çoban Konokbay'ın evine gelmesini anlatır. Hikâyede kolhoz hayatı hakkında bilgi verilir, kolhozların verimli işleyebilmesi için nasıl çalışılması gerektiği olay örgüsü içinde anlatılır. Çobanın ölmek üzere olan bir kuzuya yeterince sahip çıkmadığını gören Sarıgul, hikâyede "ne de olsa devletin malı" düşüncesi ile kolhozlarda titiz çalışılmadığı eleştirisini yapar. Güzel bir bakımla kuzu iyileşir, bu da gereken özen gösterildiğinde kolhozların veriminin artacağı mesajını vermektedir. Asıl mesaj işe seçilen

kahramanlardır. Sarıgul bir komsomoldur. Sarıgul kuzuyu iki pionere emanet eder. Kontrole geldiğinde, bu iki pionerin talimatlarını harfiyen yerine getirdiğini ve kuzunun iyileştiğini görür. Sarıgul ve bu iki çocuk Sovyet ideolojilerini benimsemiş yeni nesli temsil eden olumlu karakterlerdir, Çoban Konokbay ve karısı Burulkan ise eski düzeni temsil eden, yeni Sovyet ideolojilerini kavrayamamış olumsuz kahramanlardır. Sarıgul, onların da bir gün bu ideolojileri benimseyeceğine dair umudu vardır. Olumlu kahramanların komsomol ve pioner olması önemli mesajlardır. Sovyet hükümeti Sovyet ideolojisini benimsemiş nesiller yetiştirmek için en önemli yatırımı çocuklara yapmışlardır. Bunun için komünist parti ve Ekim Devrimi ilkelerine bağlı çocuk ve gençlik yapılanmaları kurmuştur. 6-9 yaş arası çocuklar Oktyabrat, 10-14 yaş arası pioner, 14-28 yaş arası ise komsomol adını alan bu yapılanma Sovyet sisteminin bel kemiğini oluşturur. Hikâyede de bu sebeple olumlu kahramanlar komsomol ve pionerlerden seçilmiştir.

Oktyabrat, pioner ve komsomollara hitaben yazılmış, çocukların ve gençlerin nasıl iyi bir Oktyabrat, pioner ve komsomol olacağını ele alan şiirler vardır. Kırgız edebiyatının önemli isimlerinden Alıkul Osmonov'un "Pioner Irları" (Pioner Şiirleri) adlı şiir kitabı Sovyetler döneminde en önemli kitaplar arasında değerlendirilen ideolojik şiirlerle doludur.

Pioner Kim	**Pioner Kim**
Caş cetkinçek pioner	Taze genç nesil pioner
Komsomoldun böbögü.	Komsomolun bebeği.
Kiçi peyil, tartiptüü,	Halim selim, edepli,
Tazalıktın örnögü.	Temizliğin örneği.

(Osmonov, 1964: 337)

Bir pionerin taşıması gerektiği vasıfların anlatıldığı birçok ideolojik şiir kitapta yer alır. Sadece Alıkul Osmonov değil birçok şair çocuk ve gençlik yapılanmalarını anlatan, çocuklara bir ülkü aşılayan bu türden şiirler kaleme almışlardır.

Sovyet döneminin ateizm propagandası da Sovyet ideolojisinin temelleri arasındadır. Dini bir uyuşturucu olarak gören Sovyet ideolojisi, kurulduğu ilk günden itibaren dine savaş açmış, ateizmi yaymaya çalışmıştır. Genel edebiyatın konularıyla paralel giden çocuk edebiyatında da ateist şiirlerin yer alması kaçınılmazdır. Dini, gelişmenin önünde bir engel olarak gören sistem, Allah inancını yıkmak, ataizmi yaymak için özel bir girişim içine girer. Maalesef Allah'a olan inancı yok etmeye yönelik, ataist şiirler çocuk kitaplarında bile yer almaktadır. Bu

şiirlerde doğrudan doğruya Allah'ın olmadığı düşüncesi çocuklara aşılanmaya çalışılmaktadır. Örneğin Aalı Tokombayev'in "Kim Cañılbayt" (Kim Yanılmaz) şiiri bu türden çocukların Allah inancını yok etmeye yönelik bir şiirdir:

Tük cañılbas tört ele:	Hiç yanılmaz sadece dört şey:
Cañılbayt cansız — közü cok.	Yanılmaz cansız—gözü yok.
Ekinçi balık cañılbayt —	İkinci balık yanılmaz—
Ün da cok, anın sözü cok.	Sesi de yok, onun sözü yok.
Üçünçü kuday cañılbayt,	Üçüncü Allah yanılmaz,
Antkeni anın özü cok.	Çünkü onun kendisi yok.
Ölgönçö eşek cañılbayt,	Ölene dek eşek yanılmaz,
Oşonduktan añıldayt.	Bunun için anırır.
Bakırganı bolboso,	Bağırması olmazsa,
Baykuştan akıl tabılbay?	Zavallıdan akıl bulunmaz?

(Tokombayev, 1974: 223)

Tokombayev'in şiirinde görüldüğü üzere dört şeyin yanılmadığı belirtilmektedir: İlk olarak cansız şeyler yanılmaz çünkü onların gözü yoktur denilmektedir. ikinci olarak sesi ve sözü olmadığı için balıklar yanılmaz denilmektedir. Üçüncü olarak da çocukların Allah inancini sarsmak için Allah'ın yanılmadığı söylenmekte, gerekçe olarak da onun kendisinin olmadığı belirtilmektedir. Şiirde çocuklara "Allah diye bir şey yoktur; var olmayan bir şey de hata yapmaz, yanılmaz." Mesajı verilmekte, çocukların Allah'a olan inancı sarsılmaya çalışılmaktadır. Buna benzer şiirlere başka çocuk kitaplarında da rastlanmaktadır. Kıdırov'un "Meken-Enem" (Vatan-Annem) kitabında yer alan "Atasınan Suradı" (Babasına Sordu) manzum hikayesi, baba ile oğlunun Allah üzerine yaptıkları sohbeti konu alır. Bu şiirde de köye gittiğinde şimşek çarpınca dedesinin "Allah" dediğini duyan çocuk babasına "Allah" denilen şey de nedir, "Öküz gibi midir kulağı" diyerek babasından Allah'ı anlatmasını istemesiyle sohbet başlar. Çocuğun sorusunda bile bir aşağılama vardır. Bu soru üzerine babası dolandırıcı ve halkın kanını emmek isteyen din adamlarının uydurduğu bir şey olduğunu, Allah diye bir şey olmadığını oğluna anlatır. Mollaların halkı kontrolleri altına altına almak için uydurduğu bir şey olduğunu duyan çocuk, duruma öfkelenir. Bu şiir, muhtemelen şiiri okuyan çocuklarda da aynı etkiyi bırakması için yazılmıştır. Şiir, Sovyetlerin ateizm ideolojisini yaymak için kaleme alınmış ve kuru bir anlatım yerine hikâye üslubu içinde anlatıldığı için de çocuk okuyucuları üzerinde etkili olmuş bir şiirdir.

"Kuday degen cok nerse, Allah dediğin olmayan bir şey,

Kuurultup eldi ezgenge, Öz oyunan çıgarıp, Şumpaylar tapkan bir kezde.	Kavurup halkı ezmek için, Kendi kafasından uydurup, Dolandırıcılar bulmuş bir zamanlar.
Calañdap ar taraptan, Moldolor anı taratkan. İşentip eldi, kalp aytıp, Kol aldına karatkan".	Dolaşıp her tarafı, Mollalar onu yaymış. İnandırıp halkı, yalan söyleyip, Egemenliğine boyun eğdirmiş."
Ukkanda uşul sözdördü, Salıydın türü özgördü. Kapsalanduu moldogo, Açuusu kelgen öñdöndü.	Duyduğumda bu sözleri, Salıy'ın rengi değişti. Felakete yol açan mollaya, Sinirlenir gibi oldu. (Kıdırov, 1956: 44-46)

Sovyet dönemi Kırgız çocuk edebiyatında Sovyet ideolojisinin halk edebiyatına da el attığı görülür. Halk edebiyatı ürünleri başta destanlar, masallar olmak üzere millî kimliği bünyesinde barındırdığı ve Sovyet ideolojine aykırı fikirler bulunduğu gerekçesiyle yasaklanmak istenmiş; bunun imkânsızlığı görülünce bu ürünlerin çağdaş Kırgız yazarları tarafından Sovyet ideolojisine göre yeniden yazılması istenmiştir. Çocuklar için çıkarılan kitaplara bakıldığında kitaplarda anonim halk edebiyatı türlerinde ürünlere rastlanır.

Sonuç:

Sonuç olarak yirminci yüzyıl başında gelişmeye başlayan çağdaş Kırgız edebiyatı ve onun içinde yer alan Kırgız çocuk edebiyatı, devlet güdümünde olan, Sovyet ideolojisi ile şekillenen bir edebiyattır. 1917 yılından Bağımsızlığın kazanıldığı 1991 yılına kadar bağımsız bir yapıya kavuşamayan Kırgız edebiyatı millilikten uzaklaşmak zorunda kalmış, milli konulardan çok Sovyet devletinin kendisine sipariş verdiği konuları ele almıştır. Bu sebeple Sovyet ideolojisinin edebiyat üzerindeki etkisini anlamadan Kırgız çocuk edebiyatını anlamak pek mümkün görünmemektedir. Çocuk eserlerinin Sovyet dönemindeki tek amacı Sovyet tipi insanı yetiştirmek, Sovyet ideolojilerine bağlı nesiller yaratmaktır. Bu sebeple çocuklar için yazılmış birçok eserde ideolojik yönün ağır bastığı görülür.

KAYNAKÇA

KARABULUT, Ferhat (2009), "İktidar ve Meşrulaştırma Mücadelesinin Odağı Orta Asya: Sovyetlerin Dil ve Eğitim Politikaları", *Bilig*, Sayı 50, s. 65-96

DUMAN, Gül Banu (2016), *Kırgız Çocuk Edebiyatı*, İstanbul: Kriter Yayınları

KIDIROV, Abziy (1956), *Meken-Enem*, Frunze: Kırgız Mamlekettik Okuu-Pedagogika Basması

MALİKOV, Kubanıçbek (1970), *Sarala Kozu*, Frunze: Mektep.

OSMONOV, Alıkul (1964), *Çıgarmalar Cıynagı*, I. Tom, Frunze: "Kırgızstan" Basması.

SULAYMANOV, Mırza (1977), *Baldar Angemeleri Cönündö*, Frunze: Mektep

SULAYMANOV, Mırza (1992), *Kırgız Baldar Adabiyatının Tarıhı*, Oş (Calal-Abad): Tgşografiya

SOORONOV, O. (1987), "Baldar Adabiyatı", *Kırgız Sovet Adabiyatının Tarıhı*, C. I içinde (735-775). Frunze: İlim Basması.

TOKOMBAYEV, Aalı (1949), *Bizdin Kitep*, Frunze: Kırgızmambas

TOKOMBAYEV, Aalı (1974), *Belegim: Lirikalık Irlar*, Frunze: Kırgızstan Basması (İlkokul yaşına kadar ve ilkokul yaşındaki küçük çocuklar için).

LİTVANYA TATARLARI EL YAZMALARINDAKİ TÜRKÇE MİRAÇNAMEDE KARAKTERİSTİK SES OLAYLARI

Characteristic Phonetic Cases in the Turkish Mirajname Among the Manuscripts of the Lithuanian Tatars

Hüseyin DURGUT*

ÖZET

Litvanya Tatarlarına ait el yazmaları mirasından günümüze ulaşan önemli kültür hazinelerinden birisi Kitab türündeki el yazmalarıdır. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Litvanya topraklarına yerleşen Tatar toplulukları, çeşitli sebeplerle XVI. yüzyıldan itibaren ana dillerini kaybetmeye başlamışlardır. Unutulan dilin yerini ise o coğrafyada konuşulmakta olan Slav dilleri almıştır. Bu süreç içerisinde Litvanya Tatarları dinî ibadetlerini yerine getirebilmek için İslam dini ile ilgili metinlerin çevirilerine ihtiyaç duymuşlardır. Böylece Arap harfleriyle yazılmış İslamî metinlerin Slav dillerine çevirisinden oluşan bir Litvanya Tatarları el yazmaları geleneği oluşmuştur. Kitab, Tefsir, Hamail, Tecvid gibi türlerden oluşan bu el yazmaları içerisinde Kitab türünün ilgi çekici bir yeri vardır. Arap harfli Slav dilleriyle yazılmış ve Kitab olarak adlandırılan bu metinlerin içinde çeşitli dinî hikâyeler, Müslümanların dinî ihtiyaçlarıyla ilgili bilgiler, tören tasvirleri gibi konular yer almaktadır. Kitab türünün içinde yer alan metinlerden biri de Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait miraçname metnidir.

Bu çalışmada, Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarından Kitab türünün içinde bulunan Türkçe miraçname metnindeki ilgi çekici ve karakteristik ses olayları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Litvanya Tatarları, El Yazmaları, Kitab, Miraçname, Ses Bilgisi, Eski Anadolu Türkçesi*

ABSTRACT

One of the important cultural sources among the heritage of the manuscripts of Lithuanian Tatars preserved to our days is the type of manuscripts of Kitab. Tatar communities that started settling in the Grand Duchy of Lithuania from XIVth century began to lose their mother tongue starting from XVIth century due to multiple reasons. The place of the forgotten Tatar language was taken over by the Slavic languages used in the region. During this period the Lithuanian Tatars felt the necessity to translate the religious Islamic texts in order to meet their own religious needs. Therefore, the tradition of the manuscripts of the Lithuanian Tatars that generally consisted of the religious Islamic texts in Arabic script and in Slavic languages emerged.

* Yrd. Doç. Dr. - Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Balıkesir/TÜRKİYE.

Among these manuscripts comprised of the types like Kitab, Tafsir, Hamail, Tajvit, the type named Kitab takes an interesting place. In these texts that are written in the Arabic script in Slavic languages and named Kitab, subjects like various religious stories, information related to the religious needs of Muslims and descriptions of the rituals take place. One of the texts found within the type of Kitab is the text of the Mirajname that belongs to the period of the Old Anatolian Turkish.

In this paper we shall analyse interesting and characteristic phonetic cases within the text of the Mirajname in the type of Kitab among the manuscripts of the Lithuanian Tatars.

Key Words: *Lithuanian Tatars, Manuscripts, Kitab, Mirajname, Phonetics, Old Anatolian Turkish.*

Giriş

Türk Dünyasının en batısında yer alan topluluklardan birisi olan Litvanya Tatarları, farklı tarihsel geçmişleri, ana coğrafyadan oldukça uzakta yaşıyor olmaları, ana dillerini çok erken bir tarihte kaybetmiş olmalarına rağmen kimliklerini ve dinlerini günümüze kadar koruyabilmiş olmaları gibi sebeplerle ilgi çekici bir Türk boyudur. Tatarların Litvanya topraklarına geliş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Araştırmacıların çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre XIV. yüzyıldan itibaren Litvanya ve Polonya topraklarında bir Tatar yerleşimi görülmektedir (Orhonlu, 1971: 57-58; Arık, 2008: 157-158). XIV. yüzyılda Altınordu devletindeki karışıklıklardan kaçıp Litvanya prensi Vytautas'ın himayesi ile Litvanya topraklarına yerleşen ilk Tatar gruplarının ardından sonraki yüzyıllarda da bu bölgeye Tatar göçleri devam etmiştir. XV - XVIII. yüzyıllar arasındaki tarihî kaynaklarda *Büyük Litvanya Prensliği Tatarları, Radzivil Tatarları, Kazak Tatarları, Lipkalar* gibi terimlerle adlandırılan bu bölgedeki Tatar etnonimi için XIX. yüzyıldan itibaren *Litvanya Tatarları* ifadesi kullanılmaya başlanmıştır (Mişkiniene, 2015: 51). Günümüzde yapılan çalışmalarda ise bu coğrafyada yaşayan Tatarlar için *Litvanya Tatarları, Litvanya Büyük Prensliği Tatarları, Polonya Tatarları, Polonya-Litvanya Tatarları, Belarusya Tatarları, Belarusya-Polonya-Litvanya Tatarları* gibi isimlendirmeler yapılmaktadır. Bunun nedeni, ilk olarak Litvanya Büyük Prensliği topraklarına yerleşmiş olan Tatarların günümüzde üç ayrı devletin sınırları içinde yaşıyor olmalarıdır. Bu çalışmada kullanmakta olduğumuz *Litvanya Tatarları* ifadesi, yalnızca Litvanya'da yaşayan Tatarları değil, günümüzde Beyaz Rusya ve Polonya sınırları içinde kalmış bulunan Tatarları da kapsamaktadır.

Litvanya Tatarları ana dillerini XVI. yüzyıldan itibaren çeşitli sebeplerle unutmaya başlamışlardır. Ana vatanlarından uzak bir bölgeye gelmiş olmaları, içinde bulundukları toplumda sayılarının az olması, sosyal durum farklılıkları, yabancı kadınlarla evlenmeleri, ortak bir ibadet dillerinin olmaması gibi sebepler bunlardan bazılarıdır.

Litvanya Tatarlarına Ait El Yazmaları ve Miraçname

Litvanya Tatarları, ana dillerini kaybetmeleriyle birlikte özellikle dinî ihtiyaçlarını karşılayabilmek için İslamiyetle ilgili eserlerin çevirilerine ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Kur'an tefsirleri, dua ve ilmihal kitapları gibi dinî eserlerin önceleri Beyaz Rusçaya daha sonraları ise Leh diline tercümeleri ile birlikte Litvanya Tatarlarına ait el yazmaları geleneği ortaya çıkmıştır (Mişkiniene, 2011: 227). Bu eserlerin Slav dillerine olan tercümelerinin de Arap harfleriyle yapılmış olması ayrıca ilgi çekicidir. Böylece Arap alfabesi, Litvanya Tatarları sayesinde Belarus ve Leh dillerine de uyarlanmıştır. Litvanya Tatarlarına ait el yazmaları *Kitab, Tefsir, Hamail* ve *Tecvid* gibi türlerden oluşmaktadır. Özellikle *Kitab* ve *Hamail* türündeki el yazmaları Türk dilini de ilgilendirmeleri açısından çok önemlidir. Çünkü bu el yazmalarının içinde Arap ve Fars dillerinden Slav dillerine tercüme edilmiş çeşitli metinlerin yanında Türk diliyle yazılmış dualar, bazı niyet ifadeleri ve satır altı tercümeli dinî hikayeler de yer almaktadır.

Kitab adı verilen yazmalar, Litvanya Tatarlarına ait el yazmaları içinde en ilgi çekici olanıdır. Bu *Kitab*ların içinde İslamiyetle ilgili temel bilgiler, bazı ayet, sure ve hadisler, İslamiyet sonrası klasik edebiyat metinlerine dair örnekler, Hz. Muhammed ile ilgili bazı kıssalar, bazı peygamberlere ait dinî metinler, dinî törenlerin tasvirleri, İncilden alınma bazı hikâyeler gibi çok çeşitli bölümler bulunmaktadır. Belarusça, Lehçe, Arapça ve Türkçe gibi dillere ait metinlerin bulunduğu bu yazmalarda kullanılan alfabe Arap alfabesidir. Bu metinlerde, defalarca kopyalanmış olmaları nedeniyle imla, üslup, düzeltme hataları gibi problemler ortaya çıkmıştır. Fakat bu durum onların değerini kaybettirmemiştir. XIX. yüzyılda başlayan Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarını inceleme çalışmaları, günümüzde *Kitabistik* terimiyle adlandırılır hâle gelmiştir (Mişkiniene 2015: 37). Bu yazmaların içinde yer alan Türkçe metinler de tıpkı Arapça metinler gibi kutsal sayılmıştır diyebiliriz. *Kitab* türünün içinde yer alan dinî metinlerden biri de Anadolu sahasına ait bir miraçname metni ve onun Belarus ve Leh dillerine yapılmış tercümesidir.

Litvanya Tatarlarına ait bugüne kadar tespit edilebilmiş el yazmalarından yirmi yedisi *Kitab* türündedir (Mişkiniene, 2011: 227).

Kitab türündeki bu eserlerin onunda miraçname metni bulunmaktadır. İçinde miraçname bulunan bu on yazmadan beşinde Türkçe miraçname metni, Slav dillerine satır altı çevirileriyle birlikte yer almaktadır. Diğer 5 yazmada ise miraçnamenin yalnızca Slav dillerine yapılmış çevirisi bulunmakta, Türkçe orijinali yer almamaktadır (Durgut, 2013: 337). Türkçe miraçname metninin yer aldığı yazmalar şunlardır: *İvan Lutskeviç Kitabı* (XVIII. yüzyıl başları), *Londra Kitabı* (XIX. yüzyıl ortaları), *İbrahim Haseneviç Kitabı* (XIX. yüzyılın ilk yarısı), *İbn Abraham Karitski Kitabı* (XIX. yüzyıl ortaları), *Abrahim Haseneviç Kitabı* (XIX. yüzyılın ikinci yarısı) (Miškinienė ve diğerleri, 2005: 39-58; Akiner, 2009: 81). Bu yazmalar içinde en eski olanı ve Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış olan miraçnamelere dil ve imla özellikleri bakımından en çok benzeyeni İ. Lutskeviç Kitabı'nda bulunan miraçnamedir. A. Karitski Kitabı'nda bulunan miraçname, İ. Lutskeviç Kitabı'ndaki miraçnameye daha yakındır. A. Haseneviç Kitabı'ndaki miraçname ise İ. Haseneviç Kitabı'ndaki miraçnameyle hemen hemen aynıdır. Londra Kitabı'ndaki miraçname ise içerik olarak aynı olmakla beraber nazım düzeninin bozulmuş olması nedeniyle diğer nüshalardan biraz farklıdır (Durgut, 2013: 338).

Bu çalışmada, ses olaylarını incelerken örnekler için yararlandığımız metin İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki miraçnamedir. Ancak gerektiğinde karşılaştırma yapmak amacıyla diğer nüshalara da başvurulmuştur. İbn Abraham Karitski Kitabı, XIX. yüzyılın ortalarında yazılmıştır ve şu anda Vilnius Üniversitesi Kütüphanesi'nde F3-391 numarada kayıtlıdır. Miraçname, bu kitabın 249-305 sayfaları arasında bulunmaktadır. İ. Lutskeviç Kitabı'ndaki miraçname metni ile benzerlikleri çok fazla olan bu miraçname nüshası, 508 beyitten oluşmaktadır. Diğer nüshalarda bulunan bir beyit bu nüshada eksiktir.

İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki Miraçnamede Karakteristik Ses Olayları

Türk diliyle yazılmış başka eserlerde de görülebilecek pek çok ses olayına ait örnek incelediğimiz miraçname metninde de görülmektedir. Bunlar, *ünlü genişlemesi, ünlü daralması, ünlü düzleşmesi, ünlü yuvarlaklaşması, ünlü türemesi, ünlü düşmesi, ünsüz değişmesi, ünsüz ikizleşmesi, ünsüz tekleşmesi, ünsüz benzeşmesi, göçüşme* gibi ses olaylarıdır. Ancak biz çalışmamızda, Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarında yaygın olarak görülen belirgin ve karakteristik iki ses olayı üzerinde duracağız. Bunlar *ünlü genişlemesi* ve *ünlü türemesi* başlıklı ses olaylarıdır.

Ünlü Genişlemesi

"Kelime içindeki dar sıradan *ı, i, u, ü* ünlülerinin çeşitli sebeplerle boğumlanma özellikleri bakımından geniş sıradan *a, e, o, ö* ünlülerine dönüşmesi olayı" (Korkmaz, 1992: 160) olarak tanımlanan bu ses olayına dair örnekler Türkçenin diğer saha ve dönemlerinde olduğu gibi Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarında bulunan Türkçe miraçname metinlerinde de görülmektedir. Fakat bu metinlerde en çok görülen, dolayısıyla karakteristik diyebileceğimiz ünlü genişlemesi türü, dar sıradan *i* ünlüsünün geniş sıradan *e* ünlüsüne dönüşmesi olayıdır. *i > e* ünlü genişlemesine ait örnekler kelime başı, kelime içi ve kelime sonunda olmak üzere kelimenin her yerinde görülmektedir.

Bu çalışmayı hazırlarken esas aldığımız İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki miraçnamede *i > e* değişmesinin görüldüğü kelimelerden bazıları şunlardır:

iki > eki: Asıl sayı sıfatı olan *iki* kelimesi incelediğimiz miraçnamede yalnızca iki yerde ön sesi dar ünlülü *iki* biçimiyle yer alırken on dokuz yerde ön sesi geniş ünlülü *eki* biçiminde yer almıştır. Bu kelimeden türeyen *ikinçi* ve *ikişer* kelimeleri de *ekinçi* ve *ekişer* biçimleriyle yer almaktadır. Metinde *eki* biçiminde yer alan örneklerden bazıları sayfa ve beyit numaralarıyla birlikte aşağıda verilmiştir:

andan vardum ābu zemzeme / *eki* melā'ik göründi gözüme (256/2)

bir nerdübān idi şöyle ulu / *eki* yanı ferişteler ṭolu (263/9)

geçdüm *ekinçi* göge ḳıldum güzār / kün feyekūn içinde gördüm ey yār (267/5)

önlerinde *ekişer* dürlü ṭaʿām / birisi ḥelāl idi biri ḥarām (281/4)

in- > en-: *in-* fiili metinde, dört yerde *in-* biçimiyle yer alırken yedi yerde *en-* biçimiyle yer almıştır. Bu fiilden türeyen *indür-* ve *iniş* kelimeleri de *endür-* ve *eniş* biçimleriyle yer almaktadır:

ol ferişteler yer yüzinde *enerler* / ādem oġlanlarınuñ günāhın dilerler (266/3)

ol kim eşiddüñüz añuñ adı bildürür / eki misḳāl dünyāya her gün *endürür* (303/4)

eniş gelse uzanurdı ayaġı / yoḳış gelse hemān yene bayaġı (258/7)

işit- > eşit-: Eski Türkçede iki şekilli olan *eşit-* ~ *işit-* fiili Anadolu sahasına ait miraçnamelerde *işit-* şeklinde yer almaktadır. Litvanya Tatarlarına ait İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki miraçnamede ise iki defa *işit-* şeklinde yer alan bu kelime yirmi defa *eşit- / eşid-* şeklinde yer almaktadır:

oġradum bir aġaçı adı ṭūbā / *eşid* emdi vaṣfını eydem baba (302/8)

bu gez *eşit* vaṣfını nice gedir / her adımı otuz fersaḥ yol gider (258/5)

andan geçdüm ha çaġurur bir daḥı **/** yā muḥammed sözüm *eşit* dur aḥı (259/2)

bin- > ben-: *bin-* fiili incelediğimiz metinde, genellikle dar ünlülü olarak yer alırken dört yerde ünlü genişlemesine uğrayarak *ben-* şeklinde yer almıştır:

tiz *bendüm* refref üstine yene / gide gide oġradum çaġırana (294/1)

dutıvergil arḳanı *bensüñ* nebī / munṣif olġıl sözüme eşit beni (256/7)

Mikā'il > Mekā'il: Dört büyük melekten biri olan Arapça kökenli *Mikā'il* kelimesi, İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki ve Litvanya Tatarlarına ait diğer *Kitab*'lardaki miraçnamelerde geçtiği her yerde *Mekā'il* şeklinde yer almaktadır:

el baġlayub durmışıdı cebrā'il / irdi şol dem gök yüzinde *mekā'il* (255/5)

didigim ʿarş ḥorūsıdur bellü bil / ger ṣorarısan adıdur *mekā'il* (293/5)

mi'rāc > me'rāc: Arapça kökenli bu kelime Türkçede dar ünlülü olarak *mi'rāc* şeklinde kullanılmaktadır. İncelediğimiz metinde bu kelime dokuz defa kullanılmış ve geçtiği her yerde geniş ünlülü olarak *me'rāc* şeklinde yer almıştır. Litvanya Tatarlarına ait diğer miraçnamelerde de her zaman *me'rāc* şeklinde geçen bu kelime *i > e* değişikliğinin en tipik örneklerindendir.

me'rācınuñ geçesidür yā muṣṭafā / ġuṣṣa yeme göñlün dutġıl ṣafā (253/1)

seyrā itdüm bir geçe *me'rācı* / vir ṣalavāt giyin anda tācı (304/9)

şerḥ idelüm *me'rācına* şıfātını / kim bilesin tengiriniñ ḳudretini (263/7)

ẕikir > ẕiker: Arapça kökenli bu kelime metinde, bir yerde *ẕikir* şeklinde beş yerde de *ẕiker* şeklinde yer almaktadır. Bu kelimedeki *i > e* değişikliğinin aşamalı olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Çünkü Litvanya Tatarlarına ait daha eski tarihli İvan Lutskeviç Kitabı ve Londra Kitabı'ndaki miraçname metinlerinde *ẕikir* şekli daha yaygın iken daha geç dönemlere ait İbn Abraham Karitski, İbrahim Haseneviç ve Abraham Haseneviç kitaplarında bulunan miraçnamelerde *ẕiker* şekli yaygınlaşmıştır. Ayrıca günümüzde Litvanya Tatarlarının dilinde bu kelime *ziker* şeklinde yaşamaya devam etmektedir. Dolayısıyla *i > e* değişikliğinin en tipik örneklerinden birisi de bu kelimedir.

ẕiker tesbiḥ eytü çıḳdum göge / bir çalabum ṣunʿını öge öge (264/7)

ẕiker tesbiḥ isselerine çaġırur / ne yatursız deyüben ḳıġırur (292/2)

melā'iklerüñ yene tesbiḥleri / ṣalavātdur düni güni *ẕikerleri* (AK 352)

issi > isse: Eski Türkçede "sahibi" anlamına gelen *iḍi+si* ifadesinden gelen ve Eski Anadolu Türkçesinde çeşitli ses değişmelerine uğrayarak *issi* biçimini alan bu kelime, incelediğimiz metinde iki yerde *issi*, iki yerde ise *isse* biçiminde kullanılmıştır:

ẕiker tesbiḥ *isselerine* çaġırur / ne yatursız deyüben ḳıġırur (292/2)

duruñ yā ʿibādet *isseleri* / kim giderün göñlüñizden ġussaları (293/2)

Bu örnekleri göz önünde bulundurduğumuzda Litvanya Tatarlarının dilinde karakteristik bir *i > e* değişikliğinin olduğunu söyleyebiliriz. Litvanya Tatarları ana dillerini zamanla kaybetmişlerse de onların tarihî mirasından günümüze ulaşan bu çok değerli el yazmalarında bu değişikliğin izlerini görebilmekteyiz.

Ünlü Türemesi

"Ses özelliklerine veya birbirleri ile birleşme şartlarına bağlı bazı sebeplerle kelimenin ön, iç ve sonuna ünlü getirilmesi olayı" (Korkmaz, 1992: 161) diye tanımlanan bu ses olayının türleri olan *ön ses ünlü türemesi* ile *iç ses ünlü türemesi* Türkçenin tarihî ve çağdaş dönemlerinde

yaygın olarak görülmektedir. *Sonda ünlü türemesi* ise çok seyrek olarak ve genellikle ağızlarla sınırlı olan bir ses olayıdır.

İç ses ünlü türemesinin sebeplerinden biri olan, sonu iki ünsüzle biten tek heceli yabancı kelimelerdeki ünsüzler arasında genellikle bir dar ünlünün türemesi, Türkçenin önemli ses olaylarından birisidir. Bu ses olayının gerçekleşmesindeki amaç, Türkçenin hece yapısına aykırı olan yabancı kelimelerde telâffuzu kolaylaştırmaktır (Korkmaz, 1992: 82). Böylece tek heceli olan bu türdeki yabancı kelimeler Türkçenin fonolojisine uydurularak iki heceli kelimeye dönüşmektedir. İncelediğimiz miraçnamede bu ses olayına ait örneklerden bazıları şunlardır: *ʿaḳl > ʿaḳıl, fikr > fikir, ḳasr > ḳasır, köşk > köşik, ʿömr > ʿömür, ʿöẕr > ʿözer, saḳf > saḳıf, saṭr > saṭır, şükr > şükür, ẕikr > ẕikir, ẕikr > ẕiker.* Fakat Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarındaki miraçname metinlerinde yer alan bu türdeki yabancı kelimelerde görülen ünlü türemesi, Türkçedeki yaygın ünlü türemesinden farklı olarak, yalnızca kelime içinde değil kelime sonunda da gerçekleşmektedir. Batı Türkçesinde pek görülmeyen bu türdeki ünlü türemesi, Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarında bulunan miraçname metninde yaygın olarak görüldüğünden karakteristik bir ses olayıdır. İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki miraçname metninde, *sonda ünlü türemesinin* gerçekleştiği kelimelerden bazıları şunlardır:

ḥayr > ḥayrı: "İyilik, karşılık beklemeden yapılan yardım; iyi, faydalı, yararlı" anlamına gelen Arapça kökenli *ḥayr* kelimesi Türkçede kelime içinde ünlü türemesi ile *hayır* şeklinde kullanılmaktadır. İncelediğimiz metinde ise bu kelime *ḥayrı* şeklinde yer almaktadır:

bir *ḥayrı* virse yerine on virem / uçmaḳ içre aña ṭon virem (296/8)

her kim ol *ḥayrı* işe niyyet eyleye / benüm daḥı varısa virdüm diye (297/4)

ḳavm > ḳavmi: "İnsan topluluğu, halk" anlamına gelen Arapça kökenli bu kelime, Türkçeye *kavim* biçiminde geçmiş olmasına rağmen AK'de *ḳavmi* şeklinde geçmektedir:

enerler anuñ cānın almaḳlıġa / *ḳavmilerden* [anı] yad ḳılmaḳlıġa (273/1)

köşk > köşki: Farsça asıllı *kūşk* kelimesi, Türkçeye *köşk* biçiminde iç seste ünlü türemesine uğramadan geçmiştir. İncelediğimiz miraçnamede bu kelime üç defa *köşk* biçiminde, iki defa *köşik* biçiminde

ve yedi defa da kelime sonda ünlü türemesi ile *köşki* biçiminde yer almaktadır:

nūrdan bir *köşkide* tururdı / sanasın ay şerefden dururdı (269/2)

köşkiler vardur yene anda aşaġa / sağışıla dört yüz ḳırḳ dört ṭabaḳa (301/6)

cümle *köşkilerüñ* altından ol geçer / uçmaḳ ehli ḳamusı anda içer (303/7)

seyr > seyri: "Bakma; gezinme, dolaşma" anlamına gelen Arapça kökenli *seyr* kelimesi, incelediğimiz metinde *seyri* biçiminde yer almaktadır:

geçdüm andan *seyri* itdüm burçları / teferric eyledüm ḳamu yalduzları (266/6)

sırr > sırrı: Kelime sonunda ikiz ünsüz bulunan Arapça asıllı *sırr* kelimesi Türkçeye ünsüz tekleşmesine uğrayarak *sır* biçiminde geçmiştir. İncelediğimiz miraçnamede bu kelime sonda ünlü türemesi ile *sırrı* biçiminde yer almaktadır:

ben settārum cümlesin *sırrı* eyleyem / raḥmetümle ümmetüñi ṭoylayam (298/5)

ṣunʿ > ṣunʿı : "Kudret" anlamındaki Arapça asıllı *ṣunʿ* kelimesi, incelediğimiz miraçnamede sonda ünlü türemesine uğrayarak *ṣunʿı* biçiminde yer almaktadır:

eydüridüm kim zehī *ṣunʿı* issi ḥaḳ / nice yaradmış yeri gögi muʿallaḳ (252/2)

eydüm idi kim zehi *ṣunʿı* issi çalab / giye mi bu ṭonı ümmetim daḥı ʻacab (254/9)

şehr > şehri / şehre: Farsça kökenli *şehr* kelimesi Türkçede kelime içinde ünlü türemesine uğrayarak *şehir* biçiminde yaygınlaşmıştır. Litvanya Tatarlarına ait İbn Abraham Karitski Kitabı'nda yer alan miraçnamede bu kelime bir yerde *şehre,* iki yerde ise *şehri* biçiminde yer almaktadır:

degme diñiznüñ kenārında / yetmiş biñ *şehri* gördüm ḳırañında (277/6)

ol *şehriler* ḳamu demerden idi / degme *şehrede* yene biñ ḳaşır idi (277/7)

Vermiş olduğumuz bu örneklere göre Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarında görülen karakteristik ses olaylarından birinin de *son seste ünlü türemesi* olduğunu söyleyebiliriz. Bu ses olayı, son seste çift ünsüz bulunan Arapça ve Farsça kökenli kelimelerde görülmektedir.

Sonuç

Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarından *Kitab* ve *Hamail* türündeki eserler, Belarus ve Leh dilleri için önemli kaynaklar olduğu gibi Türk dili için de çok değerli eserlerdir. Özellikle *Kitab* türündeki eserlerin bazılarında yer alan Türkçe miraçname metni, oldukça hacimli olduğundan üzerinde dil incelemesi yapmaya imkân tanımaktadır. Bu çalışmada, İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki miraçname metninde belirgin bir şekilde göze çarpan iki ses olayı üzerinde durduk. Bunların dışındaki ses olaylarına dair örnekler de bulunmasına rağmen biz, belirleyici ve karakteristik olan ses olaylarına dair örnekler vermeye çalıştık. Örneklerini verdiğimiz ses olayları bu miraçname metninin Anadolu sahasındaki nüshalarında görülmemektedir. Dolayısıyla bu ses olaylarının, sonraki dönemlerde Litvanya Tatarları tarafından kopya edilen bu miraçname nüshalarına müstensihler tarafından bilinçli veya bilinçsiz bulaştırıldığını düşünüyoruz. Bu tür el yazmaları üzerinde, Türk ve Slav dilleri uzmanları tarafından ortaklaşa yapılacak karşılaştırmalı çalışmalarda çok daha ilgi çekici ve kesin sonuçlara ulaşılabileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Akiner, Shirin (2009), *Religious Language of a Belarusian Tatar Kitab: A Cultural Monument of Islam in Europe*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Arık, Sabire (2008), "Polonya – Litvanya Tatar Türkleri (Lipkalar)", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (3), s. 156-161.

Develi, Hayati (1998), "Eski Türkiye Türkçesi Devresine Ait Manzum Bir Miracnâme", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXVIII, s. 81-228.

Devellioğlu, Ferit (2012), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Durgut, Hüseyin (2013), "Litvanya Tatarlarına Ait El Yazmalarında Bulunan Türkçe Metinlerin Dil Özellikleri: "Miraçname" Esasında", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 207, s. 335-344.

Korkmaz, Zeynep (1992), *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.

Mišķinienė, Galina ve diğerleri (2005), *Katalog Arabskoalfavitnıh Rukopisey Litovskih Tatar*, Vilnius: Vilniuskiy Universitet.

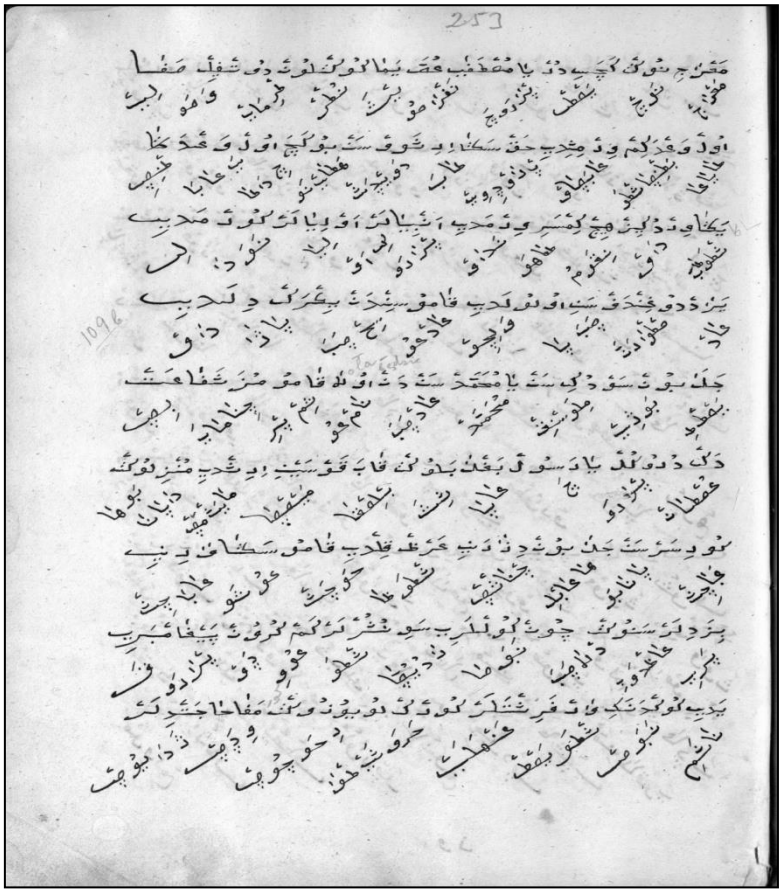
Mişkiniene, Galina (2011), "Litvanya Tatarlarına Ait El Yazmalarında Bulunan Miraçname", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, s. 225-239.

Mişkiniene, Galina (2015), "Tarihî Metinlerin Çevirisinde Karşılaşılan Zorluklara Litvanya Tatarlarına Ait Eserlerden Örnekler", *Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1, s. 35-53.

Orhonlu, Cengiz (1971), "Lipkalar", *Türkiyat Mecmuası*, 16, s. 57-87.

Tarama Sözlüğü (1996), Ankara: TDK Yayınları.

Türkçe Sözlük (2005), Ankara: TDK Yayınları.



İbn Abraham Karitski Kitabı'ndaki Miraçnameden Bir Sayfa

TÜRK HALK MÜZİĞİNİN AKTARIMINDA ODA TOPLANTILARININ ÖNEMİ VE HARPUT "KÜRSÜ BAŞI" ÖRNEĞİ

The Importance of 'Oda Toplantıları' in the Transfer on the Turkish Folk Music and the Examples of Elazığ/Harput "Kürsü Başı"

Savaş EKİCİ[*]

ÖZET

Geçmişi yüz yıllara dayanan ve köklü bir müzik geçmişi olan Harput müzik kültürü, gerek yapısı itibarı ile gerek icrâ biçimi ile gerekse bu icra sırasındaki kuralları ile Türk müziği içerisinde özel ve önemli bir yere sahiptir. Harput'da Kürsü Başı sohbetleri denilen ve Türkiye'nin diğer yörelerinde; Sıra Gecesi, Sıra Gezmesi, Sıra Odası, Harfane Gecesi, Gezek Sohbetleri, Oturak Alemleri, Yaren Sohbetleri, Velime Geceleri, Barak Odası Sohbetleri, vb. adlarla bilinen toplantı ve eğlenceler insanlar arasında ortak duygu, düşünce ve ruh birliğini sağlama açısından önemli olmakla birlikte aynı zamanda yeni yetişen nesle gelenek, görenek, adap ve erkân gibi kültürel unsurların aktarıldığı önemli icra ortamlarıdır. Harput müziğinin icrasında gelenek çok önemlidir. Usta çırak usûlü ile müziğe ilgisi ve yeteneği olan insanlar yörede "Kürsü Başı" sohbetlerinde veya geleneksel müzik icra ortamlarında yetiştirilmiş, eserler ağızdan ağıza, kulaktan kulağa aktarılarak günümüze kadar taşınmıştır.

Anahtar Kelimeler; *Kürsü Başı, Oda Toplatıları, Harput Müziği*

ABSTRACT

Harput is an important music culture for ages with its structure, rendition and the rules of rendition which has a rooted history.Kürsü Başı in Harput,with other names in different places in Turkey;Sıra Gecesi,Sıra Gezmesi,Sıra Odası,Harfane Gecesi,Gezek Sohbetleri,Oturak Alemleri,Yaren SohbetleriVelime Geceleri,Barak Odası Sohbetleri etc. Are the ensembles of entertainment that people share their common emotions,ideas and spinitual unity and also have the importance of legacy of the tradition,rules,good manners and methods which will be transferred to the next generations.Tradition is so important in the rendition of Harput music.People who interested and skillful in music were raised in the 'Kürsü Başı' assemblies with the master,novice relationship,tracks were transfered by bush telegraph through today.

Key words: *Kürsü Başı, Oda Toplatıları, Harput Müziği.*

[*] Dr. - Gaziantep Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuarı-Gaziantep/TÜRKİYE

Türk milleti duygu ve düşüncelerini, güncel hayatı, toplumsal olayları kısacası yaşadığı ve kendisini duygulandıran her olayı türkülerle anlatmıştır. Bu nedenle; türkülere sadece bir müzik türü gibi bakmak ve düşünmek sadece çok küçük bir özelliğini anlamak ve görmek demektir. "Bir türküden fazlasıdır söylenen, Mızrap tele değdiği zaman" Diyen ozanın da anlattığı gibi; Türk'e ait anlamına gelen türkü; bir müzik türü olmasının çok ötesinde bir takım özelliklere sahiptir. Bu nedenle türküleri gerek anlamak ve özellikle icra edebilmek için müzikal yeterlilikle birlikte yöre kültürü, halk edebiyatı, halk dansları, halkın yaşantısı, yöre ağızları, yörelerin sosyolojik ve tarihsel yapısı, yöresel çalgı ve icra biçimleri gibi birçok konuyu da çok iyi bilmek gereklidir. Türkülerin gerek saz ve gerekse ses icralarının yapılabilmesi için; ne nota ne de söz ile anlatılamayan bu müzikal ifadelerin mutlaka bilinmesi gereklidir. Aslına bakılırsa Türk halk müziğini bilmenin, öğrenmenin veya başarılı bir icranın sırrı da zaten burada gizlidir. Bunlar ise öğretilemez veya anlatılamaz ancak kaynaktan direk görerek veya dinleyerek öğrenilir. Bu değerler ise milleti millet yapan veya bir toplumu anlamlandıran ve kimliğini belirleyen asıl unsurlardır. Bu nedenle yerel üslûpların doğal değişim dönüşüm sürecinde korunması, aktarılması ve sahip çıkılması millet hayatı içerisinde önem taşımaktadır.

Geçmişi yüz yıllara dayanan ve köklü bir müzik geçmişi olan Harput müzik kültürü, gerek yapısı itibarı ile gerek icrâ biçimi ile gerekse bu icra sırasındaki kuralları ile Türk müziği içerisinde özel ve önemli bir yere sahiptir. Kış aylarında; kürsübaşları, yaz aylarında; düğünler, bağ, bahçe, kaya ve havuz başları Harput sanatçısının derdini, sevdasını ve hasretini dile getirdiği geleneksel sahnelerdir. Harput'da Kürsü Başı meşk veya sohbetleri denilen ve Türkiye'nin diğer yörelerinde; "Çankırı, Kastamonu-Tosya, Manisa-Kula, Manisa-Soma, Afyon-Sandıklı, Isparta-Gelendost-Şarkîkaraağaç ve Eğirdir'de **"*Yaran*"**; Konya-Akşehir'de **"*Sıra Yarenleri*"**; Kütahya ve yöresinde **"*Yaren Teşkilatı*"**; Nevşehir ve Elazığ'da **"*Kürsübaşı*"** ; Uşak-Banaz'da **"*Yaren Eğlencesi*"**; Urfa'da **"*Sıra Gecesi*"**; Erzincan-Kemaliye ve Kemah'ta **"*Sıra Geceleri*"**; Balıkesir-Dursunbey ve Konya'da **"*Barana*"**; Afyon, Bursa, Isparta-Senirkent ve Kütahya'da **"*Gezek*"**; Sivas, Çorum, Gaziantep, Mardin, Kastamonu ve Tokat'ta **"*Sıra Gezme";*** Gaziantep'te **"*Oda Sohbetleri*"** ; Erzurum'da **"*Sıra Oturması*"**; Gümüşhane, Bayburt, Sivas, Erzincan ve Erzurum'da **"*Herfene*"**; Bolu-Gerede, Sinop-Boyabat, Tokat-Erbaa ve Karabük-Safranbolu'da **"*Ferfene*"**; Balıkesir-Pamukçu'da **"*Erfene*"**; Artvin'de **"*Arfana*"** ya da **"*Harfana*"**; Adıyaman'da **"*Harfane Geceleri*"**; Kastamonu'da **"*Erfane*"**, **"*Oturma*"** ve **"*Oturak*"**; Bolu-Mudurnu'da ***"Ateş Gezmesi(Birikme***

Geceleri)"; Antalya'da ***"Sıra Eğlencesi"***; Konya ve Edirne'de ***"Helva Sohbetleri***; Diyarbakır'da ***"Velime Geceleri (Eyvan Geceleri)"***; Denizli'de ***"Kızan Odası"*** ; Sivas'ta ***"Oda Acma"***; Konya ve Aksaray'da ***"Oturak Alemleri;*** Bolu-Gerede'de ***"Sohbet Toplantıları"***; Mardin'de ***"Sabahiye"***; , Isparta-Yalvaç, Yozgat, Gaziantep'te ***"Oda Sohbetleri"***; "Ankara ve yöresinde ***"Cumbuş"***; Van'da ***"Oturmah"***; Balıkesir-Edremit'te ***"Oda Teşkilatı"***; Ankara-Beypazarı, Karabük-Safranbolu, Kırıkkale-Keskin ve Kırşehir'de ***"Muhabbet(Sohbetleri)"***; Karabük-Safranbolu'da ***"Sıra Alemleri"***; Niğde-Dündarlı'da ***"Gencler Kurulu(Heyeti)"***; Ankara-Kazan'da ***"Delikanlı Teşkilatı (Orgutu)***; Konya'da ***"Yatsı Sohbetleri"***; Isparta ve Antalya'da ***"Kef (Keyif)"*** adı ile bilinmektedir. Türkiye dışındaki sohbet toplantıları ise Kırgızistan'da ***"Coro Bozo"***; Özbekistan'da ***"Geşdek"***; Uygur Türklerinde ***"Meşrep"***; Kırım Karay Türklerinde ***"Konuşma"***; Bulgaristan'da ***"Muhabbet"***; Romanya Dobruca'da ***"Talaka"*** ve ***"Ciyın***" adıyla, Suriye-Halep'te, Irak-Kerkük ve Erbil'de, İran-Tebriz, Merağa ve Mahabat'ta farklı isimlerle"(Atlı,2015:7) bilinen toplantı ve eğlenceler insanlar arasında ortak duygu, düşünce ve ruh birliğini sağlama açısından önemli olmakla birlikte aynı zamanda yeni yetişen nesle gelenek, görenek, adap ve erkân gibi kültürel unsurların aktarıldığı önemli icra ortamlarıdır. Aslında Dede Korkut hikayelerinde ki; "Sevgi ve saygı, tanrıya yakarış, ululardan medet dilenme telli sazlarla anlatılır ve yapılırdı. Gazi erenlerin başından geçenler bu sazların eşliğinde söylenirdi. Saz ile söz söyleyenlerin de, dinleyenlerin de ruhlarını kaynaştırırdı. Toplumla ilgili duygular tazelenir, güçlendirilirdi. Uzak duran kişiler yakınlaştırılır, yarına daha iyi hazırlanılırdı. Sazlar ile sözü dinleyip duygulananlar arasında bir duygu birliği ve yakınlaşma doğardı. Birlik ve bütünlük içinde bir millet olma yolunda, telli sazlar bir aracı olurlardı."(Ögel,1991:XV) düşünce ve anlayışın oda sohbetleri çerçevesinde aynı işlevi taşıyarak günümüze kadar geldiğini göstermektedir.

Geniş bir coğrafi alana sahip olan Türkiye'nin, her bölgesinin, her şehrinin ve hatta bazı ilçelerinin bile kendine özgü bir müzik yapısı vardır. Bu Türk insanının olaylar sonucunda değişik şekillerde duygulanması ve bu duygularını değişik şekillerde ifadesinin bir sonucu olmakla birlikte; yüzyıllarca değişik coğrafyalarda değişik milletlerle temas halinde olması, değişik coğrafyalarda yaşaması ve tarihi çok eski bir millet olmasının sonucudur. Bu yönü ile Türk müziğinin önemli yapı taşlarından olan "Türk Halk Müziği" oldukça çeşitli ve renklidir. Bunun ile birlikte yine Türk müziğinin diğer bir dalı olan ve geçmişte çoğunlukla şehirlerde ve yönetim merkezi olan yerlerde beste esasına dayalı olarak üretilen ve

şehir müziği de diyebileceğimiz "Türk Sanat Müziği" de vardır ki bu iki yapı Türk müziğinin çatısını oluşturmaktadır.

Harput müziğinde ise bu önemli iki yapıyı bir arada görmek mümkündür. Harput, 1085 yılında Türklerin eline geçmesiyle birlikte, cami, medrese, hastane, çeşme, türbe ve saray gibi kurumlar yapılarak hızla şehirleşmeye ve önemli bir kültür merkezi olmaya başlamıştır. Bu kurumlarda çok sayıda mutasavvıf, ilim adamı ve sanatkâr yetişmiştir. Bu sanatçılar Harput kültürü ile Türk İslam kültürünün sentezinden oluşan eserler vermiş, şairler şiirler yazmış ve adı bilinmeyen bestekârlar da Harput'taki saraylarda, konaklarda bu şiirleri bestelemişlerdir. Böylece Orta Asya'dan kopup gelen Türk insanı beraberinde getirdiği bilgi birikimi ve folklorik değerlerini Harput kültürü ile birleştirerek, hem sanatın hem de medeniyetin en güzide örneklerini burada sergilemiştir. Bu nedenle bugünkü Türk Sanat Müziğinin doğuş yerleri eğer saraylar veya bu sarayların bulunduğu şehir merkezleri ise; bu müzik türünün ilk bestelerini de Harput'ta veya Harput'taki saraylarda aramak gerekmektedir. Bu nedenle Harput müziğinde bugün gerek klasik sazların kullanılması, gerekse makama ve kurala dayalı bir müziğin icra edilmesi, gerekse Fuzuli, Nedim ve Nevres gibi şairlerin eserlerinin okunması tesadüfî olmamakla birlikte; bu müzik icrasının çok köklü bir geçmişi ve geleneği vardır. (Ekici,2009:32)

Ben şehid-i badeyem dostlar demim yad eyleyin
Türbemi meyhane enkaziyle bünyad eyleyin
Gaslolunmaz ma ile gerçi şehidan-ı vega
Yıkayın meyle beni bir mezhep icad eyleyin

Bu nedenle Rıfat Dede'nin yukarıda örnek olarak verdiğimiz gazeli gibi bir çok dörtlüğü günümüz Türkçe açıklamaları ile bilen ve fasıl geleneği içerisinde icra eden Harput'lu sanatçının yüksek bir edebiyat ve ileri bir müzik bilgisinden şüphe duymamak gerekir. Harput'da eskiden müzikle uğraşanların büyük çoğunluğu "Hafız" ve "Kurra"[1] olduğu görülmektedir. Müziğe ilgisi ve yeteneği olan insanlar, yöredeki geleneksel müzik icra ortamlarında izleyerek, görerek ve dinleyerek, usta çırak usûlü ile yetişmiş, yetiştirilmiş, eserler ağızdan ağıza, kulaktan kulağa aktarılarak günümüze kadar gelmiştir. Hafız Osman Öge, Hafız Mustafa Süer, Enver Demirbağ, Paşa Demirbağ, Nihat Kazazoğlu, Yeniceli Kemal, Demirci Sıtkı ve Lokman Tasalı günümüzde konu ile ilgili herkesin tanıdığı ve Harput müziğini günümüze taşıyan mahalli sanatçılardan

[1] Kurra, Kur'an'ı ezberleyen hafızlar ve onu başkalarına öğretmekle tanınmış kimselerdir.

bazılarıdır. Yörede söylenen türkü ve uzun havalar "Harput Ağzı" ile söylenmektedir. Bunun ile birlikte özellikle ova köylerinde ki türküler; "Ova Ağzı" veya "Hızmekâr Ağzı" denilen ve Harput'ta çok makbûl sayılmayan bir söyleyiş biçimi ile icra edilmektedir. Günümüzde Harput'un en iyi mahallî sanatçılarından olan kaynak kişi Enver DEMİRBAĞ, *"Yöredeki sanatçılar nasıl yetişiyor?" sorusuna; "Şimdi meraklı ve sesi güzel olanlar usta-çırak yöntemiyle. Bunlar muhakkak ki ustaların yanında makama tabi tutulur. Rast gele okunursa zaten muteber olmuyor. Sesi çok ama makam bilmiyor, ağzı düzgün değil, ova ağzı gibi söylüyor, derler. Onları itibara almazlar.....Şimdi Harput'un müziğini söyleyenler Hafız Osman Öge tarzında değil, Ova Ağzı söylüyor. Bunun için itibar görmüyorlar. Harput'ta avam-havas diye bir durum var. Havas durum yüksek kültürlü insanlar onu anlayamadı mı o bir yere gelmez. O insan, cemaatlere girip oturamaz."* diyerek bu müziği gerek anlayabilmek gerekse icra edebilmek için her yönü ile yüksek bir edebiyat ve müzik kültürüne sahip olunması gerektiğini ifade etmektedir. Türküleri icra edebilmek veya iyi icra eden sanatçıların arasına girebilmek için ise, sadece sesin güzel olması yeterli değildir. Bunun ile birlikte yöre makamlarını, ağzını, edep-erkanını da iyi bilmek gerekmektedir. (Ekici,2009;46)

Harput halkı tasavvufî yaşayış biçiminin sonucu ortaya çıkan tasavvuf müziği ile geleneksel müziğini birbirine ters düşmeden kullanmıştır. Tasavvuf ve Türk Sanat Müziği ile birlikte, Harput ve çevresindeki insanların yaşadıkları çeşitli olaylar karşısındaki duygularını şiirlere dökerek seslendirmesi sonucu yakılan ve dilden dile dolaşarak anonim halk müziği ürünleri arasına girmiş türkülere de rastlamak mümkündür. Bu türkülerin bazılarının bestekârı bilinmekle birlikte büyük bir çoğunluğunun kim tarafından, ne zaman yakıldığı bilinmemektedir. Harput türküleri, meçhûl kişi tarafından yakıldıktan bir süre sonra gerek söz, gerekse melodi eklenip çıkarılması ile topluma mal olmuştur.

Harput'ta Kürsü Başı Sohbetleri veya meşkleri; eskiden kış akşamlarında içerisinde ateş veya köz olan mangalın üzerine yörede kürsü denilen sehpanın koyulmasından adını almaktadır. Kürsünün üzerine yorgan veya kalın bir örtü örtülerek üşüyenlerin kürsünün etrafında oturarak örtüyü bellerine kadar çekerek mangalın etrafında yapılan sohbet veya meşklerdir. Fakat bu sohbet veya meşk biçimi şekil ve içerik yönü ile de Türkiye de mangal ve dolayısı ile ateş etrafında yapılan ender toplantılardan birisidir. Türkler, çok eski dönemlerden beri, tabiatı canlandıran, toprağı ısıtan güneşi ve onun yerdeki işareti sayılan ateşi, düşüncelerinde sembolize etmişlerdir. (Esma Şimşek "İlahir

Çerşenbeler",s.167. Aktaran; Çağlar,2008;117) Ateş, soyun devam etmesi, hayatın ve canlılığın simgesidir(Kırcı,1998;405) Başkurtlar, Kırgız, Kazaklar, Yakutlar ve Altaylılar hemen bütün Türk boylarında, hem ateş hem de ocak kutsal sayılmaktadır.(Hikmet Tanyu, "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", s.301., Aktaran; Çağlar,2008;114) Türk mitolojik tasavvurunda milletin geleceği ateş ve ocakla İlgili bir şekilde düşünüldüğünden mitolojik sitemde bu kült bağlayıcı, bir araya getirici fonksiyonunu da üstlenmiştir…Ateş, çadırın merkezinde bulunan ocakta yandığı için aile-ocak ruhlarının birleştirici yeri olarak bilinir. (Fuzuli Bayat, Türk Mitolojik Sistemi-2, s.119. Aktaran; Çağlar,2008;117-119) "Kürsü Başı" sohbetleri daha da çoğaltılabilecek bu bilgiler doğrultusunda düşünülebilir mi? Veya düşünüldüğünde; acaba Türklerin İslamiyet öncesi ateş kültüyle ilgili olabilir mi? Sorusu akla gelmektedir. Fakat "Kürsü Başı" meşklerinin yaz aylarında kaya veya havuz başlarında da yapılıyor olması ve bu meşklerde ateşin, közün veya mangalın bulunmaması ateş kültü ile ilgili olmadığını sadece ısınma amaçlı olduğunu göstermektedir.

Müzik penceresinden bakıldığında ise; oda toplantıları veya bu toplantılarda zaman zaman yapılan meşkler, adeta bir konservatuar işlevi görmüştür. Yukarıda da belirtildiği gibi Harput'da "Kürsü Başı" sohbetleri adı ile bilinen ortamlar buna en iyi örneklerdendir. Bilindiği gibi Harput müziği fasıl geleneği içerisinde icra edilmektedir. Bu nedenle gerek makam içerisinde ki icra, gerekse makamlar arasındaki geçişler bir takım kurallar çerçevesinde yapılmaktadır. Bir makamdan diğer bir makama geçilirken geçki yapılan makama insan ruhunu ve kulağını alıştırmak için ya peşrev çalınmakta ya da taksim yapılmaktadır. Bundan sonra geçilen makamın gazeli, hoyratı, ağır ve hareketli türküleri sıra ile icra edilerek diğer makama geçilmektedir. Bir makamdan diğer bir makama geçiş rast gele değil, Hüseyni, Uşşak ve Bayati gibi bir birine benzer ve yakın olan makamlardan yapılmaktadır. Bu tür bir icrada yani bir eserin hangi makamda olduğunu tanıma, anlama, duyma ve makamlar arasında gerek saz gerekse ses ile geçki yapabilme aslında ileri bir müzik bilgi ve eğitimini gerektirmektedir. Bunun ile birlikte peşrevin arkasından Fuzuli, Nedim, Nevres, gibi sözleri Divan Edebiyatı şairlerine ait olan gazellerin okunması, bu sözlerin akıllarda tutulması hatta bu sözlerin günümüz Türkçesi ile ifade edilmesi veya açıklanması da aslında ileri bir edebiyat bilgi ve eğitimi gerektirmektedir. Fakat bu müziği icra eden mahalli sanatçıların eğitim seviyesine bakıldığında çok ileri olmadığı hatta bazılarının okuma yazma dahi bilmedikleri görülmektedir. İşte yukarıda belirttiğimiz bu ortamlarda sözlü kültür geleneği içerisinde hiç de küçümsenmemesi gereken müzik ve edebiyat bilgisinin verildiğini

söylemek mümkündür. Bu anlamda "Kürsü Başı" meşkleri eğlenceden daha çok; insan ruhunu, gönlünü, beynini müzik ve edebiyat yolu ile besleyici ve dinlendirici özellikler taşıdığını söylemek mümkündür. Usta çırak usûlü ile müziğe ilgisi ve yeteneği olan insanlar yöredeki geleneksel müzik icra ortamlarında izleyerek, görerek ve dinleyerek yetişmiş, yetiştirilmiş, eserler ağızdan ağıza, kulaktan kulağa aktarılarak günümüze kadar gelmiştir. Bu ortamlarda yapılan meşklerde müzik, makam, edebi yapı, söz ve sözlerin anlamlarını veya bir çalgıyı çalmayı aslında öğrenmekle mükellef olan öğrencidir. Bu ortamlardaki icraları dikkatlice izler ve dinler daha sonra ise ustayı taklit ederek yapmaya çalışır. Aslına bakılırsa günümüzdeki konservatuar eğitiminde de öğrencinin kendisini yetiştirme anlayışı esas alınmıştır. Çünkü konservatuarlarda da eğitim her ne kadar metodik bir alt yapı ile verilse de her ne kadar anlatılmak istenilen konu söz veya nota ile somutlaştırılarak verilmeye çalışılsa da öğrenci bu sistem içerisinden almak istediği kadarını almaktadır. Yani neyin ne kadar öğrenileceği öğrencinin yeteneğine ilgi ve isteğine bağlıdır. Bu sebeple gelenekteki öğrenme/öğretme anlayışı ile konservatuarlardaki öğrenme/öğretme anlayışı bu anlamda paralellik de göstermektedir. Aynı zamanda icra anlamında başarıyı övme, yanlışı yerme tepkileri de geleneksel anlamda ölçme ve değerlendirme gibi düşünülebilir. Fakat genel olarak Türk Halk Müziği'nin geçmişten günümüze doğru aktarım süreci incelendiğinde; her ne kadar Enver Demirbağ, Neşet Ertaş, Şerif Akbağ, Talip Özkan vb. gibi ses ve saz üstatları icra anlamında son noktayı koymuş olsalar dahi günümüze doğru gelinen süreçte hem saz hem de ses icralarının daha gelişerek geldiği görülmektedir. Bunda günümüzde Türk müziği eğitim ve öğretiminin metodik ve çağdaş eğitim öğretim yöntemlerinin kullanılması etkendir. Fakat bunun ile birlikte; teknolojik olarak kayıt imkânlarının çok gelişmiş olması nedeni ile bir alanda uzmanlaşmak isteyen öğrenci birçok ustanın ses ve görüntü kaydına çok rahat ulaşarak yormadan yorulmadan istediği zaman istediği kadar dinleyebilmektedir. Bu da öğrenmeyi kolaylaştırmakla birlikte hem detaylardaki nağme zenginliklerinin hem de yerel icra teknik ve inceliklerinde kopyalanarak taklit yolu ile aktarılmasını ve zenginleşmesini sağlamaktadır.

Cumhuriyetle başlayan halk türkülerinin derlenmesi ve notaya alınması sürecinde notaya alınanlar daha çok kırık havalar olmuştur. Uzun havalar ise; notaya alınması belki daha zor olduğu belki de uzun havalardaki ifadeyi yazıya aktarmada notasyonun çok yetersiz kalacağı düşünülerek notaya alma çalışmaları çok fazla yapılmamıştır. Bu nedenlerle halkın hafızasına emanet edilen uzun havaların

aktarılmasında şüphesiz geçmişten bu güne kadar kültürel anlamda köprü vazifesi gören mahalli sanatçıların çok büyük rolü ve önemi vardır. Günümüzdeki yeni nesil bazı icralarda, uzun hava olmasına rağmen önceki kuşağın nağmelerini ve tavrını sanki nota ile çalışılmış gibi birebir işitmek mümkündür. Hatta günümüzdeki bazı icracıların nağmelerinde bir önceki kuşağın detonelerini(Sesten çıkma) dahi görmek mümkündür. Zaten bu müzik icrasındaki başarının ölçüsü de; yapılan nağmelerin bir önceki kuşağın yaptığı nağmelere ne kadar benzediğidir. Bununla birlikte bu meşklerde; makam, edep ve edebiyat bilgisi ile birlikte ne nota ne de söz ile anlatılamayan yöresel ağız, üslup, tavır, icra sırasındaki vücut ve ruh yapısı da bu vesile ile aktarılmıştır ki bu icra özellikleri Türk müziğinin özüdür.

Nasıl ki güzel bir yemeğin tadı veya bir çiçeğin kokusu sözle anlatılamazsa, özellikle uzun havalardaki yerel duygu, ruh ve ifadelerin mevcut nota yazısı ile aktarılması da sınırlı olacaktır. Fakat bu tür nota çalışmaları yöre müzik kültürü ile ilgili yazılı belge olması açısından önem taşımaktadır. Bunun ile birlikte radyolarda özellikle uzun havalardaki başarılı icrası ile bilinen Neriman Altındağ Tüfekçi'nin bu başarısının sırrı da; icra edeceği eseri kaynak kişisinden dinleyerek çalışmasından dolayıdır. Meşk yöntemi öğretmeden daha çok öğrenme yani öğrenci merkezli bir yöntem ve eğitimdir. Günümüzde Türk müziğinin konservatuarlarda veya daha değişik kurumlardaki ileri düzey eğitim ve öğretiminde metodik veya çağdaş eğitim öğretim yöntemleri ile birlikte; gerek birebir usta çırak ilişkisi içerisinde meşk yolu ile ve gerekse teknolojik imkanları kullanarak daha önceki ustaların kayıtlarını dinleme ve izleme yolu ile öğrenme/öğretme yöntemini misyonları gereği mutlaka kullanmaları gerektiği ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

ATLI, Sagıp (2015), "Somut Olmayan Kültürel Mirasa Bir Örnek; Balıkesir Pamukçu Erfene Sohbet Toplantıları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 40, www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

ÇAĞLAR, Birsel (2008), *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

EKİCİ, Savaş (2009), *Elazığ Harput Müziği*, Ankara: Akçağ Yayınevi.

EKİCİ, Savaş (2016), *Anadolu Sohbet Gelenekleri ve Yaren Sempozyumu(Bildiri)*, "Elazığ/Harput Müziğinin Aktarılmasında "Kürsü Başı" Meşklerinin Önemi ve Elezber Örneği", Çankırı.

KIRCI, Emine (1998), “Türk Kültüründe Ateşle İlgili İnanışlar”, *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, Ankara.
KUTLUĞ, Yakup Fikret (2000), *Türk Musikisinde Makamlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
ÖGEL, Bahaeddin (1991), *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C.9, Ankara: Başbakanlık Basımevi.

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA ÇEVİRİ VE ADAPTASYON HİKÂYELERDE KADIN

Women in Translation And Adaptation Stories in Classical Turkish Literature

Gülşah Gaye FİDAN[*]

ÖZET

Altı yüzyıllık bir geçmişe sahip olan Klasik Türk Edebiyatında her ne kadar nazmın nesirden üstün tutulduğu bir anlayış hakim olsa da mensur hikâyeler, hitap ettikleri kitleler ve işledikleri konular bakımından dikkate değer metinlerdir.

Bütün dünya kültürlerinde çok önemli bir yeri olan hikâyeler, dünyanın farklı yerlerinde farklı insanların aynı duygu ve düşüncelerini aktardıkları bir araç olarak kullanılmaktadır. Anlatılan hikâyeler benzer olsa da her hikâye, kendi toplumunun izlerini taşımaktadır. Bu nedenle tercüme ve adaptasyon yoluyla edebiyatımıza aktarılmış olan hikâyelerde kadına bakış açısı Türk kültüründe gördüğümüz kadın anlayışından çok farklıdır.

Bu çalışmada Klasik Türk Edebiyatına çeviri ve adaptasyon yoluyla girmiş olan "Binbir Gece", "Kırk Vezir", "Tûtînâme" ve "Sindbâdnâme" hikâyelerindeki kadına bakış açısı incelenmiş ve Türk kültüründeki kadın anlayışıyla karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Klasik Türk Edebiyatı, hikâye, çeviri, adaptasyon, kadın.*

ABSTRACT

Prose stories are considerable texts in respect to the people it adressed and the issues disscussed, although the dominant understanding of verse prefers to prose stories in the history of six centuries Classical Turkish Literature.

Stories, which has a very important role in the whole world culture, are used as tool of transmitting of the same thoughts and feelings belongs to different people from different parts of the world. Each stories bear the traces of it own society, even thoug the told stories are similar. Therefore, women perspective in stories that have been transerred to our literature through translation and adaptation, is slightly different than the women we have seen in Turkish culture.

[*] Yrd. Doç. Dr. - Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Gaziantep/TÜRKİYE

In this study, women perspective is examined in "The Thousands and One Nights", "Story of Forty Vezirs", "Tûtînâme" and "Sindbâdnâme" stories which have entered in to classical Turkish literature throug translation and adaptation and it was compared with women understanding in turkish culture.

Key Words: *Classical Türkish Literature, story, translation, adaptation, women.*

Giriş

Altı yüzyıllık bir geçmişe sahip olan Klasik Türk Edebiyatında, nazmın nesirden üstün tutulduğu bir anlayış hâkimdir. Bu edebiyat dairesinde şair ve yazarların sanat kabiliyetlerini ancak manzum eserlerle gösterebilecekleri görüşlerine rağmen birçok mensur eser de verilmiş, bunların içerisinde mensur hikâyeler ise hitap ettikleri kitleler ve işledikleri konular bakımından dikkate değer metinler olarak yerlerini almışlardır.

Klasik Türk Edebiyatında genellikle "nakletme, anlatma, taklit etme, haber verme" anlamlarında kullanılan hikâye, bugünkü anlamda sistematize edilmiş bir tür değil, anlatıya dayalı metinlerin genel adıdır. Dolayısıyla birbirinden farklı geleneklerde farklı tarzlarda oluşturulmuş tarih, destan, masal, gazavatnâme, efsane vb. gibi metinlerin hikâye diye adlandırılması, metnin bir olay içermesinden ve anlatım esasına dayanmasındandır. Klasik Türk edebiyatında yer alan mensur hikâyeler kaynakları bakımından telif, çeviri ve adaptasyon hikâyeler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır (Kavruk, 1998: 8).

Klasik edebiyatımızda tercümeler değişik şekillerde yapılmıştır. Tercümeler ya aynen olduğu gibi eserin orijinaline sadık kalınarak yapılmış ya eklemeler yapılarak genişletilerek çevrilmiş ya da yalnızca konu alınarak telife yakın eserler verilmiştir (Kavruk, 1998:21). Yapılan bu tercümeler İslamiyet'in etkisiyle genellikle Arapça ve Farsçadan yapılmıştır. Klasik hikâyeciliğimizde adaptasyon ise "eserin yerli adlarla yerli hayata uyarlanmasından ziyade ele alınan herhangi bir konunun yeni eklemelerle, çıkarmalarla, bazı değişikliklerle yeniden biçimlendirilmesi" (Kavruk, 1998:103) şeklinde yapılmıştır.

Bu çalışmada tercüme ve adaptasyon hikâyelerden, özellikle kadınların sadakatsizliğini konu edinmiş Binbir Gece Masalları, Tûtînâme, Kırk Vezir ve Sindbâdnâme hikâyeleri üzerinde durulacaktır. Ortaya çıktıkları kültür dairesini tespit edebilmek için öncelikle bu hikâye külliyatlarının kökenleri üzerinde durmak gerekmektedir.

Hikâye Külliyatlarının Kökeni

Büyük hikâye külliyatlarından biri olan Binbir Gece Masalları bir diğer adıyla "Elf Leyle ve Leyle", yüzyıllardır tüm dünyada popüleritesini korumuş, birçok dile çevrilmiş ve birçok baskısı yapılmıştır. Binbir Gece Masallarının kökeni hakkında kesin bilgiler mevcut olmamakla birlikte Hint, Arap ve Fars kökenli olduğuna dair üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Son olarak ise Mısırlı bilim adamı Muhsin Mehdi, bu külliyatın Mısır ve Suriye olmak üzere iki ana el yazması grubu olduğu kanıtlamıştır (Ergül, 2000:363). Binbir Gece Masallarının Arapça metninin Calcutta, Breslau, Bulak, Bombay, Beyrut, Kahire olmak üzere (Tülücü, 2004: 6-7) günümüze kadar pek çok baskısı yapılmıştır.

Yüzyıllar boyunca birçok dile çevrilmiş, birçok kültürde varlığını sürdürmüş çerçeve hikâye külliyatlarından biri olan Tûtînâme'nin ise aslı Sankritçe "Sukasaptati"dir. Papağan Masalları olarak da bilinen eser, ilk olarak 1314'te İmâd bin Muhammed es-Sagarî tarafından Cevâhirü'l-Esmâr adıyla Hintçe'den Farsça'ya çevrilmiştir (Sona, 2012:2). Daha sonra ise Şeyh Ziyaeddin Nahşebî tarafından "gece" adı verilen elli iki bölüme ayrılarak Farsçaya çevirisi yapılmış ve "Tûtînâme" ismi verilmiştir. Nahşebî bu çeviriyi yaparken bazı tasarruflarda bulunmuş, bazı hikâyeleri çıkarıp bazılarını ekleyerek eseri yeniden yazmıştır (Atalas, 2010:1). Eser, Türkçeye ise 1537 yılında İmâd bin Muhammed es-Sagarî'nin Cevâhirü'l-Esmâr'ından çevrilmiştir (Sona, 2012:18). Hasan Kavruk (1998: 42), yapılan bu Türkçe çevirilerin aslından çok farklı olduğunu, eseri çeviren herkesin kendince değişiklikler yaptığını, kendine göre bir şekil verdiğini belirtmektedir.

Dünyaca ünlü çerçeve hikâye külliyatlarından bir diğeri de Kırk Vezir Hikâyeleridir. Bu hikâye külliyatının da kaynağı kesin olarak bilinmemekle birlikte bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Kırk Vezir Hikâyelerinin genelinin önsözünde eserin Arapça Subh u Mesâ adlı eserden tercüme edildiği kaydının bulunmasından yola çıkarak Gibb, Duda ve Behrnauer gibi yabancı araştırmacılar eserin kökeninin Arapça olduğunu savunmaktadırlar. Ancak şimdiye kadar Arapça böyle bir esere rastlanmamıştır. Ahmet Ateş, eserin aslının Türkçe olduğunu söylerken, Faruk Kadri Timurtaş ise hikâyelerin konusunun Binbir Gece Masallarından alındığını ve genişletilerek meydana getirildiğini savunmaktadır. J. Deny ve İ. Kutluk ise Kırk Vezir Hikâyelerinin Sindbâd-nâme'den kaynaklandığını belirtmektedirler. Rypka ise eserin Binbir Gece Masallarının içinden çıktığını savunmaktadır (Kavruk, 1998, 111-112).

Doğuda Sindbâdnâme Batıda ise Yedi Vezir Hikâyeleri olarak bilinen Sindbâd hikâyelerinin de kökeniyle ilgili günümüzde kesin veriler bulunmamakla birlikte kaynağının Hintçe, Pehlevice ve İbranice olabileceğine dair üç ana görüş bulunmaktadır. Benfey ve Clouston, bu hikâye külliyatının Hint kökenli olduğu görüşünü ileri sürerlerken Perry, 1959'da yayımladığı *The Origin of the Book of Sindbad* adlı makalesinde hikâyelerin Hint kökenli olduğu tezini tamamıyla reddetmekte ve Kitâb-ı Sindbâd'ın kaynağının Antik İran'a dayandığını savunmaktadır. Perry gibi Morris Ebstein de 1967'de yayımladığı *Tales of Sendebar* adlı kitabında, Benfey'in *Kitâb-ı Sindbâd*'ın Hint kökenli olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Ebstein, *Kitâb-ı Sindbâd*'ın şekil bakımından İbrani kökenli olduğunu dile getirmektedir. Belcher ise 1987'de yayımladığı *The Diffusion of the Book of Sindbâd* adlı çalışmasında oldukça ikna edici sonuçlarla Farsça benzerlik üzerindeki araştırmasını ortaya koymuş ve (Lotfizadeh 1991: 7-14) hikâyenin İran kaynaklı olduğu sonucuna varmıştır.

Günümüzde artık yalnızca çerçeve hikâyenin Hint kökenli oluşundan yola çıkarak Sindbâdnâmelerin de Hint kökenli olduğu görüşü kabul edilebilirliğini kaybederken Perry'nin dediği gibi eserin Antik İran kökenli olduğu görüşü rağbet görmektedir.

Görüldüğü gibi bu hikâye külliyatları genel olarak Hint, İran ve Arap kaynaklıdır. Hiç bir edebî ürün ortaya çıktığı toplumun kültüründen bağımsız düşünülemeyeceği için öncelikle Hint, İran ve Arapların kadına bakış açılarına bakmak gerekmektedir.

Arap, Hint, İran ve Türk Toplumunda Kadın

Eski Arap toplumunda her zaman kadın değersiz görülmüş ve ikinci planda kalmıştır. Kadının değersiz görülmesi doğduğu anda başlıyor, kız çocuğu olan baba bunu uğursuzluk olarak görüyor hatta Kureyş ve Kinde gibi bazı kabilelerde kız çocukları diri diri gömülüyordu (Gültepe, 2008:189-192). Gerek ailede gerekse de toplum hayatında kadının hiçbir söz hakkı bulunmuyordu.

Eski Hind toplumunda da kadına bakış açısı Arap toplumundakinden pek farklı değildir. Kadın, Hint hukukunda hiçbir hakka sahip değildir hatta bütün kadınların bir takım sapkın eğilimlere, zayıf bir karaktere ve kötü ahlaka sahip olduğuna inanılmaktaydı. Bu nedenle Manu Kanunu kadını, çocukluğunda babasına, gençliğinde kocasına, kocasının ölümünden sonra da oğluna ya da kocasının akrabalarından bir erkeğe bağlı olmaya mecbur etmekteydi (Çimen, 2008:44-45). Hatta "Eski Hind hukukuna göre felaket, tayfun, ölüm,

cehennem, zehir, ejderha, ateş hiçbir zaman kadından daha kötü değildir" (Çimen, 2008: 45).

İran'da ise kadın tam anlamıyla bir köle olarak görülmektedir (Çimen, 2008: 51). Kadın kocası tarafından bir mal gibi alınıp satılabilir hatta kocası tarafından öldürülebilirdi. Erkekler istedikleri kadar cariyeyi satın alıp birlikte yaşayabilmekteydiler.

Eski Türklerde ise kadın, Arap, Hint ve İran kültüründekinden tamamen farklı bir statüde karşımıza çıkmaktadır. Kadının rolü hem aile içerisinde hem de toplumsal hayatta oldukça önemlidir. Kadın Türk ailesinin temel yapısını teşkil eder hatta ailenin tek ve yegâne kurucusudur (Gültepe, 2008:249). "Ev dışında siyasi alanda devlet yönetiminde, sosyal alanda, ekonomik alanda hatta savaşlarda kadın erkeğiyle eşit şartlarda ve onunla beraber görülmektedir" (Çimen, 2008:112). Yani genel olarak Türklerde kadın, evlatlarının saygıdeğer anası ve kocasının vefalı arkadaşıdır.

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi kadının aşağılandığı, değersiz görüldüğü hatta bir mal gibi alınıp satıldığı eski Arap, Fars ve Hint kültür ortamlarının birer ürünü olan hikâyelerde de kadına bakışın farklı olması beklenemezdi. Türk masal ve hikâyelerinde sadık, iffetli, kocası ve çocuklarına karşı görevlerini harfiyen yerine getiren fedakâr insan kimliğiyle karşımıza çıkan kadın, bu hikâye külliyatında genel olarak tam tersi bir görüş ile iffetsiz, riyakar ve dolandırıcı kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır.

Hikâyelerde Kadın

Sadakatsiz Kadın:

Binbir Gece Masalları, Tûtî-nâme, Kırk Vezir ve Sindbâd-nâme hikâyeleri çerçeve hikâye tekniğiyle oluşturulmuş külliyatlardır. Aslında çerçeve hikâyelerin kendisi kadının sadakatsizliği temi üzerine kurulmuştur:

Binbir Gece Masallarının çerçeve hikâyesi; karısı tarafından aldatıldığı için kadınların sadakatine inanmayan ve her gün bir kızla evlenip sabahına karısını idam ettiren Şehriyar'ı, her gece anlattığı hikâyelerle oyalayarak idamını erteleten Şehrazat'ın hikâyesidir. Şehrazat bu sayede ülkedeki diğer kızları da idam edilmekten kurtarmaktadır.

Yine kadınların sadakatsizliğini konu edinen Tûtînâme'de bu kez anlatıcı bir papağandır. Çerçeve hikâye, kocasını aldatan sahibi

Mahışeker'in âşığına gitmesini engellemek ve onu oyalamak için Tûtî'nin sabahlara kadar anlattığı hikâyeleri konu edinmektedir.

Kırk Vezir Hikâyelerinin ve Sindbâd-nâme hikâyelerinin çerçeve hikâyeleri ise hemen hemen birbirinin aynıdır. Yıldız falında konuşma yasağı görünen şehzâde, kendisine aşık olan üvey annesini reddeder ve kadın tarafından iftiraya uğrar. Yasaklı olduğu süre boyunca kadın padişahı, şehzâdenin idam edilmesi için ikna etmeye, vezirler ise şehzâdeyi idamdan kurtarmak için ikna etmeye ve yasaklı sürenin bitimine kadar oyalamaya çalışırlar. Şehzâdenin konuşma yasağı bitince gerçek ortaya çıkar ve üvey anne cezalandırılır.

İki çerçeve hikâye arasında en önemli fark konuşma yasağının süresi ve buna bağlı olarak vezir sayılarıdır. Sindbâd-nâmelerde şehzâdenin konuşma yasağı yedi günlükken Kırk Vezir Hikâyelerinde kırk gündür. Konuşma yasağı süresi boyunca padişahı oyalamak ve ikna etmekle görevli vezirlerin sayısı da bu süreye bağlı olarak Sindbâd-nâmelerde yedi iken Kırk Vezir Hikâyelerinde kırka çıkmaktadır.

Çerçeve hikâyelerde yer alan iç hikâyelerde de durum farklı değildir. Binbir Gece Masallarında "İhtiyar ile Katırın Hikâyesi" nde (Akkoyunlu, 1982:96) ihtiyar bir adam bir yıl süren seyahatinden döndüğünde evde karısını bir zenci köle ile yakalar. Karısı, yakalandığını görünce hemen kocasını büyü ile bir köpeğe çevirir. İhtiyar, köpek şeklinde dolaşırken bir kasaba rastlar ve kasap onu kendi evine götürür. Kasabın büyüden anlayan bir kızı vardır ve babasına bu köpeğin aslında bir insan olduğunu söyler. Babası kızdan köpeği tekrar eski haline getirmesini ister ve ihtiyar köpek kılığından kurtulur. Kızdan karısını cezalandırmak için de bir şeyler yapmasını ister. Kız ihtiyara, büyülü bir su verir ve bunu karısının üzerine serpmesini söyler. İhtiyar, büyülü suyu karısı uyurken gizlice üzerine serper ve karısı bir katıra dönüşür.

Tutî-nâme'de Bunlardan ilki "Bezirgânla Tûtî'nin Hikâyesi"dir (Necâtigil, 2010, 39-44) kocasını aldatan kadın ve evdeki papağanın olup bitenleri sahibine anlattığını düşündüğü papağanın kanatlarını ve kuyruğunu yolarak pencereden aşağıya atar ve kocasına da papağanı kedinin kaptığını söyler. Pencereden düşen papağan evin yakınlarındaki bir puthaneye gizlenir ve keşişlerin yemek artıklarıyla beslenerek orada yaşamaya başlar. Aslında karısının kendisini aldattığını dostlarından öğrenen bezirgan karısını evden kovar. Kadın da puthaneye sığınır. Kadının burada putlara tapındığını gören papağan kadına, eğer akıllı olup kendisini pencereden atacağına işbirliği yapsaydı bezirgânı birlikte ikna edebilecekken kendisinin bu puttan yardım bekleyecek kadar aciz

olduğunu söyler. Papağan kadına eğer bu puta tapınmaktan vazgeçerek tövbe edip Hak dinine girerse bezirgâna giderek kendisini affettireceğini söyler. Kadın tövbeler ederek İslâm dinine geçer ve papağanda bezirgânın yanına giderek karısının suçsuz olduğuna onu ikna eder. Bezirgân puthaneye giderek karısından af diler. Kadın da papağanın aklına ve zekâsına hayran kalarak daha önce ona yaptıkları için pişman olur.

Kırk Vezir hikâyelerindeki "Şahın Hatunu ve Sandıktaki Aşığı" (Kızıltan, 1991:227) adlı hikayede Şahın çok güzel bir karısı karısının da bir aşığı vardır. Kadın aşığını sandıkta saklamaktadır. Aşığıyla konuştukları sıra da şah içeri girer ve kadın aşığını sandıkta sakladığını söyler. Sandıktaki aşığın korkudan aklı başından gider. Şah bu duruma öfkelenince de kadın böyle bir şeye inanmanın akıllılık olmayacağını, kendisinden nasıl böyle bir şey bekleyeceğini söyleyerek ağlamaya başlar, küser. Şah, karısının bu halini görünce pişman olur ve tekrar tekrar kadından özür diler.

Sindbâd-nâme'de ise "Asker, Hilekâr Kadın ve Uşağının Hikâyesi"ndeki (Fidan, 2013:26-27) şehvet düşkünü kadın sadakatsizliğin dikkat çekici bir örneğidir. Hâbil diyarında bir askerin çok güzel bir sevgilisi vardır. Bir gün sevgilisini eve davet etmek için iltifatlarla dolu bir mektup yazar ve uşağı ile gönderir. Bu uşak çok yakışıklı olduğu için kadın görür görmez uşağı çok beğenir ve evine alır. Fakat kendi evinde ziyafet hazırlıkları yaparak sevgilisinin gelmesini bekleyen asker, saatler geçip sevgilisi gelmeyince çok sinirlenir ve kılıcını alarak kadının evine gider. Askerin geldiğini gören uşak çok korkar, ama kadın onu bir odaya saklar, askeri içeri alır. Kadın askerin gönlünü alır ve sohbete başlarlar. Kısa bir süre sonra kadının kocası eve gelir. Asker korkudan ne yapacağını şaşırır, ancak kadın kılıcını çekmesini, küfürler savurup bağırarak evden çıkıp gitmesini söyler. Asker nedenini anlamaz, ama kadının dediklerini yaparak evden çıkar. Kadın neler olduğunu soran kocasına bir çocuğun gelip kendisine sığındığını, onu odaya sakladığını, evden çıkanın da onun efendisi olduğunu, onu arayıp bulamadığını, onun için bu kadar sinirlenip küfürler ettiğini anlatır. Adam da karısına çocuğu o zalimin eline vermemekle çok iyi bir iş yaptığını söyler ve böyle merhametli ve şefkatli olduğu için ona iltifatlar eder.

Gerek çerçeve hikâyeler de gerekse de iç hikâyelerden verilen örneklerde görüldüğü gibi kadınlar genellikle kocasını aldatan, hilekâr ve yalancı eşler olarak karşımıza çıkmaktadır. Binbir Gece Masalların'da her ne kadar Şehrazâd'ın ağzından kadınları korumak, onların kötü ve iffetsiz olmadıklarını kanıtlamak için anlatılan hikâyelerle, olaylar kadının

masumiyeti üzerine kurgulanmaya çalışılsa da hikâyelerin anlatılış nedeni yine sadakatsizliğe dayanmaktadır. Şehrazat, aldatıldığı için bütün kadınlardan intikam almaya çalışan kocasını ikna çabası içerisindedir. Olayın başlangıcı yine sadakatsizliktir ve Şehrazat'ın anlatıkları savunma içgüdüsüyle anlatılan hikâyelerdir. Kırk Vezir ve Sindbâd-nâmelerde ise kurgu tamamen değişmiştir. "Tahkiyenin fiktif dünyasında kadının düşüncelerinin karşısında erkek, erkeğin düşünceleri karşısında kadın bazen müdafaa, bazen de itham ve saldırı taktikleriyle kendi fikirlerini savunma fırsatı bulmuştur"(Kavruk, 2003:293) Ancak eserlerin sonunda kadının cezalandırılmasıyla erkek fikrinin galip geldiği anlaşılmaktadır. Yazar eserin başında bir kadının karşısına yedi veya 40 veziri çıkararak aslında fikrini okuyucuya göstermektedir.

Sadık ve İffetli Kadın:

Kırk Vezir ve Sindbâd Hikâyelerinde "evli kadınların eşlerine karşı vefasızlığı, ahlaksızlığı, doyumsuzluğu, tamahkarlığı, onların kurnazlık, düzenbazlık ve hilekârlığıyla da birleştirilerek bütün olumsuzluklarıyla sergilenmeleri" (Kavruk, 2003:296) genellikle vezirlerin şehzâdeyi kurtarmak amacıyla anlattıkları hikâyelerde karşımıza çıkmaktadır. Bunların dışında cariye veya üvey annenin kendi masumiyetini kanıtlamak için anlattığı hikâyelerde ve Binbir Gece'de Şehrazat'ın Şehriyar'ı oyalamak için anlattığı hikâyelerde kadın tamamen farklı bir bakış açısıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu hikâyelerde kadın iffetli,dürüst, kocasını seven, sadık eşlerdir. Ancak bu tip hikâyelerin sayısı oldukça azdır.

Sindbâdnâme'de yer alan "Bezirgân, Karısı ve Oğlunun Hikâyesi"nde bu tip kadın karşımıza çıkmaktadır. Ticaret yapmak için Çin'e giden bezirgânın karısı, onu çok özlediği için gizlice Çin'e gider ve burada kimliğini gizleyerek kocasıyla birlikte olur. Uzun yıllar sonra evine dönen adam karısını bir gençle uyurken görünce çok sinirlenir, ancak karısına o gece verdiği yüzüğü görünce gerçekleri anlar. Karısı bezirgâna sadık kalmıştır.

Tûtînâme'de yer alan "Saliha Merhume Hikâyesi"nde (Sona, 2012: 118) de başına gelen bütün felaketlere rağmen kocasına sadık kalan bir eş karşımıza çıkmaktadır. Kocası hacca gidince yalnız kalan dünyalar güzeli kadına, başta kocasının kardeşi olmak üzere bir çok kişi aşık olur. Kadın her seferinde bu insanların elinden kaçmak isterken ayrı bir sıkıntıya sürüklenir ancak hiçbirine teslim olmaz. Hikâyenin sonunda kadına aşık olup ona sahip olmak isteyen herkes, halkın huzurunda

işledikleri günahları itiraf eder. Kadın da o itiraflardan sonra kendisinin suçsuz olduğunu anlayan kocasıyla ömrünün sonuna kadar mutlu yaşar.

Binbir Gece Masallarındaki 150. Hikâyede ise (Akkoyunlu, 1982: 460-461) vezirin cariyesi sadık kadın tipi olarak görülmektedir. Kadınlara çok düşkün olan bir padişah sarayın bahçesinde gezerken vezirin güzel cariyesini görür ve beğenir. Bunun üzerine vezirini uzun bir seyahate gönderir. Daha sonra vezirin evine giderek cariyeyle birlikte olmak ister ancak cariye önce kendisine yemek ikram etmek istediğini söyler. Bu arada okuması için padişaha içerisinde nasihatler bulunan bir kitap verir. Padişah, bu kitabı okuyunca yaptığı yanlışın farkına varır ve cariyeye dokunmadan evden uzaklaşır.

Kocakarı:

Hikâye külliyatlarında karşımıza çıkan dikkat çekici kadın tiplerinden biri de "kocakarı"dır. Kocakarılar, genellikle genç adamla âşık olduğu kadın arasında arabuluculuk yapan, bu işi yaparken de hilelere başvuran yaşlı kadın tipleridir.

Sindbâd-nâme hikâyelerinde yer alan "Âşık, Kocakarı ve Ağlayan Köpeğin Hikâyesi"ndeki hilekâr kocakarı âşık gençle sevdiği kadının arasını yapabilmek için zahide kılığına girmiştir. Kadına, biber yedirerek gözlerinden yaş gelmesini sağladığı köpeğin aslında, eskiden kendisine âşık olan bir gence yüz vermeyen bir kız olduğunu söyleyerek kandırmıştır. Ve kadın kendisinin de bir köpeğe dönüşebileceğini düşünerek genç adamla birlikte olmayı kabul etmiştir.

Kırk Vezir Hikâyelerinde ise benzer bir kocakarı tipi "Acûze, Yiğit ve Güzel Avratı" hikâyesinde karşımıza çıkar (Kızıltan, 1991:286-287): Tüccarın güzel karısına âşık olan bir yiğit, bu kadınla aralarını yapması için hilekâr kocakarıdan yardım ister. Kocakarı, tüccarın dükkânına gider, oğlunun sevgilisi için pahalı bir kumaş istediğini söyleyerek kumaşı alıp tüccarın kendi evine götürür. Tüccarın karısını kandırarak kumaşı evde saklar. Akşam eve gelen tüccar, kocakarıya sattığı kumaşı kendi evinde görünce karısının kendisini aldattığını düşünür ve onu boşar. Bu haberi duyan kocakarı kadının yanına giderek onu kocasıyla barıştırabileceğine ikna eder. Çeşitli oyunlarla kadını yiğide götürür, kadın çaresizlikten yiğitle birlikte olur. Yiğit muradına erdikten sonra kocakarı tüccara gelir, kumaşını onun evinde unuttuğunu, oğlunun o kumaş için verdiği parayı istediğini söyler. Bu sözleri duyan tüccar karısının masum olduğunu anlar ve onunla nikâh tazeler.

Tûtînâme'de bulunan "Hoca Mansûr'un Kılığına Giren Hoca Fer'î Hikâyesi"nde de (Sona, 2012: 130-131) yine arabulucu kocakarı tipi karşımıza çıkmaktadır. Sürekli deniz seferlerine giden Mansûr adlı bir kişinin dünyalar güzeli bir karısı vardır. Fer'î adlı genç bu kadının güzelliğini duyar ve ona aşık olur. Şehrin hilekâr kocakarısından, Mansûr'un karısını kandırmak için yardım ister. Ancak kadın son derece namuslu ve kocasına sadık olduğu için kocakarının söylediklerine inanmaz.

Bilgin kadın:

Hikâyelerde karşımıza çıkan bir diğer kadın tipi ise akıl danışılan bilgin kadınlardır. Sindbâd-nâmede yer alan "Kör İhtiyar ile Bezirgân ve Dolandırıcıların Hikâyesi"nde, sandal ağacının çok değerli olduğu bir şehirde elindeki bütün parasıyla sandal alarak burada satmak isteyen bezirgânın başına gelenler anlatılmaktadır. Bezirgân, şehre geldiği ilk gün hilekâr bir adam tarafından dolandırılır ve elindeki bütün sandalları yok pahasına adama verir. Gece konaklamak için gittiği yaşlı kadının evinde olanları anlatınca yaşlı kadın ona bu şehrin halkının çok hilekâr olduğunu ve kendisinin de dolandırıldığını söyler. Bundan sonra şehirde kimseyle konuşmaması gerektiği nasihatini verir. Yaşlı kadının nasihatlerini dinlemeyen adam ertesi gün birkaç dolandırıcı tarafından tekrar kandırılır ve olaylar büyüyünce mahkemeye çıkarılır. Yaşlı kadın, adama şehirde bu dolandırıcıların bir üstatları olduğunu ve gece gizlice giderek onun adamlara ne söylediğini dinlemesini tenbihler. Hikâyenin sonunda adam dolandırıcıların kör üstatlarından dinlediği cevapları mahkemede söyleyerek ceza almaktan kurtulduğu gibi üzerine dolandırıcılardan hem sandallarını hem de üç bin filûrî tazminatını alarak memleketine döner.

Tûtînâme'de yer alan "Çiftçi ve Sultan Kızı Hikâyesi"nde (Sona, 2012: 126-127) ise akıl danışılan bu kez padişahın kızıdır. Bir gün değerli bir mücevher bulan çiftçi üç arkadaşıyla birlikte bu mücevheri padişaha götürmek üzere yola çıkar. Ancak yolda çiftçinin uyuduğu bir anda mücevher kaybolur. Padişah ne yaparsa yapsın mücevheri kimin aldığını bir türlü öğrenemez. Bunun üzerine padişahın akıllı kızı bu dört arkadaşı bir araya toplayarak bir hikâye anlatır ve hikâyede kimin suçlu olduğunu sorar. Verdikleri cevaplardan yola çıkarak mücevheri kimin çaldığını ortaya çıkarır.

Türk Edebiyatında Kadın:

Türk edebiyatında karşımıza çıkan kadın ise toplumsal hayattaki konuma paralel olarak bu hikâye külliyatlarından oldukça farklıdır. Türk destan ve masallarında, diğer dünya destanlarında rastlanmayan bir

özellik olarak kadının, eş ve ana olarak kişilik ve rolünün çok belirgin olduğu görülmektedir (Gültepe, 2008:153). Kadın, bu eserlerde "vefâkar ve fedakâr eş ve ana, çoğu kez de erkeğe denk hatta ondan yüce bir kişilik olarak tasvir edilmektedir" (Gültepe, 2008:153). Manas destanındaki Kanıkey bu duruma güzel bir örnektir; o sadakatiyle, eşsiz güzelliğiyle, iyi bir aşçı ve doktor oluşuyla toplumdaki ideal kadın tipini temsil etmektedir (Bars, 2008:172).

Türk Edebiyatının başat eserlerinden Dede Korkut'ta ise ideal Türk kadının özellikleri Dede Korkut tarafından sıralanmıştır. Güzellik, asalet, zekâ, akıl, iyi yetişmiş ve eğitimli olma, iyi ata binme, silah kullanma, savaşabilme gibi özelliklerin yanı sıra yardımseverlik ve eşine yardımcı bir hayat arkadaşlığı, Türk kadınının ortak özellikleri olarak (Duran, 2004: 32) dile getirilmiştir. Dirse Han'ın karısı buna güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Türk masallarında da durum aynıdır. Türk masal geleneğinde sadakatsiz eşlere rastlanan masallar olsa da birkaç kötü örneğin herkesi kapsamadığı açıkça ifade edilmiştir. "Çünkü masalların büyük bir kısmında, eşlerin birbirlerine kavuşabilmek veya ortak düşmanlarını ortadan kaldırabilmek için beraberce verdikleri büyük mücadeleler" (Günay 1992: 623) yer almaktadır. Ziyat Akkoyunlu (1996:9); "Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına etkisi" adlı çalışmasında incelediği 350 Türk masalında sadakatsizlikle ilgili yalnızca 5 masal tespit ettiğini belirtmiştir. Bu durum gerçek hayatta olduğu gibi Türk masallarında da karşımıza olumsuz yönleriyle çıkan kadınların olabildiğini ama bunların hiçbir zaman genelleştirilerek toplumdaki bütün kadınlara yansıtılmadığını göstermektedir.

Sonuç:

İnsanların duygu ve düşüncelerini aktarmada bir araç olarak kullandıkları hikâyeler, bütün dünya kültürlerinde çok önemli bir yere sahiptir. Anlatılan hikâyeler benzer olsa da her hikâye, kendi toplumunun izlerini taşımaktadır. Bu nedenle tercüme ve adaptasyon yoluyla edebiyatımıza aktarılmış olan Binbir Gece Masalları, Tûtînâme, Kırk Vezir ve Sindbâd hikâyelerinde kadına bakış açısı Türk kültüründe gördüğümüz kadın anlayışından çok farklıdır. Hikâyelerin kökeninin nereye dayandığının kesin bilinmediğini belirtmiştik ancak ister Hind ister İran ister Arap kökenli olsun bu kültürlerin kadına bakış açılarının pek de farklı olmadıkları görülmektedir. Bu hikâyelerde genel olarak hilekâr, kocasını aldatan, iffetsiz kadın tipleri karşımıza çıkmaktadır. Kadının değersiz ve ikinci sınıf görüldüğü bir kültür dairesinin ürünü olan bu

hikâyelerdeki kadınlar, doğal olarak o toplumların kadına bakış açılarını yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

AKKOYUNLU, Ziyat Abdülmecit (1982), *Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri,* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

AKKOYUNLU, Ziyat Abdülmecit (1996), "Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 1.

BARS, Mehmet Emin (2008), "Köroğlu Destanı'nda At, Kadın, Silah", *Turkish Studies*, Volume 3/2, Sipring.

ÇİMEN, Latife Kabaklı (2008), *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

DURAN, Hamiyet (2004), "Burla Hatundan Terken Hatuna", *Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, S. 9.

ERGÜL, Aysel (2000), "Binbir Gece Masalları'nda Kadın", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, S. 10.

FİDAN, Gülşah Gaye (2013), *Türk Edebiyatında Sindbâdnâme Çevirileri: Tuhfetü'l-Ahyâr ve Kitâb-ı Sindbâd (İnceleme-Çeviri Yazılı Metin-Tıpkı Basım)*, Harvard University: The Department of Near Eastern Laguages and Civilizations.

GÜLTEPE, Necati (2008), *Türk Kadın Tarihine Giriş*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

GÜNAY, Umay (1992), "Türk Masallarında Aile", *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

KAVRUK, Hasan (1998), *Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

KAVRUK, Hasan (2003), "Kırk Vezir Hikâyelerinde Kadın", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, s. 263-303.

KIZILTAN, Mübeccel (1991), *Kırk Vezir Hikâyeleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

LOTFİZADEH, Bonnie (1991), *The Book of Sindibad and The Seven Sages of Rome: Perspectives on the frame and its Relationships to the Interpolated Tales in the Persian, Arabic, Latin and Spanish Versions*, Berkeley: University of California Ph. Thesis of Philosophy.

NECATİGİL, Behçet (2010), *Tûtînâme*, İstanbul: Can Yayınları.

SONA, İbrahim (2012), *Türk Edebiyatında Tûtî-nâme Hikâyeleri (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

KOSOVA'DA DİL PLANLAMASI VE TÜRKÇENİN GÖRÜNÜMÜ

Language Planing in Kosova And the Perspective of Turkish Language

Bilgehan Atsız GÖKDAĞ*

ÖZET

Avrupa Birliği'nin danışmanlığı altında hazırlanmış Kosova Anayasası, azınlıkların dil haklarını öne çıkarması bakımından dikkati çeker. Kosova'nın resmî dilleri Arnavutça ve Sırpçadır. Türkçe, Kosova'da yerel dil olarak kabul görmektedir. 2006 yılında kabul edilen Dillerin Kullanımına İlişkin Kanun Kosova'da dil politikasının en önemli hukuki belgesini oluşturmaktadır. Bu kanun uyarınca dille ilgili düzenlemelerin uygulanması ve denetlemesini yapacak belirli bir kurumun kurulmasını da gerektirdiğinden Kamu Hizmetleri Bakanlığına bağlı olarak Dil komisyonu Mayıs 2007'de kurulmuş, 2012 de ise Dil Komiserliğine dönüştürülmüştür. Kurum Kosova'da dillerin kullanımının önündeki engelleri kaldırmayı ve uygulamalarda karşılaşılan sorunları çözmeyi hedeflemiştir. Mali kaynaklar, yeterli insan gücünün olmayışı ve ulaşım zorlukları komisyonun görevlerini yerine getirmesini büyük oranda etkilemiştir. Kurum 2012 sonlarında AGİT desteği ile yeniden yapılandırılmış ve AGİT gözetimi altında eskiye göre daha aktif olarak dille ilgili sorunların çözümünde görev üstlenmiştir.

Şu anda Türkçe, Prizren ve Mamuşa belediyelerinde resmi dildir. 2007 ila 2008, yıllarında Türkçe Gilan, güney Mitroviça, Priştine ve Vıçıtırın belediyelerinde aynı zamanda resmi kullanımda olan dil olarak tanınmış bulunmaktadır. Boşnakça ise Prizren, Dragaş ve İpek belediyelerinde resmi kullanımda olmakla birlikte aynı zamanda İstog belediyesinde resmi kullanımda bir dildir. Goralılarla ilgili dilsel yasalar çıkarılmamıştır. Sırpça ve Arnavutça ise bütün belediyelerde resmi dildir. Kosova'da dil kullanımı ağırlıklı olarak belediyelerin yürüttükleri ve sorumlu oldukları bir alandır. AGİT gözetimi altında yeniden yapılanan dil komisyon merkezi, dil kullanımı ve haklarını belediyelerin ne ölçüde yerine getirip getirmediğini de denetlemektedir.

***Anahtar Kelimeler**: Balkan Türklüğü, Kosova, Azınlık Hakları, Türkçe, AGİT*

ABSTRACT

The Kosovo Constitution, written under the observation of the EU, strikingly stresses language rights of minorities. Official languages in Kosovo are Albanian and Serbian. Turkish is considered a local language. The Law on Using Languages accepted in 2006 is the most important legal document on language politics in Kosovo. Since this act proposes establishment of a state agency to

* Prof. Dr. - Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Kırıkkale/TÜRKİYE

make application and observation of regulations concerning language, the Language Committee under the Ministry of Utilities was established in May 2007, and was transformed to Language Commission in 2012. The agency aims at removing obstacles in using languages and solving problems in practice. Financial difficulties, lack of the necessary human sources and transportation problems negatively affected performance of the agency. It was revised in 2012 with the help of the OSCE, and undertook responsibility to solve language problems in a more active way under the surveillance of the OSCE.

Turkish is official language currently in the Prizren and Mamuša municipalities. It was recognized in the municipalities Gilan, Southern Mitrovica, Prishtine, Dragaš and Peć as a language also 'official in use' in the years 2007 and 2008. Bosnian is official in the municipalities Prizren, Dragaš and Peć, and also official in use in the Istog municipality. Language codes for the Gorans have not yet passed. Serbian and Albanian are official in all municipalities. Language use in Kosovo is up to responsibility of municipalities to a great degree. The language commission restructured under the surveillance of the OSCE observes also to what degree municipalities carry out language using and rights.

Key Words: *Balkan Turks, Kosovo, minority rights, Turkish, OSCE*

Giriş

Avrupa'nın güneydoğusunda bulunan Balkan Yarımadası; Yunanistan, Bulgaristan, Arnavutluk, Romanya, Türkiye'nin Avrupa yakası ile Yugoslavya'nın dağılmasının ardından bağımsız devletler olarak ortaya çıkan Makedonya, Hırvatistan, Slovenya, Bosna-Hersek, Kosova, Sırbistan ve Karadağ'ı içine alan bir bölgedir. Burada yaşayan halklar kendilerini otokton olarak görürler. Milliyetçilik kuramları açısından bakıldığında, bir coğrafya üzerinde ilk olmak ya da tarihsel geçmişlik bakımından önde bulunmak, o coğrafya üzerindeki hak taleplerine meşru bir zemin hazırlamaktadır. Çünkü "doğduğu evde oturmak", topluluk üyelerinin temel hakkı olarak görülmekte ve dışarıdakilerin de bu hakkı kabul etmeleri beklenmektedir. (Smith 2002: 54-55). Ancak Balkanlarda çok fazla hak talebi vardır ve bu sebeple de halklar birbiriyle anlaşmazlık içindedir. Balkan coğrafyasında kimliği oluşturmada kullanılan"düşman" ya da "öteki" genellikle yan komşu olmaktadır. Yan komşu, hem sınırların diğer tarafındaki devlet/millet hem de –Balkanlardaki halkların iç içe geçmişliğinin bir sonucu olarak- o milletin bu devlet içerisindeki azınlık

olarak kalan unsurları yani yan evdeki insan anlamında kullanılabilir. (Yaşın 2011:353-354).

Bu coğrafyada dinden sonra etnik kimliğin en önemli belirleyicisi, dil olmuştur. Özellikle, "modern Sırp ideolojisi"ni oluşturan XIX. yüzyıl dilbilim reformisti Vuk Stefanoviç Karadziç, "Merkezî Güney Slav diyalekti"yle konuşan herkesi "Sırp" olarak tanımlamıştır. Bu görüş, Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'nın oluşmasındaki politik konseptin temelini oluşturmuştur. Keza tarihte dönem dönem bölgedeki etnik çeşitlilik, din ve dil farklılıkları bazı devletler tarafından istismar edilmiş ve bu ülkeler kendi çıkarları için bu özellikleri kullanarak bölge halklarını kışkırtmışlardır. Bazı Balkan ülkeleri açısından bu sorun AB'ye üye olmaları ile nispeten çözülmüşse de, Yugoslavya'nın dağılmasıyla bağımsızlıklarını ilân eden ülkeler için hâlâ riskler mevcuttur. (Üçyıldız 2006:13).

Kosova'da Dil Planlamaları

Kosova, Yugoslavya'nın bölünmesiyle ortaya çıkan 10,887 km² yüzölçümü ve yaklaşık 1,8 milyon nüfusa sahip, 2008 yılında bağımsızlığını ilan eden bir ülkedir. Sırbistan, Makedonya, Arnavutluk ve Karadağ ile sınırdaştır. Kosova'nın başkenti Priştine olup; Gilan, Yakova, İpek, Feriza, Mitroviçe ve Prizren isimli 7 önemli şehri bulunmaktadır. 1945'te kurulanYugoslavya Sosyalist Fedaral Cumhuriyeti'nin özerk bölgelerinden biri olan Kosova'da dillerin kullanımıyla ilgili hususlar 1948 yılından itibaren aralıklarla çıkarılan yasa, tüzük, anayasa ve anayasal çerçeve gibi hukuki belgelerde ele alınıp düzenlenmiştir. Yugoslavya'nın ve ona bağlı özerk bölge Kosova'nın resmi dili Sırp-Hırvatcaydı.1948 ve 1953 yıllarında çıkarılan Kosova-Metohiya Özerk Eyaleti'nin tüzüğünde dillerin eşit ve özgür kullanımlarından bahsedilse de, bu, daha çok pratikte Sırpça ve Arnavutçayı hedeflemekteydi. 1951 yılına kadar Kosova'da Türk toplumu ve Türkçenin hukuken tanınmadığını görmekteyiz. 20 Mart 1951'de Kosovalı Türklerin kimliği hukuken tanınırken, Türk dilinde eğitim yapılmasına karar verilerek uygulamaya geçilmiştir. 1963 yılında çıkarılan tüzükte Türk ve Türkçe kelimeleri yer almakta, Kosova'nın en büyük etnik gurubu olan Arnavutlara verilen dilsel ve kültürel haklar aynı oranda Türklere de tanınmıştır. 1969 Anayasası, 1970 yılında çıkarılan *Dil ve Yazıların Eşitliğinin Gerçekleştirilmesi Yasası, 1974 Anayasası,* 1977 tarihli *Dil ve Yazıların Hak Eşitliğine Dair Yasa* Kosova'da Türkçe de dâhil dillerin kullanımını düzenleyen maddelere yer vermiştir. 28 Kasım 1968'de ortaya çıkan başkaldırı hareketinin merkezinde de dil kullanımı bulunmaktaydı. O

dönemde Belgrad Üniversitesine bağlı Priştine Yüksek Okulu'nda, Kosova'daki ilköğretim düzeyinin üstündeki her okulda olduğu gibi eğitim dili Arnavutça yerine Sırpçaydı. Anadilleri Arnavutçayla eğitim görmek isteyen öğrencilerin protesto konularından biri de buydu. 1970'li yıllarda Kosova'daki tüm resmi bildirilerin Sırp-Hırvat dili, Arnavutça ve Türkçe olarak yayınlanacağı açıklandı (Crampton 2007:126-127). Kosova'nın artık kendi bayrağı ve milli marşı vardı. Arnavutçanın hem yönetim hem de eğitim dili olarak kullanılması yönünde önemli vurgular yapıldı. Bunlar 1970 yılında Belgrad Üniversitesi'nin Priştine'deki yerleşkesinin çoğunlukla Arnavutça eğitim veren ayrı bir Üniversiteye dönüştürülmesinde etkili oldu (Jelavich 2013:427). 1969 ve 1970 yılında yapılan düzenlemelerde Türk dili her ne kadar eşit diller arasında gösterilse de bu daha çok bireysel haklar çerçevesinde düşünülmelidir. 1974 anayasası ve 1977 tarihli yasada ise Türkçe hem toplumsal hem de bireysel kullanımlarda Arnavutça ve Sırpça ile aynı statüye getirilmiştir. Türkçenin devlet dairelerinde, eğitim kurumlarında, basın-yayında ve gündelik hayatta kullanımı önünde artık hiçbir engel kalmamıştır. 1974-1989 döneminde çok dilli bir toplum olan Kosova'da dil politikası düzenlemeleri gayet başarılı bir şekilde sürdürülmüş olup, günümüzde bu alanda sorun yaşayan ülkeler için bu tecrübe bir laboratuar görevi üstlenebilir. Burada cevap verilmesi gereken soru şudur: Yugoslavya'nın dağılmasında Kosova özelinde de olduğu gibi etnik gruplara verilen kültürel hakların rolü var mıdır? Yapılan yasal düzenlemeler dağılmayı hızlandıran bir görev üstlenmiş midir? Yoksa bu süreci aksine geciktirmiş midir? Herkes kendi durduğu noktadan bu soruya farklı cevap verebilir. Ancak çok kültürlü ve çok dilli ülkelerde etnik gruplara verilecek kültürel ve dilsel hakların eninde sonunda ülkeyi Yugoslavya gibi dağılmanın eşiğine getireceği yolunda bir kanaat vardır.

1989 yılında Kosova'nın özerkliğinin kaldırılmasıyla dil eşitliği ilkesi de yerini Sırpçanın egemenliğine bırakmış. Arnavutça ve Türkçe elde ettiği kazanımları kaybetmiştir. 1991 yılında Kosova ile ilgili *Dil ve Yazıların Resmî Kullanışına Dair Yasa* Sırbistan Meclisi tarafından çıkarılmış, yasada Sırpça açıkça belirtilirken diğer diller için sadece halkların dilleri ifadesi kullanılmıştır. 1999 yılının Mart ayında da NATO'nun askeri gücü olan KFOR'un Kosova'ya gelmesi, ardından Birleşmiş Milletler adına Kosova'yı yöneten UNMIK'ın ülkeyi çok kültürlü, çok uluslu bir yapıda nihai statüsüne kavuşturması amaçlanmıştır. Ancak UNMIK'ın 25 Temmuz 1999 tarihli "Kosova'da geçici yönetimin yetkilerine dair yasal düzenleme" adlı metninin 5. maddesinde "UNMIK kararları Arnavutça, Sırpça ve İngilizce çıkarılır" ifadesi Kosova'da

Türkçenin kullanımına vurulmuş bir darbe olarak değerlendirilebilir. Kosova'da çok kültürlü, çok dilli, çok dinli bir toplumu yaratmayı ve yaşatmayı kendine şiar edinen UNMIK yönetiminin Türkçe ve Türk toplumuna yönelik özellikle ilk dönemlerdeki tutumu ne yazık ki tarafgir ve olumsuzdur.

1999-2008 yılları arasında Birleşmiş Milletlere bağlı bir komisyon tarafından yönetilen Kosova bağımsız bir devlet olma yönünde hazırlıklarını bu dönemde başlatmıştır. Daha çok Avrupa Birliği kriterleri esasında yapılan düzenlemeler çok kültürlü toplum yönetiminin modelini oluşturmayı hedeflemektedir. Şubat 2007'de hazırlanan ve bir nevi Kosova Anayasası olarak da düşünülen *Kosova Statüsü Genel Anlaşma Önergesi*'nde Kosova'da yaşayan etnik grupların dilsel statüleri ve kültürel hakları belirtilmiştir. Bu önergede etno-dilsel kimliğe yönelik özgürlükçü maddeler dikkati çekmektedir.

Madde 1 Genel hükümler:

1.6 Kosova'da, Sırpça ve Arnavutça dilleri resmî diller olarak tanınacak,

Madde 2 İnsan Hakları Ve Temel Özgürlükler

2.2 Kosova'da yaşayan herkes ırk, renk, cinsiyet, dil, din, politik düşünce veya diğer düşünce, milli veya toplumsal mensubiyet, herhangi bir topluluğa bağlılık, mülk, doğuş veya değişik statüye sahip olma durumu herhangi bir diğer esas üzere ayrımcılık yapılmaksızın, temel insan hak ve özgürlüklerine sahiptir. Kosova'da yaşayan bütün insanlar yasa önünde eşittir ve ayrımcılık yapılmadan eşit haklı yasal savunma hakkına sahiptir.

Madde 3 Topluluklar ve Topluluk Mensubu Kişilerin Hakları

3.1 Kosova yöresinde geleneksel olarak yaşayan aynı ulusal ya da etnik, dil veya din mensubu olan vatandaşlar (metnin devamında: topluluklar) bu Anlaşmanın I Eki 2. maddesi ile öngörülen insan hakları ve temel özgürlükleri dahil, Anlaşma'nın II Eki gereğince özel haklara da sahip olacaktır.

3.2 Kosova, topluluklar ve topluluk mensubu kişilerin ulusal veya etnik, kültür, dil ya da dini kimliklerinin korunmasını garanti altına alacaktır. Kosova aynıca bu Anlaşma'nın I ve II Eki gereğince, politik ve karar alma süreçlerinde temsil edilme ve katılmak konusunda, topluluk üyelerinin teşvik edilmesi ve haklarının korunması için gerekli anayasal, hukuki ve kurumsal mekanizmaları saptamalıdır.

3.2 Anayasanın kabul edilmesinden sonraki ilk iki seçim görev süresinde, Kosova Meclisi'nde, Kosova'da çoğunlukta olmayan toplulukların temsilcileri için yirmi (20) yedek sandalye ayrılacaktır. Bu sandalyeler şu şekilde bölüşülecektir: on (10) sandalye Kosova Sırplarını temsil ettiklerini ifade etmiş olan partiler, koalisyonlar, vatandaş girişimleri ve bağımsız adaylara ayrılacak, diğer on (10) sandalye ise diğer topluluklara, şu sıralama üzere ayrılacaktır: Rom topluluğuna bir (1); Aşkalılara bir (1); Mısırlılar topluluğuna bir (1) ve Rom, Aşkalı veya Mısırlı toplulukları arasından en çok oy kazanan temsilciye bir (1) ek sandalye ayrılmalı; Boşnak topluluğuna üç (3) sandalye, Türk topluluğuna iki (2) sandalye ve Goralı topluluğuna bir (1) sandalye ayrılacaktır. Seçimler sayesiyle kazanılan her sandalye, Kosovalı Sırp topluluğuna ve diğer topluluklara ayrılmış on (10) yedek sandalye sayısına ek olarak ilave edilecektir.

2.2 Kosova toleranslık ve diyalog duygusunu teşvik etmeli ve topluluklar arası barışı desteklenecek, aynıca Avrupa Ulusal Azınlıkların Korunması Konseyi'nin Çerçeve Konvansiyonu ve Avrupa Yöresel ve Azınlık Dilleri Beyannamesinde yer alan standartlara saygı gösterecektir.

2.3 Kosova, mensup oldukları ulusal, etnik, kültür, dil veya dini benlikleri yüzünden tehdit veya ayrımcılık tavırlarına, düşmanlık veya şiddete maruz kalabilecek kişilerin korunması yönünde gerekli önlemleri alacaktır.

Madde 3 Topluluklar ve Mensuplarının Hakları

3.1 Topluluk üyeleri, bireysel veya topluluk olarak şu haklara sahip olacaktır:

a) Kültür ve benliklerinin özelliklerini yani din, dil, gelenek be kültür varlıklarını dile getirmek, yaşatmak ve sürdürmek;

b) Kendi isteklerine bağlı olarak her düzeyde, Kosova'daki resmî dillerden birinde kamu öğretimine dahil edilmek;

c) Yasa ile saptanan safhaya kadar kendi dillerinde okul öncesi, ilkokul ve ortaokul eğitimine dahil edilmek, bu amaçla kurulmuş olan paralel veya özel okulların oluşması için öngörülen eğitim safhası, genel eğitim kurumları tarafından öngörülenden daha düşük olarak belirlenecektir;

d) Yasa ve uluslararası standartlarla uyumlu olarak, kamu mali yardımını da öngören özel öğrenim ve eğitim kurumlarını oluşturabilecek ve yönetebilecektir;

e) İster her günkü hayatta, ister de aleni olarak kendi dillerini ve yazılarını özgürce kullanabilecek;

h) Özel adlarını, özgün şekliyle ve kendi alfabeleri üzere kayıt ettirebilecek ve zoraki değiştirilmiş olduğu takdirde kendi alfabesini kullanabilecektir.

i) Yerel adları, cadde adları ve bulundukları ortam için çok etniteli ve çok dilli nitelikler açısından hassas olan ve çok etniteliğini simgeleyen diğer topografya işaretlerine sahip olacaktır.

j) Yasa ve uluslararası standartlar ile uyumlu olarak kamu medyalarına ve kendi dillerindeki programlara katılım ve temsilleri garanti edilecektir.

k) Yasaya ve uluslararası standartlara uyumlu olarak kendi medyalarını kurabilir ve kullanabilir, bundan başka kendi dilleri üzere bilgi sunabilir ve elektronik medyalar için yedekteki frekans sayısını kullanabilecektir;

l) Kosova'da engelsiz ilişkilerde bulunur ve yasa ile uluslararası standartlara uyumlu olarak ilk sırada, herhangi bir ülkenin ortak etnik, dil, din veya ortak kültürel geleneğe mensup kişileriyle rahat temaslarda bulunacak ve sürdürebilecekler;

m) Yerel, yöresel ve uluslararası sivil-toplum örgütleri ile bulunduğu etkinliklerde engelsiz temas kurabilecek ve ayrımcılığa maruz kalmadan bu kuruluşlara katılabileceklerdir:

Kosova'da yaşayan etnik grupların dille ilgili hakları 2007 yılında hazırlanan *Kosova Statüsü Genel Anlaşma Önergesi* ile belirlenmiştir. Buna göre Kosova'da Sırpça ve Arnavutça resmî dil olarak tanınacak; ülkede yaşayan herkes hiçbir ayrılık gözetilmeksizin yasalar önünde eşit haklara sahip olacak; ulusal ve etnik azınlıkların kültür, dil, din ve kimliklerinin korunması garanti altına alınacak; topluluklar, temsil etme ve edilme haklarına sahip olacak; kendi eğitim kurumlarını oluşturabilecek; dillerini, yazılarını ve alfabelerini özgürce kullanabileceklerdir.

Kosova Anayasası ve Dilsel Haklar

Kosova Anayasası'nda dille ilgili maddelerin sayısı diğer anayasalara göre oldukça çoktur. Avrupa Birliği'nin danışmanlığı altında hazırlanmış Kosova Anayasası Kopenhag kriterlerinin ruhuna uygun olarak azınlık haklarını öne çıkarması bakımından dikkati çekmektedir. Anayasanın dille ilgili hükümleri şu şekildedir: 5. maddenin 1. ve 2.

fıkralarında Kosova'da konuşulan dillerin resmî ve yerel kullanımı belirlenmiştir.1. Kosova Cumhuriyeti resmî dilleri Arnavutça ve Sırpçadır. 2. Türkçe, Boşnakça ve Romca belediyeler seviyesinde resmî statüye sahiptir veya yasaya uygun şekilde her hangi bir seviyede resmî kullanımda olacaklardır. Anayasa'nın 24, 29 ve 30. maddelerinin değişik fıkralarında yargısal alanda dil kullanımına özgürlükler temelinde yer verilmiştir. 24. maddenin 2. fıkrası "Hiç kimseye ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasi görüş veya milli köken, sosyal sınıf, bir topluluğa olan bağlılık, mülk, ekonomik ve sosyal durum, cinsel tercih, doğum, özürlü veya başka herhangi bir statüden dolayı ayrım yapılamaz." şeklindedir. 29. maddenin 2. fıkrasında "Özgürlükten yoksun bırakılan herkese, kendi anlayacağı dilde, özgürlükten yoksun bırakılmasının nedenleri bildirilmelidir." denilmektedir. 30. maddenin 1. ve 4. fıkralarına göre ceza gerektiren suçlarla suçlanan herkes, aşağıdaki asgari haklara sahiptir:(1) "Kendi anladığı dilde, kendine yönelik suçlamanın türü ve nedeni hakkında bilgilendirilme;" (4) "Yargılamanın yapıldığı dili anlamadığı veya konuşmadığı durumlarda, ücretsiz tercüme desteğine sahip olma;" şeklinde belirlenerek anayasasal hakka dönüştürülmüştür. Anayasa'nın 57. maddesi dilsel ve diğer toplulukların özel haklarını"Herhangi bir ulusal veya etnik, dilsel veya dini gruba (topluluk) mensup olup Kosova Cumhuriyetinde geleneksel olarak bulunan mukimler, bu Anayasa'nın II. kısmında belirlenen temel hak ve özgürlüklerin yanı sıra, bu Anayasayla belirlenen özel haklara da sahip olacaklardır." cümlelerinde dile getirilmiştir. 58. maddenin 3. fıkrasıyla devletin dilsel ve diğer haklar karşısındaki sorumlulukları belirlenmiştir: 1. Kosova Cumhuriyeti, toplulukların ve topluluk mensuplarının kendi kimliklerini koruma, güvenceye bağlama ve geliştirme için gerekli koşulları sağlar. Hükümet, mali yardımlar dâhil, topluluk ve topluluk mensuplarının kültürel girişimlerini ayrıca destekleyecektir. 2. Kosova Cumhuriyeti, hoşgörü ve diyalog havasını teşvik edecek, topluluklar arasında barışmayı destekleyecek ve Avrupa Konseyi Ulusal Topluluklar Çerçeve Sözleşmesi ile Avrupa Bölgesel Diller ve Azınlık Dilleri Bildirgesi ile belirlenen standartlara saygı gösterecektir. 3. Kosova Cumhuriyeti, milli, etnik, kültürel, dilsel veya dinsel kimliklerinden dolayı tehdit veya ayrımcılık, düşmanlık veya şiddete maruz kalabilecek kişilerin korunması için, tüm gerekleri önlemleri alacaktır.

Kosova'da yaşayan topluluk ve topluluk mensuplarının hakları Anayasa'nın 59. maddesinin değişik fıkralarında anayasal teminat altına alınmıştır: Buna göre topluluk mensupları bireysel veya topluluk olarak: (1) kültürlerini beyan etme ve geliştirme ve kimliklerinin öz niteliklerini

yani din, dil, gelenek ve kültürlerini koruma; (2) kendi tercihlerine göre Kosova Cumhuriyeti resmî dillerinden birinde, devlet okullarının her seviyesinde öğrenim görme; (3) yasalarla belirlendiği ölçüde kendi dillerinde ilk ve ortaöğretim seviyesinde öğrenim görme. Bu amaca yönelik kurulacak sınıf şubeleri veya ayrı okullar için gerekli sayı sınırı, sıradan eğitim kurumları için belirlenenden daha düşük olacaktır; (5) özel ve kamusal yaşamda dillerini ve yazılarını özgürce kullanma; (6) ilgili alanlarda nüfusun yeterli bir kısmını temsil ettikleri yerlerde, yasalara uygun şekilde belediye otoriteleri veya merkezi yönetimin yerel ofisleriyle olan ilişkilerinde dillerini ve yazılarını kullanma; (8) kişi isimlerini, kendi dillerinde yazıldığı asıl şekliyle kayıt ettirme ve zorla değiştirilmiş isimleri asıl şekline dönüştürme; (9) ilgili bölgenin çok etnikli ve çok dilli yapısını yansıttığı ve duyarlı oldukları yerel isimler, cadde isimleri ve diğer topografya göstergelerine sahip olma; (10) yasa ve uluslararası standartlara uygun şekilde kamusal yayım araçlarına ve kendi dillerinde yayımlara erişim ve bu araçlarda temsil edilme güvencesine sahip olma; (11) yasa ve uluslararası standartlara uygun şekilde kendi dillerinde bilgi sunan basım yayım araçlarını kurma, günlük gazete, kablolu yayım ve elektronik haberleşme için ayrılacak bir frekans bandından yararlanma; Sırpça yayım yapan lisanslı ve tüm Kosova'yı kapsayacak bir televizyon kanalına Kosova'daki Sırp topluluğunun tamamının erişimini sağlamak amacıyla Kosova Cumhuriyeti, bir uluslararası frekans planın sağlanması için tüm gerekli önlemleri alacak. (12) Kosova Cumhuriyeti içerisinde engellenmeden aralarında ilişki kurma ve özellikle ortak etnik, kültürel, dilsel ve dini kimliğe sahip herhangi bir ülkedeki kişilerle, yasayla uluslararası standartlara uygun şekilde özgürce ilişki kurup, mevcut ilişkileri koruma.

Anayasa'nın 81. maddesine göre aralarında dillerin kullanımı yasasının da olduğu birçok yasanın onaylanması, değiştirilmesi veya yürürlükten kaldırılması için, Meclis üyeleri mevcut ve oy kullanabilenlerin çoğunluğunun oyu ve çoğunluk olmayan topluluklara ayrılmış ve güvenceye bağlanmış sandalyelere sahip mevcut ve oy kullanabilen Meclis üyelerinin çoğunluğunun oyu gereklidir: hükmüyle karara bağlanmıştır.

2006 yılında kabul edilen *Dillerin Kullanımına İlişkin Kanun* Kosova'da dil politikasının en önemli hukuki belgesini oluşturmaktadır. Bu kanun uyarınca dille ilgili düzenlemelerin uygulanması ve denetlemesini yapacak belirli bir kurumun kurulmasını da gerektirdiğinden Kamu Hizmetleri Bakanlığına bağlı olarak Dil komisyonu Mayıs 2007'de kurulmuş, 2012 de ise Dil Komiserliğine

dönüştürülmüştür. Kurum Kosova'da dillerin kullanımının önündeki engelleri kaldırmayı ve uygulamalarda karşılaşılan sorunları çözmeyi hedeflemiştir. Mali kaynaklar, yeterli insan gücünün olmayışı ve ulaşım zorlukları komisyonun görevlerini yerine getirmesini büyük oranda etkilemiştir. Kurum 2012 sonlarında AGİT desteği ile yeniden yapılandırılmış ve AGİT gözetimi altında eskiye göre daha aktif olarak dille ilgili sorunların çözümünde görev üstlenmiştir. AGİT uzmanları tarafından hazırlanan *Municipal language compliance in Kosovo JUNE 2014* adlı rapor, Kosova'da dil kullanımının durumunu, aksayan yönlerini ve çözüm önerilerini sunmaktadır.

Yasal çerçeveye göre, Arnavutça ile Sırpça ve onların alfabeleri Kosova'nın resmi dilleri olarak belirlenmiştir. Bir belediyede bir dil topluluğunun belediye ahalisinin en azından yüzde beşini oluşturması durumunda, diğer diller de Arnavutça ve Sırpça gibi belediye düzeyinde resmi dil statüsüne sahiptir. İstisna olarak, Prizren belediyesinde yaşamakta olan Türk topluluğunun sayısına bakılmayarak *Dillerin Kullanımı Kanunu*,Türkçenin Prizren Belediyesi'nde resmi dil olma hakkını temin etmiştir. Belediye ahalisinin yüzde üç - yüzde beşini temsil eden daha küçük dil topluluğu ya da bir dilin geleneksel olarak konuşulduğu bir yerde, o dil o belediye düzeyi çerçevesinde "resmi kullanımda olan bir dil" olarak belirlenebilir, ve bireysel istemler ile o dil üzere hizmet istenip evraklar istenebilir – elde edilebilir.

Şu anda Türkçe Prizren ve Mamuşa belediyelerinde resmi dildir. 2007 ila 2008, yıllarında Türkçe Gilan, güney Mitroviça, Priştine ve Vıçıtırın belediyelerinde aynı zamanda resmi kullanımda olan dil olarak tanınmış bulunmaktadır. Boşnakça ise Prizren, Dragaş ve İpek belediyelerinde resmi kullanımda olmakla birlikte aynı zamanda İstog belediyesinde resmi kullanımda bir dildir. Sırpça ve Arnavutça ise bütün belediyelerde resmi dildir.

Kosova'da dil kullanımı ağırlıklı olarak belediyelerin yürüttükleri ve sorumlu oldukları bir alandır. AGİT gözetimi altında yeniden yapılanan dil komisyon merkezi, dil kullanımı ve haklarını belediyelerin ne ölçüde yerine getirip getirmediğini de denetlemektedir. Belediyelerin çoğu zaman yükümlülüklerini yerine getirmediği gözlemlenmektedir.

2014 yılının Nisan ayından itibaren, 16 belediye dil odak noktalarını oluşturmuş olup, 18 belediyede bunun yerine getirilmediği tespit edilmiştir. Dillerin Kullanımı Kanunun 2.4 ve 35 maddelerine göre, belediyeler, Yerel İdare Bakanlığından gelen idari talimatlara göre kendi ortamında konuşulan diller konusunda kuralları kabul etmeye

mecburdur. Tüm belediyeler dillerin kullanımına değin belediye kurallarını kabul etmekte olumlu adımlar atmıştır. Nisan 2014 itibarıyla, Kosova'da belediyeler Roman dilini resmi olarak tanıdı. Ancak uygulamada gerekli adımlar atılamamıştır. 34 belediyeden sadece altı belediye tüm belediye kamu ofisi işaretlerini tüm resmi diller üzere uyumlu bir şekilde asmış bulunmaktadır. On bir belediye tüm resmi diller üzere işaretlerin yüzde ellisinden fazlasını binalarına asmıştır. Geride kalan belediyeler ise resmi diller üzere işaretlerin yüzde 50'sinden daha azını asmışlardır.

Dillerin Kullanımı Kanununun 7.2 maddesi, her kişinin belediye yetkilisi ile irtibatta bulunabileceğine, belediye kurum ve görevlilerinden uygun olan hizmetleri ve kamu dokümanlarını herhangi bir resmi dil üzere isteme hakkına sahip olduğunu, her belediye temsilcisinin ve yürütme organının kişiye bu hakkını temin etmek için sorumlu olduğunu belirtir. Sözü geçen Kanunun 8.1 maddesine göre, konuştuğu dilin resmi kullanımda olan kişi sözlü ya da yazılı istemde bulunarak belediye görevlisinden kendi dili üzere yanıt bekleme hakkına sahiptir.

Son yıllar içerisinde hizmet götürülmesi hükmünde belediye dil uyumunun geliştirilmesine rağmen, Kosova Sırpları ve Kosova Goralıları belediye görevlilerinden evrak almakta ve onlarla irtibatta bulunmakta zorluklarla karşılaştıklarını belirterek genç belediye görevlilerinin Sırpçayı konuşmadıklarını - bilmediklerini öne sürmektedirler. Kosova Sırpları ve Kosova Goralıları genelde belediye kadastrosu, belediye vergi ofisler, tıbbi klinikler (tıbbi raporlar ve tahliller - reçeteler), belediye sivil kayıtları ofisleri ile araba kayıt merkezlerinden evrak almakta sorunlarla karşılaştıklarını belirttiler. Kosova Hırvatları ise 58 evrakların çoğunun sadece Arnavut dili üzere verildiği Vitina Belediye Mahkemesinde karşılaştıkları sorunları dile getirerek, dokümanların çoğunun genelde Kosova Arnavut hukukçuları - avukatlarının ilgisine sunulması gerektiğini iddia etmektedirler

*Dillerin Kullanımı Kanunu*na göre, belediyeler, istem üzere bir resmi dilden diğer bir resmi dile simültane tercümeyi temin etme mecburiyetindedir, aynı zamanda bir resmi dilden diğer bir topluluk diline tercüme temin etme ile görevlidir. Bununla birlikte aynı Kanuna göre "toplantı tutanakları ve belediye temsilcilerinin ile idari organların resmi kayıtları, kamu kayıtları ve diğer resmi evrakların belediyenin tüm resmi dilleri üzere korunması ve düzenlenmesini gerektirmektedir." Hükümleri bulunmasına rağmen neredeyse belediyelerin yarısının toplantı tutanaklarını tercüme etmediği görülür. Bazı belediyelerde yapılan tercümelerin kalitesi ise oldukça düşüktür.

*Dillerin Kullanımı Kanunu*na göre belediyeler, tüm aleni dokümanları resmi diller üzere yayınlamalı, tutmalı ve kamunun erişimine açmalıdır. Yerel yöneticilerin de aynı zamanda kendi web sayfalarında eşit olarak tüm resmi diller üzere resmi evrakları yayınlamaları gerekirken iş ilanlarının resmi diller üzere uyumlu olarak sadece 19 belediyede yayınlandığı tespit edilmiştir.

*Dillerin Kullanımı Kanunu*nun 9.2 maddesi şunları öngörür: "2.3 maddeye göre belediyeler, köyler, yollar, caddeler ve diğer kamu yerlerin adlarını belirten ve kapsayan resmi işaretler resmi diller üzere ve belediyede resmi dil statüsünde olan diller üzere yazılmalıdır." Aynı zamanda *Yerel Özyönetim Kanunu*na göre belediyeler, belediye yolları, caddeleri ve diğer kamu yerlerine ad vermekte tüm yetkilere sahiptir. Belediyelerin büyük bir kısmı yol adları ve cadde işaretleri konusunda kendilerinin dil görevleri ile uyumlu olmayarak çok kere bu işaretler ve adlar yanlış yazılmış, zarar görmüş veya silinmiştir. Birçok belediye dil hizmetleri konusunda ağır çalışırken Prizren belediyesi işaretlerin %90'ını dört dilde tamamlamıştır. Birçok belediyede bu oran %50'nin altındadır. Belediyeler dil kullanımında üzerine düşen görevleri bazen bilinçli olarak yerine getirmemektedir. Özellikle Sırplar ve Goralılar Arnavutların yönetimindeki belediyelerden yeterli hizmeti alamamaktadır. Yer adlarını gösteren levhalar tam olarak birkaç dilde hazırlanamamıştır. Birçok belediyede bu hizmetleri karşılayacak yeterli personel istihdamı yapılamamıştır. Mamuşa belediyesinin internet sitesinde bilgilerin tamamına Türk dilinde ulaşılırken Sırpça ve Arnavutça sayfalarda bilgiler eksiktir (Municipal language compliance in Kosovo JUNE 2014).

Kosova'da yaşayan Goralıların dillerinin statüsünün olmaması onları çeşitli açmazlara sürüklemektedir. Yaşlı kuşak Goralıların dilinde daha çok Türkçe kelimeler mevcutken gençlerin dilinde ise Sırpça, Arnavutça kelimeler yoğunlukta olup kuşaklar arası iletişim aksamaktadır. Ayrıca işe girmek ve iyi bir eğitim almak için kendi dilleri yerine Sırpça, Arnavutça veya Boşnakçanın tercih edilmesi sonucu ilerleyen yıllarda Gora dilinin ortadan kalkacağı kaygısı hakimdir. Goralıların kullandığı dil Makedonca ve Bulgarcaya yakındır. Yugoslavya döneminde aldıkları Sırpça eğitim sonucu iki dilli olan Goralıların şimdi Arnavutça eğitim alma durumunda kalmaları kimliklerini kaybetme korkusu hissetmelerine neden olmaktadır.

Kosova'da Türkler ve Türkçe

Türkler Prizren, Mamuşa, Priştine, Gilan, Doburcan, Mitroviça, Vıçıtırın, İpek gibi şehir ve kasabalarda yaşamaktadırlar. Bütün Balkan

alanında olduğu gibi Kosova'da da Türklerin tarihi çok uzun bir zaman dilimini kapsar. MS. 4-5. yüzyıllarda Balkan coğrafyasında ilk defa Türklerin ortaya çıktığını takip edebilmekteyiz. 6. yüzyılda Avarlar, 7. yüzyılda Bulgar Türkleri, 10-13. yüzyıllarda Kumanlar ve Peçenekler bölgeye gelerek kendi devletlerini kurmuşlar, ancak uzun süre yaşatamamışlardır. Dolayısıyla ya buraları terk etmişler, ya da yönettikleri topluluklar arasında erimişlerdir. Balkan halklarının kültürlerinde yer adlarında anılan Türk boylarının izleri açık bir şekilde görülmektedir. Bugün Balkan coğrafyasında yaşayan Türklerin ekserisi 14. yüzyıldan itibaren Anadolu'dan Rumeli'ye geçen Osmanlı Türklerinin bakiyeleridir.

1389 tarihinde gerçekleşen I. Kosova savaşı ile 523 yıl Osmanlı Türk egemenliğinde kalan Kosova, 1912 tarihli Balkan savaşı neticesinde Sırp egemenliğine geçmiştir. Kosova'nın en eski sahibi kimler? sorusu etrafında Arnavutlarla Sırplar arasında geçmişten günümüze devam eden büyük bir çekişme yaşanmaktadır.

Balkanlardaki ve Kosova'daki Türk varlığının bir kısmının 1877-1878 Osmanlı Rus savaşının ardından Anadolu'ya göç ettiği görülür. Bu göç dalgası Balkan savaşından sonra daha da hızlanarak günümüze kadar devam etmiştir. 1912-1948 yılları arasında 600000 civarında Türkün Türkiye'ye göç etmesi onların bu dönem içerisinde ne denli zorluklarla karşı karşıya olduğu gerçeğiyle bizleri yüzleştirmiştir. Tito'nun Yugoslavya'nın başına geçmesiyle birlikte Kosovalı Türkler kısmen rahatlamışlardır. 1951 yılında Kosovalı Türklerin varlığının devlet tarafından tanınması en önemli olgulardan biridir.

Balkan Türk ağızları Doğu Rumeli ve Batı Rumeli olarak iki ana kola ayrılır. Batı Rumeli ağızları Bulgaristan'da Lom, Visacre, Sofya, Samakov, Köstence dil çizgisinin batısında başlıca Makedonya ve Kosova'da konuşulur. Kosova ağzının Kuzeydoğu Anadolu ağızlarıyla olan benzerlikleri dikkati çeker. En önemli fonetik farklar olarak şunlar gösterilebilir. Kosova Türk ağızlarında kelime başında -h- sesinin bazen düştüğü görülür: aram < haram, alka < halka, kelime başında ve ortasında k > ç, g > c değişimi vardır: çenar < kenar, cüster < göster, beçar < bekar, beycir < beygir. Kelime sonunda bulunan -z- sesi bazen -s- ye dönüşür. Sas < saz, as < az, -mAz eki -mAs şeklindedir. Çünkü ve zira anlamında "se" bağlacı sık sık kullanılır: *Cülme alka se başına celır*. "Halka gülme yoksa başına gelir."

Balkanların diğer bölgelerinde olduğu gibi Kosova'da yaşayan Türkler de iki dilli, hatta üç dillidir. Türkler Türkçeyle birlikte iletişim dili

olarak Arnavutça ve Sırpçayı da etniler arasında anlaşma aracı olarak kullanmaktadırlar. Çok dillilik olgusu sayıca az olan Kosova Türklerinin ana dillerinde gerilemelere neden olmuştur. Arnavutça ve Sırpçanın leksik ve gramatik unsurları Kosova Türklerinin hem konuşma hem de yazı dillerinde hemen göze çarpar. Kosova'da dil etkileşmeleri başlangıçta daha çok konuşma düzeyindeyken, daha sonra yazı dilinde de görülmüştür. 20. yüzyılın ortalarından itibaren öğretim ve kültür dili olarak Kosova bölgesinde Türkiye Türkçesi benimsenmiştir. 1951 yılından sonra sosyalist yönetimin öz Türkçecilik akımının öncülüğünde gelişen Türkiye Türkçesini kullanmaları yolunda halkı ve aydınları yönlendirmeleri karşısında Kosova yazılı Türkçesinde Osmanlı Türkçesinden arındırılmış, yer yer aşırıya da giden bir öz Türkçe öne çıkmıştır.

Kosova Türklerinin hem eğitimlerinden hem de daha çok çok-dillilik ortamında bulunmalarından kaynaklanan dilsel kayıpları mevcuttur. Gazete dilinde rastlanan *sonucu* yerine *sonuç; birincilik* yerine *birinci, dört gün sürecek* yerine, *dört günlük sürecek*; *Niyazi Kursan yürek hastalığından her zaman için hayata gözlerini yumdu* cümlesinde "ebediyen", "sonsuz olarak" yerine her *zaman için* kelime grubunun kullanılması binlerce örnek arasından sadece bir kaçıdır (Teodosieviç 1987:167-213). Türk telaffuzunda Yakova olarak söylenen yer adı Türkçe Y sesine karşılık Arnavutçada J'nin kullanılması sebebiyle Jakova yazıldığından yeni kuşaklar tarafından Jakova olarak söylenmektedir. Hâlbuki Kosova Türkleri dil sorunlarından dolayı birkaç yıl önce yapılan seçimleri boykot etmişti.

Kosova'da Türkçenin kullanım alanını göstermesi bakımından basına akseden ve büyük bir kazanımmış gibi sunulan uygulamalardan birisi bazı kamu kurumlarına Türkçe tabelaların asılmasıdır. Mesela Ekim 2005'ten itibaren Kosova Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığının Prizren'deki kurumlarının ardından, Gilan Belediyesinde de Kültür Bakanlığı kurumları tabelalarına Türkçe eklendi. Kosova Kültür, Gençlik ve Spor Bakanı Yardımcısı Ergin Köroğlu ve siyasi danışmanı Enis Kervan'ın yürüttüğü yoğun çalışma ve girişimler sonucu Gilan'da Kültürel Miras Merkezi, Belediyeler arası Arşiv, Gilan Tiyatrosu ve Belediyeler arası Kütüphane yazılarını Türkçe de görmek mümkün. Kültür Bakanı yardımcısının siyasi danışmanı Enis Kervan Kosova Radyosuna yaptığı açıklamada, uzun ve ciddi uğraşıların ardından Prizren'den sonra Gilan'da da Türkçenin Kültür Bakanlığı enstitülerinde kullanılmasının başarıldığını belirterek, hedefin, Prizren ve Gilan'la sınırlı kalmayıp Türklerin yaşadığı diğer belediyelerde de Türkçenin Bakanlık enstitüleri

tabelalarında kullanılması olduğunu belirtmiştir. Yine Eylül 2005'te başlayan Prizren Hastanesinde, sevk kâğıtlarında Türk dilinin eşit kullanım hakkını elde etmesi çok dar alanı içeren kayda değer bir gelişmedir. Kosova'da dillerin kullanımının tartışıldığı bir dönemde Prizren Hastanesinde Sağlık Bakanlığı talimatıyla belgelere Türkçe ibare ve açıklamalar koyuldu. Pazartesi gününden itibaren Prizren'in "Prim. Dr. Daut Mustafa" Hastanesinde hastalara verilen belgelerde Arnavutça ve Sırpça ibarelere Türkçe de eklendi. Üç dilde sevk kâğıdı, Kosova Sağlık Bakanlığı'nın Türkçeye de yer verme kararlılığının bir işareti olsa gerek. 08.09.2005 tarihinde Kosova Meclisi Aleni Hizmetler, Yerel İdari ve Medya Komisyonu'nda Kosova'da dillerin kullanımına ait tartışmalarda, Kosovalı Türk temsilcilerinin Yasa'da Türk dilinin, Türklerin yaşadığı yerleşim yerlerinde resmî kullanılmasının yer alması istemleri ve şimdiki uygulamada yapılan usulsüzlüklere uyarılarından sonra bu ilk somut ve sevindirici olay. 1999 yılından bu yana Merkezi İdare tarafından Kosova'da resmî diller olarak Arnavutça ve Sırpça uygulamasına dayanan uygulamaya son verileceğinin bu ilk işareti olarak yorumlanmıştır.

2006 yılının Temmuz ayı sonlarında Kosova meclisine gelen "Dillerin kullanımı ile ilgili yasa"da Arnavutça ve Sırpça Kosova'nın resmî dilleri olarak kabul edilmiş, Türkçenin kullanımı ile ilgili Kosova Demokratik Türk Partisinin önergeleri özellikle Arnavut milletvekilleri tarafından reddedilmiştir. KDTP başkanı ve milletvekili Mahir Yağcılar dil kullanımı yasası mecliste görüşülürken; bir belediyede dilin resmî dil olması için % 6'lık baraj yerine % 5'lik bir barajın olması, yüzdeliğe bakılmaksızın Prizren'de Türkçenin resmî olması hususunda önerge vermiş; ne yazık ki KDTP'nin de dahil olduğu koalisyonun diğer partilerine ait milletvekilleri tarafından bu önerge reddedilmiştir. Kosova meclisinde kabul edilen Türkçenin kullanımını kısıtlayan Arnavutça ve Sırpçayı Kosova'nın resmî dili haline getiren yasa Türk toplumu üzerinde büyük bir şok etkisi yapmıştır. KDTP ve bazı sivil toplum örgütleri Türkçenin kullanımını kısıtlayan hatta ortadan kaldıran bu yasanın iptali için büyük bir direniş gösterdiler bunu üzerine Kosova başbakanı Agim Çeku, meclis başkanı Kol Berişa, ve KDTP başkanı ve milletvekili Mahir Yağcılar 3 Ağustos 2006 tarihinde bir araya gelerek "Türkçe Prizren'de yüzdeliğe bakılmaksızın Arnavutça ve Sırpçayla birlikte eşit statüde resmî dil olacak" şeklinde bir hükmü imzaladılar. Üçlü anlaşmanın prosedür gereği meclise sunulması sonucu Prizren'de Türkçenin kullanımını resmî hale getiren bu anlaşma yasalaşmıştır. Koalisyon ortağı başbakan ve meclis başkanının Mahir Yağcılar'a verdiği destek ve imzalanan anlaşma metni Kosova basınında da bir hayli yankılanmıştır. Gerçi kabul edilen yasada

da Mahir Yağcılar'a ve KDTP yetkililerine bir takım sözler verilmişti ama iş oylamaya gelince bu sözleri verenlerin o gün unutkanlıkları üzerindeydi. Kosova meclisinde yer alan Boşnak milletvekillerinin Yağcılar'ın önergesine verdikleri destekler dikkatlerden kaçmamıştır. Türkler için ilk etapta kazanım gibi gözükse de Türkçe ancak Prizren ve Mamuşa'da eşit dillerden biri olacak, Türklerin yaşadığı ancak % 6'yı geçmedikleri Priştine, Gilan-Doburçan, Mitroviça, İpek gibi merkezlerde yüzdelik barajlarına takıldığı için resmî eşit dil olmayacak, kullanım alanı daralacağı için yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır (Gökdağ-Dinçer 2007:199-203). Dil meselesi Kosova Türkleri için en hayati konuların başında gelmektedir. Nihai statüsü belirlendikten sonra Avrupa Birliği'ne girmeyi hedefleyen Kosova'da Türkçenin sadece Prizren'de değil Türklerin yaşadığı bütün yerleşim yerlerinde önündeki engellerin kaldırılması için mücadele verilmelidir. Zira Kosova'da Türklük; Türkçenin yaşaması ile mevcudiyetini koruyacak, yoksa şu an bile diğer dillerin sıkıştırması sonucu yapısı bozulmuş olan Türkçe kısa sürede ortadan kalkacaktır. Bu durum Türklüğün yok oluşu demektir. (Gökdağ Kosova Türkleri)

Kosovalı Türklerin Türkçe eğitimlerinin önünde bazı engeller bulunmaktadır. Yeterli öğretim elemanın olmayışı, ekonomik sıkıntılar, Türkiye'ye üniversiteyi okumak için giden gençlerin başarısız oluşu, başarılı olanların da Kosova'ya geri dönmek istemeyişleri, ders kitaplarının yetersizliği, eğitim teknolojisinin zayıflığı ilk etapta hemen dikkati çeken noksanlıklar olarak göze çarpmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Kosova'daki Türkçe eğitim yapan kurumları imkânları çerçevesinde desteklemektedir. Özellikle Kosova'da KFOR bünyesinde görev yapan Türk taburu ve TİKA yetkilileri bu konuda Türklere yardımcı olmaktadır.

Türkler bugün Prizren Mamuşa, Priştine, Gilan, Dohırçan, Mitroviça ve Vıçıtırn gibi yerleşim merkezlerinde toplam 11 ilköğretim okulunda ve 6 lise ile Priştine ve Prizren Üniversitesinde eğitim görmektedirler. Kosova ve Sancak Türkleri, Balkanlardaki diğer Türk toplulukları gibi dil ve kültürlerine bağlı kalmaya çalışmakta; Türkiye'ye bağlılıklarını sürdürmektedirler. Kosova'da yaşayan Türklerin çoğu eski Yugoslavya dönemindeki haklarından daha geride olduklarını düşünmektedirler. Dinsel bakımdan aynı inancı paylaşan Arnavut çoğunluğun arasında dillerini kaybetmenin daha kolay olacağını ileri süren Türk toplumu temsilcileri Türkçenin resmî dil statüsünde olmasını talep etmektedirler. Din birlikteliğinin asimilasyonu hızlandıracağını belirten KDTP Prizren şube Başkanı Orhan Lopar "Kosova'da Türkçeyi

yaşatmak için gerekirse savaşırız" demektedir. Biz Kosovalı Türklerin burada inandığımız mücadelesini verdiğimiz bir davamız var. Kosova'da Türkçeyi yaşatmak içi gerekirse savaşacağız. Bizi Sırplardan ayıran çizgi dilimiz ve dinimizin farklı olmasıdır. Ancak Arnavutlardan ayıran çizgide sadece dil farklılığı var din aynı. Bizim dilimiz ortadan kalkarsa ilerde bizim Arnavut'tan hiçbir farkımız olmayacak. (Tokmak 2010:30). Kosova'da savaşın ardından bölgedeki Türklerin en önemli mücadelesi, 1974 Kosova Anayasası'ndan kaynaklanan Türkçenin resmî dil olarak kabul edilmesidir. Bu mücadele sonuçsuz kalmamış ve 22 Eylül 2006 tarihinde mecliste 59 kabul, 7 red, 3 çekimser oyla Prizren'de Arnavutça ve Sırpça ile birlikte Türkçe de resmî dil olarak kabul edilmiştir. Ancak şu da bir gerçektir ki tek bir Sırp'ın bulunmadığı yerlerde Sırpça resmî dil olarak kabul edilmesine rağmen birçok Türk'ün yaşadığı bölgelerde Türkçe resmî dil olarak kullanılamamaktadır (Gökdağ 2012:83).

Yapılan gözlemler ve görüşmeler neticesinde İpek, Nobırda, Yanova ve Dobruçan gibi belediyelerde henüz Türkçenin resmiyetinin onaylanmadığı, Vuçıtırın Belediyesinde Türkçenin resmiyeti onaylanmış olmasına rağmen Türkçenin resmî dil olarak kullanımına dair her hangi bir girişimin olmadığı, hala yerel kurum tabelalarında, belgeler ve yol işaretlerinde Türkçeye yer verilmediği, yerel kurumlarda Türkçe tercümanların istihdam edilmediği, aynı durumun Mitroviça Belediyesinde de geçerli olduğu, Gilan Belediyesinde vergi faturaları ve belediye mührü dışında Türkçenin kullanılmadığı, hiçbir belgenin Türkçe olarak verilmediği sadece belediye tabelasında Türkçe dahil dört dilin yer aldığı anlaşılmıştır.

Başkent Priştine Belediyesinde ise Türkçe resmî dil olarak kabul edilmesine rağmen henüz Belediye müdürlüklerinin ve evraklarının logo ve mühürlerinde, kamusal alanlardaki tabela ve işaretlerde, cadde ve sokak isimlerinde Türkçenin kullanılmadığı görülmektedir.

Prizren'de ise Bağımsızlık öncesinde Belediye kurum ve faaliyetlerinde yer verilen Türkçe kullanımının bağımsızlık sonrasında akamete uğradığı ifade edilmektedir. Anayasa Mahkemesi kararına rağmen yaşanan Belediye Logosu ile ilgili kriz yeni yönetimin Türkçenin kullanımı ile ilgili isteksizliğini ifade etmektedir. Kosova'da Türkçenin uygulamada da etkili bir biçimde kullanıldığı tek belediye Türk nüfusun yoğun bir biçimde yaşadığı Mamuşa Belediyesidir.

Tarihi süreç içinde Kosova Türk kimliğinin en önemli ifade biçimi olan Türkçenin kullanımı ile ilgili yasal çerçevenin zaman içinde aşındığı, Kosova savaşı, UNMİK yönetimi ve bağımsızlık sonrası yasal

düzenlemelerin Yugoslavya döneminin oldukça gerisinde kaldığı, hali hazırda yasalar çerçevesinde tanınan hakların ise uygulamada etkin bir biçimde ifadesini bulamadığı tespit edilmiştir. Söz konusu sıkıntılar aynı zamanda Türkçe eğitim ve basın yayın alanında da devam etmektedir. (Oruç 2011:182).

Kosova Türklerinin etnik kimlikleri ve dil kullanımını ölçen 298 kişilik bir grup üzerine uyarlanan bir araştırmada ankete katılanların %79 u etnik kimliklerinin Türk olduğunu ifade etmiştir. Kendini Türk ve Arnavut olarak tanımlayanların oranı ise %15,5'tir. Kendini sadece Arnavut hakim kimliğine dahil edenlerin oranı ise %3,4'tür. Aynı dine mensup olmalarından dolayı Türklerin bir kısmı kendilerini Arnavut olarak gösterebilmektedir. Dini kimlik etnik Türk kimliğini çoğu zaman baskılamakta ve Arnavut etnik kimliği lehine alanını daraltmaktadır. Benzer durumu etno-dilsel kimliğe dair sonuçlarda da görmekteyiz (Elmas 2014:142-145). Nasıl ölçüldüğü belirtilmeyen bir diğer çalışmada ise Kosova Türklerindeki etno-dilsel kimliğin çok güçlü olduğu belirtilmektedir. Kosova Türkleri anadil açısından değerlendirildiğinde tamamı Türkçe bilmekte, tamamına yakını (%97.1) ise Türkçeyi "anadili" olarak tanımlamaktadır (Emruşi 2012:15).

Kosova'da anayasal-yasal düzenlemeler dil kullanımına alabildiğine geniş, özgürlükçü alanlar açmasına rağmen fiiliyatta Türkçe kullanımının zayıfladığını söylemek mümkündür. Kosova'da Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesinde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prizren Eğitim Fakültesinde Türkçe Sınıf Öğretmenliği Bölümü Türkçe öğretmenlerini yetiştiren iki kurumdur. Ancak bu iki kurumun bazı problemleri bulunmaktadır. Yetersiz öğretim üyesi ve kütüphane, modern eğitim teknolojilerinden mahrumiyet, mezunların iş imkânlarının kısıtlılığı, Burs desteklerinin olmayışı gibi nedenler bu iki bölüme olan ilgiyi azaltmaktadır. 1988 yılından beri Faaliyette olan Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi bünyesindeki Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 20 öğrenci bulamadığında kapatılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Son yıllarda Ergin Jable gibi bazı öğretim üyelerinin gayretleriyle bu 20 sayısı ucu ucuna denkleştirilmektedir. Kosova'da Türkçenin yaşaması için bu bölümüm ihtiyaçları karşılanmalı öğretim üyeleri ve öğrenciler için prestijli bir cazibe merkezi haline getirilmelidir. Türklerin yoğun olarak yaşadığı merkezlerde Türkçe eğitimin önünde yasal engel olmamasına rağmen birçok bölgede bunun yapılamadığını, yapılan merkezlerde ise birçok sorun bulunduğunu görmekteyiz. Kosova'da Türkçe eğitiminin bir diğer sorunu ders kitaplarıyla ilgilidir. Türkiye'den gönderilen kitaplar Kosova eğitim müfredatına

uymadığından işlevini yerine getirmemektedir. Kosovalı eğitimcilerin yazdığı kitapların basımına ise çoğu zaman Arnavut etnik kökenli idareciler tarafından zorluk çıkarılmaktadır. Kosova Türk toplumunun temsilcileri arasında eskiye oranla birlikte hareket etme fikri zayıflamıştır. Türkiye'nin ülkedeki delegasyonu bu bu bütünleşmeyi sağlamak yerine görüş farklılıklarını daha da derinleştirmektedir.

KAYNAKÇA

Constitution of the Republic of Kosovo http://www.kushtetutakosoves.info/repository/docs/Constitution.of.the.Republic.of.Kosovo.pdf

CRAMPTON R. J. (2007), *İkinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Balkanlar*, (Çev.: Emel Kurt), İstanbul: Yayın Odası Yayınları.

ELMAS, Nursel (2014), "Kosovalı Türkler: Dilleri ve Kültürleri", *Bilig*, Yaz 2014, S. 70, s. 131-152.

EMRUŞİ, Serpin (2012), *Kosova Radyo Ve Televizyon'unda Türkçe Yayınlar: Yugoslavya Döneminden Kosova Cumhuriyetine;* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.

GÖKDAĞ, Bilgehan A. (2003), "Balkan Türklüğünün Dil ve Eğitim Sorunları", *Balkan Türkleri Balkanlarda Türk Varlığı*, (Der.: Erhan Türbedar), Ankara, s.287-315.

GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız (2012), "Balkan Ülkelerinin Anayasalarında Dil Kullanımı İle İlgili Düzenlemeler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/4, Fall 2012, p. 69-97,

GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız - Dinçer, Aslıhan (2007), "Balkanlarda Dil ve Kimlik", *Balkanlar El Kitabı*, Cilt III, s. 191-222, Çorum-Ankara: Karam-Vadi Yayınları.

GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız (2012), "Balkanlar: Etnik Karmaşanın Dilsel Boyutları", *Karadeniz Araştırmaları*, S. 32, s. 1-27

GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız (2013), "Balkanlarda Türkçenin Genel Görünümü" *Yeni Türkiye, Türk Dünyası Özel Sayısı*, S. 54, s. 2378-2390.

http://www.osce.org/kosovo/120010?download=true

JELAVİCH, Barbara (2013), *Balkan Tarihi, 20. Yüzyıl*, Cilt:2, (Ter.: Zehra Savan, Hatice Uğur), 3. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları.

Municipal language compliance in Kosovo JUNE 2014

ORUÇ, Zülküf (2011), *Balkanlarda Osmanlı Mirası Ve Ulusçuluk Çerçevesinde Balkan Türklerinin Kimlik Ve Yönetim Sorunları ,(Kosova Ve Makedonya Örneği)*, Sakaray: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

SMITH, Anthony D. (2002), *Ulusların Etnik Kökeni* (Çev.: Sonay Bayramoğlu- Hülya Kendir), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

TEODOSİEVİÇ, Mirjana (1987), "Yugoslavya Türklerinin Basın Dili Üzerine Lengüistik Bir Araştırma", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten 1984*, Ankara, s. 167-213.

TOKMAK, Elif (2010), *Yugoslavya'nın Dağılma Sürecinde Kosova Sorunu ve Kosova Basını*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

TÜRBEDAR, Erhan (2007), "Kosova Sorunu", *Balkanlar El Kitabı* I, Çorum-Ankara: Karam-Vadi Yayınları.

ÜÇYILDIZ, Ceyda (2006), *Eski Yugoslavya Cumhuriyetlerinin Yeniden Yapılanmasında AB'nin Rolü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

WACHTEL, Andrew Baruch (2009), *Dünya Tarihinde Balkanlar*, İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.

YAŞİN, Gözde Kılıç (2011), "Makedonya Örneğinde Yeni Devlet Modeli", *Kamu Ruhu: Postmodern Kimliksizliğe Karşı Duruşlar*, s. 350-367, (Ed.: İkbal Vurucu- Mustafa Yiğit), Konya: Palet Yayınları.

SARI SALTUK GAZİ'NİN MASAL COĞRAFYALARINA SEYAHATLERİ

The Journeys of Sarı Saltuk Ghazi to the World of Fairy Tale

P. Nurdan GÜMÜŞTEPE*

ÖZET

Aynı kültür ortamı içinde ortaya çıkan ve gelişen halk edebiyatı türlerinin birbirinden etkilenmesi, birbirlerine kaynaklık etmesi kaçınılmazdır. Mitolojiden destana, destandan halk hikâyesine, pek çok türde görülen bu etkileşim, diğer halk edebiyatı türlerinde de kendisini göstermiştir. Masal ve destan da birçok ortak unsuru bünyesinde barındırması noktasında dikkat çeker.

Masalların mekânları bildiğimiz gerçekçi mekân algısından çoğu zaman farklıdır. Kahramanların yer altı ve yer üstü dünyalarına yaptıkları seyahatler masalların fantastik atmosferini oluşturur. Masal dünyasına has -özellikle Kaf Dağı gibi- bu coğrafyalar, İslami dönemde ortaya çıkan destan metinlerimizde sıkça karşımıza çıkar. Bu çalışmada da Anadolu coğrafyasında teşekkül etmiş son destan olma özelliğini taşıyan ve Türk tarihi ve edebiyatı açısından çok önemli bir eser olan Saltuk Gazi Destanı'nın seyahatlerindeki masal coğrafyaları söz konusu edilecektir. Masal motifleri açısından incelendiğinde oldukça zengin bir kaynak olan bu eserde destan kahramanı Sarı Saltuk Gazi, seyahat ettiği yerler, bu yerlerde karşılaştığı varlıklar ve onlarla olan münasebetleri bakımından bir masal kahramanını anımsatmaktadır. Bu çalışmada destan döneminin sonlarında ortaya çıkan Saltuk Gazi Destanı'ndaki masal coğrafyalarının tespit edilmesi ve buna bağlı olarak geçiş dönemi eserlerinin özelliklerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Sarı Saltuk Gazi, masal, destan, seyahat.*

ABSTRACT

It is inevitable that the types of folk literature which have emerged and improved in the same culture are affected from each other and interact with each other. This interaction which occurs in some any types like mythology, epic and folk literature also takes place among other types of folk literature. Fairy tales and epics attract much attention in terms of their common elements. Fairy tale sare the stories in which imaginary things and miraculousness are treated while epics are the stories in which heroism belonging to a nation is treated. Many miraculous events occur in the sections of epics in which heroism is treated, which causes these two type store semble to each other. Thus, the heroes in epics have miraculous forces like those in fairytales. These two types which treat both normal things and underworld have resemblance to each other in terms of the places where events take place.

* Arş. Gör. - Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Zonguldak/TÜRKİYE

The places in the fairy tale sare usually different from our habitual realistic perception of place. The journeys of the heroes to the underground and above ground worlds constitute the fantastical atmosphere of the fairy tales. These geographies – like Kaf Mountain – that are specific to the fairytale world are frequently encountered in the epictexts of Islamic period. The present study discusses the fairy tale geohraphies in the journeys of Saltuk Ghazi Epic, which is a very important work in Turkish history and literature. This work embodies numerous fairy tales and epics. In this epic, which is a substantially rich source in terms of the fairy tale patterns, Saltuk Ghazi (the hero of theepic) represents a fairy tale hero, considering the places he visited, the beings he encountered and his relationship with them. The most important fairy tale place is Kaf Mountain; the most important fairy tale patterns are the giants, goblins, fairies, animals, spells and witchcraft, tests, manipulations, magics, awards and punishments. The present study aims at depicting the fairy tale geopgraphies in Saltuk Ghazi Epic, which emerged in the late epicperiod, and further aims at identifying the characteristics of the works of the transition period.

Key Words: *Sari Saltuk Ghazi, fairytale, epic, journey.*

Giriş

Aynı kültür ortamı içerisinde ortaya çıkan ve gelişen halk edebiyatı türlerinin birbirinden etkilenmesi, birbirlerine kaynaklık etmesi kaçınılmazdır. Mitolojiden destana, destandan halk hikâyesine, pek çok türde karşımıza çıkan bu etkileşim, diğer halk edebiyatı ürünlerinde de kendisini göstermiştir. Masal ve destan türleri de birçok ortak unsuru bünyesinde barındırması noktasında dikkati çeker.

Masallar, hayal ürünü ve olağanüstülüklerin; destanlar ise bir milletin teşekkülüne ait kahramanlıkların anlatıldığı, bir nevi tarihe kaynaklık eden anlatılardır. Banarlı bu konuda şöyle der: "Türk destanlarının tarih vak'alarıyle yakınlıkları meydandadır. O kadar ki bu destanlardan hâyal ve masal unsurları çıkarıldığı zaman, geriye, ana çizgileriyle olsun, o devirlerin târihi kalır. Eski, yeni, yabancı, hatta yerli kaynakların, onları târih sahifelerine almaları da bundandır." (1971: 30). Buradan da anlaşılacağı üzere destanlar, tarihte yaşanılan veya yaşandığı düşünülen gerçek olayları anlatırken aynı zamanda içerisinde pek çok olağanüstü ve masala ait unsuru barındırmaktadır.

Faruk Kadri Timurtaş'ın deyimiyle: "… bir kısmı inanılması mümkün olmayacak kadar hayalî" (1965: 578) olayların anlatıldığı destanlarda, özellikle kahramanlıkların tasavvur edildiği bölümlerde birçok olağanüstü olayın cereyan etmesi, masal ve destan türlerini birbirine daha da yakınlaştırır. Nitekim bu olayların etrafında oluştuğu

destan kahramanları da masaldaki kahramanlar gibi olağanüstü güçlere sahip kişilerdir.

Türk destanlarının tasnifinde farklı pek çok görüş olsa da, İslamiyet'ten önce teşekkül edenler ve İslamiyet'ten sonra teşekkül edenler şeklinde yapılan ayrım çoğunlukla kabul görmüştür. Eski Türk destanları da denilen İslamiyet'ten önceki Türk destanları, Türklerin birinci destan devri denen dönemi içerisinde teşekkül eden metinlerden oluşur. Alp Er Tunga, Şu, Göç, Ergenekon, Türeyiş, Oğuz Kağan Destanı gibi destan metinlerini içerisine alan bu ilk devrin destanlarında, Hunlarla başlayıp Göktürklerle devam eden bir cihan hâkimiyeti ülküsü hâkimdir. Doğumlarından itibaren olağanüstülüklerle bezeli bir kahraman olan bu destanların başkarakteri, yani alp kişisi; yok edilmesi güç pek çok düşmanı etkisiz hale getirir ve cihan hâkimiyeti gayesi doğrultusunda bir hayat sürer.

Türklerin Müslüman olması ile birlikte, bu cihan hâkimiyeti ülküsü ve alplık geleneği, "İlâ-yı Kelimet'ullah" ülküsüne ve gazilik geleneğine dönüşür ve böylece ikinci destan devri başlar (Cunbur, 1992: 38). Banarlı'nın ifadeleri ile Gazilik; "… Müslüman Türk kahramanlarının büyük ideali olmuştu. Hz. Muhammed'in ve ilk İslâm kahramanlarının dillere destan olmuş gazâlarına benzer gazâlarda bulunmak, Türk Müslümanlarının gönüllerini dolduruyor, bu gönüllerde büyük ve devamlı bir gazâ ruhu yaşatıyordu. İslam imânından karanlıkta kalmış ülkelere bu îmânın nurunu götürmek ve bu uğurda kâfirlerle savaşmak mânâsındaki gazilik, bu çağların kahramanları için, aynı îmân uğrunda şehid olmak kadar büyük mazhariyet biliniyordu." (1971: 296).

İlk dönem Anadolu Gazileri arasında en tanınan kişi Seyyid Battal Gazi'dir. Onun halk edebiyatımızda asırlarca etkisini sürdüren menkıbevi destanı "Battalnâme", Battal Gazi'nin cinlerle, cadılarla, devlerle yaptığı pek çok savaşların da anlatıldığı bölümleri ile adeta bir masal havasına bürünmüştür. Anadolu tarihinde önemli bir yeri olan diğer Gâzi ise, Selçuklu hükümdarlarından Melikşah'ın komutanlarından Melik Ahmed Danişmend Gazi'dir. Halk arasındaki şöhreti Battal Gâzi kadar yaygın olan bu zatın bu kadar sevilmesinin nedeni onun Battal Gazi'nin soyundan geldiğine inanılmasıdır. XIII. Yüzyılda Anadolu'da büyük bir canlılık kazanan destan geleneğinin üçüncü ve son halkasını ise Seyyid Şerif Sarı Saltuk Gazi'nin etrafında gelişen ve onun kahramanlıklarının anlatıldığı Saltuknâme adlı destan teşkil eder. Önceleri halk arasında sözlü olarak anlatılan bu destan, XV. Yüzyılda Cem Sultan tarafından Ebu'l Hayr Rumî'ye toplatılmış ve yazıya geçirtilmiştir (Cunbur, 1988: 780-786).

Saltuk Gazi Destanı; Sarı Saltuk'un hayatını, savaşlarını, kerametlerini ve XIII.-XV. Yüzyıl arasında cereyan eden olayları içermektedir. Üç ciltten oluşan bu eser, Anadolu sahasındaki halkbiliminin temellerinin atıldığı bir kaynak niteliğindedir. Zira eserde en az iki destan (Müseyyeb Gazi Destanı ve Kara Davut Destanı), onlarca masal, yüzlerce efsane bulunmaktadır. Belki de ilk masal ve efsane derlemeleri bu eserde bulunmaktadır ve ilk masal ve efsane derleyicisi de Ebu'l Hayr-ı Rumî'dir (Demir ve Erdem, 2007: l3).

Saltukname'de geçen menkıbevi olayların nitelik itibariyle iki ayrı başlık altında değerlendirilmesi mümkündür. Bu iki başlıktaki menkıbeler birbiri ile mukayese edildiğinde; birinci alanda yer alan menkıbelerin büyük bir kısmı tarihsel esası olan, bir başka deyişle çekirdeğini Sarı Saltuk'un gerçek yaşantısından kesitlerin oluşturduğu olaylardan ibarettir. Bu bölümlerde tabiatüstü motifler yok denecek kadar az olup, Saltuk Gazi'nin kâfirlerle mücadeleleri, zamanın diğer evliya ve tarihsel kişileri ile münasebetleri anlatılmaktadır. Oysa ikinci başlık altında yer alan anlatıların çok azı gerçek cihad menkıbelerini içermekle birlikte, çoğunlukla masal karakteri taşıyan anlatılardır. Bir kısmı peygamberler etrafında gelişen kıssalardan kaynaklanan anlatılar olup bir kısmı da Şahmeran hikâyeleri, cinler, cadılar, periler ve devlerle, büyücülerle olan mücadeleleri nakleden masallardır (Ocak, 2011: 8). Saltukname'de yer alan ve ikinci başlık altında değerlendirebileceğimiz olayların yer aldığı mekânlar da vakaların mahiyetine uygun şekilde masal dünyasına has âlemlerdir.

Saltuk Gazi'nin seyahatlerinde yer alan masallara has mekân tasvirleri şöyledir:

1. Saltuk Gazi'nin Seyahatlerindeki Masal Coğrafyaları

1.1. Kafdağı

Destanda Saltuk Gazi'nin Kafdağı'na sefer eylediğini anlatan başlı başına bir bölüm bulunmaktadır. Tüm bölümde geçen olayları tek tek anlatmaktan ziyâde, Şerif'in Kafdağı seferi sırasında karşılaştığı insan, cin, peri, sihirbaz gibi kimselerden veya çeşitli varlıklardan Kafdağı hakkında duyduklarını ve temaşa ettiği yerlere dair bazı anlatılara yer vermek istiyoruz.

Peri padişahının Saltuk'a Kafdağı ile ilgili anlattıkları:

"Ol pâdişâh kendü eyitdi: "V'allah yâ Şerîf, biz bu Kâf'un dahme-i İskender ve Süleymân ve Ramin-i 'Adi'den öte bir derbend vardur ana değin varuruz. Andan ötesin bilmezüz zîrâ bu Kâf Tağı dünyayı bir halka gibi

dolaşmışdur. Şîmâl cânibi yüksekdür, yüzin kaşı gibidür, dirler. Ol taraf bu cânibdür kim sizler geldünüz. Ol yüksek Kâf Tağı'nun öte yüzinde bir 'azîm sahrâ vardur, içi tolu cinnîlerdür. Hatta kaçan âdemler olduğı yirde gice olsa güneş anlarun üzerine toğar, gündüz olur ve anlardan / tolunsa anlara gice olup gelür, bu insan üzerine gündüz olur. Pes arada güneşe hâil bir tağdur." didi." (Akalın, 1987: 107).

Tegânuş perinin Kaf ile ilgili sözleri şöyledir:

"V'allah yâ Şerîf! Bu Kâf'un nihayetin gene Allah Ta'âlâ bilür ve ammâ bu tağun ötesine gün toğısı tarafına Kâf'un asıl yüksek yiri güneş ısısından yanar. Neft ve katran ve zift ma'denidür. Adına Şu'a' Tağı dahı dirler. Bu yir altına aydınlık ol tağdan girüp rûşen ider dahı yayılur ve anun içinde oddan cinnîler olur ve kuşlar dahı olur / ve Semender didükleri ol kuşlardur kim anda olurlar. Ve hem biz ol tağdan ötesin bilmezüz. Bu sorduğun sözleri bizüm üstâdumuz Dâhi'den gayrı anı / kimse bilmez" didi." (Akalın, 1987: 108).

Kafdağı hakkında hemen her şeyi bilen ve Saltuk Gâzi'ye sorulan, cevabını bulamadığı tüm soruların cevabını veren, sihirbaz üstad Dâhî'nin Kafdağı ile ilgili anlattıkları ise şöyledir:

"Pes Dâhî eyitdi: "Ciğer-gûşem! Ol mel'ûn kim bu sualleri eyitdi, canlu deniz didüği zibak denizidür ve biri bu Kâf'dur kim / gördün ve altun şehri Sabâ şehridür ve Semender bir canavardur, ol od tagında olur ve Simürg hod bu Kâf'da olur bir kuşdur ve anun düşmanı bir ejderhadur ve ol yirden göğe direk olan birdiv karıdur. Sihirle bir kolın od gibi yakar,uzadur yukaru kaldurur ve dutar." Şerîf eyitdi: "Bu jîve neden gelür ve neden olur?" didi. Dâhî eyitdi: "İy Server! Kûh-ı Şu'a'dan çıkar. Ma'deni oldur." didi. Döndiler, andan girü denizden çıkup deniz mâlikine veda' idüp gitdiler, gelüp Tegânuş makâmına yitişdiler." (Akalın, 1987: 110).

Şerif ardından Keyvan Dev ile Kafdağı'na doğru iyice varır. Birlikte Zibak denizinden geçerler. Burada yaşayan ve isimlerine Kılbaraklar denen kavim onların üzerine taşlar atar; ancak attıkları taşlar hep yakut, zümrüt ve zeberceddendir. Orada kaf dağı ile ilgili şu cümle geçer:

"... zîrâ bu Kâf'un tağı ve taşı altun ve gümüş ve cevâhir idi ve suları şeker gibi, toprağı misk kâfur idi." (Akalın, 1987: 112).

Şerif Kafdağı'na yaklaşıp tepeye çıktığında bir dağ görür. Bu dağın üzerinde de nurdan kanatlı bir şahısın elleriyle dağı kavradığını görüp yanına gider ve onun bir melek olduğunu öğrenir. Aralarında şöyle bir konuşma geçer:

"Şerif eyitdi: "Yâ melek! Ben Muhammed b. 'Abdu'llâh aslındanam. Adum Şerîf'dür, lakâbum Sarı Saltık'dur ve ben Allah Ta'âlâ / 'inâyetiyle geldüm, seni gördüm. Nedür bu itdüğün /iş bana haber vir." didi. Pes melek eyitdi : "Yâ Server! Hoş geldün, kadem getürdün ve dahı bilgil kim bu tağ kim Kâf'dur, cümle

dünyada olan tağlardan büyükdür ve bu karşuda görünen tağ denizün öte geçesinde görünen Türkistan tağı Kûh-ı Elburz'dur. Bu Kâf Tağı'ndan gorinür. Gayrı tağ gorünmez ve dahı ben bunda yatduğum budur kim yire agırlık virürem. Eger yire agırlık virmesem deniz bu tağı kımıldadurdı." didi." (Akalın, 1987: 117).

Son olarak Saltuk Gâzi, Abdullah cinnî ile birlikte Hümâ kuşunu yakalamak için Kafdağı'nın tam merkezine gider. Burada Abdullah cinnî'nin memleketi Şehr-i Züccâc'a gelirler. Bu şehir; sırçadan yapılmış, içinde her türlü güzelliğin bulunduğu bir yerdir. Server'in burada gördüğü acayip ve garaipler söz uzamasın diye metinde dahi anlatılmamıştır. Burada Abdullah cinnî Şerif'e Kafdağı ile ilgili bazı bilgiler verir. Son olarak ise Hüma kuşlarını yakalayıp geri dünyaya, insanların yaşadığı topraklara dönerler. Bu bölümde Abdullah cinnî'nin anlattıkları şöyledir:

"Seyyid anı cinnîden işidicek eyitti: "Yâ Abdullâh bu hümâ kuşı / kanda olur, bize haber vir ana göre tedârik idevüz" didi. Pes Abdu'llah eyitti: "Havâda olur, hiç yere inmez. Kaçan kış gelse Kâf Tağınun ardına varup geçer gider. Dahı Hak Ta'âlâ, Kaf Tağını dünyayâ mîh itmiştür, anun ağırlığından yirler sâkin turur. Zîra yirleri su üzre yarattı. Pes dâim yir deprendi turmadı Hak Ta'âlâ tağları halk itti, epsem turdı ve fe-ammâ bu tağı orta yire kodı, bir yanında âdemi-zâd olurlar, bir tarafında cinnîler. İki tarafından gün toğar tolunur, ısısızlıktur. Kaçan gün toğsa anlara gice, âdemi-zâda / gündüzdür ve gün tolansa anlara gündüz bize gice olur. Kâf Tağıardına gün gider gelür, ol yire âdem aslından / kimse varmamıştur ve hem varamaz dahı. Ol tâife mü'minlerdür. Enbiyâ ve evliyâ bilürler Hakk'a ibâdet kılurlar. Bu hüma didükleri kuşlar gelür anda kışlarlar, girü yaz olıcak gelürler, havada uçarlar ve Kaf Tağınun eteklerine inüp anda konarlar, âdem olduğıyire inmezler, âdem-oğlanlarından ürkerler." didi. Server eyitti: / "Yâ Abdullah! Âdemden bu hayvanât niçün ürkerler?" didi. Cinnî eyitti: "Anunçün kim âdem âdem öldürücidür ve kan dökücidür ve fesâd ve zîna eyleyicidür, anuçün kaçarlar" didi.

Andan Seyyid gâzileri anda koyup kendüsi ol cinnî birle ve Minû-çihr ile Kâf eteğine revâne olup gittiler. Ol cinnî Seyyid'i bir taht üzre alup, cinnîler getürdiler tarfetü'l-ayn içinde Kâf Tağı eteğine iriştiler. Bir diyâra çıktılar, ol diyâr cinnîstân idi." (Akalın, 1990: 195-197).

Tüm bu anlatılanlardan hareketle[1] Kafdağı'nın cinlerin, perilerin, ejderhaların, meleklerin ve sihirbazların, bunların dışında simurg gibi, semender gibi, Hüma kuşu gibi pek çok acayip ve garaip varlığın yaşadığı başka bir âlem, başka bir diyar olarak düşünebiliriz. İslamiyet'ten sonraki Türk destanlarındaki kahramanların bu diyarda başlarına gelenlerin,

[1] Saltuknâme'de Kafdağı'ndan bahsedilen diğer yerler için bkz.: (Saltuknâme I. eat. s.l27-l28), (Saltuknâme I. eat. s.259), (Saltuknâme I. eat. s.289), (Saltuknâme II. eat. s.l33), (Saltuknâme III. eat. s.ll2).

karşılaştığı varlıkların pek çoğu masal diyarlarında yaşanan olaylar ve varlıkları hatırlatır niteliktedir.

1.2. Cezire-i Vakvak (Vakvak Adası)

Bu ada Saltuknâme'de Saltuk Gâzi ile Menucher cinnînin birlikte vardığı yerlerden birisidir. Bu mekân hakkında destanda yer alan cümleler şöyledir:

"Pes Şerif Minu-çihr-i cinnîye sordı kim: "Kâf bu mıdur kim? didi. Andan Minu-çihr-i cinnî eyitdi : "Buna Cezi-re-i Vakvak dirler." didi. Çün cezireye çıkdılar. Bir ulu ağaç bitmiş ve yemişi / âdem sıfatında, yaprağı kalkan resminde değirmi şöyle kim ol ulu cezireyi talları dutmış, kendüyi beş yüz kişi ancak kucaklar ola. Şerif eyitdi : "Dünyada bundan büyük ağaç olmaya." didi. Minû-çihr-i cinnî eyitdi: "Server! Kâf'da ağaçlar vardur kim bu anun yanında bir fidandur." didi. Pes Şerif Hak Ta'âlâ'nun kudretine ta'accüb idüp durdı. Ol cezirede bir balık başkaldurdı. Şerif eyitdi : "Ne büyük balık alur şu?" Minu-çihr-i cinni eyitdi: "Bu denizde balıklar vardur kim her gün bin bunun gibi balık yir." didi." (Akalın, 1987: 105-106).

Meyveleri insan yüzüne benzeyen, beş yüz kişinin gövdesini ancak sarabileceği bir ağaç tasavvuru ile karşılarına çıkan devasa bir balığın benzeri bin balığı bir günde yiyebilen balıkların mekânı olan bu ada hakkında anlatılanlar, masal diyarlarının tasavvuru imkânsız varlıklarını anımsatmaktadır.

1.3. Denizaltı Âlemi

Kafdağı ile ilgili bilgileri, denizler altında hapsolmuş ve orada yaşayan sâhir Dâhi'den öğrenebileceğini duyan Saltuk Gâzi, Tegânuş peri ile denizler altına doğru bir yolculuğa çıkar. Metinde bu bahis şöyle anlatılmıştır:

"Tegânûş hemân yirinden durup bir şişe yağ getürdi dahı Şerîf'e içürdi ve yağladı dahı eyitdi: "Gelün benüm ardumca." didi dahı kendü denize taldı. Şerîf ile Minû-çihr-î cinnî dahı ardınca bile taldılar. Su Şerîf'ün ağzına ve burnına girmezdi, mu'allâk dururdı. Sunun dibine indiler. Ayak üzre yüriyüp birez yir gitdiler. Nâ-gâh karşudan bir alay atlu adamlar çıkageldiler. Meğer melîk-i bahrî idi. Deniz kavmi halkları cinnîleri birle çıkageldiler. Şerîf'i görüp ve Tegânûş'ı dahı görüp atından inüp bunlara 'izzetler itdiler dahı alup sarayına getürdi, konukladı, eyitdi: "Gelmene maksûd nedür?" didi. Pes Tegânûş eyitdi: "Yâ melîk! Kaziyye budur kim Dâhî'ye giderüz" didi ve maslahâtı birbir diyüp takrir itdi. Pes deniz melîki emr itdi: atlar getürdiler, bindiler, revân olup gitdiler. / Pes deniz melîki bile gitdi. Deniz içinde 'acâibler ve garâibler seyr itdürdi kim vasf olursa maksuddan kaluruz. Âhir on iki 'azim tağ aşup bir yüksek yire çıkdılar." (Akalın, 1987: 108-109).

Tegânuş peri ve Menucher cinnî ile Şerif'in deniz altına yaptığı bu yolculukta gördükleri acayip varlıklar hakkında ayrıntıya inilmez. Çünkü eğer bunların hepsi anlatılacak olursa maksadın aşılacağı belirtilmiştir.

Yine Saltuknâme'nin ilerleyen bölümlerinden birisinde; Anter adlı dev şahsın Aden denizinin suyunu boşaltıp denizin dibindeki cevhere ulaşmaya çalışması sırasında, deniz içinde yaşayan su sahiplerinin bu duruma karşı olan tavırları anlatılırken, deniz altındaki yaşama dair bilgiler verilir. Deniz sahipleri gelip Anter'e neden böyle yaptıklarını sorduğunda o daha da kızıp padişahlarını sorar. Onlar da padişahlarının olduğunu söyleyerek kendilerini onun yolladığını bildirirler. Anter'in isteğini padişahlarına ilettiklerinde, onun bu işten vazgeçmeyeceğini anlayan deniz altı padişahı, Anter'e hazinesinde kırk cevher çıkarıp verir (Akalın, 1987: 255-256).

Denizler altındaki bir diğer şehir Saltuknâme'de anlatılan Şehr-i Züccâc adlı yerdir. Kâfir Şemun ve veziri Saltuk Gâzi'yi bağlayıp denize atarlar.

"Çünkim Server denize düşdi, çak deniz dibine indi. Gözin açdı, kendüyi bir makâmda gördi kim su yok, deniz havada mu'allak / durur. Bir yire inmiş anda adam yok velî cinnîler gelmişler. Şerîf'i alup şehirlerine geldiler kim ana şehr-i Züccâc dirlerdi, sırçadandı. Şerif'i bir evde kondırdılar toyladılar." (Akalın, 1987: 86).

Bu bölümde sırçadan bir şehirden bahsedilmekte ve bu şehrin yaşayanların sadece cinler olduğu anlatılmaktadır.

Türk kozmolojisinde gök, yer ve yer altına dair pek çok inanış mevcuttur. Halk anlatıları içerisinde buna bir de deniz altı, su altı hayat eklenmiştir. Özellikle destan ve masallarda anlatılan su altı dünyası, içinde bulundurduğu canlılarıyla birlikte kendine ait bir hayata sahiptir. Yeryüzündekinden farklı olmayan bu hayatta, su altı dünyasının da padişahları, prensesleri ve insan gibi yaşayan canlıları; ayrıca normal canlılardan farklı canavarları, iki başlı ejderhaları, su perileri, denizkızları, kutsal olduğu kabul edilen ve uçabilen denizatları, rengârenk balıkları, su anası ve su babası gibi değişik canlıları da bulunabilir (Karagöz, 2008: 478). Bu metinde anlatılan deniz altı dünyasında da yeryüzündekine benzer şehirler, bu şehirlerin halkları ve birer padişahlarının bulunduğu dikkati çeker.

1.4. Makam-ı Hızır ve Nil Nehri'nin Kaynağı

Saltuknâme'de Hızır makamı ile ilgili bilgiler, Saltuk Gazi'nin Nil nehrinin kaynağını bulmak için çıktığı yolculuk sırasında anlatılır:

“Andan pâdişâh eyitdi: “Server! Bu Nîl başın kim görrnek istersin bir tağdan gelür, adına Cebelü’l-Kamer dirler. / Çak yukarusına Kulle-i Şems dirler. Ol tağ billurdandur, adamdan kimesne anda varmaz zîrâ vahş cânâvar dîv ve perî makâmıdur.” didi.

…andan yirinden durup Feresü’t-tayr’a süvâr olup pâdişâhı vedâ’ idüp ‘azm-i Cebelü’l-Kamer idüp kırk gün ol perî beyâbanda sefer kıldı. / Nâ-gâh bir tağa çıkageldi, şöyle kim od gibi şu’le virürdi, billurdan idi. Server bildi kim Cebelü’l-Kamer oldur. Anun şa’şasından gözi hıyre oldı. Gün karşusından gidüp şimal tarafına gitdi. Ne gördi? Anda gördi kim on iki ırmak ol tağ eteğinden çıkar, her biri Ceyhun ve Fırat denlü dahı ziyâde ve ol ‘aynlar gelüp çıkduğı yirlerde on iki burcı resm eylemişler. Anlarun kiminün ağzından ve kiminün gözinden ve kiminün kulağından çıkar ve akar. Andan üç bölüği kuruya akar, yidi bölüği deryâya gider, bir bölüği yire batar ve biri havaya gider. Bulutlar gelüp alurlar giderler ve ol yirde Nîl şekerden tatlu, baldan lezîz dahı südden ağ ve kardan soyuk idi. Server içüp gördi, didi kim: “Şeker anun içün bunun ayağında bitermiş diyüp birez ol tağa yüridi. …”

Saltuk Gâzi dağda pek çok makamdan geçer. Bu makamların her birinde çeşit çeşit canavarlar ve devler görür, kimileriyle mücadele eder, kimileri ise zaten hapsolmuştur. Gâzi; Hz. Süleyman b. Davud’un, Hz. Zülkarneyn’in makamlarını geçer ve ardından Hızır’ın makamına gelir.

“Bir makâma dahı yitdi kim meğer kim ol yir Hazret-i Hızr peygamberün makâmı idi. Anda durup bir lahza fikre vardı: …” (Akalın, 1987: 236-240).

Hızır-İlyas makamları ve Nil nehrinin kaynağı anlatıları; bir nevi bize masallarda devlerin makamlarını, saraylarını anlatırken kullanılan tarifleri hatırlatan bir anlatım içerisinde sunulmuştur. Zaten bu mekânlarda da kahraman, pek çok dev ve peri cinsinden varlıklarla karşılaşmış hatta mücadele etmiştir.

1.5. Şehr-i Câvid

Saltuk Gâzi geldiği bu şehir hakkında bilgileri Hızır’dan öğrenir.

“Pes Hazret-i Hızr -‘aleyhi’s-selam- eyitdi: “Yâ Server! Bunlar ne insandur ve ne cindür. Bunlar Şâd-kâmillerdür, dirler. Hem Ferâhü’l-kâmiller dahı dirler. Bunlar perîlerdür. Bu şehre şehr-i Câvid eyidürler. Bu akan su Nîl’dür. Bu yirden çıkar ve doğrı cennetden gelür ve dahı bunlar kıyâmete değin ölmezler. Bu ‘ayş ü işretde ve huzur ve rahatda dururlar ve giyesüleri dahı kir olmaz ve kendüler dahı işlemez hep agaçlarda biter, kiminde gömlek ve kiminde kaftan ve bunlarun vasfı kâbil degüldür.” didi.”

“Andan Seyyid eyidiür “Ol şehrün halkı cümle insan şeklinde, güzel mahbub civanlayın, ‘adedleri erkek ve dişisi seksen bin can idi, kırk bini erkek, kırk bini dişi ve şehrün binası altundan ve gümüşden idi ve dürri ve cevherden

taşı la'l ve yâkut ve zümürrüd ve zeberced ve toprağı misk ve 'anber ve kâfurdan, bağ ve bağçe şöyle kim cenandan nişân virür. Her yimişün cinsli cinsliyle biri biter, biri bitmede, muttasıl arası kesilmeyüp tâze tâze yitişmede idi ve ol şehrün ortasında bir cami', haftada bir cum'a namazın kılurlarmış. Ancak dahı bayram idüp şenlikleri derlermiş ve hem içlerinde maraz ve sıkım ve gâm yok. Cemi' işleri şâdlıkda yimekde ve içmekde idi. Anlara andan ötüri Şâd-kâmiller dirlermiş. Ve her gün çıkup şehr için ve bağ ve bağçelerin seyr idüp Nil'den içerdi. Sanurdı kim 'aseldür veya süddür. Ve hem ol şehr kavminün sakalları yok idi. Otuz üçer yaşında yiğitler suretin de ve hatunları on beşer yaşında bakire kız oğlan şeklinde idiler. Asla pîr olmazlardı." (Akalın, 1987: 242-245).

Bu bölümde cennet benzeri bir şehir ve cennetteki yaşantıya benzer bir yaşam tasavvuru bulunmaktadır. Asla yaşlanmayan insanlar, sakalları çıkmayan erkekler, hepsi genç insanlar, cennet ırmakları gibi süte benzer akan ırmakları ve her türlü yemişin bulunduğu bir şehir. Zaten anlatılanlar içerisinde bu kavmin bu durumda olmasının nedenini Hızır, kendilerine gelen peygambere uymalarından ve kimsenin asi olmamasından kaynaklandığını anlatır. Asılları peri olan bu kavim her zaman huzur içinde yaşamış ve kıyamete değin yaşayacak diye anlatılır.

1.6. Felsefîler İklimi

Burası adeta bir yeniden Ye'cüc Me'cüc yorumlama anlatısı olarak görülebilir. Saltuk Gâzi, Sedd-i İskender'i ararken geldiği Felsefîler İkliminde seddin diğer tarafında duran bir kavimle karşılaşır ve onları tekrar geri püskürtür.

"Şerîf anlardan sordı kim: "Sedd-i İskender kandadur?" didi. Anlar eyittiler: "İşbu denîzün öte tarafı Kâf'tur. Anun eteğinde bir tâîfe var Felsefîler dirler, âdemlerdur anlarun ilindedür. İş bundan ulu tağlar görinür." diyü Şerîf'e gösterdiler. Şerîf ol boğazı gemi ile geçti, Felsefîler iklimine gelüp üç gün gitti. Dördinci gün ol tağlara yitişti. Ol kavm Şerîf'e 'izzetler / ittiler. Andan Şerîf ol iki tağ arasına nazar urdı, iki kat ol seddi gördi, başı buluta beraber olmış turur. Pes Şerif ne kadar fikr ide gördi ol tağ üzre çıkmağa çare idemedi, yalıntaş idi. Âhir Minû-çihr du'asın okudı, fi'l-hâl Minû-çihr çıkageldi Semend-i sebz'i elinde getürdi. Şerîf ol Semend-i sebz'e süvâr oldı, ol tağ üzre uçup çıktı. Tağun ötesine nazar urdı, karıncadan çok ol tâîfeyi gördi, tururlardı. Şerifi göricek tağ dibine geldiler "Kimsin?" didiler. / Şerîf eyitti: "İskender leşkerindenem, geldüm ki sizi kılıçtan geçürem." didi. Pes anlar eyittiler: "Suçumuz nedür?" didiler. Şerîf eyitti:"Bu seddi yıkmak ve bozmak istermişsiz. Eğer sedd yıkıla, âdem oğlanları sizi ayak altına alup helâk iderler." didi. Pes ol kavm bir uğurdan güliştiler dahı Şerîf'e oklar attılar. Şerîf eline ok yay alup anlara kırk dâne ok urdı. Her okta üçin dördin helâk eyledi. Âhir dönüp kaçtılar." (Akalın, 1988: 92-93).

Bahsi geçen kavim, karıncadan çok olarak ifade edilirken hem küçüklüklerine hem de kalabalık oluşlarına telmihte bulunulmuştur.

Adeta Saltuk Gâzi İskender-i Zülkarneyn yerine yeniden bu kavmi İskender seddinden savurmuştur. Saltuk Gâzi'nin bir okla üç dört tanesini vurup öldürmesi de bu kavmin küçüklüğüne yapılmış bir atıf olabilir. Sonuç olarak Saltuk Felsefîler iklimi denilen yerden buraya ulaştığı için bu yerlerin hepsi başka âlemlere yolculuk olarak sayılabilir.

1.7. Kuyular

Bilinmeyenlerin, karanlıkların dünyası olan kuyular; insanın göremediği, çoğu zaman sadece psişik edim ve sezgileriyle anlayabileceği bir bilinmezlik alanıdır. Bu normal sınırların ötesinde bilinçten bilinçdışına yapılan bir yolculuktur. Yeryüzünden yer altına geçiş noktaları olarak kabul edilen kuyular; arkaik Türk destanlarından Dede Korkut'a, masallardan efsanelere pek çok anlatıda pek çok farklı işlevler icra edecek şekilde kullanılmışlardır. Masallarda kuyudan çıkış genelde yardımcı bir karakter sayesinde gerçekleşir (Balkaya, 2014: 56-58).

Server Saltuk Selman ile Ra'd câzuyu ararken beraber geldikleri yerden bir kuyuya iner. Kırk dört kulaçta indiği bu kuyuda bir mağara görür ancak içinde bir şey göremez. Kulağına gelen "Sure-i Fatihâ'yı okıgıl 'acaib göresin" cümlesi üzerine okur ve başından aşağı asılı iki kişiyi görür. Bunlar Hârut ve Mârut isimli, Hz. İdris zamanında yeryüzüne inen ve sihri öğreten meleklerdir. Server onlarla iyice konuşur, neden bu durumda olduklarını öğrenir ve nasibinin bu kadar olduğu söylenince kuyudan geri çıkar (Akalın, 1988: 123-124).

Saltuknâme'de geçen bir diğer kuyu bahsi, Hz. Süleyman'ın üç ifrit devi hapsettiği kuyunun bilgisini Menucher'den öğrendiği sırada aktarılır. Masallarda da devlerin ya evlerine giden yolları kuyulardan geçer veya insanlar tarafından kuyulara hapsedilirler.

Saltuknâme'deki diğer kuyu anlatısı ise, Hz. Ali'nin kabrinin olduğu söylenen Birü'll-cinn kuyusudur. Bu kuyu üzerine gelen Saltuk Gâzi içeri girmek ister.

"Yâ Server! Bunı açmanuz kim bunda cinnîler karar itmişler. Buna Birü'l-cinn dirler Harûnü'r-Reşid Hazreti zamanında gelüp içine âdem koymış. Kiminün yüzi ardına döndi ve kimi helâk ve sakat oldı. Şerif eyitti: "Yâ kavm! Ben sizlerden kimseye girün diyü ibrâm ve ikdâm itmezin. İlla ben kendüm girürem. Beni bu makâma Alî Murtazâ kendüsi da'vet itti" didi. Dahı kemendin beline bağladı ve hem yukarıda Husrev'i ve Yûsuf'ı ve Hüseyn'i kodı dahı İmâm rûhına du'â okudı, aşağa kuyuya arkun arkun indi. Nâgâh,bir âvâz geldi kim Kimdür korkmayup bunda gelen?" didi. Şerif Gâzi eyitti: "Benem, İmam destûr bile girdüm." Pes ol âvâz ayruk gelmedi. Çün Şerif kuyu dibine indi, kırk zirâ idi derinliği, andan bir dehliz gördi, ilerü yüridi. Birez gidince bir kilidlü kapuya geldi. Kuyu öninde bir

yeşil kanatlu kimse otururdı. Şerif Hazretin / göricek çağırdı. “Gel yâ Şerif!” didi. Seyyid ilerü varup, selam virdi. Olmelek selâm aldı. Şerif eyitti “Siz kimsiz bu yirde dursuz?” Ol melek eyitti “Ben reîs-i melâikeyem. Bu İmâm Alî’nün kabridür. Sekiz yüz seksen sekiz melek bekler bu makamı ve sekiz bin cinnîdahı hizmetkârdur beklerler. Benüm adum Derdâyil’dür.” didi. Dahı turu geldi kapuyı açtıeyitti: “Girgil, ceddüni ziyâret it. Kimseye müyesser olmamıştur. Seyyid eyitti: “İçerü girdüm, gördüm ki bir kubbe yapılmıştı orta yirde bir sahn, yanında bir sofa üzre ak mermerden bir tâbût durur, anun içinde İmâm Ali kefene sarılup yaturdı.” (Akalın, 1990: 41-42).

Saltuk Gazi’nin indiği kuyular genelde sadece kuyu değil başka âlemlere açılan bir kapı mahiyetindedirler. İçlerinde cin, peri, dev, melekler ve benzeri pek çok olağanüstü varlık bulunur ve kahramanların buralarda bu varlıklarla yaşadıkları maceralar destanların masalsı üslubuna uygun anlatılarla doludur.

1.8. Kız-Han İli

Saltuk Gazi’nin gittiği olağanüstü şehirlerden birisi de Kız-Han ilidir. Bu şehrin en önemli özelliği, tüm şehir halkının kadınlardan müteşekkil olmasıdır.

“Velî ol memleketün halkı kamusı ‘avratlar ve beğleri ve sipâhileri, ‘avratları ve ulu beğleri bir bâkire kız oğlandur, gâyetle sâhib-i cemâl ve şöyle hesnâdur ki ol diyârda bir dahı nazm yoğıdı. Pes Seyyid’le ol kârbân şehirde bir hana kondılar. Andan Server bunlarun ahvâlin bilmeğe ol şehrün içinde olan kadîm pîrezenlerden sordı kim bile. Anlar dahı Server’e haber virdi ki: “Yâ Seyyid! Bunun aslı budur kim Hak Ta’âlâ bu yirde dişiler halk eylemiştür, bizüm oğlanlarumuz olmaz, hep toğanlarumuz kız toğar. Kaçan gebe olmak isterler bunda bir ağaç biter, anun yimişi âdem hayasına benzer ve yaprakları erkeklerün zekerine benzer. Olyimişten aluruz, kırk gün sabahtan anı aç karnına yirüz ve dahı içinde bir kızıl kana benzer suyı vardur, kalan sular gibi değüldür, anı içerüz ve karnumuz ol ağaca üç gün sürerüz ve dahı mermer üzre otururuz. Allah Ta’âlâ'nun izniyle ve hikmetiyle gebe oluruz. Tokuz aydan sonra toğururuz velî kız toğururuz ve hergiz bizden erkek toğmaz. Pes hâlümüz budur ve dahı bizüm beğümüz kız olur. Kaçan kim / bu kız toğura ‘azl iderüz yirine bir kız dahı beğ dikerüz.” didiler. Pes Server eyitti: “Eğer ol yimişten yimese, toğurmasa nice idersiz?” didi. Andan anlar eyittiler: “Server, kaçan kim bir kız bâliğ olup hayz görse üç yıl sabr eylese ider fe-ammâ dördinci yıl Hak Ta’âlâ ana yüreğinden bir ağrı virür, varur oy yimişi yir sıhhat bulur. Üç yılda bir böyle olur ta yitmiş yaşına varınca toğurur.” didi. Pes Server Saltıh bu sözleri dinledi hayran olup: “Kudret / senündür iy Hâk!” didi dahı eyitti: “Atasuz oğlan toğurdan sensin…” didi.” (Akalın, 1988: 126-127).

Ağaçları erkek üreme organlarına benzetilen bir ağacın yemişlerinden yiyerek ve o ağaca sürtünerek hamile kalan ve sadece kız

doğuran bir kavimden bahsedilen bu bölüm metinde oldukça ilginç tasvirlerle anlatılmıştır.

1.9. Defineli Tepe

Saltuk Gazi Âyine şehrinde iken düşünde bir tepenin altında hazineler olduğunu görür. Rüyasını yorumlattığı âlim kişi bunun, ona ve Müslümanlara nasip olduğu için rüyasına girdiğini ve bu hazineyi çıkarmaları gerektiğini söyler. Server de yanındakilerle birlikte o tepeye gider ve kazarlar; ancak bu tepe tılsımlı olduğundan pek çok acayip şeyler gözlerine görünecektir.

"Birez yir gittiler bir demürden kapuya iriştiler. Öninde iki arslan durur ve ejder dahı ilerü kapu öninde. Server ve şeyh ve gâzîler ilerü varınca anlar harekete geldiler, bunlara hücûm eylediler. Şeyh kâmil ve ilm-i tılsımat mâhir ve fâzıl kişi idi. Buyurdı önlerin kazdılar, bir delük açıldı, çıktı. İçine nazâr urdılar, tılsımlı tolaplar döner. Anları bozdılar. Ol canavarlar hareketten kaldı, sâkin ve battâl oldı. İlerü vardılar, kapuya nazar urdılar. Ne kadar dikkat ittilerse açmadılar. Seyyid ilerü gelüp, ol kapunun demürden olan bir kanadına el urup tuttı, halkasına zor itti. Muhkem burdı, halka döndi. Bir acîb heybetlü sâ'ika ve sadâ belürdi kim turanlar vehme vardılar. Kapu açıldı, anı gördiler kim iki kılıç satır resiminde kapunun yüzinden çark gibi iner, çıkar. Demüre dahı tokansa iki bölerler. Şeyh içerü girdi, buyurdı; kapunun eşiği altını kazdılar. Anda tılsımı bulup bozdılar dahı kapudan içerügirdiler. Ne gördiler, nâ-gâh bir şahs elinde tîr ü keman tutar. Bunlar ilerü varıcak hemân ol şahs / okı gezledi, bunları gözledi. Bunlar yine girü çekildiler. Anun dahı ol hareket ittüği yiri kazdılar tılsımın bozdılar, sakin oldı. Andan sonra karşudan bir cinnî elinde bir gürz manendi Kûh-ı Elbruz çıkageldi, heybetle bunlara soyleyüp, eyitti: "Bunda geldünüz? "Şeyh azimet okuyup cinnîyi müsahhâr ve mutî itti. Meğer kim ol yirdeki mala musallat olmış cinnî idi… Sürdiler, içerü girdiler. Ne gördiler, anı gördiler kim bir ulu sahn çardak kirsi baglanmış orta yirinde bir havz-ı müdevver, içi tolu la'l ve cevâhir ve sim vezer vedahı anun etrafından kırk husrevânî küb içleri toptolu dikyanosî sikke dinar pür olup durur ve dahı çâr dîvârda dört suffa içi toptolu altun." (Akalın, 1990: 100-101).

Masal dünyasının sihir ve büyülü âleminin de izlerini taşıyan bu bölümde, define yerlerindeki tılsımlara dair bir anlatı göze çarpar. Server ve yanındakiler bu tepede pek çok sihirli varlık ile karşılaşırlar. Çeşitli canavarlar, ejderler ve defineye el koymuş cinlerden oluşan bu tayfanın, Saltuk Gazi'ye saldırmalarının hükmü, tılsımları bozulana kadardır. Çeşitli dualar ve çözümlerle şeyhin tılsımlarını bozması sonucu hepsi etkisiz hale gelmiştir. Sonuç olarak Saltuk Gazi ve yanındakiler, aradıkları büyük hazineyi bulur ve oradan çıkarırlar. Fantastik varlıkların ve tılsımların fazlaca yer tuttuğu bu defineli tepe, Saltuknâme'de anlatılan olağanüstü mekânlardan birisidir.

1.10. Yer altı Şehri ve Ab-ı Hayat

Saltuknâme'de geçen bir diğer fantastik seyahat; Saltuk Gazi'nin Âb-ı Hayât'ın peşine düşüp, Menucher cinnîden kendisini o yere götürmesini dilemesi üzerine çıkılan yolculuğun anlatıldığı bölümdür. Cin Server'i alıp yer altındaki makama getirir. Oradan yerin altındaki şehre geçerler. O şehirdeki harap bir köşkün duvarını cinlere kazdırmaları ile birlikte büyük bir çukur, kuyu açılır ve içeri girerler. Burada Saltuk Gazi'nin gözüne pek çok hayal göründüğü söylenir ancak ayrıntılı olarak anlatılmaz. En son bir kapıdan içeri girerler ve ardından yaşananlar metinde şöyle anlatılır:

"Bir âvaz geldi kim: "Kimdür korkmayup, kapu açan?" didi. Pes Şerîf Allah Ta'âlâ Hazretine sığınup dahı esmâlara meşgûl olup, ilerü yüridi, ol âvâza / mukayyed olmadı. Nâ-gâh bir ulu sahn-ı çevgân gördi. Ol sahnun çepçevresinde kırk / hücre eylemişler, çâk orta yirinde bir âlî hücre var, kapusı açuk durur. Pes ol hücrelere girdiler, içleri toludur ve cevâhir ve altun ve gümüş ve kimyâ cevheri yığın yığın durur, toprak gibi dökülüp yirden tâ kubbeye değin toptoludurur. Anda olan vasfa gelmez. Server anlara nazar eylemedi; … Pes Minû-çihr'den sordı kim: "Ol âb-ı hayât didüğün kandadur" didi. Minû-çihr eyitti: "Server ol su kim istersin şol karşuda / açuk kapudadur." didi. Pes Seyyid ilerü yüridi, ol kapudan içerü nazar urdı, ne gördi? Anı gördi kim bir kandîl billûrdan kubbe ortasında asılmış içinde birak sûd gibi su durur berk urur, anun nurından ol kubbeye aydınlık düşer, andan daşra ol sahn rûşen olur. Pes anı göricek hemân Server / kasd eyledi kim ilerü varup kapudan içerüye gire. Nâ-gâh bir el çıktı Seyyid'i göğsinden ilerü taşra attı. Şöyle kim Server ayak üzre turmadı, düşti. Andan âvâz geldi kim: "Eğer sen Muhammed âlinden olmasan seni helâk iderdüm, şol kılıçla boynun ururdum." diyüp, / bir kılıç görindi hücre içinden şimşek gibi berk ururdı. Anda ol kapu hemân dem muhkem berkindi. Çün Şerif Saltıh bu heybetleri ve hâletleri gördi, tîz istiğfâr idüp, bildi kim kendüye nasib yoktur, girüdurdı. Dahı Minû-çihr'e eyitti: "Kardaş bu su bizüm nasibümüz degüldür." didi." (Akalın, 1990: 280-281).

Burada anlatılan bölüm, Hızır ile İskender'deki gibi bir âb-ı hayât yolculuğundan ibarettir. Âb-ı hayatın kendisi başlı başına bir olağanüstülük taşırken, ona ulaşılacak yerin de pek çok harikuladeliklerle bezenmiş olması şaşırtıcı değildir. Bu yolculukta âb-ı hayatın saklandığı mekân, belli metafizik güçler tarafından korunmakta ve ona Saltuk Gazi de dâhil hiç kimse yaklaştırılmamaktadır.

Bu yolculuğa dair dikkatleri çeken diğer bir özellik de yer altındaki makama açılan yolun yine bir kuyudan geçmek suretiyle başlamasıdır.

Sonuç

Sonuç olarak hem yerüstü hem yer altı dünyasını konu edinen masal ve destanlar olayların geçtiği mekânlar itibariyle de benzerlik taşırlar. Saltuknâme, Battalnâme ve Dânişmendnâme Anadolu coğrafyasında teşekkül eden son destanlardır. Destan dönemi bunlardan sonra kapanmış ve halk hikâyeleri onların yerini almıştır. Bu çalışmada destan döneminin son zamanlarında ortaya çıkan metinlerden Saltuknâme'de yer alan mekânların masal mekânları ile ortaklıkları tespit edilmiştir. Bu mekânların varlığının nedeni, masala özgü kahramanlar olan cinler, periler, cadılar, devler gibi varlıklara dair pek çok anlatının metinde bulunmasıdır. Saltuknâme, içinde pek çok masal metni barındıran bir Türk destanıdır. Bu çalışmada metinde varlığı tespit edilen masala ait coğrafyalar, aynı destanda yer alan müstakil masal örneği bölümlerin tespitinde de kolaylık sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

AKALIN, Şükrü Haluk (1987), *Saltuk-nâme I Ebül-Hayr-ı Rûmî*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

AKALIN, Şükrü Haluk (1988), Saltuk-nâme II Ebül-Hayr-ı Rûmî, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

AKALIN, Şükrü Haluk (1990), *Saltuk-nâme III Ebül-Hayr-ı Rûmî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

BALKAYA, Adem (2014), "Halk Anlatılarında Kuyunun İşlevselliği Üzerine Bir Okuma", *Milli Folklor*, 13 (102), s. 53-64.

BANARLI, Nihat Sami (1971), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

CUNBUR, Müjgân (1988), "Anadolu Gâzileri ve Edebiyatımız", *Erdem-Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 3 (9), s. 777-807.

CUNBUR, Müjgân (1992), "Türk Destanları Ve Bayburt Kahramanları", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları.

DEMİR, Necati - Erdem, Mehmet Dursun (2007), *Saltık Gazi Destanı*, Ankara: Destan Yayınları.

KARAGÖZ, Erkan (2008), “Başkurt Destanlarında Su Altı Dünyası”, Kayhan Şahan (Ed.), *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi (11-13 Eylül 2006)*, *TUDOK 2006 Bildiriler*, s. 273-278, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (2011), *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1965), “Türk Destanları”, *Türk Kültürü*, 3 (33), s. 577-582.

RİZE YÖRESİNDEKİ OBUR VE CADI İLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

A Comparative Perspective on the Folk Beliefs and Practices About the "Glutton" And the "Witch" in the Rize Province of Turkey

Turgay KABAK[*]

ÖZET

Türkiye'nin Doğu Karadeniz Bölgesinde yer alan Rize ili inanç ve kültür açısından Türkiye'nin hem en renkli hem de en kendine özgü yörelerinden birisidir. İl hem Kafkasya Anadolu hattının geçiş güzergâhında bulunduğu hem de derinlemesine vadi yerleşimi şeklinde konumlanmış olduğu için kültürel yapı, zenginliğini ve özgünlüğünü günümüze kadar korumayı başarmıştır.

Yöre halk inanışları içerisinde yer alan obur ve cadı inanışları hem Türk halk inanışları dairesi içerisinde yer almakta hem de bölgenin Kafkas kültür dairesinden etkilenmesi nedeniyle Kafkas kültürünün de izlerini taşımaktadır.

Bu çalışmada Rize yöresinden tespit ettiğimiz cadı ve obur ile ilgili inanış ve uygulamalar hem Türk halk inanışları açısından incelenecek hem de Kafkas ve Balkan kültür dairesindeki izleri araştırılacaktır.

Anahtar kelimeler: *Karadeniz, Rize, obur, cadı*

ABSTRACT

The Rize Province of the Eastern Black Sea region of Turkey is one of the most unique and diverse regions of the nation in terms of folk beliefs and culture. The peculiar topography and the settlement pattern of the province is characterized by deep gorges and valleys that extend to the Black Sea coast while the geographical location of the province is on the immediate borders of the Caucasian region. These geographical features gave the province a rich and unique cultural identity and structure that kept its peculiar characteristics up to today.

The local folk beliefs about the "glutton (gluttony)" and the "witches (witchcraft)" carry the traces of both Turkish folk beliefs and the Caucasian cultural world. This study is an examination of the folk beliefs and practices that are gathered from the Rize province in the context of Turkish folk beliefs as well as tracing their origins in the Balkan and Caucasian cultural worlds.

Key Words: *The Black Sea, Rize, glutton, witch, witchcraft*

[*] Yrd. Doç. Dr. - Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü-Bayburt/TÜRKİYE

Giriş

Türk halk inanışları içerisinde geçmişten günümüze kadar takip edilebilen ve oldukça önemli bir yer tutan cadı/hortlak inancına özellikle Doğu Karadeniz bölgesinin Rize yöresinde bir de obur eklenmektedir. İlk bakışta cadı/hortlak/vampir inancıyla da benzerlikler gösteren obur inancının hem benzerlikler/farklılıklar yönünden hem de yayılım coğrafyası, köken gibi konulardan incelenmesi gereken bir konu olduğu anlaşılmaktadır.

Türk kültüründe ve inanç dünyasında vampire benzer cadı/obur inanışları ile ilgili birkaç görüş ortaya atılmıştır. Bir görüşe göre Türklerde veya Osmanlı kaynaklarında vampir benzeri cadı, obur, hortlak anlatıları söz konusu olsa da aralarındaki ölümden sonra dirilme unsuru haricinde bir benzerlik söz konusu değildir. Bu görüşe dayanak olarak kan içicilik hususunun günümüz hortlak anlatılarında pek görülmemesidir (Scognamillo, 2011: 71-72). Bir başka görüş ise bu görüşün tam tersini iddia etmektedir. Buna göre hortlak ve cadı inancının vampir inancını yansıtmasının yanında, günümüzdeki folklorik veriler açısından Avrupa'daki inanışa dair en eksiksiz bilgiler Balkan yarımadasında görülmektedir. Bunun nedeni ise büyük ölçüde Türk batıl inançlarının etkilerine dayandırılmaktadır (Frayling, 2009: 323). Bu görüş obur/cadı ve hortlak inancı ile vampir inancı arasında benzerlikler kurması ve vampir inancının temelini Türk halk inanışlarında araması açısından önemli ve dikkat çekici bir görüştür.

Sloven asıllı Franc Miklosich'e göre vampir kelimesinin kökeni olduğu iddia edilen Kuzey Türkçesindeki "uber" kelimesi (Frayling, 2009: 325) "ubır" ya da "obur" olarak ifade edilmektedir. Bu şeytani varlığın adına, değişik ses farklılıklarıyla Türk halklarının birçoğunda Fin-Ogur halklarının dilinde ve Rus dilinde de rastlamak mümkündür. Kökeni Rus diline bağlandığı gibi Türk kökenli olduğu da varsayılan "obur", mecazi olarak "açgöz" anlamına gelmektedir (Yaltırık, 2013: 196). Karaçay-Balkarların dilinde ise "geleceği gören, bilen" anlamına gelmektedir (Beydili, 2005: 435). Çuvaş Türkleri arasında "vupar", Özbekler arasında "upır", Kazan ve Sibirya Tatarları arasında "ubır" olarak anılır. Bir görüşe göre "ubır" kelimesi "içe doğru batırıp yutmak", "içe doğru batırıp çekmek" anlamına gelen "ubu"dan gelmektedir. Kırgızlarda, Kazaklarda ve Özbeklerde "obur", "ubır", "upır" gibi kelimeler doyumsuz, yemeye doymayan insanlar için de kullanılmaktadır (Yaltırık, 2013: 196).

Gagavuz Türklerinde ölen günahkâr bir kişinin mezarda yaşayan bir hayvan şekline döneceğine inanılır ve bu varlığa da "obur" veya

“hobur” adı verilir. Geceleri mezarından çıkarak insanları rahatsız ettiğine, eline geçen her şeyi yiyip yuttuğuna, hiçbir kimseden korkmadığına, insana bulaşıcı hastalıklar dâhil pek çok zarar verebileceğine inanılır. Ölen birinin obur olduğu anlaşıldığında hortlayıp çıkmasın diye mezarı açılır ve üzerine çivi çakılır. Gagavuzlardaki obur motifi, Anadolu’daki “hortlak” ve Azerbaycan Türklerindeki “hortdan” adı verilen varlığa daha yakındır. Başkurtlarda ise ölen büyücünün ruhuna “ubır” denilmekte olup iri başlı, uzun kuyruklu, ağzından ateş püsküren ve uçabilen bir varlık olduğuna inanılır. Şeytani bir varlık olarak kabul edilip kötü ruhlar arasına dâhil edilir. Tatarlarda görülen inanışlarda “albastı” adı verilen varlıkla karışmış durumdadır.

Balkanlarda son döneme dek görülen bazı inanışlarda “obur”, istediği şekle dönüşebilen insanları nitelemekte, oburların geceleri ırmak kenarına gelip üzerlerindeki elbiseleri çıkarıp kumlarda yuvarlanarak kurt kılığına girip koyunları parçaladıklarına, insanlara zarar vermek için kedi, köpek gibi başka hayvanların kılığına girebildiklerine inanılmaktaydı. Buna göre onların hem yerde hem havada dolaştıklarına, her gün dağ başında toplanıp geceleyin kaçırıp getirdikleri insanı doğrayıp etini kazana attıklarına, et pişene kadar kazanın çevresinde toplanıp dans ettiklerine, eti yedikten sonra da kemiklerini üst üste toplayıp birlikte üfürerek o insanı yeniden diriltip uyumakta olan bu kişiyi aldıkları yere geri bıraktıklarına inanılır. Bu insanın da sabah uyanınca tüm vücudunun ağrılar içinde olduğunu hissettiği; ancak hiçbir şey hatırlamadığı söylenir. Romanya’daki Müslümanlar, ölen kişinin “obur” (vampir) olmaması için cenazeyi güçlü bir alevin altından geçirirler (Beydili, 2005: 435-436; Yaltırık, 2013: 197). Altay Türklerine göre de oburlar “yek” ve “aza” şeklinde ifade edilmektedir (Anohin, 2006: 7).

Kazan Tatarları arasındaki inanışlarda “obur” ya da “ubır” Çuvaşlarda güneşi ve ayı yutmaya çalışan kozmogonik bir motif olarak görünürken Kazan Tatarları arasında insanın içinde yaşayan kötücül bir yaratıktır. Ubırın sahiplendiği kimseye “ubırlı keşe” denilmekte olup bunların koltuk altında yahut başucunda bulunan deliklerden oburun girip çıktığına, bu şekilde teşhis edildiklerine inanılmaktadır. Ubırların erkeklerden korkup daha çok kadınları sahiplendikleri, bundan korunmak için de kadınların hamama giderken yanlarında küçük yaşta erkek çocuklarını da götürdükleri, hamile kadınları azarlayıp çocuklarını kaçırmaması için kırk gün boyunca hamileyi yalnız bırakmadıkları gibi inanış ve uygulamalar görülmektedir. İçine ubır giren bir insan ubıra benzemeye başlar, yemek yemeye doymaz; ancak hepsini ubır yediğinden hiç kilo almaz, gece uyuduğunda ubır, insandan çıkıp yemek

arar, bulamayınca da yok edilmesi imkânsız bir ateş topuna dönüşüp bacadan çıkarak başka insanların yemeğini çalarmış. Bu nedenle Kazan Tatarları arasında geceleri mutfak bacalarının kapatılması gerektiğine dair bir inanış vardır. Ubırın istediği an kedi, köpek ya da güzel bir kız kılığına girdiğine, kadınları ve hayvanları emerek sütünü emdiği hamile hayvanların korkudan düşük yapmasına sebep olduğuna, hamile değilse de hastalanıp ölmesine yol açtığına, insanlara hastalık verdiğine, bu insanların kendi kendilerine bağırdıklarına veya konuştuklarına, bu insanların iyileşmesi için de ter içinde gelen atın hamutunu çıkartıp hastalananın boynuna giydirilmesi gerektiğine inanılır. Ubırın hortlaklıkla benzerliği ubır taşıyan insanın ölmesinden sonra mezarından çıkmasıyla alakalıdır. İnanışa göre ubır taşıyan insan ölse de ubır ölmez, ölen kişi mezara konduktan sonra kefeni yemeye başlar ve mezarda bir delik delerek yeryüzüne çıkıp insanları huzursuz eder. Bazen de delikten gökteki yağmur bulutlarını çekerek kuraklığa neden olurlarmış. Ubır olan mezarın deliğini bulup bu deliği at gübresiyle kapatıp meşe veya kavak ağacından yapılma bir kazık çakılarak ubırın yeryüzüne çıkıp insanlara musallat olmasının engellendiğine inanılırmış.

Ubırı teşhis ve kontrol etmenin başka yollarının da olduğuna inanılmaktadır. İnanışa göre ubırı görünce üzerindeki gömleği göğüs kısmından birden yırtmak gerekir. Böylece ubırın alev yumağı olarak insanın ayaklarının altına düşeceğine inanılır. Yine başka bir inanışa göre ağaç çatalı yahut kuş kirazı ağacının çatallanan budağını alıp ikiye kırmak da aynı etkiyi gösterir. Böylece ubırın insan kılığına girip merhamet dilediğine, bu haldeyken acımadan dövülerek kimlere dadandığının öğrenilmesi gerektiğine inanılır. Çünkü inanışa göre bu dövme esnasında açılan yara, onun musallat olduğu kişilere de yansımaktadır. Böylece ertesi gün köyde biri yaralanıp yatağa düşerse dövülen ubırın o insanın içine yerleşmiş olduğu anlaşılır (Çetin, 2007: 19). Ubır ya da oburun insan yediği gibi kan içtiğine dair inanışlar da vardır (Atnur, 2011: 143-144).

Karaçay-Balkar Türklerinin halk inanışlarında oburun, bebeğin beşiğine kanını içmek için geldiğine dair inanışlar vardır. Bu oburu tanımak için yedi suyu tasa koyup tası bebeğin başucunda tutarak içine eritilmiş kurşun döküp sonra soğuyan kurşunun yüzüne bakarak bebeğin hangi oburdan korktuğunu, oburun hangi kılıkta geldiğini öğrenip suyu bebeğin yanına koyarlarmış. Sabahleyin suda o oburun kirpiğinin bulunup hangi kişiye ait olduğunu öğrenip sağaltmak için o oburun kendisine varıp “Çalla çalla, çallavan; sen ketgin kart maravan!” diye dua okutup şişeye tükürtürlermiş. Obur kabul etmezse halktan bir yaşlı kadına sağaltırlarmış. Buna göre sarımsak, tereyağı, kükürt ve kök boya

yaprağı denilen otu karıştırıp yedi gün boyunca bebeğin tenine sürerler, ondan sonra da oburun bebeğe ilişemediğine inanırlarmış (Küçük, 2011: 133-134).

Türk kültür havzasının birçok farklı noktasında olduğu gibi Doğu Karadeniz bölgesinde de oburla ilgili pek çok inanış ve uygulama bulunmaktadır. Bu inanışlardan yörede obur ile hortlak (Kalafat, 2006: 359-367) ve cadı inanışları arasında benzerlikler olduğu görülmektedir (Küçük, 2011: 126).

Türkiye Karaçayları ve Dilleri adlı eserde "Alkarısı" (Doğan, 2012: 237); Karadeniz Ansiklopedik Sözlük adlı eserde ise "Hortlak" (Öztürk, 2005: 897) olarak açıklanan; ünlü seyyah Evliya Çelebi'nin, Seyahatname'sinde Hatukay Çerkezi ülkesindeki Obur Dağı Mevkiinde bulunduğunu söylediği Pedsi Kasabası'nda Çerkez oburları ile Abaza oburlarının gökyüzünde bütün gece çarpıştıklarını anlattığı (Kahraman vd., 2011: 279) obur ile ilgili Rize ilinde de pek çok inanış ve uygulama mevcuttur.

Bu inanış ve uygulamalardan bazıları şunlardır:

Obur çıkan kişi, üstünde kefeniyle köyü gezer, evlerin darnısında gürültü yaparmış; oburun hortlamasını engellemek için mezarının üzerine tersine döndürülmüş bir sepeti bir pelit dalı ile çakmak gerekirmiş (Öztürk, 2005: 897).

Ölülerin geceleri mezarlarından çıkarak dolaştıklarına, evlere girdiklerine inanılır. Yörede bunlara obur denir. Yine inanışa göre oburlar beyaz örtülere, dolayısıyla kefene bürünmüş olarak gezerler. Bazı yerlerde oburların birçok çeşidinin olduğuna da inanılır. Bunlar için "Uğrama oburu", "Tabutu arkasında gezen obur" gibi tabirler kullanılır. Bu konuda şöyle bir anlatı da mevcuttur:

Bir gece evin kapısı çalınır.

Uğrama oburu geldi.

Derler. Evin büyüğü kalkar, kapıya birinin geldiğini düşünerek tüfeği eline alır, üst kattaki pencereden dışarıya uzatır, bir süre öylece bekler (Kazmaz, 1994: 164).

Hayvan sahibine memur olarak camedeyik. Orda, orda arkadaşlardan orda ark arda akşamdan, oburdan bahsedildi. Edince Civelek bi sefili vardı, aranır hocası, onu tanıyan anlatirdi. "Biz şimdi Musa Efendilen, ben işittiğum" dedi. Civelek Musa Efendi'nin babası da Hacı Saffet Efendi var idi.

"Ben" dedi "Babamlan beraber" dedi "Bi köyde cameye imalık ederiken, hafızlık edeyirum, babam o camenin imamı" dedi. "O gün" dedi "Birisi öldi, geldiler" dedi, "Tam camenin böyle dibinde" dedi. "Gömecekler onu, mezarlık kazayiler." Babam dedi olara ki "yav, bu kadar yakina gömmeyin, uzağa bi yere koyalım ha buni." "Yok iddia ettiler, neyse oraya gömdiler oni" dedi. "Gece oldi" dedi. "gel" dedi, "gel" dedi. Korktuk, korktuk "Böyle bi nalın sesiylen beraber merdivenden yukarı bi şey çıkayı dedik..."

Ben de bir yatağa girmişim, böyle uyumamışım, babamı bekliyorum. O da "Namazını kıl" dedi. Dersini okudu, gelecek yatmaya. Kapı "tok tuk" edince babam dedi, böyle bi dinledi o zama da eşkiyalar var. Hocalari soyayiler. Yani kırmızı liraları olur hocaların diye soymak için eşkiyalar var. "Babam da öyle zannederek tapancayı çekti, kapıya doğru gitti" dedi. Böyle kapinin kolini açar açmaz, baktı ki kefene sarilmiş, o gün gümdükleri adam çıktı karşisine. Çıkar çikmaz girdi içeri, bunlar basti, başladiler döğüşe. Döğüşünce babam, "Bi şey akiyi" dedi. "Düşürüyi onu yere" dedi, "ben" dedi, "O gelince babama dalayi" dedi. "böyle çarpişiyler" dedi. "Ben yorgainin altında böyle" dedi. Kodum sineyi korkayım, bakayım olara. "Böyle sabah yakinine kadar mücadeleler ettiler" dedi. "Nihayet" dedi "Horoz ötme zamanı işte, şey zamanına kalktı, gitti" dedi. Babam dedi olara ki "Ha bu son namazı kıldirayım size, ben daha sizin köye duracak değilim." Kitapları topladı, bohça etti. "Niçin?" "Ben size dedim ki buraya bu adamı komayalım. Ben bu gece sabbaha kadar bunlan döğüştüm" dedi ve "Bu şekilde" dedi. "Babam topladı prtısını çıktı" dedi, "Ordan" dedi. "Bu" dedi başıma gelmiştir (KK: 127).

Yeni ölen bir insanın 40 gün içinde mezarlıktan çıkması, fiziki olarak çıkması. İşte yatsı ezanından sonra çıkıp sabah ezanına kadar dolaşıyormuş. Kendi evine veya sevdiklerinin evine gidiyormuş. Onları rahatsız ediyor, sesler çıkarıyor, gürültüler çıkartıyor. İşte bunun da bir daha mezardan çıkmamasını sağlamak için sabah ezanından fiziki bir varlık, insan gibi yani insan bedeni tamamen canlılaşıyor. 40 gün içinde çıkar. Ezan okunana kadar yakalandığı vakit bekletilirse ceset olarak yerde kalır. Buna obur diyorlar. Oburu tekrar alıp gömüyorsun. Gömdüğün takdirde tekrar çıkma ihtimaline karşı bir ağacı (pelit) kazık yapıyorsun, mezarın baş tarafına vuruyorsun. Baş tarafına vurduğun zaman daha çıkmıyor. 40 günden sonra zaten çıkmıyor, yani bitiyor. 40 gün içinde et kemikten ayrılırmış (KK: 130).

… ee bi de "obur soyu" varmış. O aile genellikle obur olurmuş. Bu şimdiki zamanda çok yiyen manasında değil yani. Efendim, eski evler

böyle tahtadan, derme çatma, harabeydi. Bizde eski evlerin ocaklarına "aşhana" derler. Ee yemek pişirilen yer yani. Obur meselesi, guya gece mezardan kalkarmış, herkese has değilmiş o, öyle birileri varmış, o oburmuş. Gelirmiş, kedi şekline girermiş, evde dolaşırmış falan. Evde tıkırtı yaparmış, artık miyavlarmış. Bi türlü onu yok edemezlermiş. Sonra nası şeyini bulmuşlar, daha kalkıp gelmesin hesabı. Guya o mezara -pelit derle bizim burda- meşe ağacına pelit derle bizim burda. Pelit kazığı çakarlarmış, şeye mezarın üzerine, bi daha kalkmazmış o şey. Obur çıkmazmış. Obur çıktı derler, uyumayan çocuğa "obur mu çıkdin?" derler (KK: 154).

Bizim şimdi koyumuzun çok yakin bi yerinde bi akrabasi var, akraba var yine. Onlara Duranoğlu derle, biraz bunlarin yapilari boyle nankör yapili bi insan. Yani bizim da yakin bi akrabamız, yani kız almış vermişiz eskiden; fakat bu insanlada boyle bi namkör yapi var. Yani ona verdığın gunuyi obur gun seni unutur. Tabi buni devamli boyle olaylar olduğu zaman komşilar arasında benım annem -uvey annem; ama biz oni bizi buyutmiş olduğu için biz oz anne olarak, bizi yetiştirdi, onun kendi çocuklari olmadi- o anlatirdi bize "Onla obur yiyen cinsdı" derdi. Obur yiyen, "Yav bu nasi obur yemiş, obur nedur?" Obur, e kötü bi insanmiş, anlattığına göre obur, insanlara devamli kotuluk, e zarari dokunan, ölduktan sonra tekrar diriliyomuş, tekrar dirilerek evine geliyomuş, evinin işte boyle us katlarina dolaşarak gurultile çikararak, bağırarak ev halkını tedirgin eden bi insan, orda mezarda rahati olmayan bi insan, onu yani onların anlattığına göre o geleneğe göre, mezar, toprak kabul etmiyo bu insani, yani buni kovalıyo ordan, evine gönderiyomuş, vayahutta orda çok ağır cezalara muhatap oluyomuş, o da evine geceleyin gelebiliyomuş, evin halkını rahatsız ediyomuş (KK: 153).

Buni onlemenin tek bi usuli varmiş, ayni zamanda pelit ağaci dedığımiz, bu gün bu şeylerde meşe ağaci deniyo, oyle sert bi ağaç, bundan kazık yani en az boyu on metre olacak, kalınlığı on beş, yirmi, otuz santimetre şeklinde bi kazık. Bu mezara vurulmasi gerekiyomuş. Yani gidip meşeden bu ağaç kesılı, köydeki on, on beş kişi tarafından bu adam evi rahatsız ediyo, oburdur, taniyanla görüyo, boyle beyaz şey giymiş şekilde geliyo, bu pelit kazığını o mezarın tam ortasina yani adam orda yatıyor, cesedin tam ortasiyla beraber ona bastıriyor aşağı, ordan çikmamasi için alınan bi onlem. Pelit kazığı derle buna, buyuk pelit kazığı o mezarın ortasina çakılır ki kişi ordan kalkıp gelmesin. Ee o kazık çurudukten sonra o kazık çururse uç beş sene sonra tekrar yenisi yapılırmiş. O insani ancak o şekilde onlüyolsr. Obur, obur çıkdi, yani obur çıkdi derle bizim orda. Mezardan çikdi geldi, o kadar korkunç bi adam

(KK: 153).

Rize'nin Pehlivan mahallesinde kötü bir insan olarak tanınan adam ölür. Cenazeyi camiye götürürler. Akşam namazı vakti hoca camiye gider. Bu sırada hocanın kulağına garip sesler gelmeye başlar.

"Kalkayım mı, kalkayım mı?" diyen bu sesin ölüden geldiğini anlayan hoca "Kalkarsan kalk" deyiverir.

Ubur ayağa kalkınca hoca minarenin merdivenlerinden yukarı tırmanmaya başlar. Ubur da peşinden koşar. Sabah olunca ubur, hocayı bırakır. Ubur eski haline gelince, hoca, cesedin göbeğinin üzerine pelit ağacından bir kazık çakar. Böylece ubur mezardan çıkamaz (Işık, 1998: 99).

Ayrıca yöreden “Obur’dan Kurtarılan Cami” adlı bir de efsane tarafımızdan derlenmiştir. Bu efsane de şu şekildedir:

Benum Cimili bi tane ninem var idi. Onun babasinun başundan geçen bir olayı bize anlatmıştı. Ben o olayı anlatıyorum. Ninemun babasi cami cami dolaşırdı. Bütün camilere misafir olurdu. Bir gün bi köye gelmiş. Burdaki camide kalamıyormuş. Bütün kim kalıyosa orda sabahtan ölü bulunuyo. O camiye gitmiş demiş:

"Ben bu akşam burda kalacam".

Demişler ona:

"Sen burda kalamazsın".

Demiş "Ben kalırım".

Kalamazsın falan demişler. Demiş:

"Beni bırakun ölürsem beni öldürsün, kim İsa gelsin".

Ve yatsıyı kılmışlar, cemaat dağılmış gitmiş. Camede yalnız başina kalmış. Biri bağırmış buna:

"Mahmud ağa geliyim mi, Mahmud ağa geliyim mi?".

Bir iki sefer ses vermemiş, üçüncüye demiş ona:

"Gel! Geleceğin varsa da göreceğin de var".

Gelib içeri girmiş, beraber döğüşmeye başlamişlar. Sabah ezanı okunana kadar döğüşmüşler. Sabah ezanı okunmadan, o obur denen çikmiş gitmiş. Bu da onun peşine gitmiş. Bunu kovalamış ve gitmiş bir kabristanlığa, mezarlığa girmiş. Bu da orda beklemiş. Sabahleyin köylü bunun ölüsünü almak için camiye gelmişler. Bakıyorlar ki camide ölüsü

falan yok, gitmişler bunu aramaya. Gitmişler, aramışlar, bir kabristanlığın başuna duruyor. Köylüye demiş ki:

"Bana bi tane pelit kazığı yapın".

İstediği kazığı yapmışlar ve o oburun girduğu deliğe pelit direği çakmışlar ve o obur "Iıiiii…" diye bir ses çıkarmış. Böylece camiyi kurtarmış (KK: 170).

Yöreden cadı/cazı ile ilgili olarak derlenen inanış ve uygulamaların bazıları ise şunlardır:

Ardeşen bölgesinde cazı içun gece gelur diye evler kilitlenur, dualar yapilurdi. Kadunun bebeği peşukteydi. Rahna (böcek) peşuğe tırmanmaya başladi. Kadın kocasine dedi ki: “Böcek peşuğe çikıyor” deyinca adam böceği aliyur, ayaklarini kesiyor. Sabah kalkıyorlar çocuk annesini çağıriyur çağıriyur, annesi gelmiyor. Gidiyor annesinun odasine ki annesinun ayaklari kesilmiş. Ayaklarini kestuği böcek annesiymiş. Çoçuği boğacakmiş. Eskiden böyle çok olurdi. Caziler çok oluyurdi. Kendumuzi çocuği koruyurduk. Çocukleri boğayurdi çoği zaman. Dua edeyurduk, öyle yatarduk. Köpeğun saçini koparup yakacaksin. Çarpilmiş olanlara iyi geliyor (KK: 18).

Cazılığı. Yani... ya ... diğer bi ayağıyla, arkadaşlar görmüş, onu satarmış yani, yani demirdenmiş ve o doğan yeni çocukları boğar, doğan yeni danalar, inekler inek mi, buzaları neyse boğmak için gelmiş. Şimdi adamın birisi dedi ben bunu boğacağım. Adam hasır içine girmiş, hasırın içine girmiş, girince bekliyur gece. Gece şimdi bu şey baba gelmiş danayı ama boğcakmış, inek doğurdu ya. O danasını boğcağı sırada buna hemen atlıyor elindeki iğneyi sokuyor. İğneyi sokunca bu ne ise o oluyor insan isa insan, başka şey başka şey. Hemen bakmış ki kendi anası (KK: 72).

Şişeka nineka vardı. Şişeka nene derdiler oğa. Ben tanirum oni. Buzak bağırmaya giderdi. Diyilene göre çocuk ta boğarmış. Bir evde çocuk olmuyormuş. Olan çocuklar boğluyormuş. Ha bunun nedenini araştirmişler. Bir gece beklemişler, artık bi iki dane çocuk öldükten sonra beklemişler. Çocuğa devamlı bekçi almişler. En sonunda bunu bekliyorlar ve yakalıyorlar. Onların o anlık bi sirlari vardır. Benim nenem 95 yaşinda ölmüş, görmüş buları. Bütün dünya harblerini, Yunanistan savaşları, hepsini biliyor. O der ki "Onun bi sirri var. Artuk bilmeyrum." Zincirden yukarı, asma zincir var ya ondan yukarı çıkarmışlar. Bi sirlari onların yüzüne, o zincirin kafasında sürermiş. Ordan yukarı çıkardılar. Mesela kimin yeni doğan buzağı var, onlara hastaydiler bir de çocuklara.

Nenenm bizzat kendisi, onlarla arkadaşluk etmiştir. Değirmene

gidiyorlardı gece. Eskiden el feneri vardi. Değirmene el fenerinlan giderdiler. Değirmene yaklaştıklarında ooo değirmen kıyamet kopuyor. Kalabaluk, ooo, hâlbuki gecenin bi yarisi, yarisine gidiyorlar. Değirmen kalabaluk. Onlar da seviniyorlar tabi.

Gidiyorlar oraya, hiçbirini tanımıyorlar. Kendilerinin değirmeni, hiçbirini tanımıyorlar. Gidiyorlar, olarlan muhabbet ediyorklar, en sonunda kayboluyorlar, hani zaman zaman. Tabi, bunlar küçük çocukları, yani şimdiki annelerimizi, onların yanında, onlar korkmasın diye güvence veriyorlar. Falancı tanıyorum onlaru, filancı şudur, budur diye cesaret verirdiler bunlar. Ekseriyetle dere kenarında yaşarmışlar.

Bana oldu, ben çocuktum, ben bi abimle birlikte bizim değirmenlerin yerinde orda devamlı varmış. Onlar şimdi, biz oturup rakı içtiğimiz yerler var. O zaman genç, ufak tefek bişelerdik. Issız, rakı içtiğimiz bölge var; ama gündüz akşam saatleri biz de öyle bir otam ki iki köy arası çok tenha. Bi köyden ebirine geçmemiz gerekiyor. Çay zamanı, benim yatsı namazı okunmuş, bizim köyden çıkıyoruz. Ben biraz daha tabi on iki, on üç yaşlarında abim biraz daha beyük işte on altı, on yedi yaşlarında o korkmuyor desen.

Biz vurduk yola, aslında ordan geçilmez; ama bizim cahilliğimizden. Vurduk ordan yukarı, tam dereye, dereye indik. Dereden bi kari vurdi, bize işten bağırıyorlar. Ben aynen derenin üzerinden böyle hem de gür ses, kalabaluk seslen bize ismen bağırıyor.

"Bahattin!", ağbime baarıyor, "Bahattin!" Biz de aynen tahmin ettiğimiz arkadaşların ismini onlara diyiyuz. Yapma Sahattin buraya ne araylar. Aynı bunların sesi. "O mu?" biz de aynı onlara kendi isimlerini bağırıyoruz. Onlar bi de ses veriyolar bize gayet. Tabi biraz daha ilerledik. Tabi rampadan öteki... baktık o burun şeysi bi cürültüylen beraber dereden aşaği kaydi. Yani bu istikamette bizi böyle gidiyoruz. Bu istikamette. Ses geliyo bize, bi de o tarafa doru bağırıyoruz; ama biz bu tarafa doru biraz bapırdik. Biz devam ediyoz yine, ordan öbür tarafa doru bizim arkamız istikametinde dereden aşaği (KK: 132).

Filanci bi kari dedi "Ben cazı oldum" dedi. Kendi anlattı onu ha, "Cazı oldum" dedi. "Beni" dedi, "Aldılar" dedi, "Evden, götürdüler" dedi. "Yaliya, bi kayiğa" dedi. "Kürek yok, bişe yok" dedi. "Kodilar beni kayiğa" dedi. "Dih çubuğum dih, dih çubuğum dih diyiler" dedi. "Kayik" dedi, "Böyle gideyi" dedi, "Rusya'ya" dedi. "Öyle ya, bi yere gittik" dedi. "Bi dağın dibine" dedi. "Ordan çikarttiler bizi" dedi, "Dağa nasil çiktik oni de bilmem" dedi. "Ooou, ordan" dedi, "Gelinler, kizlar, horon, yemekler, içmekler, bi panayir yeri" dedi. "Kiyamet kopayi, oraya ben de onlan

beraberim" dedi. "Ondan sonra" dedi, "Götürdüler beni gine ayni kayiklan beraber" dedi. "sabahtan eve teslim ettiler" dedi. "Okundum, okundum" dedi, "Böyle zor kurtardım onlardan" dedi (KK: 127).

Taşcıoğlu vardı orda ya, şehirde şey var, o deli Sülbiye'nin var ya yukarısında orda su vardı, çeşme vardi. Ordan geçerken "Gideyim, bi su içeyim" dedim. Saat gece 1, 1.30 arası. Bi de baktım ki bi kari diyor, "Saçlari ha buraya kadar" dedi, "Elinde bi şey yıkayi, oraya" dedi. Dedim ona:

"Ulan ne ediysun bu saatte, burda?"

"Saa ne, saa ne?" dedi.

Ayaklarına baktım, ayakları ters.

"Du" dedim "ben bi su içeyim de sonra konuşuruk."

Ha boyle tam arkadan sarilacaydım ona. Bu nasi kaçayi biliy misun? Ben peşine, o benim önüme. Bunu kaybettum. Bi de baktım ki diyi benbeyaz bi at önime. Ta düşün de ordan dere boyu, ta bizim oralara çıkmış, ata binmek için. "Olmadi, bilemedum" ani dedi. Düştüm peşine onlan beraber. Onun peşine değil; etrafına uğrayamıyoruz (KK: 133).

Eskiden değirmene giderdiler, değirmenler bilirsiniz "yırmak" ucunda oluyorlardı, değirmenler, suyla dönen değirmenler, bu taş değirmenler. İşte o yırmakta (ırmakta) efendim, taş atarmış cadılar falan, periler…

Sorarım büyüklere bu yırmaklardan size taş atardile, şimdi niye yok? Haa onu da şöyle diyorlar "O derin yırmaklar vardi" derler. Yani böyle korkunç yırmaklar. "Efendim oralar şimdi şenlendi, araziler hem yol oldu hem gidiliyor, yani öyle ıssız yer yok artık." Yani o derin yırmaklar vardi, oralardaydi, bu cadılar, derin yırmaklardaydı o cadılar. "Eskiden çok büyük bir selinti etti" falan. Oraları alıp götürmüş. Ornlari sel alıp götururken yırmaklarda ağlarlarmiş guya. Şeyler giderken yani efendim, feryad ederlermiş (KK: 153).

Rametli kaynatam anlaturdi. İlle ahere gelurmiş cazi, hayvani bomaya gelurmiş. Unda da başina file geçirezekmişsen file (Abadoğlu, 2005: 95).

Adamın birinin çocukları doğduktan sonra, bilinmeyen bir sebeple ölüyormuş. Beşinci çocuğu dünyaya gelince, adam çocuğunun başında gece gündüz beklemeye başlamış. Bir gece yine beklerken, bacadan aşağı birisinin süzülerek odaya girdiğini görmüş. Hemen odada

bir yere saklanmış. Bacadan giren yaratık bebeğin beşiğinin yanına gelmiş ve ona: "Torunumsun, sana kıyamıyorum; ama mesleğimden de vazgeçemiyorum" demiş.

Adam, saklandığı yerden çıktığı gibi yaratığı bir güzel dövmüş, kolunu bacağını kırmış. Cazı güçlükle kaçarak adamın elinden kurtulmuş. Sabah olunca bütün ev halkı toplanmış ama büyükanne yokmuş. Öğleye kadar kalkmayınca, adam durumdan şüphelenmiş ve annesinin odasına girip "Anne neden kalkmıyorsun?" deyince, annesi "Oğlum nasıl kalkayım? Gece beni evire çevire dövdün" demiş. Adam, diğer çocuklarını öldürenin annesi olduğunu anlamış (Işık, 1998: 91).

Kırım cadılarının, Kırım'a gidip insanların yüreklerini kavanoza koyup geldiğine ve daha sonra bu yürekleri yediklerine inanılır (Işık, 1998: 88).

Görüldüğü gibi yöreden tespit edilen obur ve cadı inanışı ile Balkanlardan ve Kafkas coğrafyasından derlenen obur/ubır ve hortlak/cadı inanışları arasında çeşitli benzerlikler mevcuttur. Ayrıca yöreden derlenen obur ile ilgili inanışlar yukarıda yer verdiğimiz Türk dünyası genelindeki inanışlarla paralellikler göstermektedir. Bu benzerliklerin başında Rize yöresinden derlenen oburun da diğer bölgelerdeki obur gibi öldükten sonra dirilmesi ve insanlara zarar veren kötü bir varlık olmasıdır. Bu yönü ile vampir inanışı ile de aynıdır. Başka bir benzerlik de obur bulaşan kişilerin tespit edilebilmesi ve onların bu musibetten kurtarılma ihtimallerinin bulunmasıdır. Gagavuz Türklerinde görülen oburun üzerine çivi çakılması uygulaması Rize yöresinde kazık çakma olarak tezahür etmektedir. Aynı kazık çakma uygulaması Kazan Tatarları arasında da mevcuttur.

Karaçay-Balkar Türkleri arasındaki obur inanışında oburun çocuklara musallat olduğu görülmektedir. Bu yönüyle Rize yöresindeki cadı inanışı ile benzerlik göstermektedir.

Vampir inanışı ile obur inanışı arasında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da vardır. Örneğin Rize yöresindeki oburlarda, vampirlerde görülen kan içme unsuru görülmez. Ama öldükten sonra dirilme, insanlara zarar verme gibi yönlerden benzerlikler vardır.

Sonuç

Tarihi vesikaların ve araştırmaların da gösterdiği üzere Türk kültür havzasının pek çok bölümünde cadı/hortlak ve obur ile ilgili inanışlar benzerlikler göstermektedir. Bu benzerliklerin başında hepsinin öldükten sonra dirilme ile ilgili varlıklar olması, hepsinin insanlara zarar

veren kötü ruhlar/varlıklar olması, bazı bölgelerde hepsinin çocuklara ve kadınlara musallat olması gibi unsurlar gelmektedir.

Başka bir açıdan bakıldığında Türklerdeki obur/cadı/hortlak inancı ile Balkanlarda görülen vampir inancı arasında da paralellikler mevcuttur. Hatta vampir inancının kaynağının Türk halk inanışları olduğunu iddia eden görüşler bile vardır. Bu görüşü destekleyecek argümanların başında vampirin de obur/cadı gibi öldükten sonra dirilen ve insanlara zarar veren bir varlık olması gelmektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse obur, cadı, hortlak ve vampir inanışları birbirlerine çok benzer motiflerle Türk kültür havzası, Kafkaslar ve Balkanlarda görülen benzer inanışlardır. Bu inanışların kökeninin tam olarak hangi kültür olduğunu tespit etmek neredeyse imkânsızdır; çünkü bu tür inanışların kökeni mitolojik çağlara kadar gitmektedir. Bu coğrafyaların hepsinin tarih içerisinde Türk kültür havzası içerisinde var olmuş coğrafyalar olduğu düşünülürse karşılıklı bir etkileşimin kaçınılmaz olduğu anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar:

ANOHİN, A. V. (2006), *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Konya: Kömen Yayınları.

ATNUR, Gülhan (2011), "Anadolu, Tatar (Kazan) ve Başkurt Türklerinin Masallarında İnsan Yeme (Yamyamlık) Motifi", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, (9), 132-151.

BEYDİLİ, Celal (2005), *Türk Mitolojisi-Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Yayınları.

ÇETİN, Çulpan Zaripova (2007), "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar", *Bilig*, (43), 1-24.

FRAYLİNG, Christoper (2009), *Vampirizm*, (Çev.: Elif Ersavcı), İstanbul: Varlık Yayınları.

IŞIK, Neşe (1998), *Doğu Karadeniz Efsanelerini Derleme ve Araştırma*, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

KAHRAMAN, Seyit Ali ve diğerleri (2011), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 2. Cilt, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KALAFAT, Yaşar (2006), "Eski Türk İnançlarının Rize ve Yöresi Halk Kültüründe İzleri", *Rize Sempozyumu*.

KAZMAZ, Süleyman (1994), *Çayeli Geçmiş Günler ve Halk Kültürü*, Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.

KÜÇÜK, Abonoz (2011), "Doğu Karadeniz Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalarında Cadı/Obur", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, (12), 123-136).

SCOGNAMİLLO, G. ve diğerleri (2011), *Vampir Manifestoları*, İstanbul: Lahika Yayınları.

YALTIRIK, Mehmet Berk (2013), "Türk Kültüründe Hortlak ve Cadı İnanışları", *Tarih Okulu Dergisi*, 6 (16), 187-232.

Sözlü Kaynaklar:

KK1: Abdülkerim Kayıkçı, 1930, Ortaokul Mezunu, Rize

KK2: Mahmut Çolak, 1977, Lise Mezunu, Rize

KK3: Eyüp Çepnioğlu, 1971, İlkokul Mezunu, Rize

KK4: Salih Çepnioğlu, 1970, Üniversite Mezunu, Rize

KK5: Hatice Kazdal, 1973, Lise Mezunu, Rize

PREŞOVA VE BİLAÇ TÜRK AĞZINDA ŞEKİL BİLGİSİ

(Fiil İşletimi, Basit Çekimler)

The Morphology in Turkish Local Dialects of Presovo and Bilac (Verb Operation and Simple Conjugations)

Bilinda KAMBERİ[*]

ÖZET

Bu makalede ortaya koymak istenilen konu, Preşova ve Bilaç köylerinde 1375 yılından bu yana konuşulan Türk ağzının özelliklerini, ses değişimlerinin yanında fiil işletimi başlığında zaman eklerini incelenmektedir. 1375 yılından Osmanlının yıkılışına, Bulgarların ve Sırpların bu köylere girmesine kadar Türkler ve Türk ağzı varlığını sürdürdüler. Çalışmada ortaya koymak istenilen unsur bu köylerde kullanılan dilin nasıl bir şekil bilgisi yapısına sahip olduğu ve söz varlığında yer alan kelimelerin nasıl değişimlere uğradığını anlatmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: *Fiil İşletimi, Basit Çekimler, Şimdiki Zaman, Geniş Zaman, Öğrenilen Geçmiş Zaman, Görülen Geçmiş Zaman, Gelek Zaman, Kipler.*

ABSTRACT

The main purpose of this article is to highlight the linguistic peculiararities of the Turkish language that are spoken in the village of Presovo and Bilac since 1375, parts of Phonetics, vowel changes that have been made and the use of verbs in different tenses. From 1375 until the capitulation of the Ottoman Empire, Turkish language was spoken in these villages even after the arrival of Bulgarians and Serbs in these lands. The essence of this paper is to elaborate of what phonetic forms consists this dialect that is spoken in this region and to find out what are the differences that occurred in the words that are used in this dialect.

Key Words*: Verb Operation Simple, Present Tense, Continoue tense, Known from the Past, Past Tense, Future Tense, Moods.*

Giriş

Preşova Bilaç Köylerinin Kısa Tarihçesi

Preşova, eski Arnavutluğun kuzeydoğusunda bir bölge olarak bulunmaktadır. Bunun dışında Preşova, Osmanlı İmparatorluğu zamanından bugüne dayanan stratejik yerleşim birimi olduğu için çok avantajlı ve değerli bir yer olduğunu bugün de kanıtlamaktadır. Bu

[*] Priştine/KOSOVA

bölgede çok farklı kültürleri barındıran bir onomastic bir yapıya sahiptir. Öyle ki farklı dilleri, kültürleri, gelenekleri bir arada tutan bir bölgedir. Bu topraklarda Türkler, Slavlar, Yunanlar, Bizanslılar, Bulgarlar gibi medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır.[1]

Dokuzuncu yüzyıla kadar Bizans İmparatorluğunun altında bulunmuş, dokuzuncu yüzyılın yarısından onuncu yüzyılın başına kadar Bulgar krallığının kuşatması altına girmiş ama yine de on birinci yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar Preşova Bizans İmparatorluğunun altında kalmıştır. Bazı Sırp belgelere göre Preşova, Nemaniç krallığı altında kalmış ve bu durum 1455 yılına kadar devam etmiştir. Bütün bu süreç içinde bu bölgede yaşayan insanlar, Romalıların etkisiyle Hiristiyan dinine mensub olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Cercesi – Buyanoca kasabasının bir köyüdür. Bu köyün adı 1445 yılın Türk belgelerinde geçmektedir. Bu belgelere göre 1519 yılında 20 Türk aile yaşamaktaydı 1528 yılında ise sadece 16 Türk aile kalmış geride kalan 13 aile de Hristiyan ailelerde oluşmaktadır.[2] Preşova ismi, sözlük bakımından yola çıkarsak, Latinceden gelmiştir, "Preş" ki tercümesine bakılırsa pırasa anlamına gelir ve "eva" kelimesi "ova" anlamına gelmektedir, tam anlam ise "Pırasa ovası" olarak ortaya çıkmaktadır.

Preşova daha önce söylendiği gibi çok stratejik bir yerde bulunduğu için, bu bölgede çok sayıda han ve konaklama yerleri bulunmaktadır.[3] Bütün bu hanlar ve konaklama yerleri hep o en kolay gidilen yolların kenarlarında ve işletme sahibinin ismiyle anılmıştır. On dokuzuncu yüzyılın altmışlı yıllarına kadar bu bölgenin en bilinir ve tanınmış hanı olarak "Bilaç Hanı" ortaya çıkmıştır ve her yerden gelen insanlar oraya gitmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğunun bu topraklarda hüküm sürdüğü dönemlerde Preşova en önemli bir yer olarak bilinmektedir çünkü o, İlirya yarım adası arasında bir köprü olarak çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu önemi, Arnavutların, Belgrat krallığından çıkarılması sırasında daha da fazla artmıştır. Bu dönemlerde Belgrat krallığından, 1867 yıllarında 413.000 Arnavut, kötü ve barbar bir şekilde kendi topraklarından sürülmüştür.[4] Ama geride kalanlar da yeni bir hayat kurmak için çaba göstermiş ve camiler, mektepler açmışlardır. Bu

[1] Bahtiyar, Kryeziu, "Gjendja Onomastike e Kërkimeve në Luginën e Preshevës dhe të Bujanocit", *Aktet e Takimit Vjetor IASH,* 2007, s. 37.

[2] a.g.e.,s, 40.

[3] Bahtiyar, Sipahioğlu, "Tarihi ve Siyasi Yönüyle Kosova, Kosova'da Türk Kültürü ve Edebiyatı", Balkan Aydınları ve Yazarları yay.:51, Araştırma dizisi:12, I.bas., Mart, 2009,s 56.

[4] a.g.e.,s.60.

bölgede İslam'ın ve eğitimin ilk yeri olarak, Arnavutların ve aynı zamanda da Türklerin okuyabileceği ilk yer Preşova'nın eski Atik Camisi olmuştur. Bu cami 1678 yılında yapılmış, sonrasında ise 1804 yılında restorasyonu yapılmıştır. Bu camiden sonra yeni camiler de yapılmaya başlanır ve 1878 Preşova'ya Yeni Cami yapılır. 1983 yılında restorasyonu yapılır. 1860-62 yılında Rahovica Camisi, 1820 yılında Buştran Camisi inşa edilir, ama bunlar yapılırken bütün cemaat Bilaç'ta, Tabanoc'ta ve Bugarina'da, 1375'de yapılan ilk Camilerde namazlarını kılmışlardır. Niş krallığında en az 48 cami yapılmış ve her bir caminin yanında birer mektep inşa edilmiştir, Belgrat'ta ise 217 cami ve bir o kadar da mektep yapılmıştır[5]. Kaynaklarda belirtildiğine göre Preşova'da ilk defa bir okul 1867-1878 açılmış, Türk ve Arap dilinde eğitim verilmeye başlanmıştır. Ondan sonra 1892'de ikinci okul açılmış, 1893-94 yılları arasında "İptidaiye" Türk ve Arap dilinde eğitim verilmeye devam edilmiştir. En önemli hocalar ise, Hacı Mehmet Efendi, İsmail Efendi, Lütfü Efendi, Hacı Hüdavendigâr Efendi ve katip olarak da Mahmut Efendi'dir. Daha sonra diğer okullar açılmaya devam eder, "Rüjdiye" ve diğer bir "İptidaiye" okulları açılır, ana okul çocukları için de birkaç sınıflık "Sıbyan" okulu açılır[6].

Preşova sözlük bakımından on dördüncü yüzyılında Osmanlının koyduğu ismi "Periş Ova", "Temiz Ova" olarak bilinmiştir. Ancak Sırpların gelmesiyle ismine farklı anlamlar kullanmaya başlamışlardır[7]. Preşova 1878-1898 yıllar arasında 4 büyük mahalleye ayrılır: 1) Mutiş mahallesi, 2) Pacik mahallesi, ki bu en eski mahallelerdendir, 3) Ali ve Mete mahallesi ve 4) Ahmet mahallesi. Bu dört mahalleyi Preşova'nın ortasında bulunan nehir ikiye ayırır ve iki mahalle nehrin bir yanında diğer ikisi ise de diğer yanında kalır. Preşova'nın 640 hanesi ve 30 dükkânı vardır. Bu dükkânlarda bulunan malların temini manifaturalardan, diğer eksik mallar için ise Buyanoca, Kumanova, Üsküp ve Selanik'ten temin ediliyordu. Kamu binaları olarak, yerlilerin gidebileceği yerler ise iki büyük camii, iki okul, bir tekke ve devlet binası

[5] a.g.e., 63. Bu kitaptan alınan bu bilgiler yazar tarafından tarihi Sırp kaynaklarında ve arşivlerde az sayıda kalmasına rağmen toplanan bilgilerden yazılmıştır. Bu bilgilerin Sırpların yok etmeyi istedikleri bilgiler oldukları için bu kitabı yazan kişiyi hapis ile cezalandırdılar. Tarih boyunca hep kendi bir parçası olduğunu savunan Sırplar bu kitabın tüm baskılarını yayından kaldırmıştır ama yine de son yıllarda kitap yeniden basılmaya başlamıştır. Sözü geçen tarihi mekânlar hepsi Osmanlı dönemlerinde inşa edilmiştir.

[6] a.g.e., s.65.

[7] a.g.e., s.66.

olarak bir konak kullanılmıştır[8]. Ekim 1912'ye kadar Osmanlı Devletinin önemli ticari merkezi olan Bilaç, aynı zamanda askeri yönetim merkezlerinden biriydi. Ama bu durum 1912'de Osmanlının bu topraklardan gitmesiyle değişmiş eski o önemi kalmamış ve zayıflamaya başlamıştır. Bilaç'ın sözlük anlamını incelediğimizde eğer iki farklı kaynaktan iki ayrı rivayetin geldiğini görürüz:

1) Rivayetlerden biri, bir çobanın yabancı bir yerden gelerek bu köyde konaklamasıyla ilişkilendirilir. Ama bu köy yaşanır bir yer olmadığından onu gören bir asker ona burada yaşayamayacağını çünkü burada evi bırak tek "bir ağaç" bile olmadığını söyler. Bu "bir ağaç" sözü halk arasında yoğunlaşır ve bir zamandan sonra "bilaç" ismine kadar ulaşır ve bu köy çoğalır artık yaşanır yer haline gelir.

2) İkinci rivayet de bir çobandan kaynaklanır. Onun koyun sürüsü vardır ve gece vakti başka bir yere gidemediği için bu köyün bir hanesi bile olmadığı zamanda, orada yaşayabileceğine inanarak orada bir çadır kurmaya karar verir. O zamanda bu köy sadece hayvan sürülerinin otlanabileceği bir yer olduğu için, Osmanlı askerleri onu görüp orada yaşayamayacağını, tek başına hayatta kalamayacağını söyler ve ona " bil ki aç" kalırsın diye ikaz ederler. Askerlerin bu "bil ki aç" cümlesi halk arasında bir süre sonra"bilaç" şekline dönmüştür. Zabıtaların arabalarını, hayvanların ahırlarını, askeri kışlaları, çarşıyı ve onun içinde olan bütün o dükkânları, bütün herşeyini ateşe verip değerli eşyalarını gasp etmişlerdi[9]. Bütün bunlar, Sırp eşkiyasının Bilaç'a girmesi ve her yeri yakıp yok etmesi 1912 yıllarında olmuştur. Bunun dışında bu köyde askerlerin ve önemli komutanların mezarları da bulunuyordu. Bir yönde askerleri ve zabıtalar ve diğer bir yönde de önemli askeri komutanların mezar taşları vardı. Bütün bu saydığımız mezar taşların bir çoğunu yok etmişlerdir[10].

[8] a.g.e., s.68. Bu yazılarda geçen bazı yerler,mekânlar eski tarihlerde var olan yerlerdir. Bu bölgede çok fazla devletler gelip gittiği için bu binaların bir kısmı tarihi dokusunu korumakta ama diğer büyük bir kısmı ise o eski halini kaybedip değiştirilmiştir. Küçük bir kasaba olduğu için çok fazla da mimari genişliği bulunmamakla beraber diğer komşu yörelerle eğer incelersek çok daha fazla mimari güzellikleri bulmak mümkündür.

[9] Arsim, Ejupi, "Lugina e Preşeves Studim Rajonal Gjeografik", Tirane, Arnavutluk, 2013, s.75., D.T., 2013.,s.97.

[10] a.g.e., s.100. Bu kitaptan alınan bilgilere göre ve tabi oarada yaşayan daha yaşlı insanlara sorduğumuzda,Bilaç'ta dönemler öncesinde Evren Paşa ve onun ailesiyle birlikte bu köyde bulunmuşlar ve halen de bu köyde mezarları bulunmaktadır. Bu mezar hakkında çok incelemeler yapılmıştır ve bir çok

Bilaç'ta Sırbistan krallığının hüküm sürdüğü dönemlerde Türk askeri kışlanın bulunduğu binayı dört yıllık okul olarak kullanmıştır.

Fiil İşletimi

Türkiye Türkçesi ağızlarında fiil işletimi sırasında kullanılan zaman ve kişi ekleri önemli fonetik değişiklikler göstermektedir. Bütün Türkiye Türkçesi ağızlarında ortak olarak kullanılan bu ekler, bölgeden bölgeye hatta aynı bölgede bulunan yakın köyler arasında farklı ses özellikleriyle tespit edilmektedir.[11] Yapı bakımından eklemeli diller arasında yer alan Türkçede ekler, önemli bir yer tutar. İlgili hemen bütün kaynaklarda, yapım ekleri ve çekim ekleri olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Yapım ekleri, genel olarak, "mevcut kök ya da gövdelerden yeni fiil veya isim gövdeleri yapan ekler" biçiminde; çekim ekleri ise, "kelimeler arasında geçici anlam ilişkileri kuran ekler" biçiminde tanımlanır.[12]

Preşova ve Bilaç Türk ağzında fiillerin yapısında yazı dilinden çok fazla farklı olmamakla beraber yapı itibariyle veya kullanım açısında değişiklikler de görülmektedir. Bu farklılıklar daha çok fiillerin çekimleri sırasında şekil, zaman ve şahıs eklerinde görülür.

Basit Çekimler

Zamanlar

Şimdiki Zaman

-(I)yor eki, Türkiye Türkçesi ağızlarında da şimdiki zaman için kullanılan en yaygın ektir. Ek, Anadolu'nun hemen her yöresinde az veya çok birtakım ses değişikliklerine uğramıştır; -yorur, -yoru, -yor, -yo, -ya, -ye, -yu, -yü, -yı, -yı, -e, -i vb. Şimdiki zaman ekinin özellikle ünlü yapısı itibariyle gösterdiği sistemli dağılım, Anadolu ağızlarının ana

---

incelemelerden sonra gerçekten orada Evren Paşanın yaşadığı kanıtlanmıştır. Bu mezarların başka bir farklı yönü vardır bu mezar taşları gömüldüğü kişiye göre değişiyor, mesela eğer gömülen kadın ise o zaman o taşta küpeler bulunuyormuş ve bütün o Osmanlı zamanından kalan o taşları hepsini bozmuşlardır bir tek o Evren Paşanın dedesi ve kızının olduğu taşlar dokunulmamıştır.

[11] Hatice, Şahin, "Bursa Yerli Ağızları", Diyalektolog Dergisi, S.5, 2012, ss. 1-7.

[12] Başdaş, Cahit, "Türkçede Üçüncü Grup (Ara) Ekler", Fen Edebiyat Fakültesi-DİYARBAKIR cbasdas@dicle.edu.tr, s.1.

gruplarını belirlemede önemli rol oynar.[13]

Preşova ve Bilaç Türk ağzında çoğunlukla "-y" veya sadece ünlü uzamasıyla, yardımcı "-(y)I" ile olur. Şimdiki zaman ekiyle beraber –yor ekindeki"-r" sesinin düşmesiyle sadece "-yo" ve "–yor" olarak kullanıldığı gürülür.

*te şinde bugün bu sÀta **bÀġrì** ama neden **baġrì** hēp yolūk (1:11),*

***cetirìm** dÀ bol dÀ derìn bìr su bì yÀġmur arada sarada ōnikì ay â kırk ìki Àyvan su gātürdi şagaġÀ(1:29),*

*kırmizì künklēr āç dōrt sara Çānkler üç dōrt sara te bāle uzuñ Çümklēr hepisi **bakÀyĦTr** (1:32),*

*gìderÇen ustra dedì nerey **gidìysın** dedım düÇana **gidìym** dedim yürürım he tamam (1:73),*

*evi ama **bakÀy** büle e burda mì dedım poştar muhamet bak ta bak bak ōdur dÀ der açar kapìy (1:88),*

***baġlÀym** e sÀbaya kadÀr üçisız mìabbet mìabbet mìabbet ordan bitī āz evının içın ēr biyere (1:98),*

*üsÇüpte dernek amo şindi **bakâym** gene gene **yapıyorĦâr** gene **yapayorĦTr** (3:53).*

TEKLİK	ÇOKLUK
- ìm, - ìyn, - eyem, - Àym	1. -(I)ysI
- IysIn	2. –(I)ysInIZ
- (a)y, - yor	3. –(A)yorlAr, -(A)yolar

Tablo.1.. Basit Zamanlar, Şimdiki Zaman

Şimdiki Zaman Olumsuzu: Çok fazla farklılık göstermez, çoğunlukla "-mA" eki kullanılarak yapılır.

[13] Hatice ŞAHİN, Şükrü BAŞTÜRK, Mustafa ULUOCAK, Erol OGUR, Süleyman EROĞLU, "Bursa Göçmen Ağızları Fiil İşletiminde Şimdiki Zaman", Diyalektolog Dergisi, Yaz 2013, Sayı 6, Sayfa 7-13.

yaşiyolar bunlar ***bilmiyorum*** *çalışirЋâr dişarida isviCrede germÀnyadan alamÀnyadan (3:43),*

onlar onlar kişmen e başkÀ ***bìlmėym*** *ne dėyim böyle (2:62),*

po tanırdır tam sen Çendì Çendì āzāni ķendi alÀnì ***bülmiysın*** *nėrde (1:197),*

tokÀt vurmìş milede ama ***ĉormìy ĉormìy*** *a taşìysın bişē alında bir (1:181),*

tamam te dobırÇandÀ dobırÇanda ***çıkımayЋTr*** *mazal şindi türķiyeya ėvler (1:168),*

öyle geldi trıip uturdiЋâr nìçın ***yemìysın*** *bi kizi bizde ne zeman (1:95).*

Geniş Zaman

Türkiye Türkçesinde olduğu gibi, Kosova Türk ağızlarında da hiçbir değişikliğe uğramayan zaman ekidir. Bu zamanın eki "-(A)r"dir. Preşova ve Bilaç ağzında çekim sırasında en çok değişikliğe uğrayan 1.çokluk kişi ekidir. Sadece bu bölgede değil diğer Kosova Türk ağızlarında da 1.çokluk kişi"–iz" yerine çoğunlukla "-sık" olarak kullanılır. "-er" ile çekim yapılan fiillerde 1.teklik kişi ve 3.kişi tekil değiştiğini görmek mümkündür.

Hemen hemen fiillerin yapısında ünlü uyumundan dolayı "i" olması gerekirken çoğunlukla uyumu bozar ve "i" yerine "ı" olarak kullanılır. "-er" fiillerinde de 1. çokluk kişi"-iz" yerinde çoğunlukla "-sık" olarak görülür ama şunu da belirtmek gerekir ki Preşova ve Bilaç ağzında "-sık" ekinin dışında 1.çokluk kişi eki olarak "-iz" ekini "-ıs" olarak kullanılır. Bunun dışında da bir örnekte de "-sık" eki Geniş zamanın şartı olarak da görmek mümkün. 3.çokluk kişi ise çoğu zaman ünlü uyumunu bozduğu halde "-lAr" veya "-lA" olarak görülür.

kizımìy misın ìy misınız teşkür˘ederıs ōtírūn otírūn be otírun be ítурun ítурun sìs otírun sis sorín ne ***bilersık*** *(2:1),*

ama pazarlīk yapÀcan pazarsız olmaz sen ***bakarsın*** *belig dÀ uĉūz (4:220),*

domaÇindırler pÀrayì beklėrler pÀrayi ***çikarirler*** *yērden (6:227),*

nerde e tona geldım hayde ***çıkar*** *çıkarìyЋâr adet o vakıt çıktım kapìda (6:196),*

tėverım *doġrì Àçan* ***derım*** *lėyla canīm* ***yanar*** *hâyt... (6:193),*

dedım anam ben bìlseydım ki ***kalırım*** *yalınız kiyuvermēdīm (6:196).*

TEKLİK	ÇOKLUK
. - ArIm	1. -(A)rIZ, -(A)rsIk
. - ArtIn,- ArsIn	2. – AsInIZ
. – Ar	3. – ArlAr

Tablo.2. Basit Zamanlar, Geniş Zaman

Geniş zamanın olumsuz şekli: 2.teklik kişi, 3. teklik kişi ve 2.çokluk kişi çekimlerinde z >s değişikliği görülmektedir. Bir örnekte geniş zaman 2.teklik kişi olumsuz çekiminde –matın, 3. çokluk kişi olumsuz çekiminde de –madlâr eklerinin kullanıldığı gözlemlenmiştir.

ben ne yapam sora ***ÀramÀm*** *mori* ***ÀramÀm*** *otururum senınle e şindi diyìm oy lėyla koymişım adını oy lėyla (6:175),*

ama peşkìri ilerì çekir ki hizmetçarkÀ gelìy ***bÀşvermes*** *onì te büledır (1:91),*

o sis de mi ***bülmesınıs*** *çimdır o anasınâ kıskardaşınâ ēpisinē çabūk odaya Boşnaklar demek (1:94),*

anėm ***ōturmÀtın*** *ten ağlartın arartın ananì ararsın babanì (6:174),*

kalktım telefon orda var tüledım yok yok sen ***kalkamasen*** *öyle o ayaklarlen (6:133),*

kavėlere gitmēyҤâr çarşiya ***çıkmadҤâr*** *çėndi işini işlēyler işi isterler (6:226),*

tārkiyēy ama bėn yok ***ayrılmam*** *e şindi madım ben* ***ayrılmam*** *(6:237),*

yoladım ona lazım ne imiştır te o nişan başka gayrì hiç ***gelmem*** *gėlmek çıkmak yōk (7:79),*

derdi ìtiyarҤâr bėdÀva vėrmiş işalla diyen bu âmi hebili ***âemÀtsìs kalmÀs*** *(4:120)*

*yètmiş baş hayvan ama del del **çikmaz** del a te bu mÀlede te bu beş on evde yüs ķusur baş Àyvan esçiden (4:232).*

Görülen Geçmiş Zaman

Bu çekimde ünlü uyumunun bozulduğu görülür. Bunun dışında çok fazla farklılık göstermez. Preşova ve Bilaç ağzında görülen geçmiş zaman çoğunlukla tek kalıpla "- dİ", görülür, bunun yanında örneklerde de "- DI", şekilleriyle de karşılaşılmaktadır. Bunun dışında Kosova'nın diğer bölgelerindeki gibi aynı şekilde görülmektedir.

***gördünız** mi klìseyi klìseden aşÀ bìr ēv yok˘imıştır (1:135),*

*şinde başa Çok Çok başkÀ ēh şindi **gördünis ĉirdınıs** biĦTĉì ē klìseden (1:134),*

*öyle geldi trıip **uturdiĦâr** nìçın yemìysın bi kizi bizde (1:95),*

*hū nâsılsan ìy misın tap tap dedi koca **başĦTdi** e şindi havız yaşar diy büle büle (1:76),*

*tÀş yo yo yok mezâr nice bi **ĉitınız** mi camìyÀ biĦâca e ĉirır o ĉamiyÀ (1:66),*

*gümüktır biĦâşta a evren paşanīn dēdesì **güzdınız** mi o taşĦârì o bāk (1:65)*

*burda istrumuni **bulmadi** se câmì bōzulmìşidì o taşĦâ **kaybetiĦâr** (1:62),*

*saklamìşım ütiye beriye ütiye beriye büle ve şindi bir ĉün **kÀriştirdım** (1:39),*

*ikì ay â kırk ìki Àyvan su **gātürdi** şagaġÀ balkandan ōrda Çōrcuk (1:30).*

TEKLİK	ÇOKLUK
-Dim	1. – Dik
-DIn	2. – DinIZ
–DI	3. – DilAr

Tablo.3. Basit Zamanlar, Görülen Geçmiş Zaman

Görülen Geçmiş Zamanın Olumsuzu:-mA ekiyle yapılır.

*yēdi yus ḳusur hÀne ama **gelmedıĦâr** kırk ḳusur ÇĀyden gēlmiştırĦâr (1:4),*

*burda istrumuni **bulmadi** se câmì bōzulmìşidì o taşĦâ **kaybetiĦâr** (1:62),*

*Àlalım ne êelinì ne gelinì êelìni getirìysık bu düġün **yÀpmadinız** düġün ayda alti aydân (1:107),*

*aranì ameliyÀt ameliyat bėn **êirmedım** Çimçe dedım iÇerden mi (1:191),*

*demìrtaşa gitìk bir Àtta **çikmadım** bir yere hÀlÀmin oġli diydi dayì (1:207),*

*budur şudur anlay konfekCiya ben **gitmedım** yōk çalışìym bir firÀda (1:18),*

*erçek bir kıs onlar mektėbi **okumadiĦâr** çaliştiĦâr ahçi ē onlarda (3:38),*

*amaêene bu harptan sora sündi o ekunumì **kÀlmadi** (3:42),*

*mualimdi biri u dÀ ìy yaşadi ne mektep **okumadi** üle damla kasi yerden diveriy (ayo çi spat şkol ma mire ka kalu) (3:62).*

Öğrenilen Geçmiş Zaman

Preşova ve Bilaç ağzında, -mIş eki, öğrenilen geçmiş zaman yanında görülen geçmiş zamanı da karşılamaktadır. Ek genellikle tek şekillidir. Çoğu örnekte -miş ekiyle ifade edildiğini söylemek mümkün. "-miş, -mış, -muş, -müş" şekillerin sadece "-mIş" ile kullanılmasıdır.

*bişeyler būldum o **koymişīm** ōrda ama yitmiş˘o rÀmetli te ōdır (1:40),*

***saklamìşım** ütiye beriye ütiye beriye büle ve şindi bir êün kÀriştirdım (1:39),*

*peşin kemâĦ paşÀ e bu **êelmiştır** otus sekisında mi otuz yedisinde mi (1:34),*

*hēp burdan kūm **almıştir** ve düşetmiştırĦâr bu dērekazìlarla (1:27),*

*çi o kadar neden nedın o sū **ġēlmişīr** bu çeşmēlere bu şadırvanlara (1:24),*

yāz dōrt tânē furun biЋTştâ şadırvanlar biЋTştâ biz ***inanmişik*** *(1:23),*

biЋTĉa tüme de bu biЋâcı kalmÀsìЋâr e ordan sōra türk ōrdilTri ***ġelmiştırЋâr*** *ōnЋTri çēndınız* ***ōkìmişīnıs būlmişīnıs*** *(1:5).*

. -mIşIm	1. –mIşIk
. -mIşIn	2. –mIşIn
. –mIş (DIr)	3. –mIşlAr

Tablo.4.Basit Zamanlar, Öğrenilen Geçmiş Zaman

Öğrenilen Geçmiş Zamanın Olumsuzu:- mA ekiyle yapılmaktadır.

deġışmiştır çok çōk yok az çōk aynì aynì ayni yoktur biş fark ***fakˇetmezmiştır*** *(1:52),*

insan yaşamìş dāmimiş nedır o ĉünâh ***dümimiş*** *(1:59),*

nâsın almìşĭn ĉitmìşīn mì tamam celiysık cualdÀ ***Àlmamìşım ĉetırmemişık*** *istedì (1:113),*

ĕ askeriyÀ iki katânÀ bis onlari ***yetişmemişīk*** *biz* ***yetişmemişık*** *yalnıs (1:143),*

bilmemışım *gitiЋâr onar gelinin hatrından ama baktım ben hatrında yaptım Àdetlerini şindi (6:108),*

alındi bu ayÀ te bu elım ayaġım ū dedi sen ***anlamÀmişīn*** *acısın da (7:25),*

bişi bitì o iş a biz peşin ***görmemişik*** *çoĉuġì ġelmişık töyle (7:72),*

yelıncaya gelin o ġéçe yok ĉōrüşmedìk gayrik bis yok şimdi ***görüşmemişık*** *(7:80).*

Gelecek Zaman

Bu eki, Preşova ve Bilaç ağzında çok fazla değişikliğe uğramamıştır.

getırecekЋTr *akşamlık getırmiş hizmetÇarka legēnì yıkÀrım elerını (1:90),*

svetlanoya svetlano ne yapâysınız gülìy o cülìy e sonra ***yaklaşacak*** *(1:105),*

gelecek *bana cavur karìsì* ***yelecek*** *e mōre raif gidìysık ĉelini (1:106),*

tanaşacÀk *büle ēm ayroldi bir dÀi ne ērkek ni kīs oni gözìnì (1:102).*

. AcAm	1. AcAsık
. AcAn	2. AcAnıZ
. AcAk	3. AcAklAr

Tablo 5. Gelecek Zaman

Gelecek Zamanın Olumsuzu : mA ekiyle yapılır.

gōrmēycak *haşeriyat üle dìy ama şinde şinde veriysık başa biro şeye benım düÇan (1:103),*

ama ēl ***yakışmâycak*** *ēl ēle çimçi Çìtap verīr kūrân verīr kıs ve ērkek (1:101).*

Kipler

Emir Kipi

Preşova ve Bilaç köyünde emir ekleri aşağıdaki gibidir:

TEKLİK	ÇOKLUK
1. ……..	1. ……
2. – Ŧ	2. n(I)n
3. sIn	3. sInlAr

Birçok örnekte uyuma aykırı kullanımlar görülmektedir. Olumsuz şekli ise - mA ekiyle kurulur.

sülemenın *arnauùçė* ***kinuşun*** *tārçė bunulėn âlīşır o çoĉuġa da (7:103),*

dìdi kardaşıma dìdi arnauçė ***sālenın konuş konuş*** *türçė (7:104),*

*te üle **brakım ilıştırsın** arnâvuùçė **kínuşsun** ìç arnauçe yok (7:94),*

*dìy ne ōturdì orda benımlen dìy kalk **öp** elını bu kocatık kocan ū ben dedım yapÀm (6:201),*

*doktoriCaya o gėtìrìy **versın** çoĉuġa o çoĉuġ dìy **ver** dey Ànama (6:161),*

***alsın** çoĉuġi babasına vėriymìş âçan gidiydar **alsınlar** doktordan (6:159),*

***ġėl** ìleştìr kundralarìmì ben dedım ōh gitmìştır uştar asker (6:37),*

*sis **kōrkmayin** birasĉik biz ĉevşedık anlaysın cân tatlì ōkul yanÀy (4:203).*

İstek Kipi

İstek kipi için kullanılan -A eki, Preşova ve Bilaç Türk Ağzında dilek-şart kipini de karşılamaktadır.

*aġladi ben gitım burdan dedım gidìm **bakÀyım** geÇırmiştır anam (6:32),*

***gìlelım** burìy ondan tayi ĉavurЋTrì hēpp tepeledìЋâr orda bitevi bugarЋâr o (6:57),*

***tallatırΣlım** mÀle yanında orda ikì sėne ben o kıdi baktım anÀsi iç ne dēġmedi (6:170),*

*payaġi parasì sen **kaЋìsın** burda te bu paray sėn **yapÀsın** (4:111),*

*âçan ne vÀr neler yemēkler kėyìfì ìmiştır **ōturÀsın ş**ini (4:73),*

*ayde **bakÀlım** üçüzlerlen hayvΣnЋTrlen sār ek tātün (4:24).*

–AyIm, -Im, -Aym,	1. –AlIm
– AsIn	2. – AsInIZ
- ---------	3. - ---------

Tablo. 2. Kipler, İstek Kipi

Olumsuz şekli ise şöyledir: - mA

yōrmìym *e* ***yōrmìym*** *benım dedìm doġrì için ēsÇiden ĉelıdi Àvtalarle misafirҤâr (4:78),*

dÀyìsla ***ĉirmeyelīm*** *denizē se boūlursık (1:129),*

kÀçÀlım otūs kırk kilometro yakın ***getırmeyelım*** *ternofCın teri biҤTÇ (1:55).*

Dilek – Şart Kipi

Preşova ve Bilaç ağzında kullanılan örneklere bakıldığında yazı dilinden çok farklı olduğu söylenemez. Birçok örnekte olduğu gibi burada da ünlü uyumuna aykırıdır. Dilek-Şart kipi Preşova ve Bilaç ağzında "-sA" olarak görülmektedir. Olmusuz şekli de değişmemiştir, "-mA" ekleri kullanılır.

yōk kìmse ***ġelsa*** *de ḳìmse te orda televizyada muabbet yok şini (4:75),*

evı yokˇìmiş bizım dÀ yōkari e tabi te orda dÀ yokÀrì ***yitsen*** *da orda kible kardaşım (7:11).*

- Ҭ	1. – sAk
- sAn	2. - sı
- sA	3. - sAlAr

Tablo.3. Kipler, Dilek-Şart Kipı

Olumsuz şekli ise:

- Ҭ	1. ĉitmesak,
-almasan, ġėlmesen	2. ĉitmesenıs
- olmasa	3. ĉitmeseler.

Tablo. 3. Kipler, Dilek-Şart Kipi Olumsuzu

Gereklilik

Gereklilik çekimi için ek kullanılmamaktadır. Bunun yerine lazım kelimesiyle karşılanmaktadır. ***tamiri lazimi*** *olsun e esçì çok esçi biñ āÇāz yetmiş beş çok esçì camì bilım bilım (4:128),*

pişēy ìlaÇsīz te ekmìsın ***bülmet lazım*** *pırskalÀyÀsīn ekemeyì yemìş (4:154).*

Sonuç

Balkan Türkiye Türkçesi ağızları gibi, bu ağızları tasnif denemelerine girişenlerin de genellikle yabancı Türkologlar olduğu dikkati çekmektedir. Türkiye Türkolojisi, ağız araştırmaları konusunda da oldukça ileri düzeye ulaşmıştır. Daha da önemlisi, gerek Türkiye'de (Doğu Trakya) gerekse Bulgaristan, Makedonya ve Kosova'da Balkan Türk ağızları içinde doğup büyümüş birçok Türkolog vardır[14]. Bu çalışmanın ve incelemelerin sonunda görülen unsur ve özellikleri, bu yörenin zaman eklerinde standart Türkçenin çekimlerinden yanı sıra farklılık göstermektedir.

Çekim yapılan fiillerde bazı zamanların kullanılmadığı, kullanılan zamanların da ekler değişime uğrayarak ortaya çıkmaktadır. Örn: Geniş zamanın 1. Çoğul ekinde –ız, -iz dışında –sık ekinin de kullanıldığı görülmektedir. Bu örnek gibi çalışma sırasında daha fazla örneklerde de bu değişimler dikkati çekmektedir. Tabii bütün bunlar, Rumeli ağızlarının veya Doğu Trakya ağızlarının, 14. yüzyılın ortasından itibaren bu bölgeye yerleşen Oğuz boyları tarafından yazı dilinin etkisinden uzak ve yalnızca konuşmaya dayalı gelişme ve değişmelerle oluşup günümüze kadar geldiği gerçeğini değiştirmez. Şimdiki zaman çekimi için kullanılan eklerin fazla ve farklı oluşu dikkati çekmektedir.[15] Bu çalışma, başından sonuna kadar Rumeli Türk ağızlarının incelendiği özelliklerin yanında bu yörenin de özelliklerini çıkararak, gelecekte daha nice araştırmaların aynası olsun gayesiyle hazırlanmıştır. Görülen özelliklerin doğrultusunda ve metinlerden izlenen verilerden yola çıkılırsa bu yörenin her ne kadar zaman geçmiş olsa da, hala araştırmaya değer özellikler olduğunu ve az

[14] Ahmet, Günşen, "Balkan Türk Ağızlarının Tasnif Değerlendirme", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, Fall, 2012*,s.124.

[15] BARAN, Ahmet, (1994), "-Ik Ekinin Anadolu Ağızlarında Kullanılışı", *TDAY Belleten 1994, Ankara: TDK Yay.,* s. 11-18.

da olsa yeni gelecek olan araştırmacılara kaynak olabiliceği amaçlanmaktadır.

KAYNAKÇA

BAŞDAŞ, Cahit, "Türkçede Üçüncü Grup (Ara) Ekler", Fen Edebiyat Fakültesi-DİYARBAKIR cbasdas@dicle.edu.tr, 1994.

BURAN, Ahmet, (1994), "-Ik Ekinin Anadolu Ağızlarında Kullanılışı", *TDAY Belleten 1994*, Ankara: TDK Yayınları.

EJUPI, Arsim (2013), *Lugina e Preşeves Studim Rajonal Gjeografik*, Tirane, Arnavutluk, 2013.

GÜNŞEN, Ahmet (2012), "Balkan Türk Ağızlarının Tasnif Değerlendirme", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, Fall*.

KAMBERİ, Bilinda (2015), *Preşova ve Bilaç Köyleri Türk Ağzı, İnceleme- Metin- Sözlük*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyat Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi).

KRYEZİU, Bahtiyar (2007), "Gjendja Onomastike e Kërkimeve në Luginën e Preshevës dhe të Bujanocit", *Aktet e Takimit Vjetor IASH*.

KORKMAZ, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: TDK Yayınları.

SİPAHİOĞLU, Bahtiyar (2009), *Tarihi ve Siyasi Yönüyle Kosova- Coğrafi, Siyasi Yapısı ve Tarihi*, Prizren: Balkan Aydınları ve Yazarları Yayınları.

SİPAHİOĞLU, Bahtiyar (2009), Tarihi ve Siyasi Yönüyle Kosova, Kosova'nın Osmanlı Zamanın Öncesi Tarihi, Prizren: Balkan Aydınları ve Yazarları Yayınları.

ŞAHİN Hatice ve diğerleri (2013), "Bursa Göçmen Ağızları Fiil İşletiminde Şimdiki Zaman", *Diyalektolog Dergisi*, Yaz, Sayı 6.

ŞAHİN, Hatice (2012), "Bursa Yerli Ağızları", *Diyalektolog Dergisi*, S.5.

JABLE, Ergin (2010), *Kosova Türk Ağzı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.

XIX. YÜZYIL KADIN ŞAİRLERİNDEN LEYLÂ HANIM'IN DİVANI'INDA HZ.MEVLÂNÂ VE MEVLEVÎLİK

Mevlana and Mevleviyeh in the Divan of Lady Leyla, One of the XIX. Century Poets

Tuğba KOYUNCU*

ÖZET

Klasik Türk edebiyatında kadın ve erkek birçok şair yetişmiştir. Dönemin sosyal durumundan dolayı kadın şairler erkek şairlere göre daha az sayıda olsa da, şairlik ve işledikleri konular bakımından erkek şairlerimizden farkları bulunmamaktadır. Fakat günümüze kadar yapılan araştırmalarda kadın şairlerin hayatları, eserleri, üslupları ve hayata bakış açılarının incelenmesi erkek şairlere göre biraz daha gölgede kalmıştır.

Klasik Türk edebiyatı dönemine baktığımızda hayatı ve eserleri bakımından birçok kadın şairimiz dikkat çekmektedir. Bu kadın şairlerimiz arasında kendine has bir üslubu ve hayat biçimi olan Leylâ Hanım'da bulunmaktadır. Leylâ Hanım Mevlevîlik tarikatına mensup ve Hz. Mevlânâ'ya bağlı bir şairdir. Divan'ında Mevlevîlik çevresinde şekillenmiş kültürel unsurlara yer veren Leylâ Hanım'ın Mevlevîlik tarikatına bağlılığı ve Hz. Mevlânâ'ya duyduğu sevgi açıkça görülmektedir. Bu çalışmada 19.yüzyıl şairlerinden Leylâ Hanım'ın Divan'ında Mevlevîlikle ve Hz. Mevlânâ ile ilgili kaleme aldığı şiirleri, Hz. Mevlânâ'ya ve Mevlevîliğe bakış açısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Leylâ Hanım, Mevlevîlik, Hz. Mevlânâ, Mevlevîlik Unsurları*

ABSTRACT

Many poetess and poets have risen in Classic Turkish Literature. Due to social situation of the era, even though poetess population was less than that of poets, they had no distinction from the poets in terms of poesy and the topics they studied. However, in the studies performed up to now, the examining of poetesses' lives, works, styles and perspectives has remained in the shade according to the poets.

When we look over the era of Classic Turkish Literature, many poetesses take attention in terms of their lives and works. Among these poetess, there was a special woman, lady Leylâ, with her own style and life path. Lady Leylâ was a member of Mevlevî sect who was a poetess that was faithful to. Mevlânâ. It is clearly noticed that in her divan she gave place to many cultural elements in the frame of Mevlevî ideas, and it is possible to see her love to Mevlânâ and faithfulness to Mevlevî sect. In this study, the poems of lady

* Okt. - Gaziantep Üniversitesi TÖMER-Gaziantep/TÜRKİYE

Leylâ, one of the poetess in the 19th century, about Mevlevî sect and Mevlânâ and her point of view to this belief and thinker have been analysed in her divan.

Key Words: *Lady Leylâ, Mevlevî sect, Mevlânâ, orders of Mevlevî sect.*

Leylâ Hanım ve Edebi Kişiliği

Leylâ Hanım'ın İstanbul'da doğduğu bilinmekle birlikte hangi tarihte doğduğuyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. Babası kazasker Moralızâde Hamid Efendi Şubat-Mart 1825 tarihinde vefat etmiştir. Leylâ Hanım'ın babasının vefatı üzerine yazdığı mersiyede o tarihte genç olduğu anlaşılmaktadır (İnal, 1969: 881). Basının vefatından 23 yıl sonra kendisi de vefat etmiştir (Arslan, 2003: 20).

Leylâ Hanım'ın şiirlerinden anlaşıldığı üzere dayısı Keçecizade İzzet Molla'dır. Divanında eğitim hayatında kendisine yol göstermiş Keçecizade İzzet Mollayı üstadı ve hocası olarak gösteren ifadeler yer almaktadır (Ünver, 2014: 157).

Leylâ Hanım ilk ilmi ve edebi bilgilerini aile çevresinden almıştır. Babasının ilmine ve irfanına oldukça değer vermiştir. Leylâ Hanım'ın edebi ve ilmi hayatındaki en büyük yeri ise dayısı Keçecizâde İzzet Molla almaktadır. Tahsilinin büyük bir kısmını dayısı vasıtasıyla tamamlamış ve onun öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Leylâ Hanım yazdığı şiirlerinde, onun velinimeti olduğunu, kendisinin ondan eğitim aldığını, onun görüşlerinden faydalanarak izinden gitmesine sebep olduğunu kendisiyle sohbetler ettiğini belirtmektedir (Arslan, 2003: 25). Leylâ Hanım'ın edebiyatla ilgili bir ailede yetiştiğini ve bunun kendi hayatı üzerinde olumlu etkisi olduğunu söyleyebilmekteyiz.

Leylâ Hanım derviş ruhlu, hür fikirli olgun, zeki, hazır cevap bir şairdir. Kendi hayatını ve içinde yaşadığı toplumun gerçeklerini şiirine yansıtmıştır (Banarlı, 1998: 840). Dili açık ve akıcıdır. Söylemek istediklerini çekinmeden açıkça ve samimi bir şekilde ifade edebilmektedir.

Mevlevî tarikatına mensup olduğu bilinen Leylâ Hanım 1848 (1264) yılında vefat etmiştir ve bağlı olduğu Galata Mevlevihane'sine defnedilmiştir.

Leylâ Hanım Divan'ında Hz.Mevlânâ ve Mevlevîlik

Mevlânâ, 1207 yılında Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Mesnevisinin başında adını Muhammed bin Hüseyin el–Belhi olarak yazmıştır. Mevlevîlik tarikatının temellerini atan, öğretilerini

oluşturan mutasavvıf, âlim, şair olarak nitelendirdiğimiz Hz. Mevlânâ " Cellâleddin, Belhi, Rûmi, Mevlânâ-i Rûmi, Molla hünkâr, Mollâ-yı Rûm" gibi ünvanlarla zikredilmiştir (Öngören, 2004: 441).

Mevlevîlik, Mevlânâ'nın manevi mirası, fikirlerinin ve hayat çizgisinin yansıması üzerine oğlu Sultan Veled tarafından kurulmuş ve torunu Ulu Ârif Çelebiyle yayılmaya başlamıştır. Başlangıçta Konya merkez olmak üzere Konya'ya yakın köy, kasaba ve şehirlerdeki Mevlevîler tarafından kurulmuş olan bu tarikat zamanla yayılmıştır. Osmanlı devleti kurulduktan sonra da Mevlevîler zamanla Anadolu, Balkanlar, Arabistan ve Afrika'nın kuzeyine kadar dergâhlar kurmuşlardır (Mermer ve diğerleri 2009: 11).

Mevlevîlik, Kur'an-ı Kerim' e bağlı İslami inançla kaynaşmış olan ve Mevlevihanelerde eğitim veren bir tarikattır. Mevlevîliğin en önemli özelliklerinden biriside sema ve ney, kudüm, rübap gibi çalgılarla yapılan musikidir (Kabaklı, 2002: 272). Sema, şiir ve musiki Mevlevîlikte oldukça önemlidir.

Mevlânâ duygu ve düşüncelerini insanlara şiirle aktarmıştır. Mevlânâ'nın eserleri özellikle Divan-ı Kebîr ve Mesnevî'si Osmanlı şairlerini etkilemiştir. Osmanlı şairlerinin bir kısmı divan geleneği içerisinde Mevlânâ'dan etkilenmiş, bir kısmı ise Mevlevîlik kültürünü merkez tutarak divan edebiyatı geleneğinden faydalanarak eserler vermişlerdir (Mermer ve diğerleri, 2009: 13). Leylâ Hanım'da Mevlevîlik etkisinde olan ve Mevlevîlik tarikatına bağlı kadın şairlerimizdendir.

Leylâ Hanım Divan'ında Hz. Mevlânâ'nın kendisinden ve onun etrafında şekillenmiş birçok hususta manzumelerinde bahsetmiştir.

Leylâ Hanım Divan'ında Hz. Mevlânâ ile İlgili Unsurlar

Leylâ Hanım Divan'ında hem Hz. Mevlânâ'nın kendisinden hem de onun etrafında şekillenmiş birçok hususta manzumelerinde bahsetmiştir. Manzumelerinde Hz. Mevlana'nın lakapları, Şems-i Tebrîzî, Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi, Kutb-ı Nâyî[1], Aşçı Dede, Abdülbakî Nâsır Dede ve Mevlevî büyüklerinden Muhammed Kudret'e ayrıca semâ, ney, sikke, gibi mevlevîlik kavramlarına değinmiştir.

[1] Kutb-ı Nâyî: Mevlevi büyüklerindendir. Mevlânâ'nın Hamza adlı neyzenine Mevlevilerin verdiği isimdir ve sonra her devirde en meşhur, en iyi neyzene bu isim verilmiştir.

Hz.Mevlânâ

Leylâ Hanım için Mevlânâ oldukça önemlidir. Divanının birçok yerinde Mevlânâ'ya övgülerde bulunmuştur ve divanında birçok yerde Hazret-i Mevlânâ, Mevlânâ ve Hazret-i Monlâ olarak bahsetmiştir.

İntisâb eyle bugün Hazret-i Mevlânâ'ya
H*â*b-ı gafletden ana bende olanlar uyanur (G.36-8)
(Tb.5-19),(G.36-8),(R.5)

Leylâ Hanım yukarıdaki beyitte bugün Hazret-i Mevlânâ'nın yoluna katıl diyerek bir çağrıda bulunmaktadır ve gaflet uykusunda olan kölelerin böylece uyanacağını söyler.

Nice ben olmayam ol dergehin memnûn ı ihsânı
Bütün Fıtnat'daki feyzi bana bahş itdi Mevlânâ (G.2-7)
(Mh.1-2),(M-7),(Tb.5-19),(T.34-5),(T.34-6),(G.2-7),(G.49-6),(G.75-7),(G.110-6)
Ben Hazret i Monlâ'ya kulum rûz ı elestde
İnkâr iden ol şâhımı kâfirdir efendim (G.73-6)
(Mr.2-3),(Tb.4-26),(T.9-4)(G.3-7),(G.34-6),(G73-6),(G.103-6),(G.108-8)

Leylâ Hanım ben elest gününde Hazret-i Mevlânâ'ya kulum, o benim şahım diyerek Mevlânâ'dan bahsetmiş ve kim inkâr ederse o kişileri kâfir olarak nitelendirmiştir.

Hz. Monlâ-yı Rum ve Monlâ

Genc-i esrâr-ı nihândır Hazret-i Monlâ-yı Rûm
Cism-i dervîşâna cândır Hazret-i Monlâ-yı Rûm
Şems-veş dehre 'ayândır Hazret-i Monlâ-yı Rûm
Reh-nümâ-yı sâlikândır Hazret-i Monlâ-yı Rûm
Şem'-i bezm-i 'âşıkândır Hazret-i Monlâ-yı Rûm (Mh.1-1)
(Mh.1-1),(Mh.1-2),(Mh.1-3),(Mh.1-4),(Mh1-5),(Mh.1-5)(Mh.1-6)

Bu manzumede Hazret-i Monlâ-yı Rûm olarak nitelendirdiği Hz.Mevlânâ'nın dervişlerin cismine can olduğunu, güneş gibi dünyaya aydınlık, yol gösterici tarikata bağlı salik olduğunu ve âşıklar meclisine mum olduğunu anlatmıştır.

Monlâ'ya îmân it Mevlevî ol
Meydân-ı 'aşkda devrân idersin
(Tb.4-15),(T.28-4),(T.35-5),(T.48-5),(T.54-5),(G.3-7),(G.6-7),(G.20-7),(G.24-7),(G.25-7),(G.25-7),(45.-5),(G.46-6),(G.48-6),(G.63-9),(G.68-

6),(G.86-7),(G.93-9),(G.101-8),(G.109-7),(G.113-7), (Ş.5-4),(R-5),(R-11),(R-12)

Hz.Pîr

Tarikat kurucularına veya tarikat liderlerine verilen addır. Leylâ Hanım Mevlevilik tarikatına mensup olduğundan ve o tarikatın temellerini atan Mevlânâ'ya Hazret-i Pîr olarak seslenir.

Sırr-ı 'aşkın dile itsün te'sîr
Meded it bendene yâ Hazret-i Pîr
Dil-i vîrânemi eyle ta'mîr
Meded it bendene yâ Hazret-i Pîr (Mr.1-1)
(Mr.1-1),(Mr.1-2),(Mr.1-3),(Mr.1-4),(Mr.1-5),(Mr.1-6),(Mr1-7),(Mr.1-8),(Mr.1-9),(G.30-6)

Leylâ Hanım bu beyitte Hazret-i Mevlânâ'ya Hazret-i Pîr diyerek seslenmiştir. Aşkının sırrı ile gönlüme tesir etsin, yardım et bana yâ Hazret-i Pîr, yıkık dökük, virane olan gönlümü tamir ederek, yardım et bana yâ pir hazretleri diyerek Hz. *Mevlânâ*'dan kendisine yardım etmesini istemektedir.

Hünkâr

Osmanlı devleti zamanında padişahlara verilen isimlerdendir. Leylâ Hanımda bazı beyitlerinde Mevlânâ'dan 'Yüce, büyük' anlamında Hazret-i hünkâr olarak bahsetmiştir.

Sâkiyâ dilde bin efkârım var
Kalmadı şîşede mey yârim var
Keyfine hâlime rahm itmez isen
Bana bes Hazret-i Hünkâr'ım var (Tb.5-20), (R-9), (G.20-3)

Leylâ Hanım burada ise gönlünde bin efkârı olduğunu, yârinin olup içecek şarabının kalmadığını, sevgilisi kendisine merhamet etmese de benim sadece hünkârım var diyerek ona olan bağlılığını göstermiştir.

Şems-i Tebrîzî

Tebrizli Şemseddin Muhammed olarak bilinen Şems-i Tebrîzî Ebû-Bekr adlı bir şeyhin dervişidir, bir süre sonra bu dervişe olan bağlılığı hakkındaki fikirleri değişir ve kendisine yeni şeyh arayışına girer. Şems 1244 yılında Konya'ya gelmiştir ve burada Mevlânâ ile buluşmuştur. Bu olaydan sonra Mevlânâ'nın hayatında büyük bir değişiklik olmuştur. Şems'in dini bakımdan kendine has görüşleri vardır ve bu görüşlerini Mevlânâ'ya da yansıtmıştır. Mevlânâ'nın Şems ile buluşması şiirindeki

coşkunluğunu artırmış ve devirleri aşan insani görüşünün tamamıyla belirlenmesine hız kazandırmıştır. Şems ile tanıştıktan sonra Mevlânâ ders vermeyi ve vaazı bırakmış, müziğe ve sema koyulmuştur. Mevlânâ Şems'in sözlerine çok fazla önem vermiştir ve aralarında çok önemli bir bağ olmuştur (Gölpınarlı, 2007: 10, 11, 12). Leylâ Hanım da birçok şairimiz gibi şiirlerinde Şems-i Tebrîzî'ye de yer vermiştir.

İktisâb-ı feyz içün varsam nola dergâhına
Şems ü Mevlânâ gibi yokdur dü'âlemde kerîm (G.75-7)

Leylâ Hanım yukarıdaki beyitte Mevlânâ'nın feyzini kazanmak için Mevlânâ'nın dergâhına vardığında, onların cömertliğinden dolayı kendisini mahrum bırakmayacağından bahsetmektedir. Şems ile Mevlânâ gibi iki dünyada da cömert kimsenin olmadığını belirterek onları yüceltmektedir.

İtmiş ol hünkârı Mevlâ cümle şâhânın şehi
Dergeh-i vâlâsına mensûb olan çıkmaz tehî
Şems ü Mevlânâ degil mi 'âlemin mihr ü mehi (Mh.1-2)
(Mh.1-2),(G.75-2),(G.75-7),(R-6)

Sultân Veled/Devr-i Sultân Veled

Sultân Veled 1226 yılında doğmuştur ve Mevlânâ'nın çocuklarındandır. Mevlevîlerce tarikatın kurucusu kabul edilir. Devr-i Sultân Veled ise bir mevlevî tabiridir.

Leylâ Hanım " Devr-i Sultân Veled " diyerek, şeyhin önde diğer kişilerin ise arkasında sıralandığı belirli bir düzen ve kurallar içinde semâhaneyi üç defa dolaşıp birbirleriyle niyazlaştığı 'Devr-i Veledi' olarak adlandırılan bu düzene değinmiştir (Gölpınarlı, 2006: 344).

Olup al kan ile dîdem memlû
Yine gönlüm gibi sad-pâre sebû
Diyelim cân u gönülden Leylâ
Devr-i Sultân Veled'e hû yâ hû (R-7)

Ulu Ârif Çelebi

Mevlânâ'nın torunu aynı zamanda Sultân Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi 1272 yılında doğmuştur. Mevlânâ, onunu doğumuyla çok sevinmişti, kendisinin adını ona vermiştir ve aynı zamanda "Bu çocuğu Ulu Ârif diye çağırın…"demiştir. Mevlânâ ve Ulu Ârif Çelebi'nin etrafındakiler ona oldukça önem vermiştir. Özellikle Mevlânâ ona çok fazla kıymet vermiş, bu durumu her fırsatta belirtmiş ve onun gelecek için parlak bir şahıs olacağını vurgulamıştır (Gölpınarlı,2006: 73-74) .

Leylâ Hanım bu manzumesinde sıkıntıda olduğunu belirterek her halini bilen Ârif Çelebi ‘ ye seslenip, onun sıkıntılarına yetişmesini istediğini dile getirmiştir.

Ey gönül râzını kâşif Çelebi
Her bir ahvâlime vâkıf Çelebi
Kalmışam mey-kede-i zilletde
Yetiş ey Hazret-i ‘Ârif Çelebi (R-8)

Ney

Mevlevî ayinlerinin en önemli parçalarından birinin müzik olduğunu söyleyebiliriz. Bu müzikler kudüm, mutrıb ve ney eşliğinde yapılmaktadır. Ney ise Mevlânâ zamanından bu yana semânın vazgeçilmez unsurlarındandır (Gölpınarlı,2006:418). Ney, ayin boyunca nağmeleriyle eşlik eder. Ayrıca neyin yapılışından ve sesinden dolayı tasavvufi bir anlam yüklenmiştir.

Dem-â-dem ‘âşıka zulm eyledikçe ol sitem-mu‘tâd
Yine dil tekye-i ‘aşk içre kıldı ney gibi feryâd (G.23-1)
(Mh.1-5),(Tc.4-33),(G.5-5),(G.23-1),(G.28-6),(G,45-5),(G.64-3),(Ş.1-2),(Ş.15-3),(Ş.17-2),(Ş.20-1),(R-11)

Leylâ Hanım bu manzumesinde o sitemkâr âşığa durmadan zulm ettikçe gönül âşk tekkesinde ney gibi feryat ettiğinden bahsetmektedir.

Sikke

Mevlevîlerin başlarına taktıkları, dövme yünden yapılan koyu kahverengi, beyaz veya bal rengi üst kısmı alt kısmına göre biraz daha dar olan külahtır diyebiliriz(Gölpınarlı, 2006: 392).

Feyz içün başına gey sikke-i Mevlânâ'yı
Tâc-ı Monlâ gibi ‘âlemde külâh olmaz imiş (G.48-6)

Semâ

Mevlevî tarikatında yapılan dini bir rakstır ve semâ müzik eşliğinde yapılır. Mevlâna ilk semayı Şems-i Tebrîzî ile buluştuktan sonra onun teşvikiyle yapmıştır ve bu Mevlevîliğin başlıca unsurlarından olmuştur (Pala,2014: 399).

Semâ‘ itdi kudûmiyle Sitanbul halkı eyvallâh
Ana yardımcı olsun evvel âhir Hazret-i Monlâ (T.9-4)
(Mr.1-8), (T.9-4)

İstanbul halkının kudüm ile semâ ettiklerini söyleyen ve dünyanın son bulmasından önce Hz. Mevlânâ’nın onlara yardımcı

olmasını dileyen Leylâ Hanım bu beytinde de Mevlevîliğin en önemli özelliklerinden olan semâdan bahsetmektedir.

Aşçı Dede

Mevlevîliği Konya'da çelebi, Konya dışındaki tekkelerde ise şeyh temsil eder. Dervişleri yetiştiren Konya'da ser-tarıyk diğer adıyla tarikatçı dede denen kişidir. Konya dışındaki yerlerde şeyhleri yetiştiren ise ser-tabbâh diğer bir adıyla aşçı dededir. Aşçı dede matbahta yeni gelen canların yetişmesinde öncülük ederdi ve aşçı dedenin huzurunda ikrar verir daha sonra çeşitli aşamalardan geçerdi (Gölpınarlı,2006: 363).

Bendene süfre-i in'âmını aç
Eyleme gayri kapuya muhtâc
Sâ'ilim matbah-ı ihsânında
Aman Aşçı Dede koyma beni aç (R-13)
(R-13),(Th.11-5)

Kutb-ı Nâyî

Mevlevî tarikatının büyüklerindendir. Mevlânâ'nın Hamza adlı neyzenine Mevlevîlerin verdiği isimdir ve sonraki devirlerde en meşhur en iyi neyzene bu isim verilmiştir (Gölpınarlı,2006: 418).

Mültecâ eyleyerek Monlâ'yı
Bulur elbet arayan Mevlâ'yı
Ney gibi yârelerim var dilde
Meded ey Hazret-i Kutb-ı Nâyî (R-11)

Hz. Mevlânâ'ya sığınarak, Allah'ı arayanların sonunda Allah'ı bulacaklarını, ney gibi gönlünde yaralarının, sıkıntılarının olduğunu söyleyerek Hz. Kutb-ı Nâyî'den yardım bekleyişini dile getirmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada klasik Türk edebiyatının kadın şairlerinden Mevlevîlik tarikatına bağlı olan Leylâ Hanım'ın divanında Mevlevîlik kültürünün yansımaları, ona duyduğu sevgi ve sadakati şiirlerinde nasıl dile getirdiği tespit edilmiştir.

Leylâ Hanım divanında Hz. Mevlânâ'nın yanı sıra Mevlevî büyüklerinden bahsetmiş, onların kudretine, cömertliğine değinerek onları övmüş ve bazı konularda yardım istemiştir. Şiirlerinin birçoğunda Mevlevîlikle ilgili unsurlara ve Mevlevîliğe yer vermiştir. Mevlevîliğin birer parçası olan semâdan, musikide kullanılan neyden ve kudümden, kıyafetlerinin parçası olan sikkeden söz etmiştir.

Şiirlerinde büyük ölçüde yer verdiği Mevlevîliğe bağlılığı, Hz. Mevlânâ'ya olan sevgisi, şiirlerindeki Mevlevîlik unsurlarından bahsetmesindeki en büyük etken bu tarikata gönülden bağlı olmasıdır.

KAYNAKÇA

ARSLAN, Mehmet (2003), *Leylâ Hanım Divanı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

BANARLI, Nihat Sami (1998), *Resimli Türk Edebiyatı*, İstanbul: MEB Yayınları.

DEVELLİOĞLU, Ferit (1978), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (2006), *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (2007), *Mevlânâ*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

GÜNYOL, Vedat (1969),"LeyLâ Hanım", *İslam Ansiklopedisi*, C.69,s.49, İstanbul: MEB Yayınları.

İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal (1969), *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul: MEB Yayınları.

KABAKLI, Ahmet (2002),*Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

MERMER, Mustafa ve diğerleri (2009), *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ ve Mevlevilik Unsurları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Halk Klasikleri.

ÖNGÖREN, Reşat (2004), "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî", *İslam Ansiklopedisi*, C.29,s. 441-448, İstanbul: MEB Yayınları.

PALA, İskender (2014), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.

TOP, Hasan Hüseyin (2007), *Mevlevî Usûl Âdâbı*, İstanbul: Ötüken Yayınları

ÜNVER, İsmail (2004), "LeyLâ Hanım", *İslam Ansiklopedisi*, C. 29,s. 157, İstanbul: MEB Yayınları

Kısaltmalar

G	:Gazel
Tb	: Terkîb-i Bend
R	:Rubâi
Mh	: Muhammes
M	: Müseddes
T	:Târih
Mr	: Murabba
Ş	: Şarkı
Th	: Tahmis

ORTA ASYA'NIN YALMAVUZ/CELMOĞUZ'U İLE DOĞU KARADENİZ YÖRESİ'NİN GONCOLOZ'U ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

A Comparison Between Yalmavuz/Celmoğuz Of The Central Asia With Goncoloz Of The Eastern Black Sea Region

Abonoz KÜÇÜK*

ÖZET

Türk dünyasında en yaygın şekilde Altay, Kırgız, Kazak, Uygur ve Özbek sahası anlatılarında görülen Yalmavuz/Celmoğuz, kötü özelliklere sahip olan ve genellikle insanlara zarar veren demonik bir varlık olarak tasvir edilmektir. Bu tasvirlerde Yalmavuz/Celmoğuz, insan eti yiyen, kan emen, insan kılığına girebilen, insanlar gibi konuşup düşünebilen ve genellikle kadın olduğuna inanılan çok başlı bir dev tipi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yalmavuz/Celmoğuz olarak adlandırılan bu kötü huylu dev tipiyle benzer özelliklere sahip bir diğer tip, Doğu Karadeniz Yöresi'nde Goncoloz adıyla karşımıza çıkmaktadır. Yalmavuz/Celmoğuz'da olduğu gibi kötücül özelliklere sahip olan Goncoloz tipi, yöre insanının inanış ve uygulamalarında kendisini göstermektedir. Doğu Karadeniz Yöresi halk inanış ve uygulamalarında Goncoloz, insanlara ve özellikle çocuklara zarar verdiği düşünülen, genellikle yılbaşı gecesinde ortaya çıktığına inanılan kötü huylu bir varlıktır.

Rumi takvime göre yılın ilk günü, miladi takvimin 14 Ocak tarihine denk düşmektedir. Doğu Karadeniz Yöresi'nde bu tarihten önceki 13 Ocak gecesinde Goncoloz inanışı bağlamında "Goncolozluğa gitme" şeklinde adlandırılan bir ritüel gerçekleştirilmektedir. Goncoloz inanışının en somut yansımasını gördüğümüz bu ritüel günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Bu çalışmada Orta Asya'da karşımıza çıkan Yalmavuz/Celmoğuz adlı tip ile Doğu Karadeniz Yöresi'nde görülen Goncoloz tipi hakkında değerlendirmelerde bulunulduktan sonra ortak ve farklı yönleri üzerinden bir karşılaştırma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Yalmavuz/Celmoğuz, Goncoloz, Orta Asya, Doğu Karadeniz, Anlatı, İnanış, Uygulama.*

ABSTRACT

Yalmavuz/Celmoğuz which is seen on the narrations of the field of Altai, Kyrgyz, Kazakh, Uyghur and Uzbek in the most common way in Turkish world, is described as a demonic being which has bad characteristics and generally harms

* Yrd. Doç. Dr. - Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü-Giresun/TÜRKİYE

people. In these descriptions, Yalmavuz/Celmoğuz is seen as a giant type having many heads that eating human flesh, bloodsucking, disguising to human, thinking and talking as human and generally believed as female.

Another type, that has the similar properties with this bad-tempered giant named as Yalmavuz/Celmoğuz is seen as named Goncoloz in the region of the Eastern Black Sea. Goncoloz type, which has bad characteristics as inYalmavuz/Celmoğuz proves his worth belief and practice of that region's person. In folk's belief and practice of the Eastern Black Sea Region, Goncoloz is a bad-tempered being that has been thought as harming people especially babies and believed as generally appearing at the beginning of the year night.

The first day of the year according to the Gregorian calendar, comes seasonably to the date of 14 January of Rumi calendar. A ritual named as "Going to being Goncoloz" is realized before that date at 13 January night in the context of the belief of Goncoloz in the Eastern Black Sea Region. This ritual in which we see the most concrete reflection of Goncoloz belief is continuing today.

In this study, after evaluating about the type named as Yalmavuz/Celmoğuz in Central Asia and Goncoloz type in the Eastern Black Sea Region, they have been compared on their common and different properties.

Key Words: *Yalmavuz/Celmoğuz, Goncoloz, Central Asia, Eastern Black Sea, Narration, Belief, Practice.*

Giriş

Türk dünyasında en yaygın şekilde Altay, Kırgız, Kazak, Uygur ve Özbek anlatılarında karşımıza çıkan Yalmavuz/Celmoğuz, kötü özellikler arz eden ve genellikle insanlara zarar veren demonik bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Bu tasvirlerde Yalmavuz/Celmoğuz, insan eti yiyen, kan emen, insan kılığına girebilen, insanlar gibi konuşup düşünebilen ve genellikle kadın olduğuna inanılan çok başlı bir dev tipi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yalmavuz/Celmoğuz olarak adlandırılan bu kötü huylu dev[1] tipiyle benzer özelliklere sahip bir diğer tip, Doğu Karadeniz Yöresi'nde Goncoloz adıyla karşımıza çıkmaktadır. Yalmavuz/Celmoğuz'da olduğu gibi kötücül özelliklere sahip olan Goncoloz tipi, yöre insanının inanış ve uygulamalarında kendisini göstermektedir. Doğu Karadeniz Yöresi halk inanış ve uygulamalarında Goncoloz, insanlara ve özellikle çocuklara

[1] Türk destanlarında karşımıza çıkan kötü huylu devlerle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk. (Yıldız, 2010: 41-51).

zarar verdiği düşünülen, genellikle yılbaşında ortaya çıktığına inanılan kötü huylu bir varlıktır.

Rumi takvime göre yılın ilk günü, miladi takvimin 14 Ocak tarihine denk düşmektedir. Doğu Karadeniz Yöresi'nde bu tarihten önceki 13 Ocak gecesinde Goncoloz inanışı paralelinde "Goncolozluğa gitme" şeklinde adlandırılan bir ritüel gerçekleştirilmektedir. Goncoloz inanışının en somut yansımasını gördüğümüz bu ritüel, günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Bu çalışmada Orta Asya'da karşımıza çıkan Yalmavuz/Celmoğuz adlı tip ile Doğu Karadeniz Yöresi'nde karşımıza çıkan Goncoloz tipi hakkında değerlendirmelerde bulunulduktan sonra ortak ve farklı yönleri üzerinden bir karşılaştırma yapılacaktır.

1. Yalmavuz/Celmoğuz İle Goncoloz'a Karşılaştırmalı Bir Bakış

Doğayla doğrudan ilişki içerisinde olan ilkel insan, karşı karşıya kaldığı olumsuzlukların nedenini doğada ya da doğaüstü güçlerde aramıştır. İnsanlık tarihinin gelişimi sürecinde, insanın doğayla olan yakın temasının azalmasıyla doğru orantılı bir şekilde bu tür inanış ve uygulamaların da azalmaya başladığı söylenebilir. Ancak bu durum, söz konusu inanış ve uygulamaların yok olduğu anlamına gelmemektedir. Bunlar, sembolik şekillerde de olsa varlıklarını devam ettirmektedirler.

Türk dünyasında en yaygın şekilde Orta Asya ve Sibirya sahasındaki Türk topluluklarının anlatılarında karşımıza çıkan Yalmavuz/Celmoğuz tipi, diğer coğrafyalarda da farklı isimlerle varlığını hissettirmektedir.

Alimcan İnayet, *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi Yalmavuz/Celmoğuz* adlı eserinin önsözünde Altay dil ailesine mensup Moğol, Mançu-Tungus gibi milletlerde de görülen bu dev tipinin Anadolu sahasında görülmediğini belirtmiş ve çalışmasında Yalmavuz/Celmoğuz tipini Anadolu sahasında bilinen albastı/alkarısı, tepegöz, ejderha, cadı gibi tiplerle mukayeseli bir şekilde incelemeye çalıştığını ifade etmiştir.[2]

Yalmavuz/Celmoğuz tipinin Anadolu merkezli anlatılardaki görünümü oldukça zayıftır. Mersin-Silifke'den derlenen "Congalaz

[2] Bahsi geçen tiplerin Yalmavuz/Celmoğuz tipiyle ortak ve farklı yönleri noktasındaki değerlendirmeler için bk. (İnayet, 2010: 34-68). Ayrıca Yalmavuz tipinin Altay Türklerinin anlatmalarında karşımıza çıkan Celbegen ile yakın ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Türker, 2012: 81-90)

Karısı”[3] başlıklı masal, bu noktada önemli örneklerden birisi olarak karşımızda durmaktadır. Seyfullah Yıldırım, “Congalaz Karısı” başlıklı masal metni ile Kazaklardan derlenmiş olan “Karaüyrek (Karaördek)” masalını Jalmavız Kempir ve Congalaz Karısı tipleri paralelinde mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye çalışmıştır. Yıldırım, Kazaklardaki Jalmavız Kempir tipinin Anadolu’daki Congalaz Karısı tipiyle benzer özelliklere sahip olduğunu, aynı tipin farklı bir isimle Türkistan’dan Anadolu’ya taşındığını ifade etmiştir. Yıldırım, Anadolu sahasında Congalaz Karısı tipi dışında Congolos ya da Karakoncolos şeklinde adlandırılan bir başka tipin daha bulunduğunu, ağırlıklı olarak Doğu Karadeniz’de görülen bu tipin erkek olarak tasvir edilmesi ve kış aylarında ortaya çıkması nedenlerinden ötürü söyleyişte benzerlikler olsa dahi fonksiyon olarak Congalaz Karısı tipiyle ve dolayısıyla Yalmavuz tipiyle de benzeşmediğini dile getirmektedir (Yıldırım, 2015: 1261-1274). Eldeki verilerden hareketle Anadolu sahası anlatmalarında zayıf bir görünüm arz ettiğini söyleyebileceğimiz Yalmavuz/Celmoğuz tipi, inanış ve uygulama boyutuyla özellikle Doğu Karadeniz Yöresi’nde güçlü bir yapıya sahiptir. Doğu Karadeniz Yöresi’nde Goncoloz olarak adlandırılan bu tip, yöre halkının inanış ve uygulamaları içerisinde kendisine önemli bir yer edinmiştir.

Uygurların *“Çın Tömür Batur”, “Kenci Batur”, “Yalmavuz”*; Kazakların *“Er Töstik Batır”, “Kulamergen”, “Alpamıs”, “Kerkula Atlı Kendebay”, “Karaüyrek”*; Kırgızların *“Manas”, “Düldül’e Binen Asilbeg”*; Yuğurların (Sarı Uygurlar) *“Üç Başlı Yalmavuz İle Batur Yiğit”*; Moğolların *“Kırlangıç Prens”, “Üç Başlı Kuşa”*; Özbeklerin *“Bedel Batur”* adlı anlatıları, Yalmavuz/Celmoğuz tipinin görüldüğü anlatılara örnek verilebilir (Süleyman, 2002: 377-378; Yıldırım, 2015: 1265-1267).

Bu anlatılar içerisinde Yalmavuz,[4] dağ ve mağaralarda yaşayan, çok başlı, şekil değiştirebilen, insan kanı emen, insan veya sürüleri yiyen,

[3] Masal metni için bk. (Alptekin, 2002: 443-445)

[4] “Yalmavuz” kelimesi Moğollarda “mañgus/ mañgas”, Buryatlarda “mañgidhay/mahra Txan”, Dağurlarda “mañgay/mañkei”, Elunçunlarda “mañsi”, Evenki ve Hecilerde “mañmav/mañgay”, Salarlarda “mañsihar”, Sarı Uygurlarda “mañges/mañkes”, Uygurlarda “yalmavuz”, Özbeklerde “yalmagız/yalmovız”, Kazaklarda “calmavız”, Kırgızlarda “celmağuz”, Tatarlarda “yalmavız”, Başkırdlarda “yelmavız”, Nogaylarda “yelmavız” şeklinde söylenmektedir. Bunun dışında söz konusu kelimenin yine “calmaus”, “yel mogus”, “yel moos”, “calmaguz”, “yelmünüs” biçimleri de vardır. Bu tablo, kelimenin kökünün “yalmavuz” değil, “mañgus” olduğunu göstermektedir. “Mavuz” ise “mañgus” kelimesinin fonetik değişikliğinin

ruhunu başka yerlerde saklayabilen, dişi cinsiyetli olmasına rağmen kadın ve kızları kaçırıp alıkoyan, hileci bir yaratıktır. Kan emme ve insan eti yeme, onun en karakteristik özelliğidir. Yalmavuz çeşitli anlatmalarda cadıger, cadı, kempir, mestan kempir adlarıyla da karşımıza çıkmaktadır (İnayet, 2010: 20).

Eset Süleyman'a göre destanlar meydana gelmeden çok önce, ilkel insanların basit tasavvurunda Yalmavuz tipinin ilk şekli yaratılmış olabilir. Yalmavuz tipinin destan ve kahramanlık masallarında mükemmel tip derecesine ulaşması uzun bir tarihi süreci gerektirmiş ve yavaş yavaş

---

sonucudur (Mañgus>magus>mogus>maus>mavuz>mavız). "Yal" kelimesine gelince burada iki ihtimal bulunmaktadır. Biri "cin" anlamındaki "yel/cel" kelimesinin "mañgus" kelimesiyle birleştirilmesi sonucu fonetik değişikliğe uğrayarak "yal/cal" şeklini alması ihtimalidir. Diğeri ise "ateş" anlamındaki "al" kelimesinin ses türemesiyle "yal" olmasıdır. Bilindiği gibi "al"ın "yal" şekli de vardır. Örneğin yalkun "alev". Calı: "alevlenmek, yanmak, ışıldamak". Calbış: "alev". Firidun Celilov'a göre, "ateş" anlamındaki "al"ın fonetik değişimi "al-yal-cal-çal-zal"dır. "Yal>al" değişmesinden sonra "al" sözü semantik dallanma geçirmiş ve muhtemelen renk bildiren "al" ailesi bundan sonra orta çıkmıştır. "Cin" anlamındaki "yel/cel" kelimesi, "mangus"un cinlik özelliklerini yansıtırken, "ateş" anlamındaki "al" kelimesi de "mangus"un ateş ilahesi olma özelliğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla "yalmavuz" kelimesindeki "yal" sözcüğünün aslı "yel/cel" veya "al/yal/cal"dır. Eset Süleyman "mangus" kelimesinin alıntı olduğunu ifade etmesine rağmen, bunu "boynuz" anlamındaki "müñgüz" kelimesine bağlar. Bilindiği gibi "müñgüz" kelimesinin aslı "büñüz"dür. Değişik dönem ve lehçelerde şu biçimleri almıştır. Ne. mü:s, Hak. mıyıs, Tuv. müñüz, Bşk. muñuz, Kırg. müyüz, Kaz. müyiz, Özb. muguz, Kumuk, Nog. müyüz/müyiz, Kaz. mögez, Az., Tkm. buynuz, Osm. boynuz, Çuv. mayra/mayraka, Salar. moñes/moños. Oysa Moğolca'da "boynuz"a "eber" denir. Dolayısıyla "mañgus" kelimesi boynuz anlamındaki "müñgüz"le ilgili görülmemektedir. "Yelmüñüs"teki "müñüs" sözcüğü ise "mañgus" kelimesinin değiştirilmiş biçimi, yani halk etimolojisinin devreye girmesiyle almış olduğu biçimdir. Marti Rasanen, "mañgus" kelimesinin Moğolca olduğunu ifade eder. Ona göre, "mañgus" Moğolcada "kötü ruh, insan yiyen devler (cinler, şeytanlar)" anlamına gelir. Bu kelimenin yine "mugus" şekli de olup, o da aynı anlama gelmektedir. Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü'nde, bu kelime, moğaç, moğoç, moğuç şeklinde kaydedilmiş ve "sihirbaz, majisiyen, kahin" diye açıklanmıştır. Bu bağlamda "mangus" kelimesi "Zerdüşt, Zerdüşt taraftarı" anlamındaki "magos/maguş" kelimesiyle de ilgili görülmektedir (İnayet, 2010: 21-22, 70). Mangus kelimesi, Macar sözlü edebiyatında da mevcuttur ve "mumus" şeklinde kullanılmaktadır (Süleyman, 2002: 378). Yalmavuz kelimesinin etimolojik tahlili ve tipin özelikleri hakkında ayrıntılı bilgi veren bir diğer çalışma için bk. (Beydili, 2003: 277-279).

olgunlaşmıştır. Yalmavuz veya cin-albastı türündeki kötü ruhları temsil eden yaratıkların tipi, coğrafi çevre açısından önce göçebe ve kabile hayatı yaşayan halklarda meydana gelmiş, sonra yavaş yavaş tarımla uğraşan halklarda yayılmıştır (Süleyman, 2002: 384).

Yalmavuz tipi üzerine çalışan araştırmacılar, bu tipin genellikle kadın olarak tasvir edilmesinden hareketle anaerkil dönemin izlerini taşıdığını belirtmekte, anaerkil dönemde yaşamış önemli bir tanrıça veya savaşçı kadının ruhu olması ve sonraki tarihi süreçte kötülenerek canavar, cin, şeytan veya deve dönüştürülmüş olabileceğini dile getirmektedirler (Süleyman, 2002: 385; İnayet, 2010: 26; Yıldırım, 2015: 1267). Kadını ikinci plana itmeye ve olumsuzlukları onun üzerinde toplamaya yönelik bu yaklaşım tarzı cadıyla [5] ilgili inanış ve uygulamalarda da kendisini göstermektedir.[6]

Doğu Karadeniz'de karşımıza çıkan Karakoncolos (Goncoloz), yaban adamı, esmer tenli veya tüylü, dağlarda yaşayan, konuştuğu

[5] Cadıyla ilgili inanış ve uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Küçük, 2011: 123-136).

[6] 13-17. Yüzyıllar arasında tüm cadı mahkemelerinin yüzde ellisi Fransa-Almanya-İtalya arasında "altın üçgen"de gerçekleşmiştir. Bu bölge Hıristiyan teolojisinde "heretikler" (sapkınlar) diye anılan Katharlar (Albigenler), Waldensianlar gibi Anadolu orijinli toplulukların Avrupa'da yerleştikleri bölgedir. Sivas, Divriği ve çevre bölgelerden sürgün edilen ışık inanışı mensupları 8-9. Yüzyılda zorunlu olarak yerleştikleri Bulgaristan coğrafyasında Bogomiller olarak anılmaktaydı. Bu topluluklar kuzeye doğru yayıldıkça Katolik Kilisesi için bir çeşit kabus halini aldılar. Bu toplulukların en önemli özellikleri ortak mülkiyete inanmaları ve kadın erkek eşitliğini öne çıkarmalarıydı. Hem Bogomillerde hem de Katharlarda kadınlar ermiş olabiliyorlar, yani ruhban sınıfın içinde yer alabiliyorlardı. Kathar kadınları Doğu'nun büyük bilgi hazinelerini ve 10 bin yıllık kültürünü yanlarında Avrupa'ya taşıdılar. Kadın ana kültürünün uzun yıllar öncesinden, Anadolu'nun kadın egemen dönemlerinden o günlere gelen kadın kültürünün dinsel bağnazlık karşısında gerilediği yer erkekle eşit olmaktı. Ancak bu eşitlik bile Hıristiyanlık coğrafyasında kabul edilemez bir olguydu. O dönemlerde Avrupa'da kadın bir tür köleydi. Erkek egemen bir kültürün baskısı altındaki Hıristiyan kadınları karşılaştıkları Bilge Kadın Dervişler ve Avrupa'nın ilk defa gördüğü kadın ozanlar sayesinde hızla "heretikleşiyor" ve Katolik Kilisesi'nin bağnaz öğretilerinden uzaklaşarak Kathar inanışına geçiyorlardı. Bu durum kiliseyi harekete geçirmiş bahsi geçen kadınlara yönelik bir cadı avı başlatılmıştır. Cadı avı Hıristiyan kültürünün egemen kıldığı erkek egemen toplum düzenine uymayan inançların ve kültürlerin ortadan kaldırılması hareketinin belirgin bir görüntüsünden başka bir şey değildir (Martin, 2009: 8-10).

varsayılan, yeni yıl (Kalandar) zamanı ortaya çıkan ustalıkla kandırılmaz veya bazı tedbirler alınmazsa insanlara zarar verebileceğine inanılan bir yaratıktır (Kabak, 2015: 759). Sözlü kaynak verilerine göre özellikle Doğu Karadeniz'de Karakonculu, Karakoncilo, Koncolos, Yaban Adam gibi adlarla nitelendirilir ve kışın ormandan sahil köylerine fırtınayla geldiğine veya denizden çıktığına inanılır. İnsanı taklit eden ve maymuna benzeyen bu varlık, özellikle küçük çocukları ve yeni doğmuş buzağıları yemektedir. Bu durumu engellemek için ev sahibi kapıya yörede "kuymak" adı verilen bir yemek koyar. Bu varlık Yozgat civarında congolos olarak adlandırılır (Duvarcı, 2005: 126).

İkizdere (Rize)'de bu varlığın daha çok kış aylarında ıssız yerlerde dolaştığına (Kabak, 2015: 759); Çaykara (Trabzon)'da onun geldiği düşünülen zamanlarda seranderin açık bırakılmaması gerektiğine, bırakıldığı takdirde o yıl kıtlık olacağına (Kabak, 2015: 759); Çayeli (Rize) ve Çaykara (Trabzon)'da ateşten korktuğuna ve ateşle kaçırılabileceğine (Kabak, 2015:759; Öztürk, 2005: 621); Hemşin (Rize)'de hem erkek hem dişi olduğuna, elinde bir yün tarağıyla dolaştığına, karşısına çıkan insanlara sorular sorduğuna ve bu sorulara içinde "kara" kelimesi bulunmayan cevaplar verildiği takdirde elindeki tarağı insanların kafasına vurarak onları öldürdüğüne, yılın diğer zamanlarını deniz kenarında kum eleyerek geçirdiklerine, eleğin altı delik olduğu için kumun alttan boşaldığına, bu durumun kendilerine verilmiş bir bela olarak köylere dağıtılacakları zamana kadar sürüp gideceğine (Öztürk, 2005: 622); Ardeşen (Rize)'de sürekli olarak bir elekle dereden bir kazana su taşıdığına ve kazan dolduğunda da kıyametin kopacağına inanılmaktadır (Kabak, 2015: 761).

Doğu Karadeniz Yöresi halk inanış ve uygulamalarında kendisine yer edinen Goncoloz tipi Trabzon, Rize ve Artvin'de yaygınlık göstermekte olup, Giresun ve Ordu'da karşımıza çıkmamaktadır. Trabzon ili içerisinde Maçka, Çaykara ve Sürmene ilçelerinde daha yoğun bir şekilde karşımıza çıkan bu tip, Trabzon'un batısında yer alan Akçaabat, Çarşıbaşı, Vakfıkebir ilçelerinde de görülmektedir.

Trabzon batısındaki bu ilçelerde de Goncoloz'un olağanüstü vahşi bir varlık olduğuna, genellikle yılbaşında (kalandar) ve yılbaşına yakın zamanlarda ortaya çıkarak çocuklara ve hayvanlara ciğerlerini sökmek suretiyle zarar verdiğine, evin bacasından aşağı ocak başına inen zincir vasıtasıyla eve girdiklerine, her türlü kılığa girebildiklerine, geceleri insanların karşısına çıktıklarına ve insanları sarılmak suretiyle boğduklarına, ateşten korktuklarına, yılbaşı (kalandar) zamanı dışarıda tahta kaşık bırakıldığı takdirde goncolozun kaşıkların içini oyduğuna ve

bu nedenle yılbaşı gecesi tahta kaşıkların su içine konulduğuna, yılbaşı (kalandar) zamanı dışındaki zamanlarda deniz kenarında kum elediklerine, tenekeden kayıkları olduğuna ve bu kayıklarla bazı zamanlar Rusya'ya gittiklerine, Kabe'den toprak getirip mezarlıklara bırakılması sonucunda Goncoloz ve ona benzer tiplerin artık görülmediğine, insanların bunların zararlı etkilerinden kurtulduklarına inanılmaktadır (KK-2, KK-3, KK-5, KK-6).

Yöre insanı, inanışlarında önemli bir yer edinen Goncoloz'u taklit eder bir mahiyette "Goncolozluğa gitme" şeklinde adlandırılan bir ritüel de icra etmektedir. Goncoloz inanışının en somut yansımasını gördüğümüz bu ritüel, Miladi takvimin 13 ocak gecesine tesadüf etmektedir. Bu tarih, Rumi takvime göre yılbaşı (Kalandar) gecesidir. Rumi takvime göre yılın ilk günü, Miladi takvime göre 14 Ocak'a karşılık gelmektedir.

Kalandar olarak adlandırılan bu gecede köyün çocukları veya gençleri Goncoloz kılığına girerler. Goncoloz'a benzeyebilmek için üzerlerine hayvan postları giydikleri, bellerine inek çanları astıkları, yüzlerine kara çaldıkları, saçlarını dağıttıkları bilinmektedir. Bu şekilde kılık değiştiren gençler, uzunca bir sırığın ucuna bir torba bağlarlar, yanlarına kemençe (kemençe yoksa teneke) alırlar ve yola çıkarlar. Köydeki bütün evleri ziyaret ederler. Yüzlerini göstermeden ellerindeki uzun sırığı evin kapısına ya da penceresine uzatırlar, bu sırada diğer gençler kemençe (ya da teneke) eşliğinde mani söylerler, ev sahibi sırığın ucundaki torbaya bahşişini (fındık, portakal, elma, para vd.) koyar, bahşiş alındıktan sonra gençler oradan ayrılır. Gece boyunca civardaki bütün evlerden bu şekilde bahşiş toplayan gençler, gecenin sonunda topladıklarını yer, yiyemediklerini pay ederek evlerine götürür (KK-1, KK-4). Yılbaşı (Kalandar) gecesinin sabahında evin kapısına gelen kişinin uğursuzluk getireceği düşünülüyorsa ev sahibi kapıyı açmaz. Bu nedenle yılbaşı (Kalandar) gecesinin sabahında kimse kimsenin evine gitmez(KK-2, KK-3, KK-5).[7]

Günümüzde de canlılığını devam ettiren bu ritüel, medya organlarınca haberlere konu olmuş,[8] bazı yerlerde belediye tarafından destekli bir şekilde festival havasına büründürülmüş durumdadır.[9]

[7] Benzer düşünceyle ortaya çıkan bir gelenek, Giresun'da "Mart Kırma" olarak adlandırılmaktadır. Giresun'daki geleneğin en önemli farkı 14 Mart tarihinde gerçekleştirilmesidir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. (Çelik, 1998: 401-414).

[8] Anılan ritüelle ilgili olarak yapılan haberlerden bazıları için bk. http://www.haberler.com/trabzon-da-kalandar-kutlamasi-5542847-haberi/;

Sonuç

Orta Asya ve Sibirya sahası Türk halk anlatmalarında karşımıza çıkan Yalmavuz/Celmoğuz tipi, Anadolu sahası anlatmalarında zayıf bir görüntü sergilemektedir. Bu hususta Mersin-Silifke'den derlenmiş olan "Congalaz Karısı" başlıklı masal metni sınırlı sayıdaki örneklerden biri olarak karşımızda durmaktadır.

Anadolu sahasında anlatma boyutunda zayıf bir görüntü sergileyen Yalmavuz/Celmoğuz tipi, inanış ve uygulama boyutunda özellikle Doğu Karadeniz'de Goncoloz adıyla güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmektedir.

Yalmavuz/Celmoğuz ile Doğu Karadeniz halk inanış ve uygulamalarında karşımıza çıkan Goncoloz'a karşılaştırmalı bir şekilde baktığımızda her ikisinin de insanlara ve hayvanlara zarar verdiğine inanılan vahşi bir yaratık olarak tasvir edildiklerini, şekil değiştirme özelliğine sahip olduklarını, çift cinsiyetli olabildiklerini, dağ ve mağaralarda yaşadıklarını, ateşle doğrudan ilgili olduklarını söyleyebiliriz. Yalmavuz/Celmoğuz'la ilgili anlatmaların bir kısmında (örneğin Çın Tömür Batur masalı), ateş motifi ön plana çıkarılmaktadır. Bu tarz anlatılarda ateş aramaya çıkılması neticesinde Yalmavuz/Celmoğuz'un eline düşüldüğü görülmektedir. Ayrıca Yalmavuz kelimesinin – yal kısmının ateş anlamındaki –al kelimesinin ses türemesi yoluyla oluşan şekli olduğuna yönelik görüşler de bu hususta önem arz etmektedir. Ateşle olan bu ilgi Goncoloz'la ilgili inanış ve uygulamalarda, Goncoloz'un ateşten korktuğu şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

İki tip arasında yukarıda bahsi geçen benzerlikler bulunmakla birlikte, Gonzoloz'da, Yalmavuz/Celmoğuz'da olduğu gibi çok başlı olma, insan kanı emme gibi özellikler görülmez.

Sonuç olarak Orta Asya ve Sibirya sahası Türk halk anlatmalarında yaygın bir şekilde karşımıza Yalmavuz/Celmoğuz tipinin, Anadolu sahası anlatmalarında zayıf bir görünüm arz ettiğini, inanış ve uygulama boyutunda ise özellikle Doğu Karadeniz'de Goncoloz adıyla güçlü bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. İki tipe nitelikleri

---

http://www.milliyet.com.tr/trabzon-da-kalandar-kutlamalari-trabzon-yerelhaber-1163149/

[9] Çarşıbaşı (Trabzon) Belediyesi tarafından 2015 yılından itibaren bu ritüel, festival havasına büründürülmüştür. Çarşıbaşı (Trabzon) Belediyesi bahsi geçen ritüel bağlamında 13 Ocak gününde bir dizi etkinlik düzenlemektedir. http://www.carsibasi.bel.tr/detay.asp?haber=goster&id=106

bağlamında mukayeseli bir şekilde baktığımızda benzer niteliklerin farklı niteliklere göre daha fazla olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Goncoloz tipi, Yalmavuz/Celmoğuz tipinin Doğu Karadeniz'deki şeklidir diyebileceğimiz gibi Goncoloz ile Yalmavuz/Celmoğuz'un benzer inanış ve düşünüş kalıpları çerçevesinde tasavvur edilen iki ayrı tip olduklarını da ileri sürülebiliriz.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar:

ALPTEKİN, Ali Berat (2002), *Taşeli Masallar*, Ankara: Akçağ Yayınları.

BEYDİLİ, Celal (2003), *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük,* (Çev.: Eren Ercan), Ankara: Yurt-Kitap Yayın.

ÇELİK, Ali (1998), "Giresun'da Mart Kırma Geleneği ve Buna Bağlı İnanmalar", *Giresun Kültür Sempozyumu Bildirileri,* s. 401-414.

DUVARCI, Ayşe (2005), "Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar", *Bilig,* S. 32, s. 125-144.

İNAYET, Alimcan (2010), *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi: Yalmavuz Celmoğuz.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

KABAK, Turgay (2015), *Rize İli Halkbilim Monografisi,* Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

KÜÇÜK, Abonoz (2011), *"Doğu Karadeniz Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalarında Cadı/Obur"* , *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, S.12, s. 123-136.

MARTİN, Lois (2009), *Cadılığın Tarihi Ortaçağ'da Bilge Kadının Katli,* (Çev.: Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları.

ÖZTÜRK, Özhan (2005), *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük,* 2. Cilt, İstanbul: Heyamola Yayınları.

SÜLEYMAN, Eset (2002), "Altay Kültür Dairesinde Yalmavuz Tipi", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,* (Akt.: Alimcan İnayet), S. 14, s. 377-385.

TÜRKER, Ferah (2012), "Altay Türklerinin Anlatmalarında Mitik Bir Varlık: Celbegen", *Milli Folklor,* S. 94, s. 81-90.

YILDIRIM, Seyfullah (2015), "Türkistan'dan Anadolu'ya Bir Tip ve Bir Masalın Seyahati: Jalmavız Kempirden Congalaz Karısına", *Turkish Studies,* S. 10/12, s. 1261-1274.

YILDIZ, Naciye (2010), “Türk Destanlarında Kötü Huylu Devler”, *Milli Folklor,* S. 87, s. 41-51.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Ahmet Ozan Küçük, 1993, Trabzon/Çarşıbaşı İlçesi, Öğrenci, Üniversite Mezunu (Görüşme: 30.04.2016)

KK-2: Hüsnüye Küçük, 1952, Trabzon/Çarşıbaşı İlçesi, Ev Hanımı, Okuryazar (Görüşme: 30.04.2016)

KK-3: Muhammer Küçük, 1948, Trabzon/Çarşıbaşı İlçesi, Emekli, İlkokul Mezunu (Görüşme: 30.04.2016)

KK-4: Ramazan Küçük, 1995, Trabzon/Çarşıbaşı İlçesi, Öğrenci, Üniversite Mezunu (Görüşme: 30.04.2016)

KK-5: Zehra Erol, 1953, Trabzon/Akçaabat İlçesi, Ev Hanımı, Okuryazar (Görüşme: 01.05.2016)

KK-6: Zekeriya Çakır, 1967, Trabzon/Çarşıbaşı İlçesi, Memur, Lise Mezunu (Görüşme: 30.04.2016)

KOSOVA'DA 1951 SONRASI TÜRK EDEBİYATININ GELİŞİMİ, "ROMAN VE HİKÂYE"

Elsev BRİNA LOPAR*

Kosova ve Makedonya'da Türk Edebiyatı; Osmanlıların Balkanları fethederek bu bölgeye yerleşmesi sonucu XIV. yüzyılda başladığını söyleyebiliriz. Zengin bir kültür ve sanat birikimine sahip olan Türkler buralarda yaşayan halka kendi dil ve edebiyatlarını da tanıtmışlardır. Kosova ve Makedonya Türkleri, Osmanlı Türk Edebiyatının zengin ve tarihi geleneğine sahiptirler. Bu bölgeler 1912 Balkan Savaşı'ndan sonra, Osmanlı topraklarından kopmuş; kendi kendine bırakılmış olan Makedonya Türklerinin edebiyatı İkinci Dünya Savaşından sonra Üsküp merkezli ve "Birlik" Yayın Etkinliği çatısı altında, Kosova Türkleri'nin edebiyatı Priştine merkezli "Tan" Yayın Etkiliği çatısı altında kendine bir çığır açmış bugünlere ulaşmıştır. Bu dönemlerde, Kosova ve Makedonya Türkleri milli dil ve kültür varlıklarını korumak ve zenginleştirmek için Türkiye'deki Türk Edebiyatını izlemiş ve sözlü halk edebiyatını canlı tutmaya çalışmışlardır. "Kosova'da Türk okullarının ve yayın kurumlarının faaliyete geçmesi, Türkiye'de yeni bir devrin başlangıç yıllarına rastlamaktadır. 1950'de başlayan bu yeni devre, Makedonya ve Kosova Türkleriyle Türkiye arasındaki irtibatın da sağlandığı bir dönemdir. Bu dönemden itibaren Makedonya ve Kosova Türklerinin Türkiye'ye çok sık gidip geldikleri ve Türk edebiyatındaki değişme ve gelişmeyi takip etmeye başladıkları görülür."[1] Tüm bu gelişmeler yanında bu topraklarda önemli bir yere sahip olan, sözlü halk geleneğini de unutmamak gerekir. "Makedonya ve Kosova Türklerinin edebiyatına sözlü halk edebiyatı geleneği birinci derecede kaynaklık etmiştir. Zaten, ilk örneğine daha Orta Asya'da Alp Er Tunga Sagusu ile rastlanan sözlü edebiyat geleneği, Balkanlar'a geçişten itibaren kesintiye uğramadan devam etmiştir. Hattâ, yazılı edebiyatı aksatan olaylar, aksine sözlü edebiyatı beslemiştir. O bakımdan Makedonya ve Kosova Tükleri folkloru ve folklor ürünlerini çok severler. Bundan hareketle, birbirine benzeyen Balkan ülkelerinde yaşayan Türk edebiyatında folklorun edebiyata hizmet etmesini ortak bir özellik olarak göstermek mümkündür."[2]

* Yrd. Doç. Dr. - "Ukshın Hotı'' Prizren University-Prizren/KOSOVA

[1] Hayber, Abdülkadır, *Makedonya ve Kosova Türklerinin Edebiyatı*, İstanbul, 2001 Milli Eğitim Bakanlığı, s.23

[2] Hayber, Abdülkadır, age., s. 18

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra mevcut rejim, Türklere gazete ve dergi çıkarma, kültür faaliyetlerinde bulunma fırsatı tanımıştır. 1944'ten sonra Makedonya'da çıkarılan "Birlik" gazetesi "Pionir", "Sevinç", "Sesler", "Tomurcuk" gibi dergiler; Kosova'da 1969'dan sonra yayımlanan "Tan" gazetesi ve "Çevren", "Esin", "Kuş" adlı dergiler ile ilkokul, lise daha sonra üniversite düzeyinde Türkçe eğitim, Kosova ve Makedonya'da yeni bir Türk Edebiyatının doğuşunu hızlandırmıştır. Üsküp ve Priştine'de Yüksek Okullar, daha sonra üniversitede de Türkçe Eğitimin başlaması ve Türkiye ile olan kültürel ortaklıklar, bu gelişmeyi hızlandırır. Bu dönem yazarlarının hemen hepsi öğretmen ve gazetecidir. İkinci Dünya Savaşını izleyen dönemin şairleri; Enver Tuzcu, Şükrü Ramo, Mustafa Karahasan, Naim Şaban, Necati Zekeriya, Fahri Kaya, Mahmut Kıratlı, Sürreya Yusuf'tur. Bu şairleri İlhami Emin, Nüsret Dişo Ülkü, Nimetullah Hafiz, Hasan Mercan, Recep Murat Bugariç, Enver Baki, Arif Bozaci, Avni Abdullah, Allattin Tahir, Secaattin Koka izlemiştir. 1970'ten sonra Suat Engüllü, Agim Rifat Yeşeren, Zeynel Beksaç, Osman Baymak v.b. şairler yetişmiştir. İkinci Dünya Savaş Sonrası Kosova Türk Edebiyatının en çok başarılı olduğu dal çocuk edebiyatıdır. Çocuklar için şiir ve hikayelerde doğa, insan, çocuk, yurt sevgisi, kahramanlık, özgürlük gibi konular işlenmiştir. Çocuk edebiyatını canlı ve özgün hale getirmiştir.

Bu dönemde Kosova Türk Edebiyatı, "Tan" gazetesi ve dergiler çerçevesinde gelişmesini sürdürmüştür. Çağdaş Kosova Türk edebiyatında edebi alanda başarı 1950'den sonra önce şiir türünde 1970'li yıllardan sonra da hikaye ve daha sonra roman türünde gözlenir. "1970'li yıllar ise, Kosova Türk edebiyatında özellikle şiirin kendini bulduğu başarılı yıllardır. Daha sonra hikaye ve roman edebiyat hayatını renklendirir. Çalışmamızda Kosova'da hikaye ve roman türünde eser vermiş yazarlardan onların edebiyat içindeki yerinden bahsetmeye çalışacağız. Hikaye türünde Süreyya Yusuf birinci kuşak olarak sayabileceğimiz yazarlardandır. Daha sonra Hasan Mercan, Enver Baki, Secaattin Koka, İskender Muzbeg, Reşit Handan, Ahmet İğciler, Agim Rifat Yeşeren, Mehmet Bütüç, Vahit Ergin, Şükrü Mazrek sırasıyla edebiyatımızda bu türlerde eserler vermiş şahsiyetlerdir. Bunlar 70'li kuşak edebiyatçılarıdır. Konu ve imge zenginliği, kendisini gösterir. Edebiyata devam etme mücadelesi içinde, oldukları göze batmaktadır. "Kendi millî tarihlerine, millî kültürlerine çok daha bilinçli bir şekilde ve büyük bir cesaretle sahip çıktıkları görülen 70'li kuşak yazarları, kendilerinden önce edebiyatta ele alınan konulara daha eleştirel, daha sorgulayıcı, daha yargılayıcı bir tavır içinde yanaştıkları gibi, daha önce el

atılmamış konuları da deşmekten geri kalmamışlardır."[3] Bunun sonucu çoğu zaman edebi alanda eserler verenler, başarılı bir gelişim çizgisi izleyerek yaratıcılıklarını sürdürmüşlerdir.

Bölgemizde, Çağdaş edebiyatın geç başlama nedeni toplumun geçirdiği değişim süreçlerine bağlanmaktadır: "Bugün aldığımız manada modern edebiyatın Makedonya ve Kosova Türkleri arasında geç başlamasının çeşitli sebepleri vardır. Bunların bazılarına işaret etmek gerekir. Buralarda yaşayan Türkler, içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarına kadar kendilerini ayrı bir ülkenin sınırları içinde Türkiye'den uzakta düşünemezlerdi. Yakın zamana kadar, bütünün içindeydiler. Daha araya sınırlar girmeden başlayan göçlerle, önce eli kalem tutanlar ayrıldılar. Birbirini takip eden büyük savaşlar ve nihayet 2. Dünya Savaşı sonunda gözlerini açtıklarında yanlız olduklarını gördüler. 2. Dünya Savaşı'ndan önceki Krallık devrindeyse, milliyetler kendi edebiyatlarıyla uğraşmadılar. Krallık devrinde konulan yasakla yazamayan ve yazdığını yayınlayamayanlar, sözlü geleneğe ve daha çok türkülere yönelmişlerdir. Süreyya Yusuf'tan öğrendiğimize göre, bu devrede daha çok şarkı sözleri yazılmıştır. Makedonya ve Kosovalı Türk aydınları edebiyata yöneldikleri zaman, yol gösterecek kimse bulamadılar. Bilhassa iki dünya savaşı arasında Türkiye ile olan kopukluk, eli kalem tutanların edebiyatta başa dönmeleri gerekirdi. Süreyya Yusuf, bu dönemdeki kopukluğun Makedonya ve Kosova Türklerinin edebiyatına ektisini şu dikkate değer cümlelerle belirtir: "Gittikçe çoğalan tarih kalıntılarından anlaşıldığına göre, Osmanlılar döneminde zengin bir edebiyat geleneğine sahip olan bura Türkleri, Osmanlı egemenliğinin yok edilmesinden sonra, buralarda kalan Türklerin geçirdikleri genel bunalımlar arasında, edebiyatta da geçirdikleri bunalım pek doğaldır. Eğer bu duruma Türkiye'deki yazı ve dil devrimleri gibi büyük yenliklerin, kısa bir süre için olsun, yarattığı kopukluğu katmış olursak, özellikle yazılı edebiyatta duyulan bunalımın ne denli derin olduğu kendiliğinden belirmiş olur." [4]

"Çağdaş Kosova Türk edebiyatında hikaye ve roman türünde eser vermiş yazarlar, bireysel olduğu kadar toplumsal konulara da yer vermişlerdir. Reşit Hanadan, yaşadığı köyden şehre gitme durumunda olan insanı ele alıp, eserlerine yansıtan yazarlarımızdandır. *Duygu Tusağı* isimli eserinde, kendisini şehre ait hissedememe duygusunu

[3] İsen, Mustafa, Engüllü, Suat, (Haz.), *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, c.7 Mekedonya Yugoslavya (Kosova) Türk Edebiyatı,* T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 1997, s.87

[4] Hayber, age., s. 20-21.

hikayelerinde açık belirtmese de okuyucuya sezdirir. Tek başına yaşadığı bu kente geldiğinde karşılaştıkları, özellikle kiracı olarak kaldığı kadın ev sahipleri ile yaşadıkları etrafında ele alınmaktadır. Hikayelerinin bir kısmında kadın tipleri erkek kahramanı elde etme çabası içinde yaşamaktadırlar. Bir köyde doğmuş olan yazar önce okumak için daha sonra iş icabıyla gittiği, büyük kent yaşamına dâhil olmuştur. Yaşamında bu kesitlerinden parçalara hikayelerinde rastlarız. Mamuşa köyü olduğu kadar, belli bir süre kaldığı Priştine şehri, onun edebi yaşamının oluşumunda önemli paya sahiptir. Yaşadıkları *Sel, Yazgı, Duygu Tutsağı, Yıldızlı Ev, Taş Yerinde Ağırdır I, Bir Başka Olur Rumeli'nin Harmanı (Taş Yerinde Ağırıdr II),* isimli eserleriyle, edebi dünyaya yansıyışı olmuştur. Handan, yaşadığı köyü, belli bir süre kaldığı Priştine şehrini az da olsa betimlemiştir.

Mercan yaşadığı şehrin yerlerini, sokaklarını, binalarını betimlemekle yetinmemiş; onların tarihsel ve sanatsal özellikleri üzerinde de durmuştur. Yaşamındaki doğduğu şehre verdiği değer edebiyat anlayışına da yansımış, özellikle *Körağa Sokağı'nda* içerik bağlamında bir çıkış noktası oluşturmuştur. Hasan Mercan'ın hikayeleri durağan değil, hareketli ve muhtelif mekânlarda geçer. Eserlerinin bir kısmında iç seslerde ve düşlerde, anlarda gezinir. Ayrıca dış mekânlarda da betimlemelere ve ayrıntılara yer verir. Onun hikayelerinde abartıya yer yoktur; gözlem ve betimlemeler yapıtlarının bel kemiğini oluşturur. Reşit Hanadan, Hasan Mercan, Vahit Ergin'de olduğu gibi ortak özellikler, hikayelerinin gidip geldiği yerlerde geçmesidir. Bu yerlerin sosyal ve siyasal sorunlarına da okuru boğmadan yer verirler. Reşit Hanadan'ın *Taş Yerinde Ağırdır I ve II* romanları buna örnektir. Bir yandan tarihle, kültürle yoğrulurken bir yandan da aşkla doğayla, anılarla sarıp sarmalar hikayelerini ve kendini. Yazar, eserini şöyle özetler:

"*Bu eserimi, kendilerini 1945'li yıllarda yaşanan acımasız olayların içerisinde bulan; yoksulluğa, haksızlığa ve zulme karşı verdikleri mücadele çerçevesinde durum dayanılmaz bir hal aldığında da, daha güzel, adil, onurlu bir yaşam uğuna çareyi doğup büyüdükleri baba topraklarını terkedip ata topraklarına göçte bulan ebeveyinlerime; aynı acı kaderi paylaşmış olan kadın-erkek, yaşlı-genç tüm güzel, onurlu ve cesur insanlara sunuyorum."* (Hanadan, 2003:1)

Başka Olur Rumelinin Harmanı-Taş Yerinde Ağırdır II., romanında İkinci Dünya Savaşı'ndan çıkan insanının yeni düzenden beklentileri, hayal kırıklıkları, komunizm rejimi, bu ortam içerisinde dini, milli kimliklerini korumak için verilen mücadele söz konusudur.

"*Cehnnem'i andıran 2. Dünya Savaşı'nın o korkunç ateşinden büyük can ve mal kayıpları, derin ve onulmaz yaralarla çıkabimişlerdir. Savaş sonrası kurulan yeni düzende, söylenegelindiği üzere barış, refah, adalet ve huzur dolu bir yaşamın özlemiyle yanıp tutuşurlarken birden bire aldatıldıklarını, özlemlerinin kursaklarında kaldığını öğrendiklerinde büyük bir hayal kırıklığına uğramışlar: dolayısıyla da gece aşırı katı ve zulüm dolu komunizm rejimin kanlı pençesinde kıvranmaya terkedilmişlerdir. Hırs ve ihtirasların: intikam,kin ve öç duygularının: sefillikle birlikte ihanet ve ölümün de kol gezdiği korkunç ve acımasız bir ortamda yaşamaya mahkum edilirken, kendilerini, milli ve dini kimlikleriye birlikte mal ve mülklerini de koruyabilmek uğruna eşi benzeri görülmemiş, zor ama onurlu bir mücadelenın içerisinde bulan bir avuç cesur ve mert insanın acı öyküsü.*

Onlar ki, indanıkları davalarını savunabilmek, milli ve dini kimliklerini koruyabilmek uğruna büyüdükleri ülkelerini, kendilerine atalarından kalma bu toprakları terketmeye zorlanmışlardı. O günlerde, o dönemde her şey zordu ama, ayrılık en zor olanıydı. Ve bu bir avuç inanmış, onurlu, bilinçli, mert ve cesur insan kararlılıklarıyla ölümden de beter ayrılığı da yenmeyi becerebilmişlerdi." (Handan, 2003)

Reşit Hanadan'ın doğduğu köy, Mamuşa olduğu kadar Mercan'ın Prizren şehri ile ilgili bir gizem yaratma isteği içine girdiği görülür. Yazarda, özgün bir yer kavramı ve Prizren'e farklı bir bakış oluşturma çabası sezilir. Oluşturmaya çalıştığı kent ortamı hakkında şunları söylemektedir:

"-Prizren mi? O başka bir meseledir. Uzuncadır öyküsü onun. Anlatıya sığmaz. Betimlemesi, sevdadandır. Ben O'nunum, O da benimdir bir bakıma; yanında, boydaşlarım, kendim, ninem, dedem, kiracı olduğumuz ev halkı tamamen Prizren'in dünyasından ayrılar. Birler, ama ayrılar yine de. Prizren bir anlatı, bir öykü değil, o, bir romandır, romanlaşmış bir aynadır." (Mercan, 1989:473)

Mercan için vazgeçilmez kentlerden biri, belki de en önemlisi Prizren'dir. Prizren Hasan Mercan'ın eserlerinde yer alan karakterlerin çocukluklarında hayali bir imge olarak var olmuştur. Onun Prizren sevdası öncelikle yaşadıklarından ileri gelmektedir. Mercan, İğci gibi yazarlar yaşadıkları kenti anlatmakla kalmamış, orda iken çağrışımlarla, sokakların insanlarını dile getirmeyi başarmışlardır. Prizren, eserlerde yazarların gençlik ve yetişkinlik dönemlerinin manzaralarının yanı sıra doğa manzaralarıyla ortaya konmuştur. Prizren betimlemeleri, bu kentin eşsiz güzelliklerini şiirsel bir tatla okuyucuya veren bölümler yanında Prizren betimlemelerinde sadece doğal güzellikler ya da mimari

verilmemiş, aynı zamanda o devire ait Prizren yaşamından da bir kesit sunulmuştur. Olay ve kahramanlardan anlaşıldığına göre yazar kendisini ait hissetiği, huzur bulduğu kent olan Prizren'de görür.

Verilen eserler dikkate alındığında Kosova Türk Edebiyatında romandan çok hikaye türünün, ağırlıklı olduğuna şahit oluyoruz. Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı yazarları, görevleri yanında birtakım sosyal ve kültürel kurumlarla da yakından ilgilenirler. Kosova Türklerinin teşkilatlanmalarını sağlayan siyasi alanda kurucu ve yöneticileri arasında bulunmuşlardır. Yazarların çoğu, Kosova genelinde kültür ve güzel sanat derneklerinin kurulmasında öncülük yaptılar, sürekli Kosova'daki Türklerle ilgili kültür hayatının içinde bulundular. Çoğu, Prizren'deki "Doğru Yol" gibi kültür ve güzel sanat toplulukları bünyelerinde yer almış, yöneticilik yapmışlardır. Yazarlarımız, edebiyata erken yaşlarda şiir ya da hikaye ile başlar. Eserleri, başta Birlik daha sonra Tan olmak üzere, Makedonya ve Kosova'da yayımlanmış olan süreli yayınların hemen hepsinde yayımlanmıştır. Birçok yazarın çevirileri de vardır.

Çalışmamızda ele aldığımız yazarlarımızın hemen hepsi Kosova Türk Edebiyatının ikinci kuşağındandır ve çok yönlüdürler. Gazete ve dergilerde kalan yazılarını bir yana bırakacak olursak romandan çok hikâye türünde yazdıkları görülür. Eserlerin tamamına yıkınında yoğun olarak aşk teması öne çıkar. Aşkla birlikte yer yer bir hüzün ve arayış dikkati çeker. Aşk, romantik duygularla yüceltilerek anlatılır. Anlaşıldığı üzere, aşk, önemli bir değerdir. Sen, diye seslendiği sevilen varlık, her zaman onun yakın çevresindedir. Onunla zaman zaman karşılaşır, zaman zaman bir arada bulunur. Uzakta olduğu anlarda sürekli onu içinde yaşatır. Aşk, sevgili samimi, içten duygularla ele alınır. Zaman zaman da ayrı olmanın ve birtakım bekleyişlerin verdiği ıstırapla beraberinde bir acıyı da getirir. Genellikle geçici bir ayrılık veya ayrı olmanın verdiği, ıstıraptır. Kahramanların bir kısmında, böyle zamanlarda içine düştüğü yalnızlık, sevgiliye olan duygularını yoğunlaştırır ve beklemenin, ıstırabın acı tatlı bir zevkini yaşatır.

Aşk zaman zaman yerini birtakım sosyal ve kültürel temalara bırakır. Reşit Hanadan'da olduğu gibi, sevilen bir varlığa yönelen aşk genişleyerek insanlıkla ilgili birtakım önemli kavramlarla birleşir. Bunlar, bazı toplumsal olayları çağrıştırır. Belki de yaşanılan sosyal olaylara bağlanmak ihtiyacını duymuştur. Eserlerinde tarihi, insani, milli ve dini bazı çağrışımlara yer vermiştir. Bunlarda bazen iyimser bazen de eleştirel yaklaşım içindedir. Yaşadığı toplumun sorunlarını, doğru bildiği bazı hususları eserleri aracılığıyla telkin niteliğindedir. Ona göre insanca

yaşamayı başarmak, insanlığa ulaşmak ve bir başkasını ezmemektir. Eserelerinde, Yelena-Murat ilişkisi buna örnek gösterilebilir.

"- Ramazanlarda, bayramlarda lezzetli yemekleri ve tatlılarının tadları damağınızda kalmış Türk komşularınızdan bahsediyorsunuz. Size şunu sormak isterim Yoldaş Yelena: Acaba, sefaletin kol gezdiği, insanların ot yemeye, daha da kötüsü açlıktan ölmeye başladıkları bu günlerde, bu şahşahalı çalışma odanızdan çıkıp da bir ziyaretlerine gitmeyi düşündüğünüz oldu mu hiç? Oysa eminim ki, bir lokmaya ihtiyaçları vardır haklarında övgüyle bahsetiğiniz o insanların... " (Hanadan, 2003:170)

Eserin, yansıttığı dönemde yaşanmış olanlara karşı bir tepki niteliğindedir. Okuyucuyu geçmişe, tarihin derinliklerine doğru götürür. Toplumun yaşadığı bu geçiş sürecinde yazarın, yaşadığı dönemlerde biraz sitem veya şikayet olarak görülen aradığını bulamamanın verdiği bir kırıklık vardır. Yaşanılan gerçekler beklenenlerle uyuşmamaktadır. Ancak bunlar eserlerdeki kahramanların da gerçeklerle yüz yüze geldiğinde anlaşılmaktadır. Kahramanlarda görülen başlardaki iyimserlik; burukluk veya kırıklık denilebilecek olan bir hüzün veya şikayet yerini alır. Kadın tiplerinin içi ve dışı arasındaki faklılıklar zaman zaman kötülüklerden ve kuşkulardan yoğrulmuştur. Sanki kadının içinde neler saklandığını bilmek mümkün değildir. Bu özelliği Hasan Mercan'da görmek mümkündür. Kadın tiplerinde görülen bir diğer özellik, zorluklarla kaşılaşmaktır. Günün getirdikleriyle yaşanmaz olan hayatın zorluğu karşısında duygular, aşk dile getirilmektedir. Eserlerde yer alan kadın tiplerinde, erkek-kadın ilişkilerinde, beklentilerin gerçekleşmemesi halinde kahramanların kendi içlerinde yaşadıkları gelgitler etkisini göstermiş, hayatları üzerinde iz bırakmıştır. Hayatın iniş-çıkışı arasında bir denge olmadığı sürece, bu huzursuzluğun sürüp gideceği olaylar ve kahramanlar etrafında anlatılmaya çalışılmıştır. Bunlardan kurtulmak için farklı değerlere sapan kadın tiplerine rastlanır. Eserlerde zaman zaman hayatın belirsizliklerinden ve karışıklıklarından kaçış, kurtuluş olarak görülmüştür. Bazı eserlerde ise beklemenin verdiği ıstırapı çekmeyi kabullenen tiplerle karşılaşırız. Kadın teması eserlerde kadın karakterler üzerinden çok anlatıcının bakış açısından ortaya konur. Sevgili tipindeki kadınlar, daha fazla fiziksel varlıklarıyla kendilerini gösterirler. Agim Rifat'ın *Aşk Belki de Budur* hikayesinde özellikle kadınlardan uzak olmanın getirdiği bir burukluk hissedilmektedir. Ancak uzaklaşma nedeni açıkça dile getirilmemiştir. Özellikle, Yeşeren'in *Hususi Su* isimli hikaye kitabında yer alan bazı hikayelerinde kadınlardan, anne ve sevgiliden ayrı olmanın kahraman üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiyi görmekteyiz.

Bazı hikayelerde de Secaettin Koka'nın *Gastarbayter* adlı hikayesinde olduğu gibi kahramanın yaşamına giren kadını zamanla unuttuğundan bahsedilmektedir. Hanadan'ın *Taş Yerine Ağırdır I* ve *Taş yerinde Ağırdır II*, tür ve muhteva bakımından birbirini tamamlayan iki kitaptır. Burada; geçmişteki yasaklara karşı birtakım tepkilerinden oluşan olaylar zinciri söz konusudur. Bu eserler Kosova Türk Edebiyatında roman türünde verilmiş örneklerdir. Kosova Türk Edebiyatı yazarları, fikre ağırlık vermiş, konuların çoğu, ahlaki ve insani konularla yazılmış eserler niteliğindedir. Yazarlar inandıkları birtakım doğruların ve güzelliklerin bilinmesinden ve benimsenmesinden yanadır.

Hikaye ve roman türünde aile içinde ele alınan kadın tipleri anne-çocuk ilişkisi etrafında dile getirilirken, çocuğun aile içinde başlayan çocukluk hayatı okul günlerinde devam eder. Bir bakıma yazar, çocuğun belirli bir yaştan itibaren kendine ait dünyasını verirken annenin de çocuk üzerinde etki ve görevini ele alır. Bununla birlikte öteki bireyleri, çocukların ilgi alanına giren oyuncaklar ve gün içindeki davranışları üzerinde durulur. Okula başlamasıyla çevresi ve ilgisi değişen çocuk, evde öğrendiklerine yenilerini ekler. Okulla ilgili özel günler, arkadaşları, oyunları ve ilgi alanları hikayelere yerleştirilir. Ahmet İğciler, Enver Baki'nin eserlerini buna örnek gösterbiliriz. Aile içi şiddet, geçimsizlik, baskı, çocuk sevgisinin yokluğu, küçük yaşlarda annenin kaybedilmesi ve üvey anneye sahip olunması gibi durumlar Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı hikaye ve romanında nadir görünen konulardandır. Hasan Mercan, Kosova Türk yazarları arasında en çok hikaye kitabı yayınlanmış yazarlar arasında yer alır. Reşit Hanadan ise roman türünün Kosova Türk Edebiyatında önemli temsilcilerindendir.

1951'den sonra roman ve hikayenin toplumsal konularla birlikte bireyi de merkeze aldığı görülür. Bireye yöneliş, kadın bağlamında da belirgin olarak görülür. Çağdaş Kosova Türk Hikaye ve Roman olgusunun özellikle 1970 ve sonrasında şekillenmeye başladığını görürüz. Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı'nda Roman ve Hikaye türünün erkek yazarlar tarafindan kaleme alınmış olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Kadınlarımızın edebi eserler kaleme alma alanında, Balkanların erkek egemen toplumunda var olabilmek ve kimliklerini kanıtlayabilmek için çaba gösteremediklerini söylemek mümkündür. Şiir türü için aynı şeyi söyleyemeyiz çünkü bu türde eserler vermiş kadın yazarlarımız mevcuttur. Fakat Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı'ndan öncesinde de yüzyıllarca süren Halk ve Divan Edebiyatı geleneğimize kısaca göz attığımızda kadınların söylediklerine rastlandığını unutmamak gerekir. Çünkü Halk Edebiyatı geleneğimiz dairesinde yer alan anonim halk

edebiyatı ürünlerinin birçoğunda kadınların sözüne rastlanır. Ninni, masal, mani, ağıt gibi halk edebiyatı türleri incelediğinde bunların pek çok örneğinin daha çok kadınlar tarafından oluşturulduğu görülür. "Bunun yanı sıra daha çok erkek alanı olarak kabul gören Âşık Edebiyatı alanında da azımsanamayacak sayıda kadın halk ozanının değişik türlerde halk şiirlerine imza attıkları bilinmektedir. Ancak bu konudaki çalışmaların azlığı nedeniyle kadın halk ozanlarımızın birçoğu ortaya çıkabilmiş değildir."[5]

Dolayısıyla Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı'nda kadın yazarların hikaye ve romandan çok şiire ilgi gösterdikleri söylenebilir.

Çağdaş Kosova Türk Edebiyatında kadın yazarlar denilince akla gelen ilk isim, hiç şüphesiz ki Fahriye Çerkez' dir. Şiir türünü kaleme alan Fahriyye Çerkez yanısıra şairliğiyle tanınan Özcan Micalar, 1990'lı yıllarda yayınladıkları şiir kitaplarıyla edebiyatımızda adlarından söz ettirmeyi başarırlar. Fahriye Çerkez'in, yazmış olduğu *Sevdaya Koşanlar* şiir kitabıyla kadının sesini duyurması yönüyle edebiyatımızda önem kazanmıştır. Hikaye ve roman türünde eser vermiş kadın yazarlarımızın olmayışı bir eksiklik sayılabilir.

1970 sonrasında kadın ve erkek yazarlarımız arasında sayı ve nitelik açısından fark olduğu görülür. Kadın yazarlarımızın ancak 20.yy.'ın başlarında eserler vermeye başlamalarının arkasında, elbette ki tarihsel gerçekler ve koşullar vardır.

Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı'nda yazarların kullandıkları uslup ve dil açısından bakıldığında, yaşadıkları zaman ve yetiştikleri çevre dikkate alındığında başarısız oldukları söylenemez. Şennur Sezer, bölgemizde verilen eserlerden bahsederken ortam dilinin etkisinin de göz önünde bulundurulması gerekliliğini vurgular: "Yugoslavya Türk Halkı edebiyatını, "Sesler" ve "Çevren" dergileriyle tanıdım. Yugoslavya'yı oluşturan öteki halkların edebiyatlarının da Yugoslav Türk edebiyatı gibi devletin tanıdığı olanaklarla serpildiği gözardı edilemiyecek bir gerçek. Türk dili, Türk halk edebiyatının geleneklerinden gelen türler (türküler, masallar, ninniler, tekerlemeler, maniler) yeni bir toplumun içinde

[5] Halk şiirinde kadının yeri ile ilgili olarak Ezeli Doğanay, Kadın Halk Ozanları, Ozanca Yayınları, Berlin 1999, adlı çalışmaya bakılabilir. Bu kitapta Doğanay, alfabetik olarak farklı yüzyıllarda yaşamış toplam 127 kadın halk şairin şiirlerine yer vermiştir. Ayrıca "Ağıtlar" başlığını taşıyan bölümde de 14 kadın halk ozanından alınan ağıtlara yer verilmiştir. Doğanay, böylece 141 kadın halk ozanının halk şiiri içindeki yerini belirlemeye çalışmıştır.

yaşanmakta olan öteki dillerin (Sırpça-Hırvatça, Makedonca, Arnavutça) mantık etkisi ve yerel ağızlarla gitgide daha değişik bir sentaksa varıyor." (Mercan,1985:31)

Eksik ve yanlış dil kullanımlarının da eleşitrel bakış açısıyla araştırmaya tabii tutulması gerekliliği bilinmektedir. Örnek olması bakımından burada birkaç örnek aktarmak yerinde olacaktır:

Eserlerde, *“ivedilikle”-çarçabuk veya aceleyle* anlamında, *“tün”- akşam, gece* anlamında, *“yin”- vucut, beden* anlamında kullanımıştır.

"Sabahtan tüne dek kızgın güneşin altında koyunları otlatan bu kamburlu çoban ne desin, ne yakınsın ...” (Yanan Sevgiler, 1970:25)

“Minimini çiçekli entarisinin içinde kıvranan yininin her bölümünde bir gençlik tazeliği, bir yaşama tedirginliği görülüyordu.” (Muzbeg, 1974:40)

Yazarlarımızın dilin kullanımında ortak özellikleri, yaşayan Türkçenin ortak kelimeleriyle anlatmayı benimsemeleri, ellerinden geldiğince standart Türkçeyi kullanmaya çalışmalarıdır. Belirtildiği üzere hikâyelerin bir kısmında da yaygınlaşmamış olan bazı kelimelere sıkça yer verildiği görülebilir. Yazarlarda argo yanında özgün dil kullanımı uslüp özelliklerini ortaya koyar. Mercan, Koka'nın özgün dil kullanımını şöle vurgular: *"Bana kalırsa, yazar Şecaettin Koka’nın ‘’Karadüzen’’ adlı uzun öyküsü, minyatür bir romandır da, bir bakıma. Bir kentin, Prizren gibi bir kentin romanıdır: diliyle, kişileriyle, içerdiği olaylarıyla. Bizde örneğine, benzerine zor rastlanan bir yapıttır dersem yeri... açıklamasıyla Koka'nın özgün diline de vurgu yapmak gerekir."* (Mercan,1985:110)

Çağdaş Kosova Türk edebiyatında verilmiş olan edebi türlerde Türkçe'nin kullanımı açısından değerlendirildiğinde başarılı olan yazarlarımız yanında başarısız olanlar da vardır. Böyle bir değerlendirmenin edebiyatın geliştiği ortam da dikkate alınarak ayrı bir çalışma halinde yapılması gerekliliğine inanıyoruz. Dönemin yazarlarının hemen hemen hepsinde, dil kullanımında veya yazıda düzgün Türkçe’nin kullanılmasına gayret gösterilmiş fakat değerli yapıtlarda bile zaman zaman bu yanlışlar ortaya çıkmıştır. Dil yalnışlarını; yalnış kullanılan sesler, ekler, sözcükler, birbiriyle karıştırılan sözcükler ve cümle yalnışları olarak sıralayabiliriz. Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı’nda yazarların hemen hemen hepsi kendilerine göre kelime kullanmışlardır. Bunlar arasında en çok kullanılanlar: “dünya” yerine “acun”, “ateş” yerine “od”, “şey” yerine “nen”, “vucut” yerine “yin”, “amaç” yerine “erek” veya “yeğ”, “kitap”

yerine “betik”, “çalışıyor” yerine “işliyor” gibi bu örnekleri arttırmak mümkündür.

Edebiyatımızda, yayın hayatı söz konusu olunca, başlangıç yılları son dönemle kıyaslandığında bugün yayın hayatının nerdeyse durduğunu söylemek mümkündür. Yaşar Kemal, Mercan'ın hikayelerdeki dili kullanım şekline değinirken 1951'den sonra edebi türlerin yayın verimliliğinden de bahseder. (Mercan, 1987:151)

1951'den 80'li yıllara kadar Çağdaş Kosova Türk Edebiyatında verimli bir yayın hayatı kendini gösterir. Fakat son yirmi yıl için aynı şeyi söylemek güçtür.

KAYNAKÇA

BRİNA LOPAR, Elsev (2015), *Çağdaş Kosova Türk Edebiyatı'nda Kadın Tipleri*, Üsküp: Sv. Kiril ve Metodi Üniversitesi, Blaje Koneski Filoloji Fakültesi.

DOĞANAY, Ezeli (1999), *Kadın Halk Ozanları*, Berlin: Ozanca Yayınları.

HAYBER, Abdülkadır (2001), *Makedonya ve Kosova Türklerinin Edebiyatı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

İSEN, Mustafa - Engüllü, Suat, (Hzl.) (1997), *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, *c. 7 Mekedonya Yugoslavya (Kosova) Türk Edebiyatı*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

HANADAN, Reşit (2003), *Başka Olur Rumelinin Harmanı*, *Taş Yerinde Ağırdır II. Roman*, Prizren.

MERCAN, Hasan (1985), *Yaprak*, Priştine: Tan Yayınları.

MERCAN, Hasan (1987), *Namus Köprüsü*, İstanbul: Yalçın Yayıncılık.

MERCAN, Hasan (1989), *Körağa Sokağı*, Priştine: Tan Yayınları.

MUZBEG, İskender (1970), *Yanan Sevgiler*, Tan Gazetesinde tefrika edildi, Priştine, (Tefrika edilmiş uzun hikaye)

MUZBEG, İskender (194), *Sevil*, Priştine: Tan Yayınları.

LİTVANYA TATARLARINA AİT EN ESKİ EL YAZMALARINDAN KAZAN KİTABI (1645): İÇERİĞİ VE ÖNEMİ

Kitab of Kazan (1645) One of the Oldest of Lithuanian Tatar Manuscripts. Content and Importance of the Kitab

Galina MIŞKINIENE[*]

ÖZET

Tarihsel olarak Litvanya topraklarında yaklaşık 620 yıldır Kıpçak Türkleri yaşamaktadır. XIV. yüzyılda Büyük Litvanya Prensliği topraklarına gelen Tatarlar, kimliklerini İslam dini sayesinde korumuşlardır. Bu topraklara göç eden Kıpçak Türkleri, ortak bir edebî dil olmadığı için ilk zamanlarda Kıpçak lehçeleriyle konuşmuşlardır. XVI. yüzyıla ait bazı tarihî kaynaklar, Litvanya Tatarlarının ana dilleri olan Türkçeden daha o zamanlarda vazgeçtiklerine işaret etmektedir. Müslüman Tatarların Hıristiyanlarla evlenmeleri, Litvanya Tatarlarının sosyal açıdan bir bütün oluşturmamaları ve sayıca az olmaları, buradaki Tatarların ana vatandan uzak olmaları, dinî ihtiyaçlar için ortak bir ibadet dilinin oluşmamış olması gibi sebepler, Litvanya Tatarlarının dillerini hızla unutmalarının başlıca sebepleridir. Litvanya Tatarları, Tatar Türkçesini kaybedince İslam hakkında Arapça ya da Türkçe yazılı metinleri bildikleri Slav dillerine, önce XVI. yüzyıldan itibaren Eski Belarusçaya, ardından da XVII–XX. yüzyıllar arasında Lehçeye tercümeye etmeye ihtiyaç duymuşlardır. Bu nedenle Arap harfleriyle, fakat Belarus ve Leh dilinde Kur'an tefsirleri, dua çevirileri ve ilmihaller yazmışlardır.

Litvanya Tatarları el yazmalarının türleri değişiktir. Edebiyat ve dil bakımından önce Belarusçaya ve daha sonra Lehçeye çevrilen en değerli eserler Kitap, Hamail, Tefsir ve Tecvid gibi türlerden oluşmaktadır. Bugüne ulaşan el yazmalarından en eski olanı, 1645 tarihli Kazan Kitabı'dır. Bu bildiride Kazan Kitabı'nın içerik özeliklerini ve önemini açıklamaya çalışacağız.

***Anahtar kelimeler**: Litvanya Tatarları, el yazmaları, Kitap, Kazan Kitabı, içerik, önem.*

ABSTRACT

History of Tatars settled in Grand Duchy of Lithuania is longer than 620 years. Tatars who came in this territory yet in XIV century have preserved their identity thanks to their religion – Islam. Newcomers' diaspora consisted of various tribes' representatives, who lacking generic language used their native dialect. Based on the historical sources, it is assumed that in the middle of XVI century most of the Tatars in Grand Duchy of Lithuania starts losing their native Tiurkish language and adopting Belorussian, later Polish languages, using which

[*] Doç. Dr. - Vilnius University, Faculty of Philology, Turkish Language Centre-Vilnius/LİTVANYA

they were writing religious and secular texts in Arabic characters. Military service, which led to leaving homes for a long period, scattered accommodation, mixed marriages with Christian women, those are the reasons which cause rapid decline of native language. Feeling the necessity to explain their most important religious dogmas, Tatars started to translate their religious literature.

Tatar manuscripts based on the content are divided into Qur'ans, Tafsirs (Qur'an translation and commentary), Kitaps (books), Hamails (prayer books; despite the prayers in Hamails are plenty of folk art, tips for everyday life), Tegvids (rules of Qur'an reading). Until now there has remained one of the oldest Kitabs – Kitab of Kazan (1645), stored in Kazan University. In this article will be reviewed content peculiarities of the Kitab of Kazan and its importance for Tatar studies.

***Key Words**: Lithuanian Tatars, manuscripts, Kitab, Kitab of Kazan, content, importance.*

Giriş

Litvanya Tatarlarına ait edebi miras, UNESCO dünya kültür mirası listesine girmemesine rağmen, edebi özelliği ile büyük bir öneme sahiptir. Bu tür bir mirasa, dünyadan sadece iki örnek verebiliriz. Litvanya Tatarlarına ait yazılı gelenek, Avrupa'daki Aljamiado yazılı geleneği arasında yer almaktadır. "Aljamiado" (arab. عَجَمِيَة trans. *ʿajamiyah*) terimi, Arap harfleriyle İspanyolca yazılmış metinler için kullanılmaktadır. Arap harfleriyle İslav dilinde yazılmış metinler için Aljamiado terimini kullanan bilim adamlarından biri, Fehim Bajraktarević (1889–1970)'tir (Suter, 2004: 13). Arap harfleriyle İslav dilinde yazma geleneği, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu tarihine bağlı bir şekilde hem Bosna hem de Litvanya Büyük Prensliği'nde ortaya çıkmıştır. Aşağı yukarı aynı zamanda meydana gelen her iki gelenek, aslında farklı tarihi ve sosyal şartlarda oluşmuştur. İki bilim adamı Werner Lehfeldt (1969, 1989) ve Anton Antonovich (1968), iki gelenek arasında bağlantı olmadığını yazmıştır. Arap harfleriyle Boşnakça *Hirvat Türkisi* adıyla yazılan metin, 1588 tarihlidir (Suter, 2004: 13). Bugüne kadar bizi ulaşabilen Litvanya Tatarlarına ait Arap harfleriyle Eski Belarus dilinde yazılan metin, XVII. yüzyılın başlangıcına tarihlenmektedir (Miškinienė, 2001). İki geleneğin edebi türleri de farklıdır. Bosna'daki Müslümanlar Mevlut, İlahi, Kaside gibi manzum türleri tercih etmişlerdir. Litvanya Müslümanları ise dini eserleri mensur şekilde yazmışlardır. Bosna Müslümanlarına ve Litvanya Tatarlarına ait her iki gelenek de XX. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür.

Fakat Litvanya Tatarları geleneğinde Arap harfleriyle yazılmış metinler hiçbir zaman basılı hale getirilmemiştir. Bosna'daki Müslümanlar ise kendilerine ait eserleri, XX. yüzyılın başlarında basmaya başlamışlar ve bu geleneği, 1941–1945 yıllar arasına kadar devam ettirmişlerdir (Suter, 2004: 16).

Bu kısa girişten sonra Litvanya Tatarlarına ait eski el yazmalarından biri olan Kazan Kitabı'nın (1645) içerik özeliklerini ve önemini açıklamaya çalışacağız.

Kazan Kitabı Üzerine Yapılan Çalışmalar

Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarının türleri değişiktir. Edebiyat ve dil bakımından Belarusça ve sonra Lehçeye çevrilen en önemli kitaplar, *Hamail*, *Kitap*, *Tefsir* ve *Tecvide* gibi türlerdir. *Kitap'*ta Hz. Muhammed hakkında farklı hikâyeler, adet ve törenlerin tasviri, Müslümanların vazifeleri, bazı yerlerde İncil efsaneleri, ahlâki ve serüven hikâyeleri yer almaktadır. *Hamail'*de Arapça ve Türkçe yazılan dua ve törenlerin dışında İslam tarihi, rüya yorumu, çeşitli hastalıkların tedavisi ve büyü türlerine rastlamaktayız. Kur'an tefsirleri pek az sayıdadır (günümüze ulaşan tefsir sayısı, yirmi nüsha civarındadır). Günümüze ulaşan ve her Tatar ailesinde bulunan el yazması, Kur'an'dır. Bu yazma eserlerin dili, Polonya'nın Osmanlı Devleti ile kurduğu yakın ilişkiler sebebiyle, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Türkçesinin etkisi altında kalmıştır. Tespit edilen bu metinlerin ortaya çıkarılması, bir tesadüf değil, kurallı çalışmaların ürünüdür. El yazmalarının biçim ve içerik özelliklerini, Arapça ve Türkçe kaynakları inceleyerek bulmak mümkündür. Çünkü dini-didaktik tür, öncelikle Arap ve Türk edebiyatlarında teşekkül etmiştir. Yazım ve imladaki farklılık ve hataları, tüm metin örneklerinin karşılaştırılmasıyla tespit etmek mümkündür.

Litvanya Tatarlarına ait dini eserler içerisinde *Kitap* türü en önemlisidir. V. Demidchik'in tahminlerine göre, "en başlarda '*kitab*' sözüyle Kur'an ve Kur'ani metinler anlaşılmış, daha sonraları yeniden yorumlamalar yaşanmıştır. Anlaşılmayan metin parçaları tefsir edilmiş, önce didaktik materyaller ve daha sonra dindışı edebiyat '*kitab*'a dâhil edilmiştir. … *Kitab*, kökenlerini tespit etmenin zor olduğu Kur'ani metinlerin, dindışı edebiyatın, geleceğe yönelik tahmin ve öngörülerin toplandığı kendine özgü bir antoloji haline gelmiştir" (Kulinich, 2007: 144). 'Kitab' teriminin vaktiyle Ali Voronovich'in teklif ettiği tanımını (*Kitab*, Litvanya Tatarlarının dini kitabıdır) kabul etmek daha mantıklı olacaktır (Woronowicz 1937: 13). Bu tanım, terimi açıklamak için en

uygun tanımdır. Son dönemlerde Kitab'larla ilgili yapılan çalışmalara, 'Kitabistika alanı' denilmektedir.

1645 yılında yazılmış (kopya edilmiş) Kazan Kitabı, Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarından *Kitab* türüne aittir. Bu Kitab'la ilgili ilk bilgileri Vilnius Üniversitesindeki Profesör A. Antonovich vermiştir (1968: 120–131). Arap harfleriyle İslav dilinde ve Osmanlıca oluşturulan metin, G. Mişkiniene'nin doktora çalışmasında incelenen metinlerden birisidir. G. Mişkiniene, 1994 yılında İslav dilinde yazılan bölümü, transliterasyonunu yaparak 'Zapisı' adlı dergide yayınlanmıştır (Mişkiniene, 1994). Ardından aynı bölümü, G. Mişkiniene, 2001'de yayınlanan kitabında Litvanca ve Rusçaya tercüme etmiştir (Mişkiniene, 2001: 108–169). Daha sonra 2007 ve 2015 yıllarında bu Kitapla ilgili iki adet makale yayınlanmıştır (Mişkiniene, 2007: 263–285; Mişkiniene, 2015: 42–59).

Kazan Kitabı'nın Paleografik Özelliği

Kazan Kitabı'nın paleografik özelliğinin ilk tasviri, Profesör A. Antonovich kitabında bulunmaktadır (Antonovich, 1968: 120-123). Kazan Kitabı, Varşova ve Vilnius'ta çıkarılan iki katalogda tanıtılmıştır (Drozd ve diğerleri, 2000: 51; Mişkiniene ve diğerleri, 2005: 34-35).

76 yapraktan oluşan Kazan Kitabı'nın sayfa boyutu, 18x16 cm'dir. Yaprak ve sayfaların numaralandırılmasından sonra 42 yaprak kaybolmuş, el yazmasının sonunda 2-3 yaprak da eksiktir. Numaralandırma, kırmızı mürekkeple yapılmıştır. El yazmasının başlangıcındaki numaralandırmada bir yanlışlık vardır. 2. yaprak 3. olarak işaretlenmiş, sonraki 3. yaprak ise 4a ve 4b diye işaretlenmiş, 4. yaprak ise 4v ve 4g olmuştur. 40b sayfasından başlayarak 55b'ye kadar her sayfada siyah kurşun kalemle yapılmış ek numaralandırmalar da vardır. Metin, 24. Sayfadan itibaren kırmızı çerçeve içindedir. Osmanlıca (1a-40b) ve Belarusça (40b-76b) iki parçadan oluşan el yazması, filigranlı kâğıda yazılmıştır (Resim no 1). Filigranda, üstünde taç, ortasında içerisine G harfi yazılmış bir kalp şekli bulunan kalkanlı iki başlı kartal yer almaktadır (Lauceviçius, 1967: № 455 - 1629-1630 yılı).

El yazmasının cildi, iki tarafı da girift bezemeli deriyle kaplanmış kartondur. Zamanın etkisiyle cilt yıpranmış ve çatlamıştır. Cildin iki kapağı da kitaptan ayrılmış durumdadır. El yazması metin iki ayrı kalemden çıkmıştır. Osmanlıca metnin tamamı (1a-40b) bir elden çıkmasına rağmen 1a-30b arası daha düzenli ve aynı boyuttaki harflerle yazılmış, 31a-40a arası ise daha geniş ve iri harflerle yazılmış görünmektedir. Belarusça metin (40b–76b) ise, başka bir el tarafından

yazılmıştır. Kitabın 31a sayfasında, metnin yazarının (müstensihin) ismi (ʿAbdü'l-vehhâb Mûsâ ibn-i…?) yer almaktadır (Resim no 2).

Kitabın metni, Litvanya Tatarları tarafından yapılma geleneksel kahverengi ve kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 1a–37a arasında 11 satır yer almaktadır. 37b–40a arasında satır sayısı değişmekte, 41a–76b arasında satır sayısı 13–15 arasındadır. Metnin Osmanlıca kısmı (1a–40a), iki sütun halindedir. Belarusça kısmı (40b–76b) ise tek sayfa halinde olup, rastgele Türkçe, Farsça ve Arapça kelimelere rastlanmaktadır. Metnin her yeni bölümü, 'Kitapta böyle yazıyor', 'bab' gibi cümle ve kelimelerle başlayıp, 'âmin' ve 'son' kelimeleriyle bitmektedir. Kitab metninin farklı bölümleri, birbirinden çeşitli grafik çizgilerle de ayrılmaktadır.

Kitabın grafem ve imla özelliklerinden söz etmek gerektiğinde, XVI.–XVIII. yy. ait el yazmalarında görülen özelliklerle karşılaştığımızı söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere Litvanya Tatarlarına ait metinlerle onların kopyaları, hem dilin hem de eserlerdeki yazı ve imlanın önemli oranda evrim geçirdiği XVI–XX. yüzyıllar içerisinde meydana getirilmişlerdir. Grafemlerin kullanımı ile ilgili şu örnekleri verebiliriz. XVII-XVIII. yüzyıllara ait metinlerde kullanılan ض ve ظ harflerinin yerine, XIX ve XX. yüzyıllara ait metinlerde yalnızca ظ harfi kullanılmıştır. Yine XVII–XVIII. yüzyıllara ait metinlerde "u" ve "o" sesleri için için وُ (ötreli vav) veya ُ (ötre) kullanılırken XIX–XX. yüzyıllarda (o) sesinin gösterilmesi için özel bir işaret (fethalı vav) ortaya çıkmıştır.

Kazan Kitabı'nda (o) sesi, 151 kere XIX–XX. yüzyıllarda kullanılan (fethalı vav) ile yazılmıştır[1].

Kazan Kitabı, Profesör A. Antonovich başta olmak üzere, bilim adamları arasında uzun zamandır KU-1446 numarada kayıtlı olarak bilinmekteydi. Bildirinin yazarı, bu Kitab'ı yeniden değerlendirmek için 2007 yılında Kazan'a gitmiştir. Fakat KU-1446 numaralı eseri istediğinde kendisine "Kazan Kitabı" yerine bir Hamail (nr. 3246 ap.) getirildi, çünkü "Kazan Kitabı" aslında KU-1446 numarada kayıtlı değildi (Mişkiniene, 2007: 264). Vilnius Üniversitesindeki Profesör A. Antonovich arşivini tekrar incelediğimizde "Kazan Kitabı"nın aslında KU-1546 numarada kaydedildiğini fakat A. Antonovich'in bunu yanlışlıkla KU-1446 numaralı

[1] Kazan Kitabının grafem ve imla özellikleri, Profesör A. Antonovich'in çalışmasında incelenmiştir (Antonovich, 1968: 120–131).

olarak yazdığını fark ettik (Resim no 3). Tekrar Kazan Üniversitesi Kütüphanesine giderek KU-1546 numaralı yazmayı istediğimizde Kazan Kitabı'na ulaştık. Yapmış olduğumuz bilgilendirmeden sonra bu hata düzeltilerek el yazmasına yeni bir kayıt numarası (5750т) verilmiştir. Aynı zamanda Kazan Kitabı'nın bir kopyası (F150–220), Vilnius Üniversitesinde saklanan A. Antonovich arşivinde de yer almaktadır.

Kazan Üniversitesi'nde kayıtlı olan Kazan Kitabı'nın bulunuş tarihi çok ilginçtir ve tesadüfen değildir. Litvanya Tatarlarına ait bazı el yazmaları, aynı şeklinde yurt dışında bulundu. XX. yüzyılın başlarında Litvanya Tatarları imamı Safarov, bu Kitab'ı Kazan'a götürüp 1916 yılında ünlü Tatar yazarı Mirgaziz Ukması'ya vermiştir. Mirgaziz Ukması ise bu Kitab'ı, 1923 yılında Kazan Merkez Kütüphanesi'ne hediye etmiştir. Kitab'ın hediye edilişiyle ilgili bilgi, Tataristan'da çıkan 'Tataristan' gazetesinde yer almaktadır (Tataristan, No 62/727, 23 Mart 1923). Kısa bir süreden sonra Mirgaziz Ukması, Kitab'ı Kazan Üniversitesi Kütüphanesi'ne hediye etmiştir.

Şimdi Kazan Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir Kitab (1645) ve iki Hamail (1775; XIX. yy ortası), Tataristan Cumhuriyeti Milli Kütüphanesi'nde ise iki Hamail (XIX. yy ortası) bulunmaktadır.

Kazan Kitabı'nın İçerik Özelikleri ve Önemi

Kazan Kitabı, Osmanlıca (1a–40a) ve Belarusça (40b–76b) yazılan iki ana bölümden oluşmaktadır. En az bilinen Osmanlıca bölümünde kopya eden kişinin adına yer verilmektedir: ʿAbdü'l-vehhâb Mûsâ ibn-i…? Bu bilgi, tarihle beraber, 31. sayfanın sonunda yer almaktadır. Bu tür yazma eserlerin son sayfasında ve bu tür formlarda (üçgen şeklinde) eseri kopya eden kişi, kopya edilen yer ve tarih, eserin sunulduğu kişi ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Orada da Arapça olarak "elf ḥamsīn ḥamse sene fī şehri ʿazīz mübârek şaʿbânü'l-ʿaẓīmniñ fī yevm-i ʿişrīn sitte " tarihi vardır. Yani, Hicri "26 Şaban 1055" tarihi. O da Miladi takvimde 17 Ekim 1645 tarihine denk gelmektedir. O üçgen kısımdan önce asıl eserin son beytinde ise "hem sekiz yüz ḳırḳ ekide hecrete / ḥatim ḳılduḳ ḥôş irişdük raḥmete" ibaresi yer almaktadır. Oradaki Hicri 842 tarihi de Miladi 1438/39 yılına denk gelmektedir. Yani 15. yüzyılda yazılmış bir eserin 17. yüzyılda kopya edilmiş nüshasından söz edilmiş gibidir. Eserin asıl müellifi (yazarı) ise, 36b sayfasının 7. beytinde geçmektedir: "munı ayıtġan Kerdeci ʿAlī turur / Konyad[a] Mevlânânıñ ḳulu turur" (Resim no 4).

Bu Kazan Kitabı hakkında verilen bilgiler, ilk önce Belarusça yazılan kısım üzerinde verilmiştir. Osmanlıca yazılan kısma ise

mistik bir şiir denilmiştir (Antonovich, 1968: 121). 2012 yılından bu yana Osmanlıca yazılan bölümdeki metinler hakkında transliterasyonuyla beraber metnin özelliği ve içeriği hakkında daha net bilgilere sahip durumdayız[2].

Eserin Konusu ve Motifleri: 1a–40a: Hz. Muhammed'in (a.s.) hayatı: *vefatı*; 40b–41a: Peygamberlerin şeceresi; 41a–55b: Fal: *i mī iz danjalū prōrōka knigī vupisanō dle muṣliman iž bī im laťve fartūnu ūderžaťi* …; 55b–59b: Allah'la sohbet gibi Namaz: *u ќiťabe ãžilaji piṣeť jeṣčō prōrōk muhammed mōvil gdi ku nemaźu pristupujťe i s panom bōhōm majeťe rezmōvi miťi* …; 60a–61a: Tespih: *ќeťabe mukedeme piṣe ktōrij člōvek nemaź pejeť pōśle nemaźu kōžnōha peťja trideśťi raz i tri razi subḥān allāh trideśťi i tri razi alḥamdu lillahi trideśťi i čōtiri razi allahu akbar xōč tō ne farźi ne dolh ãle tak spaśenjō velikōjō važnōjō* …; 61a–62a: İnsanın Şeytan tarafından ayartılması ve meleklerin himayesi: *u mukidime ќiťabe tak piše a vilečbi dnej v hōdu jeśť trista i šešťdešaťe dnej spōlna u člōvika jeśť trista i šešťdešať sustavôv spōlna*…; 62a–64a: Ölüm hakkında hatırlatma: *prō[rō]k muhammed mōvil člōveče kōžnij vidaj ō tōm pevne iž kōžnōhō dna mōhila tvôja ťebe pať raz upōminaje timi slōvami* …; 64a–67b: Allah'la peygamber Musa'nın sohbeti: *bab xtō bī pītal ťeper či jeśť prōrōќi živiji jeśť čťiri živix dva prōroќi na nebe živix ƨ dva na źimli živux* …; 67b–72b: Allah'ının kudreti hakkında hikaye: *xtō bī xōťil mōci pana bohō i velikōśťi jeho vidať ne možeť jednak žo pōtreba 'i o'noj pitaťiśe i vidať štō bīt mōže* …; 72b–74a: Müslüman ile Yahudi tartışması: v *ќiťabe šurutu seloťu piše prō[rō]k muhammed mōvil rōzmōva iz židami* …; 74a–76b: Hz. Muhammed'in şeytanla sohbeti: u šerutu *seloťu pišeť prōrōk mōvil pane bōže proše ťebe reskaži šetanu sō mnōju nexaj mōviť* …. Metinimiz burada cümle ortasında bitmektedir. Diğer nüshalara (F21–814, VU–391, BEM–35) göre bu metin 4–5 sayfa eksiktir (Mişkiniene ve Темчин, 2013: 216).

Kazan Kitabı'ndaki konuların adlandırılması, içeriklerine göre yapılmaktadır. Metnin Arap harflerinden Latin harflerine transliterasyonu, "Tefsir Projesinde" (2013–2016) kullanılan bir sistem esas alınarak yapılmıştır (URL-1).

[2] Bu bölümün transliterasyonunu yapmaya yardım ettikleri için Vilnius Üniversitesi'nde çalışan okutmanlar Abdulhakim Kılınç (2010–2015) ile Dr. Hüseyin Durgut'a (2007–2010) çok teşekkür ediyorum.

Kazan Kitabı'nın içeriği, diğer Kitap türendeki eserlerin içeriğe yakındır. XX. yy başlarında Litvanya Tatarlarına ait el yazmaları üzerine pek az sayıda inceleme yapıldığından yazmalarının içeriğinin birbirine çok yakın ya da benzer olduğunu ifade ederlerdi. Fakat birkaç el yazmanın transliterasyonunu yaptıktan sonra tam tersi bir durumla karşılaştık. Çoğu içerik özeldir ve başka el yazmalarında bulunmamaktadır. Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarının tekstolojik araştırmaları yeni yeni yapılmaya başlamıştır (Mişkiniene, 2011; Mişkiniene, 2013; Mişkiniene ve Темчин, 2013; Mişkiniene, 2014a; Mişkiniene, 2014b). Kazan Kitabı'ndaki *Hz. Muhammed'in şeytanla sohbeti* (74a–76b) bölümü, 12 nüshada daha bulunmaktadır (Mişkiniene ve Темчин, 2013: 213–214). *Hz. Muhammed'in şeytanla sohbeti* bölümünün kaynağı *Şurut as-salat* (ar.) adlı eserdir. Kazan Kitabı'nın nüshasındaki bu bölümün, karşılaştırmalı çalışmadan sonra bize ulaşmamış daha arkaik nüshalarından alınmış olduğunu tespit etmek mümkündür (İbidem: 223).

Hz. Muhammed'in şeytanla sohbeti başlıklı metnin bir sayfasının transkripsiyonunu vermenin faydalı olacağını düşünmekteyiz (Resim no 5):

u šerutu *seloťu pišeť prōrōk mōvil*

pane bōže proše ťebe reskaži šetanu sō mnōju nexaj mōviť

ō što ja jehō budu pītať nexaj mne pravdu na vśō tō ōtkažeť z navuḱi

s kur'ana pan bōh rek dōbre kažu nexej s tōboju mōviť

uśō pravdivô z navuḱi pan rek šetane reskazuju tōbi

pōd strōgôm keranjōm mōjim štōbī jeśi ūśū pravdu ōtkezuval štō bude

u ťebe pītať prō[rō]k mōj muhammed bō tô moj milōs̀nik veliḱij jeśť

šetan rek pane bōže mušu strōgōśťi tvôji bōječiśe

pravdu ź nim mōviť ãli j abi nexōťil

štō u mene xtō navuḱi učilśe nexej pītajeť budu mōviťi (s. 74a)

Tercümesi:

Şurut as-salat'ta yazılıyor. Hz. Muhammed, 'Allah'ım, benimle konuşması, sorularıma cevap vermesi için şeytana emret. Kurana ve bilime dayanarak tümüne doğru olarak cevap versin' dedi. Allah,

‘Tamam, sana gerçeği bilime dayanarak söylemesini emredeyim’ dedi. Allah, ‘Şeytan, benim cezamdan korkarak bana tapan Hz. Muhammed’im ne sorarsa gerçeği söylemek zorundasın’ dedi. Şeytan, ‘Allah’ım, senin öfkenden korkarak tüm gerçeği söylemek zorumdayım. Ben hiç kimsenin benden bilim öğrenmesini istemiyorum. Artık sorsun cevap vereyim’ dedi.

Sonuç

Kazan Kitabı’nı oluştan bölümler, ilginç ve değişiktir. İlgi çekici bölümlerden birisi, *Fal* (41a–55b) başlıklı bölümdür. Bu bölümde, bu bölümü veya tüm Belarusça eseri tercüme eden tercümanın ismine de rastlanmaktadır. El yazmasının 41a sayfasında tercüman ismi olarak Hodina (?) yazılmıştır (Resim no 6).

bismillāhi’r-rahmāni’r-ɪaḥīm alḥamdu lillahi rabbi al‘ālamīna va salavat ‘ala muhammadin va illahi ajma’in pri tōm xvalu bōgu i prōrōku selevaťpivši ja xōdīna śujū knihū is farsijskōhō i tureckōhō jaẓika na ruśḱij jezik perelōžil dle nevmilīx žeb jim pō dnū ã mene xōdinū dōbrimī mōlitvamī uspōminali ã tōj kniźe se vmīli i mī iz danjalū prōrōka knihī vupisanō dle muṣliman (41a)

Tercümesi:

bismillāhi’r-rahmāni’r-ɪaḥīm alḥamdu lillahi rabbi al‘ālamīna va salavat ‘ala muhammadin va illahi ajma’in. Ben, Hodina, Allaha ve peygambere şan ve saygı göstererek salavatı okurken bilemeyenler için bu kitabı Farsça ve Türkçeden Rusçaya tercüme ettim. Bilemeyenler her gün bu kitabı okusun ve kullansın, ayrıca beni Hodina’yı iyi dualarla hatırlasın. Biz bu kitabı Müslümanlara peygamber Daniyil kitabından çıkardık.

Litvanya Tatarlarına ait el yazmalarında esas olarak üç konu tespit etmekteyiz. Birinci konu, dinle ilgili bölümler (Kuran fragmanları, dualar, İslam üzerine yapılan açıklamalar)’dır. İkinci konu, ayinler (ad verme, düğün, defin, oruç vb.). Üçüncü konu ise ahlaki (öğretici hikâyeler, Allah’la peygamberlerin konuşması, öğütlemeleri) konulardır. Aynı konuları bizim incelediğimiz Kazan Kitabı’nda görmek mümkündür. Konuların çoğu Türkçe kaynaklarından tercüme edilmiştir. Benzer metinleri diğer nüshalarda bulup eserlerin kaynağını ve özelliğini tespit etmek daha kolaydır. Sonraki tekstoloji çalışmalarında bu yöntemi tercih etmek gerekmektedir. Osmanlıca ve Belarusça oluşturulan Kazan Kitabı’nın, yorumlarla beraber ayrı bir kitap olarak yayınlanması planlanmaktadır.

KAYNAKÇA

DROZD, Andzej ve diğerleri (2000), *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa: Res Publica Multiethnica.

LAUCEVIČIUS, Edmundas (1967), *Popierius Lietuvoje XV–XVIII a.*, t. 1–2, Vilnius.

LEHFELDT, Werner (1969), "Das serbokroatische Aljamiado-Schrifttum der bosnisch-herzegovinischen Musline. Transkriptionsprobleme", *Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients* 9, Trofenik, Műnchen.

LEHFELDT, Werner (1989), *Eine Sprachlehre von der Hohen Pforte*. Ein arabisch-persisch-griechisch-serbisches Gesprächslehrbuch vom Hofe des Sultans aus dem 15. Jahrhundert als Quelle fűr die Geschichte der serbischen Sprache. / Mit Beiträgen von Tilman Berger, Christoph Corell, Gűnther S. Henrich und Werner Lehfeldt / hrsg. Von Werner Lehfeldt in Slavistische Forschungen 57, Köln, Wien, Böhlau.

MIŠKINIENĖ, Galina (2001), *Seniausi Lietuvos totorių rankraščiai: grafika, transliteracija, vertimas, tekstų struktūra ir turinys*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

MIŞKINIENE, Galina (2011), "Litvanya Tatarlarına Ait El Yazmalarında Bulunan Mi'râc-nâme", *Türkiyat Araştırmaları*. Sayı 14, Bahar 2011. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi, s. 225–241.

SUTER, Paul (2004), *Alfurkan Tatarski: Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln etc.: Böhlau Verlag.

URL-1: Projekt "Tefsir" (t.y.), http://www.tefsir.umk.pl/pliki/Standaryzowany_system_transliteracji_alfabetu_arabskiego_na_lacinski2.pdf (Erişim: 28.05.2016)

АНТОНОВИЧ, Антон (1968), *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система*. Вильнюс.

КУЛИНИЧ, Елена (2007), “Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения”, *Четвертые Торчиновские чтения.* СПб, с. 138–146.

МІШКІНЕНЕ, Галина (1994), “Кітаб з фондаў Казанскага Ўніверсытэту”, *Запісы*, 21, с. 76–111.

МИШКИНЕНЕ, Галина ve diğerleri (2005), *Каталог арабскоалфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс: Вильнюсский университет.

МИШКИНЕНЕ, Галина (2007), “По следам Казанского китаба КУ-1446”, *Senoji Lietuvos literatūra* 24, p. 263–285.

МИШКИНЕНЕ, Галина (2013), “О текстологии рукописных китабов литовских татар: легенда *Мирадж*”, *Slavistica Vilnensis, (Kalbotyra 58 (2)).* Vilnius*,* p. 99–119.

МИШКИНЕНЕ, Галина ve Темчин Сергей (2013), “О текстологии рукописных китабов литовских татар: *Диалог пророка Мухаммеда с шайтаном*”, *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*. Toruń, с. 211–230.

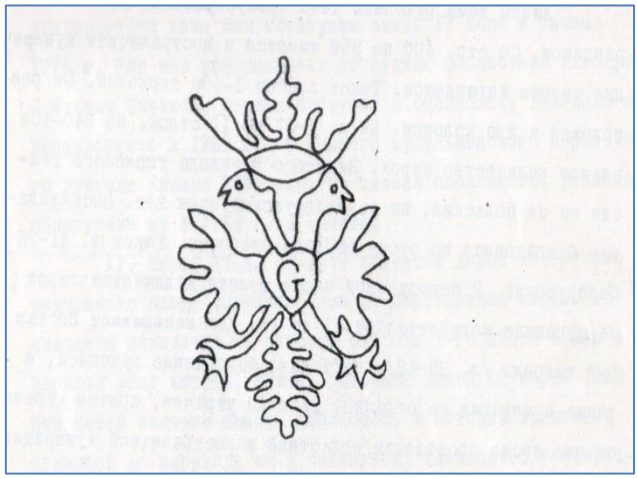
МИШКИНЕНЕ, Галина (2014a), “О текстологии рукописных китабов литовских татар: погребальный обряд (на материале рукописных источников)”, *Славянская письменность Великого княжества Литовского: характерные черты и специфические особенности* [сборник статей / составитель Надежда Морозова]. Вильнюс: Институт литовского языка, с. 301–324.

МИШКИНЕНЕ, Галина (2014b), “Шесть сказаний в составе китабов А. Карицкого и И. Луцкевича (сопоставительный анализ, публикация текстов)”, *Славянская письменность Великого княжества Литовского: характерные черты и специфические особенности* [сборник статей / составитель Надежда Морозова]. Вильнюс: Институт литовского языка, с. 365–439.

МИШКИНЕНЕ, Галина (2015), “Арабографичные рукописи литовских татар в контексте культурных взаимосвязей: коллекции Казанского Приволжского) федерального университета и Национальной библиотеки Республики Татарстан”, *Kintančios*

Lietuvos visuomenė: struktūros, veikėjai, idėjos. Vilnius: LII leidykla, p. 42–59.

EKLER

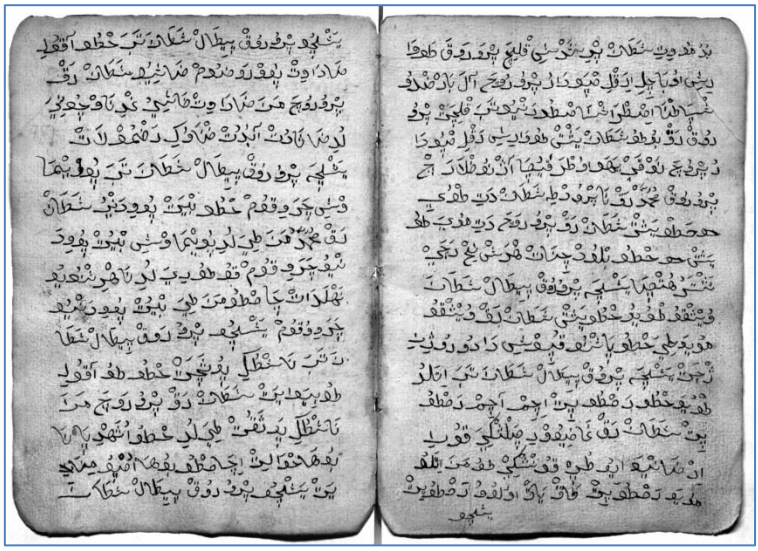


Resim no: 1

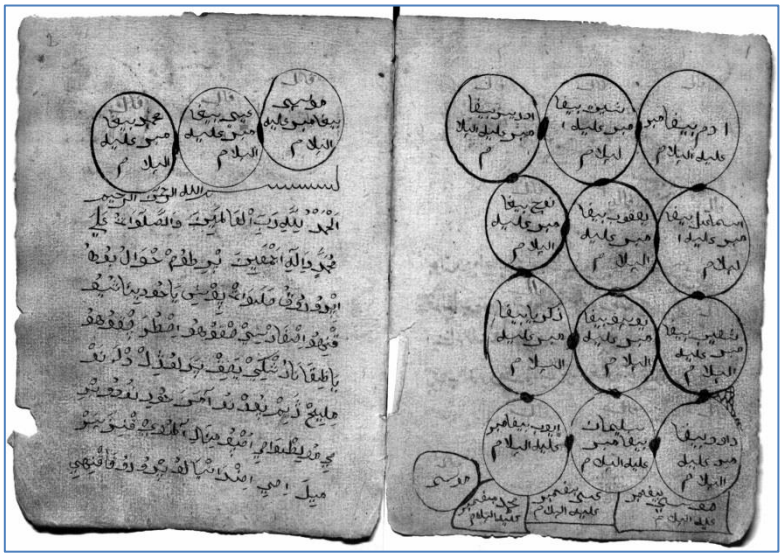
Resim no: 2

Resim no: 3

Resim no: 4



Resim no: 5



Resim no: 6

KOSOVA TÜRKLERİNDE EŞ (PLASENTA) VE GÖBEK BAĞI İLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR

Beliefs And Practices With Regard to Womb-Mate (Placenta) And Navel Cord in Kosovan Turks

Nuran MALTA MUHAXHERİ[*]

ÖZET

Bebeği geldiği ruhlar âlemine bağladığına inanılan "göbek bağı" ile onun ikizi sayılan "eş"i etrafında, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi, Kosova Türkleri arasında da çeşitli inanış ve uygulamalar meydana getirilmiştir. Bu inanış ve uygulamaların önemli bir kısmı, bugün de yaşatılmaktadır.

Bu çalışmada Kosova Türklerinin plasenta (eş) ve göbek bağı ile ilgili inanış ve uygulamaları "zaman", "mekân" ve "insan" esasında incelenip yorumlanmıştır. Çalışma ile Kosova Türklerinin "eş" ve "göbek bağı" ile ilgili inanış ve uygulamalarının, diğer Türk topluluklarının "eş" ve "göbek bağı" ile ilgili inanış ve uygulamalarıyla benzerliklere sahip olduğu tespit edilmiştir. Bir başka tespit ise, bu tür inanış ve uygulamaların günümüzde giderek zayıfladığı ve hatta unutulduğudur. Bu durumun ortaya çıkmasında, doğumların artık evlerde yapılmaması ve yeni kuşağın bu tür inanış ve uygulamalara eskisi gibi önem vermemesi etkili olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kosova Türkleri, inanış, uygulama, eş / son, göbek bağı.*

ABSTRACT

Various beliefs and practices had been generated around ''navel cord'' which is believed to connect baby to the spirits world which from the baby comes, and ''its womb-mate'' which is deemed its twin in Kosovan Turks as well as other Turkish communities. A considerable part od these beliefs and practices are being kept alive today, too.

In this study, we analysed and interpreted beliefs and practices of Kosovan Turks with regard to placenta (womb-mate) and navel cord on the basis of ''time'', ''space'', and ''human''. We found, through this study, that beliefs and practices of Kosovan Turks with regard to ''womb-mate'' and ''navel cord'' have similarities with those of other Turkish communities. As for an another determination is that these kinds of beliefs and practices are getting weaker and and that they were even forgotten. In emerging this situation, it has

[*] Yrd. Doç. Dr. - Priştine Üniversitesi Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Priştine/KOSOVA

influence that births are no longer given at homes and such these beliefs and practices have not been paid attention as before.

Keywords: *Kosovan Turks, belief, practice, placenta, navel cord.*

Bebeği geldiği ruhlar âlemine bağladığına inanılan "göbek bağı" ile onun ikizi sayılan "eş"i etrafında, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi, Kosova Türkleri arasında da çeşitli inanış ve uygulamalar meydana getirilmiştir. Bu inanış ve uygulamaların önemli bir kısmı, bugün de sürdürülmektedir. Bebeğin göbek bağının kesilmesi ve kutsal ikizi sayılan "eş"inin toprak ve ağaç üzerinden doğal ortama geri verilmesi, Türkler arasında onun insanlar dünyasına katılımının ilk adımları olarak görülmüştür. İnsan bedeninden ayrı düşünülmeyen "eş" ile "göbek bağı"na gelişi güzel bir şekilde davranılmamış, doğaya çeşitli inanış ve tabular eşliğinde geri verilmişlerdir. Kesildikten sonra genellikle toprağa verilen göbek bağının, bebeğin kaderi üzerinde de etkili olduğuna inanılmıştır. Bu nedenledir ki okuması ve dindar bir kişi olması isteniyorsa okul ve cami bahçelerine, evine bağlı olması isteniyorsa evde bir yere gömülmüştür. Ömrünün kısa olabileceği endişesiyle uzun kesilen göbek bağı ile bebeğin ömrü arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur.

Bu çalışmada Kosova Türklerinin plasenta (eş) ve göbek bağı ile ilgili inanış ve uygulamaları "amaç", "zaman" ve "mekân" esasında incelenip yorumlanacaktır. Kosova Türklerinin "eş" ve "göbek bağı" ile ilgili inanış ve uygulamalarının diğer Türk topluluklarının "eş" ve "göbek bağı" ile ilgili inanış ve uygulamalarıyla olan benzer yönlerini tespit etmek de bu çalışmanın bir diğer amacıdır.

Anne (Loğusa) ve bebek, doğumun sorunsuz bir şekilde tamamlanmasından sonra da aile bireyleri ile yakın çevrenin ilgi odağında yer almaya devam eder. Anne ile bebeğin doğumla kritik eşiği henüz geçmemiş olduğuna inanan geleneksel toplumlar, anne ile henüz savunmasız bir durumda olan bebeği dünyada tutmak, bebeğin talihli birisi olabilmesi adına çeşitli uygulamalara başvururlar. Bu inanış ve uygulamalar içerisinde "eş" ya da "son"la "göbek bağı" etrafında oluşturulan inanış ve uygulamalar da özel bir yere sahiptir.

Anadolu ve Kosova'da "eş" ya da "son", Sibirya Türklerinde "etene" (Hakasça genel adı "pala inez", bebeğin annesi, etene) adı verilen anne ve cenine ait iki dolaşım sistemini birbirinden ayıran organa Güney Sibirya'da "Umay/Imay" da denilmektedir. Ana rahminden bebekten sonra gelen (gelmediği takdirde "bir çocuk daha varmış" denilerek ebe tarafından elle çekilip çıkarılan) "eş" ya da "son", göbek

bağıyla birlikte çeşitli inanış ve uygulamanın meydana gelmesini sağlamıştır. Etene (eş, son), cenini ana rahminde korumakla birlikte bebeğin doğumdan sonraki kaderini de belirlemektedir. Etenenin simgesi olan dişi hami ruh Umay'ın tasviri, genellikle beşiğe asılan beyaz kumaş parçası şeklinde olurdu (Lvova ve diğerleri, 2013: 185).

Çocuktan sonra gelen ve bebeğin ikizi ya da insan eti olarak nitelendirilen "eş" ya da "son", yukarıda da ifade edildiği gibi, gelişi güzel bir şekilde atılmaz, toprağa, insanların ve hayvanların ulaşamayacağı el değmeyecek bir yere gömülür; akarsuya bırakılır. Güney Sibirya Türklerinden Teleütler, eteneyi beyaz kumaşla örtülen bir saksıya koyarak mahzende saklarlardı. Tuvalarda "etene" doğum yapan kadının yatağının altına gömülürdü. Etene ile birlikte bir parça koyun eti ile kemiği de gömülürdü. Bu elemanların etene (bebeğin ikizi) ile birleşmesi, sembolik seviyede onun doğumunu, yani yaratılışı ve aynı zamanda doğadan alınan "armağanın" /bebek/ karşılığının geri verilmesini ifade ediyordu (Lvova ve diğerleri, 2013: 74). Eş ya da son, canın "eş"ten boğuk bir şekilde doğan çocuğa geçmesi için kıvılcımlı bir ateşte ya da sac üzerinde yakılmıştır. Ayrıca son ya da eşin sancısı geçmeyen kadınlara yedirildiğine da şahit olunmuştur. Bebeğin kutsal ikizi sayılan etene ile göbek bağının doğal ortama geri verilmesi (toprağa ya da ağaca), bebeğin insanlar dünyasına katılımının ilk adımları olarak kabul edilmiştir. Eş ya da sonla göbek bağının toprağa gömülmesi, insanın topraktan geldiği inancının da bir yansımasıdır.

Kosova Türklerinde de bebekten sonra gelen "eş" ya da "son", doğumun evlerde gerçekleştiği dönemlerde ebe tarafından çıkarıldıktan sonra gelişi güzel bir şekilde atılmamış; toprağa, insanların ve hayvanların ulaşamayacağı el değmeyecek bir yere gömülmüştür. Bu uygulamanın temelinde, kanaatimizce "eş"in insan eti olarak kabul edilmesi ve çocuğun doğanın bir armağanı olarak kabul edilmesi yatmaktadır. Bu uygulama ile doğadan alınan "armağanın" karşılığı geri verilmektedir.

Türkler arasında çocuğu anneye bağlayan göbek bağının kesimi ve saklanması da çeşitli inanış ve uygulama eşliğinde gerçekleştirilmiştir. Güney Sibirya'da genellikle doğumu gerçekleştiren ebe ("kindik-ene", göbek-ana) tarafından kayın dalından yapılan bir yonga ile kesilen göbek bağı, eş ya da sonla birlikte toprağa ya da ağaca gömülmüştür. Göbek bağı, tıpkı Anadolu'da olduğu gibi, Kosova'da da genellikle çocuğun okuyup adam olması için okul bahçelerine, imanlı birisi olması için de cami bahçelerine gömülmektedir. Bu uygulamadan amaç, çocukların okuyup adam olmaları ve dindar insan olmalarıdır. Buradan da

anlaşılacağı gibi, göbek bağı ile göbek bağının gömüldüğü mekânların çocukların gelecekleri ya da kaderleri üzerinde doğrudan etkili olacağına inanılmaktadır.

Türklerin yoğun olarak yaşadıkları Prizren'de göbek bağı, doğumun evlerde yapıldığı dönemlerde ebe kadınlar tarafından kesilmiş ve bağlanmıştır. Prizren'de bebeği genellikle göbek bağı düşmeden yıkamamışlardır. Prizren'den Sürreya Çakır (77 yaşında, ev kadını) ile Birsen Kantarcı'nın (74 yaşında, emekli öğretmen) ifadelerinden, bebeği göbek bağı düşmeden yıkamamakla göbek bağının daha çabuk kuruyup düşmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Düşen göbek bağı, Prizren'de "nafakası su gibi aksın (yürüsün)" denilerek dereye atılmaktadır. Göbek bağının akarsuya atılması ya da bırakılması, çocuğun kaderiyle ilişkili bir uygulama olmakla birlikte doğadan alınan armağanın karşılığının doğaya verilmesi anlamına da gelmektedir.

Sureya Muhaceri'nin verdiği bilgilere göre Kosova'nın bir diğer şehri olan İpek'te bebeklerin bağlarını yine ebe kadınlar kesip bağlamaktadırlar. Ancak Prizren'den farklı olarak burada göbek bağı düştüğünde bir mendile sarılarak ömür boyu evin çok fazla kullanılmayan bir dolabında saklanmaktadır. Bu uygulamayı gerçekleştirenler, bunun sebebini bilmemektedirler. Fakat bağın atılmaması gerektiğine inanmaktadırlar. İpek'te görülen göbek bağını dolapta saklama işlemi, Prizren'de erkek çocukların sünneti sırasında kesilen parçanın saklanması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İpek'te göbek bağının az kullanılan bir dolapta bir ömür boyu saklanmasından amaç, kanaatimizce, çocuğun doğduğu eve ve ailesine bağlı kalmasını, ailesiyle olan bağlarını koparmamasını sağlamaktır. Eğer saklanan göbek bağı bir kız çocuğuna aitse, kız çocuğunun gözünün dışarıda olmaması istenmiştir.

Yukarıdaki tespit ve yorumlardan da anlaşılacağı gibi, Kosova Türklerindeki eş ve göbek bağıyla ilgili inanışlar, başta Türkiye olmak üzere, diğer bölgelerde yaşayan Türk topluluklarının inanışlarına benzemektedir. Bu benzerlik, günümüzde giderek zayıflamasına rağmen, bu inanışlara bağı uygulamalar için de söz konusudur. İnanış ve uygulamaların giderek zayıflayıp unutulmasında, yeni kuşağın bu inanış ve uygulamaları eskisi kadar önemsememesinin yanı sıra, doğumların artık evlerde değil de doğum evleri ya da hastanelerde gerçekleştirilmesi de etkili olmaktadır.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

LVOVA, E. L. vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri Simge ve Ritüel*, (çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

Birsen Kantarcı (74 yaşında, emekli öğretmen, Prizren'de yaşamaktadır)

Sureya Muhaceri (İpek'te yaşamaktadır)

Sürreya Çakır (77 yaşında, ev kadını-Prizren'de yaşamaktadır)

TÜRK DİLİNİN TANINMAYAN BİR YADİGÂRI: YİĞİTBAŞI AHMED ŞEMSEDDİN MARMARAVÎ'NİN USÛL-I VUSÛL-I İLÂHİYYE'Sİ

Hasan ÖZER*

ÖZET

Bu çalışma Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye adlı eseri üzerine yapılmıştır. 1435-1505 yılları arasında yaşayıp arkasında Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış eserler bırakan Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, İzmir ilinin Saruhan sancağına bağlı Gölmarmara'da doğmuştur. Siyasi açıdan Osmanlı İmparatorluğu'nun en parlak dönemlerine rastlayan hayatı, sosyal açıdan ise Anadolu coğrafyasında tasavvuf düşüncesinin kendini bulduğu bir döneme denk düşmüştür. Tasavvufi dünya görüşünün gelişmesine katkı yapan Marmaravî, eserleri ile de kalıcı olmayı başarmıştır. Marmaravî, Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye adlı Farsça'dan tercüme ettiği eserinde, dönem Türkçesinin tüm özelliklerini satırların arkasına gizleyerek bugüne taşımayı başarmıştır. Ahlaki, dinî, örfi değerleri didaktik bir anlatım ile sunan eserde, düz yazının yanında nazım da kendine yer bulmuş ve bu sayede dönem edebiyatı ile ilgili kodlar da günümüze taşınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye, Eski Anadolu Türkçesi, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, Türkçe, dil, tarih.*

ABSTRACT

This work is on Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye by Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî. Ahmet Şemseddin Marmaravî who left works written in Old Anatolian Turkish was born in Gölmarmara of Saruhan region in İzmir provinence. His life was at the time of glorious period of Ottoman Empire and mystical life was also very common at the time. Marmaravî was able to leave important works. In his work that we discussed, names Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye translated from Persian, he carried the features of Old Anatolian Turkish to today. In this work, he composed poert as well as he wrote prose.

Key Words: *Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye, Old Anatolian Turkish, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, Turkish, language, history.*

Ahmed Şemseddin Marmaravî:

Ahmed Şemseddin Marmaravî, Anadolu'da yetişen tasavvuf büyüklerindendir. Halvetîye tarikatının Orta Kol (Ahmediyye) şubesinin kurucusu olan Yiğitbaşı, Saruhan sancağının Akhisar kazasına bağlı Göl Marmarası veya Marmaracık köyünde 839 H./ 1435 M. senesinde doğdu.

* Yrd. Doç. Dr. - Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Zonguldak/TRABZON

Doğum yerinin "Marmaracık veya sadece "Marmara" olması sebebiyle Marmaravî diye anılır. Asıl adı Ahmed olan müellifimizin adı ile ilgili olarak bir hata neticesinde Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ adlı eserinde şu bilgiye yer verilmiştir. "İsm-i âlîleri, 'Şems Ahmed et-Tavîl' olarak meşhurdur" (Vassâf, 2006:237). Babasının isminin İsa oluşu sebebiyle İsa Halife oğlu, İbn-i İsa, İsa Halife oğlu gibi isimlerle de anılmış, bazı eserlerinde de kendisinden bu isimlerle bahsetmiştir. Saruhanî lakabıyla anılması da Saruhan sancağında doğmasındandır. İlk tahsilini Halvetî yolunun büyüklerinden olan babası İsa Halîfe'den ve Gölmarmara'daki medreselerden aldı. Tahsil hayatıyla ilgili bir diğer veri olan, Bursa Murâdiye medresesinde okuduğu bilgisi ispata muhtaçtır. Zahirî ilimleri öğrendikten sonra Uşak vilayetinin Kabaklı kariyesinde Halvetî şeyhi Alâeddîn Uşşâkî'den manevi ilimleri öğrendi. Tahsilini tamamladıktan sonra Manisa'ya gitti ve burada talebe yetiştirmeye başladı. Bir ara İstanbul'da ulemanın ihitilafına düştüğü bir meselenin çözümüne memur oldu ve İstanbul'a giderek bu ihtilafları bir neticeye bağladı. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi ve Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliya'sı gibi birçok kaynağa göre bu sebeple kendisine Fete'l-Fityan, Ebü'l-fityan (Yiğitbaşı) lakabı verildi. Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı Müellifleri adlı eserinde yer alan bilgiye göre ise zaten daha evvel manevi olgunluğu sebebiyle almış olduğu Yiğitbaşı lakabı bu konuda gösterdiği başarı ile iyice pekişmiş oldu. Bir ahi şeyhliği unvanı olan Yiğitbaşılıkla Marmaravî'nin bir ilgisi olup olmadığı da izaha muhtaç konular arasındadır. Hocası Alâeddîn Uşşâkî'nin vefatı üzerine Yiğitbaşı, Manisa'nın çeşitli camilerinde vaazlar verdi. Seyyid Hoca Mahallesi'ndeki türbesinin yanında bulunan tekkesinde talebe yetiştirdi. Vefat tarihi üzerine yapılan tartışmaların[1] neticesinde varılan bilgiye göre 910 H./1504 M. yılında vefat eden Ahmed Şemseddin, tekkesinin yanındaki türbeye defnedildi.

Edebî Kişiliği ve Eserleri:

Halvetîyye tarikatının Ahmediyye şubesinin kurucusu olan Ahmed Şemseddin, tasavvufa dair birçok eser yazmıştır. Eserlerinin tamamını Türkçe olarak kaleme almış; Arapça ve Farsça eserlerden

[1] Ögke A.,Yiğitbaşı Veli'nin Vefat Tarihi Üzerine, Kubbealtı Akademi Mecmuası, yıl 30, sayı 3, İstanbul, 2001.

Okumuş N., Yeni Kaynakların Işığında Ahmed Şemseddin Marmaravi (Yiğitbaşı) Hakkındaki Bazı Yanlışlıkların Düzeltilmesi, Kubbealtı Akademi Mecmuası, yıl 25, sayı 4,İstanbul, 1996.

kazandığı bilgileri bu eserlerine yansıtarak dönemin Türk toplumuna kazandırarak bugünlere ulaşmasını sağlamıştır. Öğretici ve nasihat verici bir üsluba sahip olan Yiğitbaşı'nın bazı eserleri şunlardır:

1. Câmiü'l-Esrâr[2]: Mürşid-i kâmil, muhabbetullah, âlem, nefis gibi konuların işlendiği manzum bir eserdir.

2. Risâle-i Tevhîd[3]: Allahu Teâlâ'nın peygamberler ve kitaplar göndermekteki gayesinin ne olduğunu açıklamakla başlayan eserde, telkin, zikir, tevhit, ilm-i hikmet konuları anlatılmaktadır.

3. Keşfü'l-Esrâr[4]: Yazar yukarıda adı geçen eserlerinde geniş olarak ele aldığı konuları, bu eserde talebelerinin anlayabileceği şekilde yazmıştır.

4. Risâletü'l-Hüdâ[5]: Tasavvufi nasihatlerden meydana gelmiş bir eserdir.

5. Kenzü'l-Hakâyık ve Zübdetü'ş-Şerîfe [6] : Allahu Teâlâ'nın sıfatlarını anlatan bir eserdir.

6. Hurde-i Tarîkat[7]: Tarikat adabı ile ilgili bir eserdir.

7. Mukaddimetü's-Sâliha[8]: Eserde, Ehl-i sünnet itikadı, zahitler, batı uleması gibi konularda bilgi verdikten sonra hoca ve talebelerin hallerinden bahsedilir.

8. Ravzatü'l-Vâsılîn [9] : Allahu Teâlâ'nın birliği ve mahlûkatı yaratması ile alakalı bölümün ardından tevhit hakkında çeşitli suallere cevaplar verilmiştir.

9. Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye[10] : Tasavvuf öğretileri ve hayat dersleri ile ilgili nasihatlerin yer aldığı manzum-mensur karışık bir eserdir.

---

[2] Millet Kütüphanesi, Şeriye Bölümü, No: 1343/1; Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, No: 262/2; Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 1934/4

[3] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 286/2, 2509; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri (Şeriye), No: 1335/1

[4] Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 2820/9; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No: 2331/2, 2745/2

[5] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2688

[6] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2688/4

[7] Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü, No: 438

[8] Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 1420/2; Nuruosmaniye 1993/5

[9] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2584, 2628, 2645/1, 2688/3, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1993/3

[10] Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 297.7:94.35 Veliyyüddin Ef:2892/1

10. Atvarnâme-i Seb'a[11]: Yedi merhale anlamına gelen bu isme sahip eserde müridin ulaşması gereken yedi merhale anlatılmıştır.

11. Bahreyni'l-Aşk[12]: Allah'a yalnız aşkla ulaşılabileceğinin anlatıldığı esere Allah'ın varlığı ve birliği ile insanın diğer canlılara olan üstünlüğü konu edilmiştir.

12. Tabakatü'l-Evliyâ[13]: Silsile-i Ehl-i Tarikat adıyla da anılan bu eserde müellif, Halvetî silsilesini vermekle beraber, bazı tasavvuf ıstılahlarını açıklamıştır.

13. İrfânü'l-Maârif[14]: Baş tarafı manzum olan eserde tasavvufa ait tavırlar beyan edilir.

Yiğitbaşı'nın bunların dışında; Risale-i Makalat-ı Şeyh Muhyiddin Arabî, Amalü't-Talebeyn, Ahvalü'l-Ebrar vel Mukarribin ve Fütuvvetnâme adlarında dört risalesi daha bulunmaktadır.

Çalışmamıza konu müellif ve eserleri hakkında günümüze kadar çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ahmet Ögke, Kubbealtı Akademi Mecmuası'nın Temmuz 2001 sayısında yayımlanan "Yiğitbaşı Veli'nin Vefat Tarihi Üzerine" adlı çalışmasında müellifin ölüm tarihi hakkındaki fikir ayrılığına değindikten sonra bu tarihin ne olması gerektiğini ifade etmiştir.

Yine Ahmet Ögke'nin, "Osmanlı Dönemi Tekke Hayatına Bir Örnek: Yiğitbaşı Velî ve Tarîkat Usûlü" adlı maddesi, Osmanlı Ansiklopedisinin IV. cildinde yer almıştır.

Ahmet Ögke'ye ait bir diğer çalışma da "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şerîat, Tarîkat, Hakîkat, Mârifet Kavramları ve Marmaravî'de "Dört Kapı-Kırk Makam Anlayışının İzleri" adıyla Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi'nde yayımlanmıştır. Ögke'ye ait olan bir diğer çalışma da "Tasavvuf Düşüncesinde "Sır" Kavramı ve Marmaravî'nin "Keşfü'l-Esrâr" İsimli Risâlesi" adlı Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'nin 3. sayısında yayımlanan makaledir. Son olarak Ögke'nin "Yiğitbaşı Velî'nin "Tasavvuf" ve "Tarîkat" Kavramlarına Bakışı ve Tarîkatleri Tasnîfi" adlı makalesinin Dinî Araştırmalar'ın 4. cildinde mevcut olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

[11] Millet Kütüphanesi, Ali Emiri (Şeriye), 1359/2
[12] Millet Kütüphanesi, Ali Emiri (Şeriye), 1335/8
[13] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2745; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2820/8
[14] İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY., 317/6

Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin eserlerinden olan Risale-i Tevhid, Muhsine Börekçi tarafından incelenerek "Risale-i Tevhid İnceleme- Metin Dizin" adıyla, Akçağ Yayınları'ndan çıkmıştır.

Mehmet Akkuş, "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin Hayatı ve Eserleri (I-II)" adlı makaleleri de İlim ve Sanat Dergisi'nin 21. ve 22. sayılarında yayımlanmıştır.

Süleyman Uludağ, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin 2. cildine "Ahmed Şemseddin, Yiğitbaşı" maddesini yazmıştır.

Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı ve H. Çeltik ile birlikte yapmış oldukları çalışmalar sonucunda kaleme aldıkları makale olan "Türk Edebiyatında Miyâr Geleneği İçinde Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Hurde-i Tarikati", Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi'nin Nisan 2000 sayısında basılmıştır.

Kubbealtı Akademi Mecmuası'nın 25. yıl 4. sayısında, Necdet Okumuş'un müellif hakkında yeni bilgileri veren, "Yeni Kaynakların Işığında Ahmet Şemsettin Marmaravî (Yiğitbaşı) Hakkındaki Bazı Yanlışlıkların Düzeltilmesi " adlı makalesi yayımlanmıştır. Necdet Okumuş'un müellif ile ilgili bir diğer çalışması Manisa dergisinin birinci sayısında yayımlanan "Ahmed Şemseddin Marmaravî (Yiğitbaşı) İle İlgili Kaynakların Değerlendirilmesi" adlı makaledir.

Tüm bu kıymetli çalışmaların yanı sıra, Eski Anadolu Türkçesi sahasında yapılan birçok çalışma, döneme ait metinlerin yeni harflere aktarılıp transkribe edilmiş olması, eserlerin ve yazarlarının tanıtılması, dönem dil özelliklerinin ortaya konarak Türk dilinin tarihi seyrindeki önemli duraklara ait gramatikal bilgilerin sunulması, gramatikal indeks bilgilerine yer verilmesi ve bünyelerinde barındırdıkları sözlükler gibi birçok nitelikleri ile kıymetli olmalarının yanında faydalıdırlar da. İsimlerini burada tek tek zikredemediğimiz çoğu çalışma, hem bizim hem de bu alanda çalışma yapacak diğer araştırmacıların yararlanabilecekleri kaynaklar olma özelliğini taşımakla beraber, söz konusu çalışmaların zenginleşmesi adına da bir önemi ifade etmektedirler.

Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye:

Eski Anadolu Türkçesi'nin Türk yazı dilinin tarihi serüvenine dair önemli kodları bünyesinde barındırdığı bilinci ile Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye'si hakkında bilgi vermek düşüncesindeyiz:

Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye, daha önce üzerinde çalışma yapılmamış bir eserdir. Yiğitbaşı Ahmed üzerine yapılan çalışmalarda da bu eser hakkında bir bilgiye rastlayamadık. Biz, bu eseri Beyazıt Devlet Kütüphanesi yazma eserler arşivinde bir mecmuanın içinde bulduk. Bulduğumuz bu mecmuada yer alan diğer eserler de yine Ahmed Şemseddin Marmaravî'ye aitti. Ayrıca eser, Kütüphanenin yazma eserler kataloğunda da "297.7:94.35 Veliyyüddin Ef:2892/1" numarası ile kayıt altına alınmış ve Yiğitbaşı'na atfedilmiş haldedir. Bunun dışında Yiğitbaşı'nın üzerine benzer bir çalışma yapılan eseri Risale-i Tevhid[15] ile olan dil ve üslup ortaklığı, bu noktada, bir diğer önemli ve belirleyici olabilecek hususdur.

Eser, dönem Türkçesinin bildik gramer kuralları ile yazılmasının yanında Arapça ifade, deyim, hadis ve ayetlere de yer verildiğini belirtmeliyiz. Düz yazı ile nazmın bir arada olduğu eserde yazar konusunu, didaktik bir anlatışla işlemiştir. Tasavvufi konuların işlendiği eserde ahlaki ve örfî değerler de kendine yer bulmuştur.

İnsanlara toplum hayatında nasıl hareket edilmesi gerektiği bilgisi vermenin yanında, dini değerlere ve kurallara da sık sık atıflarda bulunulan eser, nasihat edicinin öğütlerini, tecrübelerini, bilgi birikimini gelecek nesillere aktarma vazifesini üstlenmiş haldedir.

Sonuç:

15. yüzyıla ait bir Eski Anadolu Türkçesi örneği olan Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye adlı eseri tarafımızdan üzerinde okuma, inceleme ve değerlendirme şeklinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır[16].

Çalışmada ilk olarak giriş bölümünde, çalışmamızın ana materyali olan eserin müellifini tanıtarak, müellifin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgiler verdik. Şekil incelemesi bölümünde eserin gramatikal özelliklerini ortaya koymaya çalıştık. Söz konusu bölümde eserin yazılmış olduğu dönemin Türkçesi ile ayrılan ya da benzeşen noktalarının tespitine ipuçları teşkil edecek verilere yer verdik. Metin bölümünde eserin transkripsiyonlu metnine yer verdik. Son olarak gramatikal bir dizin hazırlayarak eserin kelime kadrosunu tespit ederken, küçük ölçekli

[15] Börekçi, M. (2003), *Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Maramaravi Risale-i Tevhid (İnceleme- Metin- Dizin),* Akçağ, Ankara.

[16] Bkz. Özer, Hasan (2007), Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye (Metin-İnceleme-Gramatikal Dizin), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

bir sözlük de hazırlamaya çalıştık. Yine gramatikal dizin bölümünde yaptığımız çalışmalarda kelimelerin metinde bulundukları yerleri tespit ederken, ek alan kelimelerin aldıkları ekleri de gösterdik. Madde başlarının her birinde -varsa- tamlama, birleşik fiil yapanları da ayrı ayrı belirttik.

Eserin geneli itibarıyla dönem Türkçesinin gramer ve şekil kurallarına uygun bir yapı gösterdiği sonucuna varmamızı sağlayan bilgileri bulgular kısmında verdik. Eserin imlasıyla ilgili olarak da; "iki, deyü" gibi kelimelerin yazımı ve bazı hâl eklerinin imlasında görülen farklılık üzerine eserde bir imla birliği olmadığını saptadığımızı belirtmeliyiz. Metinde vokale karşılık gelen hâl eklerinin (belirtme ve yükleme hal ekleri) bazen sadece hareke ile gösterilmiş bazen de hiç yazılmamış olması da yine metinde bir imla birliği olmadığını göstermektedir. Ayrıca eserin kelime kadrosunda bugün artık ya çok az kullanılan ya da kullanım sahasını yitirip arkaik duruma düşmüş olan "semüz, göklük, apar-, göder-" gibi kelimeleri de rastladık. Eserle ilgili yaptığımız gramatikal dizin çalışmasının hazırlık safhasında yapmış olduğumuz kelime fişleme işlemleri sırasında eserde 2.341 adet madde başı kabul edebileceğimiz kelimeye rastladık. Bu kelimelerin milliyetlerine baktığımızda; 1.500 tanesinin Arapça, 200'ünün Farsça, 4 tanesinin Farsça, Arapça birleşik kelime ve bir kelimenin de Yunanca olduğunu gördük. Geriye kalan 637 kelime ise eserin Türkçe kelime kadrosunun elemanları idi.

Bu ve benzeri çalışmaların Türkçenin güzel örneklerini gün ışığına çıkarıp daha çok insana ulaşmasını sağlamanın yanında, dilimizin zaman içerisinde seyrettiği yolları ve o yollar üzerinde başından geçenleri, yaşadığı değişimleri görmek ve göstermek açılarından arz ettiği önem sebebiyle, Türkçenin tarihî dönemlerinde verilmiş eserler üzerine yapılan çalışmalara gerekli önemin ve ilginin gösterilmesi gereğini belirtmeliyiz.

KAYNAKÇA

Ahmet Vefik Paşa (2000), *Lehçe-i Osmani*, (Haz. Recep Toparlı), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

AKKUŞ, Mehmet (1988), "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravi'nin Hayatı ve Eserleri (I)", *İlim ve Sanat*, S. 21, s. 29-32.

_____ (1988), "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravi'nin Hayatı ve Eserleri (II)", *İlim ve Sanat*, S. 22, s. 60-63.

AKKUŞ, Muzaffer (1995), *Kitab-ı Gunya*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ARAT, Reşit Rahmeti (1951), *Atabetü'l-Hakayık*, İstanbul: Ateş Basımevi.

ATALAY, Besim (1991), *Divanü Lügat't-Türk Dizini*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

BÖREKÇİ, Muhsine (2003), *Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Maramaravi Risale-i Tevhid (İnceleme- Metin- Dizin)*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Bursalı Mehmet Tahir (2000), *Osmanlı Müellifleri I-II-III*, Ankara: Bizim Büro.

CANPOLAT, Mustafa (1995), *Mecmüᶜatü'n- Nezâ'ir***,** Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

CEMİLOĞLU, İsmet (2000), *14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiya Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÇÖĞENLİ, M. Sadi (1993), *Arapça Deyimler Sözlüğü*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Yayını.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2000), *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

DİLÇİN, Cem (1983), *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

DUMAN, Musa (1995), *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Değişmeleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ERASLAN, Kemal (1980), *Eski Türkçede İsim-Fiiller*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

EREN, Hasan (1999), *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Basım Evi.

ERGİN, Muharrem (1999), *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayınları.

ERGÜZEL, Mehdi (1999), *Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (4.Cilt 2.Kısım) Dil Özellikleri-Metin-Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GEMALMAZ, Efrasiyab (1994), *Standart Türkiye Türkçesi (STT) İle İlgili Yazılar*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.

GÜLSEVİN, Gürer (1997), *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

HACIEMİNOĞLU, M. Necmettin (1968), *Kutb'un Husrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

KARAHAN, Leyla (1994), *Erzurumlu Darîr Kıssa-i Yûsuf*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KURNAZ, Cemal ve diğerleri (2000), "Türk Edebiyatında Miyâr Geleneği İçinde Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Hurde-i Tarikati", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 1, S. 3, s. 43-63.

MAZIOĞLU, Hasibe (…), *Kitabu Evsafı Mesacidi Şerife*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

NAZIMA ALİ, Reşad Faik (2002), *Mükemmel Osmanlı Lügati*, (Haz. Birinci Necat, Yetiş Kazım vd.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

OKUMUŞ, Necdet (1996), "Yeni Kaynakların Işığında Ahmet Şemsettin Marmaravî (Yiğitbaşı)", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Y. 25, S. 4, s. 175.

Osmânzâde Hüseyin Vassâf (2006), *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Toparlı, Recep), İstanbul: Kitabevi.

ÖGKE, Ahmet (1999), "Osmanlı Dönemi Tekke Hayatına Bir Örnek: Yiğitbaşı Velî ve Tarîkat Usûlü", *Osmanlı*, c. IV.

_____ (2000), "Tasavvuf Düşüncesinde 'Sır' Kavramı ve Marmaravî'nin 'Keşfü'l-Esrâr' İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, s. 225-262.

_____ (2001a), *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.

_____ (2001b) , "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şerîat - Tarîkat - Hakîkat - Mârifet Kavramları ve Marmaravî'de Dört Kapı - Kırk Makam Anlayışının İzleri", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 18, s. 63-74.

_____ (2001c), "Yiğitbaşı Veli'nin Vefat Tarihi Üzerine", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, S.3 s. 55-65.

_____ (2001d), "Yiğitbaşı Velî'nin "Tasavvuf" ve "Tarîkat" Kavramlarına Bakışı ve Tarîkatleri Tasnîfi", *Dinî Araştırmalar*, c. 4, S. 11, s. 147-162.

ÖNLER, Zafer (1999), *Celalüdddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şifa II*, İstanbul: Simurg Yayınevi.

ÖZER, Hasan (2007), *Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Usûl-ı Vusûl-ı İlâhiyye (Metin-İnceleme-Gramatikal Dizin)*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ÖZKAN, Mustafa (1993), *Mahmûd b. Kâdî-i Manyas Gülistan Tercümesi Giriş - İnceleme- Metin - Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

_____ (1995), *Türk Dilinin Gelişme Alanları Ve Eski Anadolu Türkçesi*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

PAKALIN, M. Zeki (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü (I,II, III)*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

TATÇI, Mustafa ve Kurnaz, Cemal (2002), *Karabaş-ı Velî Miyâr'ı Tarikat*, Ankara: Alperen Yayınları.

TEPELİ, Yusuf (2002), *Derviş Muhammed Yemini Fazilet- Nâme I (Giriş-İnceleme- Metin)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TİMURTAŞ, F. Kadri (1977), *Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

TOPARLI, Recep (1998), *Hârezmli Hafız'ın Divanı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

_____ (2003), *Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-Lugati't-Türkiyye*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türk Dil Kurumu, (1975), *Derleme Sözlüğü*, Ankara.

KUTADGU BİLİG'DE TANRI VE TANRI'NIN ÖZELLİKLERİYLE İLGİLİ BİRLEŞİK YAPILAR

Compound Structures About the God the Attributes of God in "Kutadgu Bilig"

Hülya SAVRAN[*]

ÖZET

Bir dilde yeni varlıkları ve kavramları adlandırmak için kullanılan yöntemlerden biri de birleşik kelime yapmaktır. Birleşik yapıları oluşturan kelimeler, tek tek anlamlarını koruyarak veya anlamları dışında, yepyeni varlıkları ve kavramları anlatmak için bir araya gelmişlerdir. Birleşik yapılar, çeşitli varlıkları ve kavramları ifade etmede canlı, somut ve renkli ifade tarzlarıyla dile zenginlik katarlar.

Türk Dilinin her döneminde birleşik kelimeler kullanılmış ve yeni kavramların adlandırılmasında Türk Dilinin sahip olduğu bu imkânlardan yararlanılmıştır. Türk Dilinde bu yapıların en ilgi çekici olanları kuşkusuz, kendine özgü şekilleriyle ortaya konulmuş olan Kutadgu Bilig'deki örneklerdir. Dil ve kültür tarihi açısından müstesna bir yere sahip olan Kutadgu Bilig, barındırdığı pek çok özelliklerle birlikte birleşik kelime yapılarıyla da dikkat çekmektedir. Tanrı ve Tanrı'nın özellikleriyle ilgili olarak meydana getirilen bu birleşik yapılar, hem anlam ve kelime bilgisi açısından hem adlandırma açısından Kutadgu Bilig'i Türk Dili içinde ayrıcalıklı bir yere oturtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Türk Dili, Kutadgu Bilig, Tanrı, Tanrı'nın özellikleri, adlandırma, birleşik yapı.*

ABSTRACT

One of the ways to name new concepts and objects in a language is to create compound words. The words which create the compound structure come together to express brand-new concepts and objects except their own meanings. In these structures, elements create compound structures by one or all of them preserving their own meanings or gaining entirely different meanings. Compound structures enrich a language by lively, concrete and colored expression styles in expressing various concepts and objects.

The compound words have been used in all periods of Turkish language and it has been benefited from this opportunity of Turkish language in the naming of new concepts. The most interesting types of these structures in Turkish language are certainly the froms which are expressed in an original way in Kutadgu Bilig. Kutadgu Bilig which has an exceptional place in the history of language and culture attracts the attention by the structures of compound

[*] Prof. Dr. - Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Balıkesir/TÜRKİYE

words besides many other features. Especially, the compound words which are formed to express the God and the attributes of God makes Kutadgu Bilig special in the terms of both semantics and lexicology and also naming.

Key Words: *Turkic, Kutadgu Bilig, God, Attributes of God, naming, compound structures.*

Kelimeleri birleştirme yolu, dilde yeni kavramları adlandırmak için kullanılan yöntemlerden biridir. Birleşik yapılarda kelimeler çoğu zaman kaynaşmış ve kalıplaşmış olarak yer alırlar ve birleşik yapıları oluşturan bu kelimeler bir araya gelerek yepyeni anlamlarla çeşitli varlıkları ve kavramları ifade ederler.

Tek kelimelerle karşılaştırıldığında, bu yapılarda, çağrışımların ve yan kavramların izlerine daha çok rastlanır. Bu nedenle birleşik yapıların kavram yansıtması da daha canlı, daha belirgin ve daha renkli olur (Gencan 2007: 282).

Birleşik yapılar; tıpkı kelime ya da deyim ve atasözü gibi varlığın, durumun, belirtinin veya hareketin kalıcı adlandırması olur. Kelimelerin; varlığı, durumu, belirtiyi veya hareketi adladırması bağımsız, nedensiz ve özeldir. Bundan dolayı birleşik yapılarda, birleşik yapıları oluşturan kelimelerden biri varlığı, belirtiyi veya hareketi bildirme özelliğini bırakmıştır. Yani birleşik yapıları oluşturan tamlayan-tamlanan, niteleyen-nitelenen, açıklayan-açıklanan ilişkisinde, birimler arasındaki ilişki nedensiz hale gelmiş ve birliği oluşturan öğelerden biri veya bir kaçının, sezilemez derecede anlamsızlaşması sonucunda yapı, ancak bir bütün halinde anlamlı hale gelebilmiştir (Karaağaç 2012: 408, 409).

Birden çok kelimenin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış birleşik yapıların sayısı dikkat çekecek oranda çoktur. Bu yapıların bir bölümünde her öğe kendi anlamıyla birleşime katılır (ilkbahar, onbaşı, pazartesi, karaciğer, hissetmek, fark etmek gibi); bir bölümünde de her öğe, sözlük anlamından farklı olarak yeni bir kavramı yansıtmak üzere bir araya gelir (vurdumduymaz, dillidüdük, vezirparmağı, devetabanı gibi). Anlambilimi ve adlandırma açısından ele alındığında, yepyeni bir anlamı ifade eden bu yapıların, dilde ne kadar canlı, somut ve güçlü bir anlatım aracı olarak kullanıldığı ortadadır (Aksan 2005: 172).

Birleşik yapıları oluşturan kelimelerden her birinin kendi anlamını koruyarak oluşturduğu durumlarda, her öğe kendi anlamını korur ama bunlar artık, yeni bir kavrama karşılık olacak şekilde, yeni bir birim oluşturmuşlardır (boyun bağı, üst geçit, pişman olmak gibi). Diğer

birleşik yapı türünde ise, yapıyı oluşturan kelimelerden her birinin veya hepsinin ses yapısındaki değişimden ya da anlam bakımından ortaya çıkmış değişimden kaynaklı bir dönüşme olabilir; bu değişim ve dönüşüm nedeniyle kelimeler kaynaşabilirler (cumartesi, kaynana, kervankıran gibi) (Korkmaz 2008: 137, 138).

Eski Türkçeden beri Türk Dilinin her döneminde, değişik türde birleşik yapı örneklerine rastlamak mümkündür. Orhun Yazıtları'nda görülen *añıg bilig* 'fesat' (Köl Tigin, Güney yüzü, 5. satır), *edgü bilge kişi* 'zihin olarak yüksek kalitede insan, bilge' ve *edgü alp kişi* 'beden olarak yüksek kalitede kişi, yiğit' (Köl Tigin, Güney yüzü, 6. satır) örnekleri, Köktürk devresindeki ilgi çekici örneklerdendir (Tuna 1989).

Birleşik yapıların daha fazla örneklerini Uygur Türkçesinde görmek mümkündür: *ayıg kılınç* 'günah', *ilk öz* 'ilk hayat', *isig öz* 'hayat', *köni nom* 'budizm', *et'öz* 'vücut', *ulug temir* 'ham demir', *yalıŋ öz* 'yalnız' gibi.

Uygurcada özellikle Budizmle ilgili terimlerin Türkçeleştirilmesinde ya da Budizm inancını anlatmada bu yola çokça başvurulmuştur: *nom bitig* 'sutra', *emgek togmak, emgek emgenmek, emgeklig ermek* 'duhkhasamudaya –ıztırabın husûle gelmesi-', *emgek öçmek, emgek kitermek, emgeksiz ermek* 'duhkhanirodha –ıztırabın kalkması-', *emgektin ozgu kurtulgu yol* 'duhkhanirodhagâmini-pratipat – ıztıraptan kurtulma yolu-' yaruk *bilig, yaruk bilge bilig* 'hikmet', *tevlüg kürlüg sakınç* 'hilekâr, fesatçı fikir', *biligsiz köngül, biligsiz bilge* 'cehalet' gibi (Arat 1987: 365-389).

Uygurların söz varlığını incelerken Aksan da, Uygurcada Budizm'le ilgili kavramların Türkçe karşılıkları üzerinde durmuş ve Sanskritçe kelimelere karşılık Uygurcada kullanılan kelimeleri örneklendirmiştir. Bu örnekler içinde birleşik yapıdaki kuruluşlar da çoktur: *buyan evirmek* 'sevap tevcih etmek' -*punya* 'sevap, iyilik'-, *kirtüdin kelmiş* 'gerçek, doğru' -*tathâgana* 'gerçek, doğru'-, *ulug kölüŋü* 'büyük sal' – *mahâyâna* 'büyük sal'-, *kiçig kölüŋü* 'küçük sal' – *hinâyâna* 'küçük sal'-, *ertükteg* 'olduğu gibi' – *bhûtatatha* 'mutlak gerçek'- gibi (Aksan 2000: 104).

Yine Uygurcada sıkça kullanılan hendiadyoinlerde de bu tür birleşik yapılara rastlanır: *alp kılgulug, alp bütürgülüg* 'başaran, başarıcı', *köngül tüblüg, köngül tözlüg* 'gönül dibinde'gibi (Çağatay 1978: 36).

Birleşik yapılar, Tanrı ve Tanrı'nın özelliklerinin ifadesinde Kutadgu Bilig'de, Kutadgu Bilig'e özgü yapılar olarak da ilgi çekici

örneklerini bulur. Kutadgu Bilig'deki örneklerde, yapıları oluşturan öğeler kendi anlamlarını yitirmemiştir ama hepsi bir bütün olarak yeni kavramları karşılar durumdadır. Esmayıhüsnayı anlatmak ve dolaylı olarak Tanrı'yı ifade etmek için, özellikle Türk Dili kaynaklı kelime ve ibarelerden oluşan bu tür örnekler, Türk Dilinin anlatım gücünü vermesi açısından büyük önem taşır. [*]

Tanrı'nın sahip olma özelliği *el-Melik, el-Vâris* ve *Mâlikü'l-Mülk*'le ifade edilir. Bu sıfatlar, Tanrı'nın bütün yaratılmışların ve mülklerin hakiki sahibi ve mutlak hükümdarı olduğunu anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özelliğiyle ilgili kullanılan birleşik yapı 'iki dünya sahibi' anlamında *iki ajun idisi* ifadesidir:

yorı *iki ajun idisi*n tile / nerek dünya 'ukbi ikigün bile (474) "Yürü, bu iki dünyanın sahibini iste; dünya ve ahiret, bu ikisinin de ne lüzumu var."

Tanrı'nın her şeyi bilme özelliği *el-Alîm, el-Habîr, eş- Şehîd, el-Latîf* ve *el- Hakîm*'le ifade edilir. Bu sıfatlar, Tanrı'nın her şeyi bildiğini, her şeyin hem iç yüzünden hem dış yüzünden haberdar olduğunu, her şeyi gözlemiş olarak bildiğini, yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip sezilmez yollarla karşıladığını, en ince işlerin bütün inceliklerini bildiğini, lütuf ve ihsan sahibi olduğunu, asla faydasız, boş ve tesadüfî işi olmadığını ve bütün işlerinin hikmetli olduğunu anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özelliğiyle ilgili kullanılan birleşik yapılar 'içi dışı bilen' anlamında *iç taş biligli* ve 'bilgi veren' anlamında *bilig birigli* ifadeleridir:

ay *iç taş biligli* ay hakku'l-yakin / közümde yırak sen köngülke yakın (11) 'Ey içi ve dışı bilen, ey hakk'ul-yakîn; gözden uzaksın, fakat gönle yakınsın.

közin kökke tikti kötürdi elig / ayur ay idim sen *birigli bilig* (1783) 'Gözünü göğe dikti, elini kaldırdı ve 'Ey rabbim, bilgi veren sensin.' dedi.'

Tanrı'nın yaratılmışlara benzememe özelliği *el-Kuddüs, el-Alî, el-Müteâli ve el-Melik*'le ifade edilir. Bu sıfatlar Tanrı'nın, yaratılmışlar hakkında aklın mümkün gördüğü her şeyden, her hal ve tavırdan pek yüce ve uzak olduğunu anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özelliğiyle

[*] Kutadgu Bilig'deki Tanrı ve Tanrı'nın özellikleriyle ilgili ifadeler için bakınız: Hülya Savran, *Kutadgu Bilig'de Tanrı ve Özellikleri*, Roza Yayınevi, İstanbul 2010.

ilgili birleşik yapılar ‘eşsiz benzersiz’ anlamında *okşagı mengzegi yok,* ‘benzersiz kıyassız’ anlamında *mengzeg yangzag kötürmez* ifadeleridir:

anıng *okşagı yok azu mengzegi* / netelikke yetmez halayık ögi (16) ‘Onun eşi yahut benzeri yoktur; nasıl olduğuna mahlukların aklı ermez.’

yorımaz ne yatmaz udımaz odug / *ne mengzeg ne yangzag kötürmez* bodug (17) ‘Yürümez ve yatmaz, uyumaz, uyanıktır; ne benzer, ne kıyas edilir, ne de tasavvur götürür.’

Tanrı’nın varlığının evvelinin olmaması *el-Evvel*’le, varlığının sonunun olmaması *Âhir, Bâki* ve *Vâris*’le ifade edilir. Bu sıfatlar Tanrı’nın, bütün varlıklardan önce geldiğini, başlangıcının ve sonunun olmadığını anlatır. Kutadgu Bilig’de Tanrı’nın bu özellikleriyle ilgili kullanılan birleşik yapı ‘ezelî ebedî’ anlamında *öngdün kidin* ifadesidir:

aya bir birikmez sanga bir adın / kamug aşnuda sen sen *öngdün kidin* (8) ‘Ey bir olan Tanrı, bir başkası sana şerîk koşulamaz; başta ve her şeyden evvel ve sonda, her şeyden sonra sensin.’

Tanrı’nın ölümü yaratma özelliği *el- Mümît*’le ifade edilir. Bu sıfat Tanrı’nın, bütün canlılar için ölümü yarattığını anlatır. Kutadgu Bilig’de Tanrı’nın bu özelliğiyle ilgili kullanılan birleşik yapı ‘ölüm için yaratmak, ölümü yaratmak’ anlamında *ölümke törütmek* ifadesidir:

*ölümke törüt*ti bu sansız konum / tirig barça ölgü angar yok ölüm (1347) ‘Bu sayısız mahlukları ölüm için yarattı; diri olan her şey ölecektir; yalnız kendisi için ölüm yoktur.’

Tanrı’nın âdil olma özelliği *el-Adl* ve *el-Muksit*’le; kanun koyma özelliği de *el-Hakem, el-Adl* ve *el-Vâli*’yle ifade edilir. Bu sıfatlar, herkese gerçek anlamda hakkını verebilecek olanın ve son hükmü koyacak olanın yalnızca Tanrı olduğunu anlatır. Kutadgu Bilig’de Tanrı’nın bu özellikleriyle ilgili kullanılan birleşik yapı ‘gerçek ve doğru kanun koyucu, hak kanunları koyan, âdil’ anlamında *köni çın törü birgüçi* ifadesidir:

ugan ol *köni çın törü birgüçi* / törümiş kamug halkka yetrür küçi (3192) ‘Kâdirdir, âdildir, hak kanunları koyan odur; yarattığı bütün mahluklara gücü yeter.’

Tanrı’nın hesap sorma özelliği *el-Hasîb* ve *el-Müntekım*’la ifade edilir. Bu sıfatlar Tanrı’nın, herkesin hayatı boyunca yaptıklarının hesabını iyi bildiğini ve herkesi yaptıklarından dolayı hesaba çekeceğini anlatır. Kutadgu Bilig’de Tanrı’nın bu özelliğiyle ilgili kullanılan birleşik yapı ‘Tanrı sorgusu, Tanrı hesabı’ anlamında *bayat aytıgı* ifadesidir.

Tanrı'nın hesap sormasıyla ilgili olarak 'mahşer günü' anlamında *könilik küni* ifadesi kullanılır:

sanga bolga ahır *bayat aytıgı* / *bayat aytıgı* ol yazuklug agı (5273) 'Sonunda Tanrı sana bunu soracaktır; her günahkâr, Tanrı'nın soru ağına düşer.'

sevüg savçı birle kopurgıl mini / elig tuttaçı kıl *könilik küni* (30) 'Mahşer günü beni sevgili peygamber ile birlikte haşret, onu bana şefaatçi kıl.'

Tanrı'nın karşılık verme özelliği *el-Vehhâb, el-Kerîm, el-Ber* ve *eş-Şekûr*'la ifade edilir. Bu sıfatlar Tanrı'nın, her çeşit nimeti karşılık beklemeden verdiğini, kereminin ve ihsanının bol olduğunu, bir iyiliğe karşı daha fazla ödül verdiğini anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özelliğiyle ilgili kullanılan birleşik yapı 'ihsan etmek, sevap vermek' anlamında *muyan birmek* fadesidir:

yakınlık ulamış üçün bir bayat / *muyan bir*sü ming ming tümen edgü at (3319) 'Gösterdiğin bu yakınlığın Tanrı karşılığını ihsan etsin, iyi insanlara bahşettiği yüz binlerce sevaba sen de nâil ol.'

Tanrı'nın güvenilirlik özelliği *el-Mü'min* ve *el-Vekîl*'le ifade edilir. Bu sıfatlar Tanrı'nın, gerçek anlamda sığınılacak ve güvenilecek tek güç olduğunu anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özelliğiyle ilgili kullanılan birleşik yapılar 'gönül bağlamak' anlamında *köngül tüzmek,* 'Tanrı'ya emanet etmek' anlamında *bayatka tutuzmak* ifadeleridir:

çıgayka üledi öküş neng tavar / *köngül tüz*di rabka kamugdın sıngar (1786) 'Fakirlere çok eşya ve mal dağıttı; her hususta Tanrı'ya gönül bağladı.'

*bayatka tutuz*dum sini men katıg / tilese küdezgey yitürgey tatıg (1275) 'Ben seni tamamıyla Tanrı'ya emanet ettim; o dilerse gözetir ve nimetini arttırır.'

Tanrı'nın kötü şeylere engel olma özelliği *el-Mâni'* ile ifade edilir. Bu sıfat Tanrı'nın, dilemediği şeyin gerçekleşmesine izin vermediğini, kötü şeylere engel olduğunu anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özelliğiyle ilgili olarak kullanılan birleşik yapı 'kötüyü uzak tutan, kötüye mani olan' anlamında *yaragsızını yıratıglı* ifadesidir:

tilim tınma öggil yaratıglını / *yaragsızını* mindin *yıratıgl*ını (381) 'Ey dilim, durma, yaratana ve kötülüklerden uzak tutana hamd ve sena et.'

Tanrı'nın inanılma, kulluk ve ibadet edilme özelliği *el-Mü'min* ve *el-Vekîl*'le ifade edilir. Bu sıfatlar Tanrı'nın, gönüllerde iman ışığı

yaktığını; kendisine inanan ve sığınanları koruyup rahatlattığını; Tanrı'nın, güvenilip ve dayanılan tek merci olduğunu anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özellikleriyle ilgili olarak, Tanrı'nın güvenilirlik özelliklerinde de gördüğümüz *köngül tüzmek* 'gönül bağlamak'*, bayatka tutuzmak* 'Tanrı'ya emanet etmek' ifadeleri vardır. Yine, Tanrı'nın inanılma, kulluk ve ibadet edilme özelliğiyle ilgili olarak Kutadgu Bilig'de, 'Tanrı buyruğu' anlamında *bayat yarlıgı, idi yarlıgı,* 'ibadet etmek' anlamında *tapug kılmak*, 'Tanrı'yı anma, Tanrı zikri' anlamında *bayat yadı*, 'itaat etmek' anlamında *agır tutmak*, 'Tanrı için yapılan davranış ve ibadet' anlamında *tengrilik iş* ve *bayat tapgı*, 'Tanrı'dan razı olmak' anlamında *tapı bolmak*, 'Tanrı'ya inanan kişi' anlamında *bayatka bütügli* ifadeleri bulunur:

çıgayka üledi öküş neng tavar / *köngül tüz*di rabka kamugdın sıngar (1786) 'Fakirlere çok eşya ve mal dağıttı; her hususta Tanrı'ya gönül bağladı.'

*bayatka tutuz*dum munı yalvara / tilese küdezgey küyer ot ara (1483) 'Onu, yalvararak Tanrı'ya emanet ettim; o isterse yanar ateş içinde de olsa onu korur.'

*bayat yarlıg*ın sen agır tut agır / iligke tapug kıl isingil bagır (1507) 'Tanrı buyruğuna çok itaat et; hükümdara hizmet et ve gönülden bağlan.'

kamug edgü isiz bayat hukmi bil / bayatka ınangıl anıng *tapgı kıl* (1279) 'Her türlü iyiliği ve kötülüğü Tanrı hükmü bil; Tanrı'ya inan ve ona kulluk et.'

erejke avınma sevinme sakın / *bayat yadı* birle *tapug kıl* bakın (6136) 'Rahata erdim diye avunma ve sevinme, kendini tut; Tanrı'yı zikret ve ibadetle meşgul ol.'

köngül til köni tut bayatka sıgın / idi yarlıgın sen *agır tut* tapın (2158) 'Gönül ve dilini doğru tut, Tanrı'ya sığın; Tanrı'nın emrine itaatsizlik etme.'

kanı bir könilik kılıglı kanı / kanı *tengrilik iş* yorıglı kanı (6479) 'Hani, doğruluk ile hareket eden kim var; hani, Tanrı rızası için iş gören kim var.'

bayat tapgı barça kerek örtügün / açılmasa halkka bu örtüg bu kün (3919) 'Tanrı'ya yapılan bütün ibadetler gizli yapılmalı ve bu örtü bugün de herkese açılmamalıdır.'

negü kelse rabdın *tapı bol* tapı / özüng kullukı ol tapılık tapı (2159) 'Tanrı'dan ne gelirse ona razı ol; her şeye razı olmak kulluk gereğidir.'

bayatka bütügli biliglig kişi / tegürmiş ödinde tükel yir aşı (1740) 'Tanrı'ya inanan bilgili kişi, kısmetinde ne varsa onunla yetinir.'

Tanrı'nın öne çıkarma ve kut verme özellikleri *el-Mukaddim, el-Muiz, er-Râfi', el-Hâdî, en-Nûr* ve *er-Reşîd*'le ifade edilir. Bu sıfatlar Tanrı'nın, yaratılmışlar içinde seçtiklerini öne çıkardığını, onları yücelttiğini, onların gönüllerini iman ve irfanla doldurduğunu, onları yüksek hakikatlerden haberdar ettiğini, onları hayırlı yollara sevk ettiğini anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özellikleriyle ilgili kullanılan birleşik yapılar, 'izan, anlayış, kavrayış, akıl' anlamında *köz suvı*, 'şeref' anlamında *yüz suvı*; 'lütfetmek' anlamında *edgü tutmak* ifadesidir:

bayat kimke birse uvut *köz suvı* / angar birdi devlet tükel *yüz suvı* (2007) 'Tanrı kime hayâ ve iz'an vermişse, ona devlet ile birlikte bütün şerefleri vermiş demektir.'

kimi *edgü tut*sa bayat edlese / kamug edgü boldı anıngda basa (6190) 'Tanrı kime lütfetmiş ve onu aziz eylemişse, artık onun her işi iyi gider.'

Tanrı'nın hükümdara kut verme özelliği *el-Mukaddim, el-Muiz, er-Râfi', el-Hâdî* ve *el-Hakem*'le ifade edilir. Bu sıfatlar, her şeyin hükmünü veren Tanrı'nın, hükümdarlara hükümdarlık hükmünü verdiğini de anlatır. Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın bu özelliğiyle ilgili olarak kullanılan birleşik yapılar, Tanrı tarafından kut verilen hükümdarı anlatan 'Tanrı tarafından kut verilmiş hükümdar, devletli hükümdar' anlamında *terken kutı* ve hükümdarın âdilliğini anlatan 'iyi töreli, âdil' anlamında *edgü törülüg* ifadesidir:

bayat birdi devlet ay *terken kutı* / anıng şükri kılgu okıp ming atı (109) 'Ey devletli hükümdar, Tanrı sana saadet verdi; adını bin kere zikrederek ona şükür lazımdır.'

ay *edgü törülüg* arıg beg silig / bayat birdi erdem sanga ög bilig (3112) 'Ey âdil, temiz ve halîm bey, Tanrı sana akıl, bilgi ve bir çok erdem verdi.'

Sonuç

Birden fazla kelimeyi bir araya getirmek yoluyla yeni varlıkları ve kavramları anlatma, Eski Türkçeden itibaren Türk Dilinin her döneminde kullanılan yöntemlerden biri olmuştur. Bu yapılarda, kelimeler kendi anlamlarını koruyarak birleşebilirler ya da kelimeler, ses veya anlam değişimleri sonucunda dönüşüme uğrayarak yeni kavramları anlatabilirler. Her iki şekilde de ortaya çıkan kelime birleşikleri, dil biliminde ayrıca incelenmesi gereken yapılardır. Kavramların ya da varlıkların tek kelimelerle ifade edilmelerinden farklı olarak bu birleşik

yapılar, dilin zenginliğini ve o dili konuşan milletin kültür birikimini, hatta psikolojisini ortaya koyması açısından daha önemli ve dikkat çekicidir.

Türk Dilinde söz konusu bu birleşik kelime yapılarının her türünü görebiliriz. Bu yapılara örnek olması bakımından, en dikkat çekici kaynaklardan biri de Kutadgu Bilig'dir. Bu dikkat çekici örneklerin doğrultusunda burada, Kutadgu Bilig'de kelime anlamlarını yitirmeden yeni kavramlar oluşturmak için bir araya gelen birleşik yapılardan, Tanrı ve Tanrı'nın özellikleriyle ilgili olanlar üzerinde durulmuştur. Bu yapılar, esmayıhüsnayı ve dolayısıyla Tanrı'yı ifade etmede kullanılırken diğer taraftan da bize Tanrı inancıyla ilgili ipuçları vermektedir. Türk Dili şartları içinde Kutadgu Bilig'e özgü birleşik yapılar olarak ortaya çıkan bu ifadeler, türünün en ilgi çekici örnekleridir.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan (2000), *Türkçenin Söz Varlığı*, Ankara: Engin Yayınevi.

AKSAN, Doğan (2005), *Türkçenin Zenginlikleri İncelikleri*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

ARAT, Reşit Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig I Metin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ARAT, Reşit Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig III İndeks*, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (İndeksi Neşre Hazırlayanlar: K. ERASLAN, O. F. SERTKAYA, N. YÜCE).

ARAT, Reşit Rahmeti (1987), "Uygurlarda Istılahlara Dair", *Makaleler*, Cilt 1, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (Yayına Hazırlayan: O. F. SERTKAYA).

ARAT, Reşit Rahmeti (1988), *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig II Çeviri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÇAĞATAY, Saadet (1978), "Uygurcada Hendiadyoinler", *Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

GENCAN, Tahir Nejat (2007), *Dilbilgisi*, Ankara: Tek Ağaç Eylül Yayıncılık.

KARAAĞAÇ, Günay (2012), *Türkçenin Dil Bilgisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

SAVRAN, Hülya (2010), *Kutadgu Bilig'de Tanrı ve Özellikleri*, İstanbul: Roza Yayınevi.

TUNA, Osman Nedim (1989), *Ders Notları*, Malatya: İnönü Üniversitesi.

GEÇMİŞ-ŞİMDİ-GELECEK BAĞLAMINDA ALTAY TÜRKLERİ'NİN KÜLTÜREL DURUMU[*]

Cultural Situation of the Altai Turks in the Context of Past-Present-Future

Fatih ŞAYHAN[**]

ÖZET

Geçmiş, içerisinde barındırdığı derin anlam dizgeleri ile bir toplumu oluşturan kişilerin ortak tarihsel varlık alanına sahip olmasını sağlar. Bu bakımdan; ortak tarihsel varlık alanına sahip olan kişiler, atalar belleğinde barındırmış olduğu duruş değerlerini yaşamsal tepkimeler aracılığı ile dışa vurur. Altay Türkleri de geçmişten günümüze atalar belleğinde barındırmış olduğu kültürel durumunu; yaşantısal/deneyimsel durum ve anlatısal (görsel, şiirsel, yazınsal) durum olmak üzere şimdide konumlandırıp geleceğe açımlamaktadır. Bu çalışmada 2012 ve 2014 yıllarında Altay Özerk Cumhuriyeti'nde yapılan çalışmalardan hareket ile Altay Türklerinin kültürel durumu incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Altay Türkleri, ortak yaşanmışlık, kültür, yaşantısal durum, anlatısal durum.*

ABSTRACT

History, forming a society with a deep sense of strings that incorporates allows people to have a common historical presence in the area. From this perspective; people who have a common historical presence in the area, assign values to be housed posture in memory manifests through vital reactions. Altay Turks also housed in memory where the cultural ancestors from the past; experiential/experimental and narrative situation (visual, poetic, literary), including situation in paraphrasing now locate and into the future. In this study, was investigated cultural conditions of the Altai Turks to move from studies in the Autonomous Republic of Altai in 2012 and 2014.

Key Words: *Altay Turks, common experiences, culture, experiential situation, narrative situation.*

[*] Bu çalışma, Ardahan Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında tamamlanan 2012/01 numaralı "Rusya Federasyonu'na Bağlı Altay Özerk Cumhuriyeti'nde (Ulagan ve Onguday Aymakları) Sözlü Kültür Ürünlerinin Derlenmesi ve Yazıya Aktarılması" ve 2013/08 numaralı "Manas'ın Görünen Yüzleri: Kayçılar-Akınlar-Ozanlar-Âşıklar" adlı BAP Projelerinin görsel/işitsel/yazınsal verilerinden hazırlanmıştır.

[**] Yrd. Doç. Dr. - Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Ardahan/TÜRKİYE

Giriş:

Bir toplumu oluşturan kişiler; bütünsel varlık alanlarını, ortak yaşantısal bağlar aracılığı ile yaşatır ve gelecek soylara aktarırlar. Bu bakımdan değerler dizgesi itibari ile devamlılık ilkesi taşıyan kültür, toplumları oluşturan kişilerin ortak yaşanmışlık bağını imler. Toplumlar, bu yaşanmışlık bağını, kendi içerisinde değişen olgulara göre günceller ve şimdide konumlandırarak geleceğe aktarmaya çalışırlar. Bu bakımdan, kültür; ortak tarihsel varlık alanına sahip olan kişilerin; -geçmişten günümüze- dil aracılığı ile yaşantısal/deneyimsel bellek uzamlarında aktardıkları 'yaşanmışlık' toplamıdır.

Geçmişin bilgi ve deneyimleri, ortak tarihsel varlık alanına sahip olan kişilerin bir araya geldiği icra çevreninde gün yüzüne çıkar. İcra çevreni, anlatının içinde yaratıldığı çevreyi imler. İcra çevreni kendiliğinden oluşabileceği gibi anlatıyı (görsel, şiirsel, yazınsal) derleyecek olan kişilerin ön çabaları sonucunda da oluşabilir. İyi bir alan araştırmacısı, önceden icra çevreni hakkında kültürel çalışma yapmalı ve icra çevrenini zihinsel süreçten geçirmelidir. Bu bakımdan icra çevreni; genel anlamda kültür kavramının açar anahtarları arasında sayabileceğimiz; çağcıl bağlam, uzamsal bağlam, dilsel bağlam, kişilerin duygu ve düşünceleri üzerine kurulu kişisel bağlam, yaşantısal bağlam (yeme, içme ve geçinme) ve ritimsel bağlam (çalgı aletleri) üzerine kurulur. Çağ, uzam, kişiler (anlatıcı, derleyici/ler ve dinleyici/ler) ve çalgı aletlerinin tinsel temasa geçmesi ile birlikte üretilen anlatılar (görsel, şiirsel, yazınsal), daha sonraki süreçte bilim adamları tarafından çözümlemelere tabi tutulur. Anlatının kayıta alındığı çağ, anlıksal olabilir. Bu bakımdan anlatının kayıta alındığı çağ dilimi, kayıt incelenir iken anlatının çağcıl bağlamına göndermede bulunur.

Altay Türkleri, merkezi olarak Güney Sibirya bölgesi içerisinde yer alan; Rusya, Moğolistan, Kazakistan ve Çine sınırları olan, Rusya Federasyonu'na bağlı Altay Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. Bölge, coğrafi olarak; Ulagan, Oñdoy/Onguday, Koş-Agaş (Koş (Çift/İki) Ağaç), Kan-Oozı (Kan/Han Ağzı/Özi), Köksi-Oozı (Gök su Ağzı/Özeği), Çoy/Çuy Oozı (Çay Ağzı/Özeği), Çamal, Mayma, Şebalin ve Turaçak (Durulan yer) olmak üzere on ayrı aymaktan oluşmaktadır.

Kazakistan ve Moğolistan bozkırları ile Sibirya ormanlarının birleştiği yerde bulunan Altay Özerk Cumhuriyeti, bütünsel olarak; dağlık, ormanlık ve bozkır alanlarına sahiptir. Örneğin; Koş-Agaş aymağı, Kazakistan ve Moğolistan'a yakınlığı sebebi ile coğrafi olarak bozkır özelliklerine sahiptir. Daha içeride kalan Onguday ve Ulagan aymağı ise

ormanlarla kaplı bir coğrafya içerisindedir. Bölgedeki fiziksel ve coğrafi çeşitlilik tarihsel süreç içerisinde kültür çeşitliliğine yol açmış; bölgenin kültürel anlamda köklü ve zengin bir kültüre sahip olmasını sağlamıştır. Örneğin; Koş-Agaş aymağında doğup büyüyen kayçılar (destan anlatıcıları), bozkır kültürünün sürekliliği içerisinde yetiştikleri için coğrafyanın fiziksel ve coğrafi sertliğinden etkilenmişlerdir. Dolayısı ile bu kayçılar, diğer bölgelere göre daha sert ve gırtlaktan kay söyleme yetisini deneyimsel bellek yolu ile günümüze getirmiştir. Ulagan ve Onguday aymaklarında ise; mitsel anlatı geleneği (şiirsel/yazınsal/görsel türler) geçmişin bilgi ve deneyimleri ölçüsünde bellek uzamlarında aktarılmaktadır.

Altay Türklerinin kültürel durumunu; yaşantısal/deneyimsel durum ve anlatısal (görsel, şiirsel, yazınsal) durum olmak üzere iki ana başlık halinde ele alabiliriz.

1. Yaşantısal/Deneyimsel Durum

1.1. Milli Bilinci ve Birlikteliği Sağlayan Törenler/Toylar

Geçmiş, içerisinde barındırdığı derin anlam dizgelerine yeniden anlam yüklenerek; şimdide konumlandırılıp geleceğe açılır. Bu bakımdan; ortak tarihsel varlık alanına sahip olan kişiler, atalar belleğinde barındırmış olduğu duruş değerlerini yaşamsal tepkimeler aracılığı ile dışa vurur. Atalar belleğinde barındırılan kültürel yaşama biçimi, değişen ve dönüşen çağın gereksinimleri gereği birlikteliği sağlayan törenlerde kendisini gösterir.

Günümüzde geleneğin aktarılması ve icrası bağlamında -yaşatılması için- Altay Türkleri tarafından iki yılda bir El Oyın Bayramı düzenlenmektedir. Halk bayramı anlamına gelen El Oyın, Altay Türklerinin geçmişe dönük yaşantısal/deneyimsel durumlarını ve hayatı yorumlama biçimlerini ortaya koymaktadır. İlk olarak; 1988 yılında Onguday (On Kuday) aymağına bağlı Colo yurdunda düzenlenen kültürel faaliyetler, tarihsel süreç içerisinde diğer aymaklara taşınsa da 2006 yılından bu yana Colo'da düzenlenmektedir. Altay Türkleri tarafından "Altın Yaz" olarak adlandırılan bayram, önce tiyatro gösterisi ile başlamaktadır. Yazılı kaynağını mitsel anlatı türlerinden alan gösteriler, Altay Türklerinin yaşantısal/deneyimsel bellek uzamlarında barındırdıkları içsel tepkimelerin gün yüzüne çıkmasını sağlamaktadır. El Oyın'da oynanan oyunlar ve kültürel faaliyetler dönemsel olarak gelişmekte ve çeşitlenmektedir. Örneğin; 2012 yılında olmayan "At üstünde güreş" oyunu, 2014 yılında oynanmıştır.

El Oyın'ın yanı sıra Altay Türkleri, Mart ayında -karların erimesiyle birlikte- yeni ay'ın doğmasına göre Cılgayak bayramını kutlamaktadır. Cılgayak (Yıla ayak basma) bayramı, Altay Türklerinin içsel yaşantılarını içermesi bakımından çok önemlidir. Yüksek bir dağın tepesine çıkılarak kutlanan bu bayrama Altay Türkleri aylar öncesinden hazırlık yapar. Törene birkaç gün kala evler, sokaklar ve malların bulunduğu yerler iyice temizlenir. Tören vakti birliktelik sağlandığı zaman katılımcılar arasında sözü dinlenen, kamlık ruhunu taşıyan bir kişi, (kadın ya da erkek) tarafından ateş yakılır ve ateşin iyesine süt, yulaf, kaymak vb. ellerinde ne var ise saçı yapılarak kutsama töreni tamamlanır (K-1). Bu kutsama, düğün gecesinden önce yeni ev kuracak olan genç çiftleri, aile bilinci bağlamında geleceğe kurmak/açımlamak için de yapılır. Kutsama, evlenecek çiftlerin birbirine eş olarak aile yaşamlarının güzellik ile geçmesi, evlerinin bereketli olması ve kazançlarının çok olması dileği ile yapılır. Kutsamadan önce erkeğin dayısı, kızın yengesi çağırılır. Onlar da kutsamada söz söyleme ve alkış (iyi dua) etme hakkına sahiptir. "Üy ırustu bolzın/Ejigine kara neme kelbesin/Bala barka bolzın/Amır bolzın" (Eviniz açık olsun/Eşiğinize kara ruhlar gelmesin/Çoluk çocuğunuz olsun/Rahat, esenlik olsun) diyerek alkış (iyi dua) okunur.

Cılgayak bayramının yanı sıra; Altay Türkleri, Ocak ayı girdiği zaman yılbaşında Çağa bayram adını verdikleri yılbaşı bayramını kutlamaktadırlar. Altay Türkleri Çağa bayramını havalar çok soğuk olduğu için evlerinde kutlarlar (K-1). Gerek El Oyın bayramı gerekse Cılgayak bayramı ve Çağa bayram, Altay Türklerinin değerlerine bağlı kalması ve gelecek nesillere aktarması bakımından dikkat çekicidir.

1.2. Doğa Karşısındaki Duruş Dizgeleri

Altay Türkleri, geçmişten günümüze bellek uzamlarında getirmiş oldukları içsel öğeleri/tepkimeleri günümüzde de yaşatmaktadır. Evrene ait bütün öğelerin canlı birer varlık olarak kabul edilmekte ve karşılıklı bir yaşam alanı kurulmaktadır. Günümüzde Altay Türkleri, evrene ait bütün öğeleri canlı birer varlık olarak kabul etmekte ve her birisinin iyesinin olduğuna inanmaktadır. Doğanın varlık alanına ait öğelerin iyelerine saygılarını göstermek amacıyla yüksek dağlardan geçerken veya arjan/kutsal suyun kenarına gittikleri zaman çevredeki ağaçlara "calama" adını verdikleri bez bağlamaktadır. Yine doğada bulunan bütün öğelerin iyelerini kutsamak için ateş yakılır ve ateşin iyesine süt, yulaf, kaymak vb. ellerinde ne var ise saçı yapılarak kutsama töreni tamamlanır (K-2).

(Kutsama anından bir fotoğraf)

2. Anlatısal Durum (Görsel/Şiirsel/Yazınsal)

Mitsel anlatı geleneği; çağlar öncesinden günümüze kadar özden söze dönüşme bağlamında biçimsel değişikliklere uğramış olsa da içsel olan öz hiçbir zaman kayıp olmamıştır. Bu bakımdan Altay Türkleri, mitsel anlamda bilinçaltında barındırdıkları anlatı türlerini tarihsel süreç içerisinde çizimlerde ve uygun bir icra çevreninde özden söze dönüştürmüşlerdir. Günümüzde; Altay Özerk Cumhuriyeti'ne bağlı Çuy Oozı aymağının sınırları içerisinde yer alan Kalbak Taş bölgesindeki kaya resimleri Altay Türklerinin ne denli köklü bir tarihe sahip olduğunu göstermektedir. Çoğunlukla bronz dönemden kalma dağ keçisi, geyik, kedi, köpek ve fantastik hayvan çizimlerinin bulunduğu bölgede erken dönem Türk düşün hayatının izleri göz önüne serilmektedir.

(Altay Özerk Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer alan Kalbak Taş bölgesi)[1]

Altay Türkleri, sevinçlerini, acılarını, kayıplarını ve onulmaz yaralarını yaşam karşısındaki kökensel tepkileri olan mitsel anlatılar aracılığı ile söze dönüştürmektedir. Mitsel anlatı türleri, anlatı geleneğini iyi bilen kişiler tarafından söze dönüştürülmektedir. Örneğin; 1927 doğumlu Mariya Mihaylovna (K-3) ve 1932 doğumlu Aleksey İvanoviç Salin (K-4), şiirsel ve yazınsal anlatıları çok iyi bilmekte ve uygun bir icra çevreninde anlatıları söze dönüştürmektedirler.

[1] Fotoğraf 06.07.2012 tarihinde Altay Özerk Cumhuriyeti'ne bağlı Çuy Oozı aymağının sınırları içerisinde yer alan "Kalbak Taş" bölgesinde çekilmiştir. Bölge, Rusya Federasyonu tarafından koruma altına alınmış; Dünya Miras Komitesi tarafından Tarihi ve Kültürel Dünya Mirasları listesinde yer almaktadır. Çizimlerin yanı sıra bölgede eski Türkçe dönemine ait runik yazmalar da mevcuttur. Bölgenin üst tarafı sunaktır. Tanrıya sunulan kurbanların ve erken dönem kamlık törenlerinin gerçekleştirildiği kutsama yeridir. Çizimler, yalnızca Çuy Oozı (Çay Ağzı/Özeği) aymağı ile sınırlı değildir. Altay Özerk Cumhuriyeti'ne bağlı diğer aymaklarda da erken dönem Türk düşün sistemini yansıtan çizimler mevcuttur. Altay Özerk Cumhuriyeti'ne 2014 yılında yapmış olduğumuz araştırmada ise Onguday aymağı sınırları içerisinde yer alan "Karakol" bölgesinde yer alan "Üç Eñmek"te bulunan çizimler de tarafımızca kayıt altına alınmıştır.

(Mariya Mihaylovna)

Yazınsal anlatı türleri içerisinde yer alan şiirsel anlatılar da Altay Türklerinin toplumsal bilinçaltında geçmişten günümüze söze dönüşerek süre gelmiştir. Kay çörçök (destan) söyleme geleneği; günümüzde gırtlaktan ve yürekten söyleme yetisine sahip olan erkekler tarafından devam ettirilmektedir. Destan icra ederken en önemli icra aracı iki telli bir çalgı aleti olan "topşuur"dur. Kayçılar, inanç gereği destana başlamadan önce topşuur'un iyesine/eezine/sahibine saygılarını göstermek zorundadır. Söz konusu icra esnasında ritme dayalı bilişsel/zihinsel bir ilişki söz konusudur. Ötelerin sesini ödünçleyecek olan kayçı topşuuruyla kurmuş olduğu bilişsel ilişki sonucu mitik kabullerce kutsanmış değerlerle temasa geçer. Topşuurun yanı sıra ritim sağlamak amacı ile "ağız kopuzu" da kullanılır. Ama söze eşlik edecek olan ses genellikle yürekten verilir. Günümüzde ise modern dünyanın getirileri olarak çoklu söyleme ve çalgı aletleri kültürün taşıyıcı öğeleri arasında yer almaktadır.

Canar kojon (ağıt), kojon (türkü), kep sös (atasözü) gibi mitsel anlatı geleneği içerisinde yer alan şiirsel anlatılar ise eskinin kurucu işlevinden hareket ile Altay Türkçesini aktarma yetisine sahip olan "üy kijiler" (bayan kişiler) tarafından söze dönüştürülmektedir. 1932 doğumlu Mariya Konuşeva (K-5) yaşamış olduğu sıkıntılı hayatı ritmin büyülü gücüne sığınarak söz ile dışa vurmaktadır. Savaş gibi geri döndürülemez acılarda kaybetmiş olduğu çocuklarının arkasından söylemiş olduğu (canar kojondor) ağıtlar, ölümün acımasızlığı karşısında yitip giden hayatların evrene bir başkaldırısı niteliğindedir. Konışeva, çok sıkıntılı bir hayat geçirmiş, doğum tarihi ve yaşamış olduğu tarihsel süreç göz önünde bulundurulursa Sovyet Sosyalist rejimin tüm baskılarını bir

ana olarak yüreğinde hissetmiştir. Savaşa giden oğullarının kaybı, kendisinde geri döndürülemez izler bırakmıştır. Özellikle söylediği ağıtlarda kullanmış olduğu; "Altın sırdu balamdı/Ayka künge görünsin/ Kara başum cazılsın" (Altın giyimli balamdı/Aya güne görünsün/Kara başım yazılsın/kurban olsun) sözleri mitsel düşüncede içsel olan yalnızlığın, tutsaklığın, acının, gurbetin, ayrılıkların ve tüm bunların son açmazı olan ölümün karşısında içlerden bir "ah" niteliği taşır.

Altay Türkleri, gerek yaşantısal anlamda gerekse anlatısal anlamda kültürel öğelerini yaşayarak ve yaşatarak gelecek soylara aktarmada kararlıdır. Gözlemlediğimiz kadarı ile geçmişin bilgi ve deneyimleri, ortak yaşantısal birliktelikler (oyunlar, törenler, toylar ve icra çevreninde üretilen anlatılar) aracılığı ile yeni soylara aktarılmaktadır.

KAYNAKÇA

Sözlü Kaynaklar:

K1: **Nadya Yuguşeva**, 1958 Altay Özerk Cumhuriyeti, Koşağaç Aymağı, Kuray Köyü doğumlu, üniversite mezunu, kam. Görüşme Tarihi: 28.06.2012, Görüşme Yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Mayma Aymağı. Görüşme tarihi: 02.03.2016 Görüşme yeri: Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi.

K2: **Irıstu Meçeş**, 1978 Altay Özerk Cumhuriyeti, Koşağaç Aymağı, Kököri Köyü doğumlu, lise mezunu, kayçı. Görüşme tarihi: 27.06.2012, Görüşme Yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Mayma Aymağı, Saybıs Köyü.

K3: **Mariya Mihaylovna**, 1927 Altay Özerk Cumhuriyeti, Ulagan Aymağı doğumlu, çiftçi. Görüşme tarihi: 09.07.2012 Görüşme Yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Ulagan Aymağı.

K4: **Aleksey İvanoviç Salin**, 1932 Altay Özerk Cumhuriyeti, Ulagan Aymağı, Çibilü Köyü doğumlu, çiftçi. Görüşme Tarihi 08.07.2012 Görüşme yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Ulagan Aymağı, Çibilü Köyü.

K5: **Mariya Konuşeva**, 1932 Altay Özerk Cumhuriyeti, Ulagan Aymağı, Kara Kudur Köyü doğumlu, Görüşme Tarihi: 08.07.2012, Görüşme Yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Ulagan Aymağı, Kara Kudur Köyü.

AZERBAYCAN VE ANADOLU'NUN KADIN DANSI EZGİLERİNDE MÜZİKAL ANALİZ

"Azerbaijan And Anatolia" Musical Analysis of Women Dance Melodies

Gültekin ŞENER*

ÖZET

Bu çalışmada Azerbaycan ve Anadolu kadın dansı ezgilerinin ritmik ve melodik yapısal özellikleri araştırılmış; her iki ülkenin kadın dansı ezgilerinde bulunan ortak yapı karakterlerinin yanında benzemeyen özellikler araştırılmaktadır. Dans ezgilerinin genel yapısını araştırırken beş temel özellik olan ritmik yapı, karar sesleri, metronomu, metronom hız özelliği, ses genişlikleri ve makamsal yapıları incelenerek bazı sonuçlar elde edilmiştir. Böylece her iki ülkenin temel dans ezgileri özellikleri hususunda kavramsal bilgiler oluşturulmuştur.

ABSTRACT

In this study, Azerbaijan and Anatolia's woman dances of melodies, rhythmic structure, melodic structure, the width of the sound, pithces, states of maqams will gain from statistical source.Elements of melodic structure in women of Anatolia dance tunes, not only the rhythmic characters, and the rates used in the authorities, these authorities decided tones, melodies, such as the five basic elements of sound widths to be issued with the results of statistical values, rhythmic, melodic formalization will be examined.With these data, women in Azerbaijan and Anatolia dance tunes based on the general character of the musical use of statements to be provided, the social dynamics of these trends, a number of cultural structure of the ideas that go down to the final results will be explained.

Azerbaycan ve Anadolu sosyo- kültürel açıdan birçok ortak yapı karakterine sahip iki ülke konumundadır. Bu ortak yapı karakterinin başında, danslarımız ve bu dansların ezgisel özellikleri gelmektedir. Bu özelliği tarihsel dokuda da görmek mümkündür. Azerbaycan'ın GOBUSTAN" bölgesinde yallı oynadığı görülen sıralanmış insan figürleri, Alaca Höyük'te bulunan duvar figürlerini çağrıştırmaktadır.

Genel olarak, dans ezgilerinin yanında kadın danslarında ezgilerin özel yapılarını incelenmesi amacına yönelik bu çalışmada benzer ezgisel özelliklerin yanında hiç örtüşmeyen melodik ve ritmik özellikler göze çarpmaktadır.

* Dr. - Gaziantep Üniversitesi Türk Musıkisi Devlet Konservatuvarı-Gaziantep/TÜRKİYE

Türkiye'de ve Azerbaycan'da, oyun kültürümüzde kadınlara ait edilebilecek birçok oyun/oyunlar bulunmaktadır.

Anadolu ve Azerbaycan "Kadın Dansları" bölümünde 45 kadın dansı incelemeye tabi tutulmuş, bunlardan 24 tanesi Anadolu,21 tanesi ise Azerbaycan dans ezgisi değerlendirme tablosunda 7 özelliği verilerek, bunlardan 5 temel özelliği tablo ve grafiklerde sunulmuştur.

Çalışma modelinin daha sağlıklı sonuç vermesi için, her iki ülkeden seçilen dans ezgilerinin bulunduğu bölgeden başlayarak, dans teması, sözlü sözsüz oluşları, cümle-cümlecik ve motif özellikleri incelenmiş, varsa varyant özellikleri ile soru-cevap unsurları çıkarılmıştır.Her ezgide tespit edilen, melodik yapı,tonal yapı, ritmik özellik,ezginin hız basamağı, makamsal özellik ve ses genişlikleri ile temel analiz modeli yaratılmıştır.

Anadolu ve Azerbaycan "Kadın Dansları" bölümünde bu yöntemle 45 kadın dans ezgisi incelemeye tabi tutulmuştur. İncelenen dans ezgilerinin 24 tanesi Anadolu Kadın Danslarına, 21 tanesi ise Azerbaycan Kadın Danslarına aittir. Değerlendirme tablosunda 7 özelliğine bakılan ezgilerin, 5 temel özelliği grafiklere aktarılarak sonuç elde edilmiştir.

Anadolu Kadın Dans Ezgileri Değerlendirme Tablosu:

Ezginin Adı	Ritim Yapısı	Karar Sesi	Güçlü Sesi	Sözlü	Sözsüz	Metronom ♩	Ses Genişliği	Makam
Sarı Kız	5/8	Re	Sol	X		120	7	Karciğar
Kız Horonu	5/8	Sol	Do		X	120	6	Mahur
Karabağ	6/8	La	Mi		X	88	7	Hicaz
Horomi	5/8	Re	---		X	130	6	Re Buselik
Aman Ördek	7/4	Sol	Re	X		80	6	Mahur
Estireyimmi	2/4	Si	Re	X		100	4	Nişabur
Nare	6/8	La	Do			90	5	Uşşak
Sallama	9/8	Do	Mi ♭		X	135	6	Karciğar
Tersine(Döne)	6/8	La	Re		X	70	5	
Teze Gelin	4/4	La	Re	X		50	7	Uşşak
Ben Bir Kavak	10/8	La	Re	X		120	5	Uşşak
Silifkenin Yoğurdu	2/4	Si	Re	X		90-100	9	Hüzzam
Türkmen Kızı	4/4	Sol	Re	X		80-100	9	Karciğar
Üzündere	6/8	La	Re		X	130	6	Buselik
Hürmüz Hanım Zeybeği	9/8	Si	Fa diyez		X	60-70	9	Segah
Hantuman	9/4	Sol	Si		X	45	8	Rast
Sarı Olur Üst Yakanın Geveni	9/8	La	re	X		70	9	Uşşak
Hatcam Çıkmışta Gül Dalına	9/8	La	Mi	X		80	9	Hüseyni
Cilveli Oy	6/8	Mi		X		80-90	6	Buselik
Fatoş	10/8	La	Mi		X	140	7	Hüseyni
Arap Oyunu	2/4	Sol	Re		X	90	7	Rast
Teşi	10/8	Sol	RE		X	90	6	Rast
Terşi	4/4	La	Re		X	90	5	Uşşak
Burçak Tarlası	4/4	La	Do	X		90	6	Uşşak

Tablo .1: Anadolu Kadın Dans Ezgileri Değerlendirme Tablosu

Azerbaycan Kadın Dans Ezgileri Değerlendirme Tablosu:

Ezginin Adı	Ritim Yapısı	Karar Sesi	Güçlü Sesi	Sözlü	Söz süz	Metronom ♩	Ses Geniş liği	Makam
İnnabı	6/8	Fa	---		X	104	9	Fa Mahur
Nalbeki	6/8	La	Mi		X	104	7	La B.Şiraz
Ceyrani	6/8	Sol	Do		X	88	6	Sol B.Şiraz
Terekeme	6/8	Mi	---		X		10	Segah
Lale	6/8	Re	---		X	110	7	Şur
Brilyantı	6/8	Do	---		X	95	8	Mahur Hindi
Heyva Güllü	6/8	Mi	---		X	88	6	Segah
Gızıl Gül	6/8	Re	---		X	104	9	Segah
Gugulıda	6/8	Do	Sol		X	104	6	Segah
Naz Nazı	6/8	Sol	---		X	104	17	Çargah
Uzundere	6/8	Do	---		X	115	9	Şuşter
Lezgihangi (Lazginka)	6/8	Do	---		X	340	10	Beyati Şiraz
Basma Basma Tağları	6/8	Mi	---	X		104	6	Şur
Hasra Basma Dolanda Gel	6/8	Do	---	X		88	4	Mahur
Halay	3/8	Do	---		X	120	7	Şur
Xalahacı(Halabaca)	6/8	Do	---		X	104	8	Segah
Semeni	6/8	Do	---		X	340	18	Do Mahur
Gülgezi	6/8	Re	---		X	104	6	Beyati Şiraz
Reyhani Raksı	6/8	Fa	---		X	140	10	Mahur
Nabat Hanım Raksı	6/8	Do	---		X	150	8	Segah.Do Şur

Tablo .2: Azerbaycan Kadın Dans Ezgileri Değerlendirme Tablosu

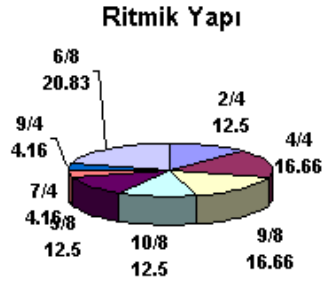
Anadolu kadın danslarında değerlendirme tablosunda bulunan 24 adet dans ezgilerinin genel hatlarını çözümleyebilmek için, değerlendirme tablosundaki 7 özelliğinin dışında, 5 temel yapısal özelliğine bakmak gerekmektedir.

Anadolu Kadın Danslarında:

1.Ritim Yapısı:

Anadolu kadın danslarının ritim yapısı, % 12,5 oranı ile 2/4'lük bölümde, %16,66'sı 4/4'lük, % 16,66'sı 9/8'lik, % 12,5 10/8'lik, % 12,5 oranı 5/8'lik,% 4,16'sı 7/4'lük, % 4,16'sı 9/4'lük ve % 20'si 6/8'lik ritmik yapı dağılımına sahiptir.

RİTMİK YAPI		
USÜL	SAYISI	YÜZDESİ
2/4	3	12.5
4/4	4	16.66
9/8	4	16.66
10/8	3	12.5
5/8	3	12.5
7/4	1	4.16
9/4	1	4.16
6/8	5	20.83



Tr.Tablo:1 **Tr.Grafik:1**

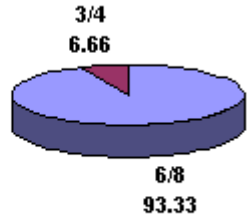
Azerbaycan Kadın Danslarında:

1.Ritim Yapısı:

Azerbaycan Kadın dansı ezgilerinin ritmik kuruluşuna baktığımızda,6/8 ritim karakterinin % 93,33 gibi büyük bir orana sahip olduğu görülmektedir. Bunun yanında, 3/4'lük ritim yapısı karakterin % 6,66'lık bir orana sahip olduğu görülmektedir.

RİTMİK YAPI		
USÜL	SAYISI	YÜZDESİ
6/8	14	93.33
3/4	1	6.66

Azer.Tablo:11



Azer.Grafik:11

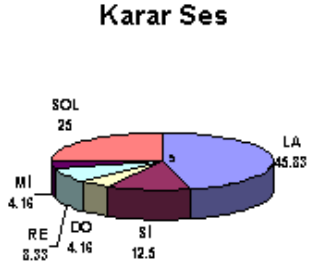
Anadolu Kadın Danslarında:

2. Karar Ses:

Anadolu dans ezgilerinde daha önceki sonuçlardan da anlaşıldığı gibi kara sesin küçük oktav "La" sesin yoğunlaşması bu bölümde de geçerliliğini sürdürmektedir. Dans ezgilerinin % 45,83'lük bölümü "La" sesinde karar vermektedir. Bunu % 25'lik oran ile "Sol" sesi,% 12,5 ile "Si" sesi ve % 8,33 ile "Re" sesi takip etmektedir. "Do" ve "Mİ" seslerinin bu dağılımda % 4,16'lık bir paya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

KARAR SESİ		
KARAR SESİ	SAYISI	YÜZDESİ
LA	11	45.83
Sİ	3	12.5
DO	1	4.16
RE	2	8.33
Mİ	1	4.16
SOL	6	25

Tr.Tablo:2



Tr.Grafik:2

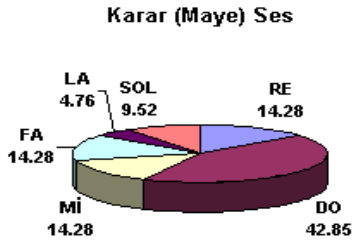
Azerbaycan Kadın Danslarında:

2. Karar Ses:

İncelenen Azerbaycan Kadın dansı ezgilerinde ise en büyük paya sahip ses % 42,85 ile "Do" sesidir. "Re" sesinde kara veren ezgilerin oranı ise %14,28'dir.Bunu yine aynı oranla % 14,28'lik payı olan "Mi" ve "Fa" sesleri takip etmektedir. Anadolu Kadın dansı ezgilerinde % 45,83'lük

kara sesi payına sahip olan “La” sesi, Azerbaycan Kadın dansı ezgilerinde sadece %4,76’lık bir pay almaktadır.

KARAR SESİ		
KARAR SESİ	SAYISI	YÜZDESİ
RE	3	14.28
DO	9	42.85
Mİ	3	14.28
FA	3	14.28
LA	1	4.76
SOL	2	9.52



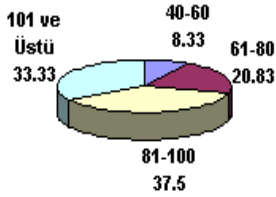
Azer.Tablo:2 **Azer.Grafik:2**

Anadolu Kadın Danslarında:

3. Metronom(Hız-Tempo):

İncelenen Anadolu Kadın dansı ezgilerinin temposunun % 33,33’lük bir bölümünün dörtlüğe 100 metronom yapısında olduğu görülmüştür. Özellikle Doğu Karadeniz bölgesi kadın oyunlarının “Horon” türü bu oranı yükselten başlıca etkenlerdir. Bunu dışında ezgilerin % 37,5’lik bölümü yine 81-100 metronom yapısında olan dans ezgileridir. Bu hız yapısını % 20,83’lük oranıyla 60-80 hızda olan ezgiler takip etmektedir.Dörtlüğe 60 birim hızda olan, Largo hızına sahip dans ezgilerinin oranı ise sadece % 8,33’te kalmaktadır.

TEMPO		
METRONOM	SAYISI	YÜZDESİ
40-60	2	8.33
61-80	5	20.83
81-100	9	37.5
101 ve Üstü	8	33.33



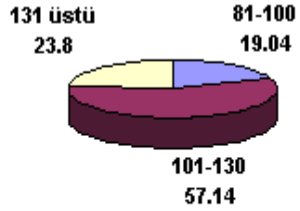
Tr.Tablo:13 **Tr.Grafik:13**

Azerbaycan Kadın Danslarında:

3. Metronom(Hız-Tempo):

Azerbaycan Kadın dansı ezgilerinin hız yapısına baktığımızda Largo hız grubunda dans ezgisi bulunamamıştır. Eserlerin % 19,04’ü 81-100 metroritim hızında oluşmuş, % 57,14’ü ise101-130 hızda icra edilmektedir. Yine dörtlüğe 131 temponun üzerinde olan dans ezgilerinin oranı % 23,8 olarak tespit edilmiştir.

TEMPO		
METRONOM	SAYISI	YÜZDESİ
81-100	4	19.04
101-130	12	57.14
131 üstü	5	23.8

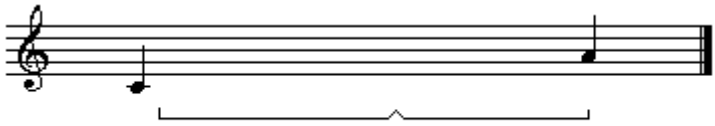


Azer.Tablo:13 **Azer.Grafik:13**

Anadolu Kadın Danslarında:

4. Ses Genişliği:

Bu grupta incelenen dans ezgilerinin ses genişliklerine baktığımızda; % 54,16'sının 3 ile 6 ses aralığında oluştuğu görülmektedir.



% 54,16'sı 6 ses aralığında

7 ses ve üzerinde bir aralığa sahip dans ezgilerinin oranı ise % 45,83 olarak tespit edilmiştir.

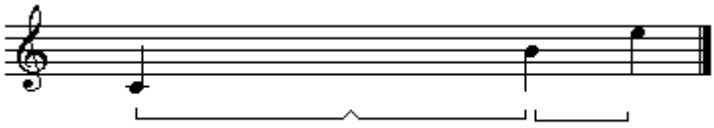
SES GENİŞLİĞİ		
SESLER	SAYISI	YÜZDESİ
3-6	13	54.16
7-9	11	45.83

Tr.Tablo:14 **Tr.Grafik:14**

Azerbaycan Kadın Danslarında:

4. Ses Genişliği:

Ses genişliğinin boyutu, Azerbaycan dans ezgilerinde en çok yoğunlaştığı ses aralığı 7 ile 10 ses civarında olup,bu grupta %61,9 oranına sahiptir.

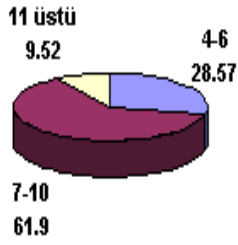


% 61,9'u 10 ses aralığında

Bunun yanında 4 ile 6 ses aralığında kullanılan ezgilerin oranı 28,57 olup,11 ve üstünde ses aralığına sahip dans ezgilerinin oranı % 9,52 de kalmaktadır. Azerbaycan dans ezgilerinin icrasında kullanılan melizmlerin(süsleme) içinde oktav(register) yöntemi, yani bir cümlenin pes ya da tiz bölgede oktav derecesinde çalınması ses genişliklerini artıran bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

SES GENİŞLİĞİ		
SESLER	SAYISI	YÜZDESİ
4-6	6	28.57
7-10	13	61.9
11 üstü	2	9.52

Azer.Tablo:14



Azer.Grafik:14

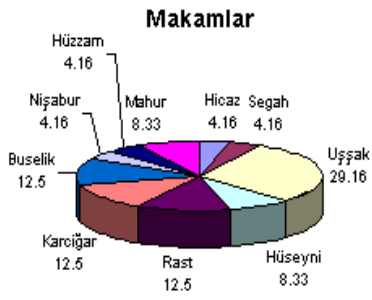
Anadolu Kadın Danslarında:

5. Makamsal Yapı:

Anadolu dans ezgilerinin kullandığı makamların oranına baktığımızda yine en fazla % 29,16 ile Uşşak makamının kullanıldığını görmekteyiz. Uşşak makamını %12,5 ile Rast, Karciğar ve Buselik makamları izlemektedir. Bu grupta Mahur ve Hüseyni makamlarının kullanılma oranları %8,33'tür.Diğer makamlar ise,% 4,16 ile Hicaz,Segah,Nişabur ve Hüzzam makamları şeklinde sıralanmaktadır.

KULLANILAN MAKAMLAR		
MAKAM	SAYIS	YÜZDESİ
Hicaz	1	4.16
Segah	1	4.16
Uşşak	7	29.16
Hüseyni	2	8.33
Rast	3	12.5
Karciğar	3	12.5
Buselik	3	12.5
Nişabur	1	4.16
Hüzzam	1	4.16
Mahur	2	8.33

Tr.Tablo:15



Tr.Grafik:15

Azerbaycan Kadın Danslarında:

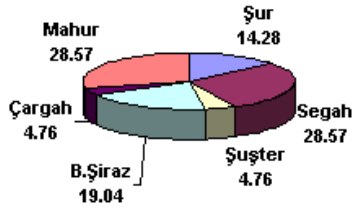
5. Makamsal Yapı:

Azerbaycan Kadın danslarında kullanılan makam(lad) oranlarına baktığımızda ise; % 28,57 ile Segah ve Mahur makamının sıralandığını

görmekteyiz. Bu makamları % 19,04 ile Beyati-Şiraz makam ladı, % 14,28 ile Şur makam Ladı ve % 4,76 ile Şuşter ve Çargah makam Ladları takip etmektedir.

KULLANILAN MAKAMLAR		
MAKAM	SAYISI	YÜZDESİ
Şur	3	14.28
Segah	6	28.57
Şuşter	1	4.76
B.Şiraz	4	19.04
Çargah	1	4.76
Mahur	6	28.57

Azer.Tablo:15



Azer.Grafik:15

Sonuç:

1. Ritmik Yapı: Kadın danslarında ritmik özelliğe baktığımızda, Azerbaycan kadın dans ezgilerinde % 93,33'lük oranda kullanılan 6/8'lik kalıbın, Anadolu dans ezgilerinde % 20 oranında kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında Anadolu kadın dans ezgilerinde kullanılan aksak ritim yapısı dediğimiz, 5 zaman,7 zaman, 9 zaman gibi yapılar, Azerbaycan Kadın dans ezgilerinde hiç kullanılmamıştır.

2. Karar Ses: Yine Azer. dans ezgilerinin % 42' si Do sesinde karar verirken, Anadolu D.Ezgilerinde bu ora %45 ile La sesinde kümelenmektedir.

3. Metronom(Hız): Azerbaycan kadın dans ezgilerinin hız yapısı, Anadolu kadın dans ezgilerinin hız yapısına göre oldukça farklı kümelenmekte olup, ezgilerin % 57'lik bölümü dörtlüğe 100-130 metronom hızında iken yapıda, Anadolu kadın dans ezgilerinin hız yapısında orantılı bir dağılım görülmekle beraber, ezgilerin % 38'lik bölümünün, dörtlüğe 80-100 metronom hızında olduğu tespit edilmiştir.

4. Ses Genişliği: Azerbaycan kadın dans ezgilerinin % 61 bir oktavın üzerinde oluşmuş, Anadolu kadın dans ezgilerinin ses genişliği ise % 45'i bir oktavda oluşurken, büyük bölümü %55 lik dilimin 3-6 ses aralığında kümelendiği görülmektedir.

5. Makamsal Yapı: Azerbaycan'nın kadın dans ezgilerinde kullanılan makamlara baktığımızda Beyati-Şiraz, Şur, Şuşter ve Çargah makamlarının en ok kullanıldığını görmekteyiz.

Anadolu kadın dans ezgilerinde ise Uşşak, Hüseyni Karciğar Hicaz, Segah makamlarının bir birine yakın oranda kullanıldığı görülmektedir.

TÜRKLERDEKİ EVLİLİĞE BAĞLI İNANIŞ VE UYGULAMALARDA EŞİĞİN YERİ

The Place of the Doorsill in the Belief and Practices About the Marriage of Turkish People

Aslı BÜYÜKOKUTAN - TÖRET*

ÖZET

İnsanın önemli geçiş dönemlerinden biri olan evlilik, geleneksel kültür tarafından birtakım törensel uygulamalarla kutsanmaya çalışılmaktadır. Ev ve evin merkezine yani ocağa giriş ve geçiş yeri olan "eşik" evliliğin kutsanmasında önemli bir sınırdır. Kutsal ile kutsal olmayanı birbirinden ayırma, kutsal mekânı koruma ve kutsal mekâna geçişte kötülükleri temizleme işlevlerinin yanı sıra "eşik", düğünle birlikte oluşan kaosa da şahitlik etmektedir. Evlilik, özellikle baba evinden ayrılıp yeni bir aileye ve mekâna adım atan gelin için büyük bir kaostur. Benzer şekilde damat da karşı tarafın "kendi" erkeklerinden farklı, onlara "yabancı" biridir. Gerçek anlamda aile olabilmek ve toplumun modeli olarak nitelenen ailenin sağlam temeller üzerine kurulabilmesi için söz konusu kaosun giderilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda eşik, bünyesinde barındırdığı pek çok mitolojik öğelerle, kilit bir noktadır.

Geleneksel kültürde "eşik" etrafında gerçekleştirilen uygulamaların ana merkezleri kızın baba evi ve damadın baba evinin ocağa geçiş merkezleridir. Bu yazıda, Türkiye ve diğer Türk Cumhuriyetlerinin halk bilimi verileri ve sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler ışığında, söz konusu merkezlerde meydana gelen karmaşa ve bu karmaşanın giderilmesi adına icra edilen birtakım uygulamalar üzerinde durulacaktır. Bugün birçoğu ritüel karakterinden uzaklaşarak, gelin ve damat tarafının karşılıklı yarışmaları, şakalaşmaları, eğlenmeleri şeklini alan "eşik" etrafındaki uygulamaların kültürel kodları sorgulanmaya çalışılacaktır. Yapılacak tespit ve yorumlarla eşiğin, evlilik törenlerindeki mevcut durumunu belirlemeye yönelik çalışmalara, ufak da olsa, bir katkı sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Türkler, evlilik, aile, eşik, kapı, inanış, uygulama.*

ABSTRACT

Marriage, which is one of man's significant periods of passage, is tried to be rendered holy through some ceremonial practices by the traditional culture. Entering the home and the "doorsill", which is point of entry and passage to the centre of the home, namely the place where the fire burns, is a crucial boundary in rendering a marriage holy. In addition to its functions of separating holy and unholy, protecting the holy place and removing the evil in the passage to the holy place, "doorsill" witnesses the chaos that emerges with

* Yrd. Doç. Dr. - Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Balıkesir/TÜRKİYE.

the wedding also. Marriage is a major chaos particularly for the bride who leaves her father's home and steps into a new family and a new place. Likewise, the groom is different from "own" men of the other family, and a "stranger" to them. In order to become a family in the real sense and to build a family described as a model of society on solid foundations, such chaos must be handled. In this context, doorsill is a key point with the many mythological elements that it embodies.

In the traditional culture, the main centres of the practices carried out around the "doorsill" are the centres of passage to the place where fire burns in the home of the girl's father and in the home of the groom's father. In this paper; in the light of the the folklore data of Turkey and the other Turkish Republics as well as information obtained from oral sources, the chaos that takes place in such centres and a number of practices carried out in the name of handling such chaos will be discussed. An attempt will be made to investigate the cultural codes of the practices around the "doorsill", many of which today moved away from their ritualistic character and turned into mutual competitions, joking and entertainment of the families of the bride and the groom. With the facts to be established and the interpretations to be made, a contribution, even a little, will be made to studies aimed at finding out the current status of doorsill in marriage ceremonies.

Key Words: *Turks, marriage, family, doorsill, gate, belief, practice.*

I. Giriş

Yeni bir hayatın başlangıcı olan evlilik törenlerindeki, dinsel ve büyüsel nitelikli uygulamaların zenginliği dikkate alındığında, geleneksel kültürün, evliliği geçiş ritüellerinin merkezi olarak kabul ettiği görülmektedir. Kızın baba evinden çıkıp yeni evine girene kadar geçen süreçte gerçekleştirilen ve bünyesinde pek çok mitolojik öğeyi barındıran uygulamaların amacı, çiftlerin tören boyunca Tanrı kutunu yanında hissetmek ve her türlü kötülükten uzak bir yuva kurmak istemeleridir. Bu açıdan bakıldığında, evliliğe bağlı geleneksel törenlerde, "kutlu/mukaddes eşik" hem kavram hem de törensel uygulamalar bağlamında sembolik anlamlarla yüklüdür. Geleneksel kültürde, eşiğe yüklenen bu anlamlar onun, kutsal olan ev ile kutsal olmayanlar arasındaki belirleyici sınır (Gökalp, 2007: 495-501) olduğuna yönelik düşünceden kaynaklanmaktadır.

Mitolojik görüşlere göre eşik; "Uygarlıktan sayılan ev ve benzeri şeylerle doğa âlemi sayılan çevre arasındaki sembolik sınırdır" (Beydili, 2005: 204), "… aynı zamanda insanlarla ruhlar âleminin, canlılarla ölüler arasındaki sınırı da temsil eder" (Öztürk, 2009: 348). Eşiğin bu şekilde

algılanması, Türk sözlük bilimine de yansımıştır. Eşik kelimesinin semantik çerçevesi şu anlamları içermektedir: "1. Kapı boşluğunun alt yanında bulunan alçak basamak. 2. Kapı ağzında basamağın konulabileceği yer. 3. Başlangıç yeri, başlangıç noktası, yakını. 4. Karalar üzerinde veya deniz diplerinde birbirine komşu iki çukurluğu ayıran tümsek. 5. Telli çalgılarda üzerine tellerin bindiği köprü. 6. Bir tepkinin başlamasında, ortaya çıkmasında etkili olan ruhsal, fizyolojik nokta" (Türkçe Sözlük, 2009: 657).

Eve giriş kapısının altı, üstü ve her iki yönünün eşik olarak tasarlanması ile ilgili olarak Türk kültüründe eşik kültü oluşmuş, buna bağlı bir dizi tabu ve inanç eski yapısını koruyarak günümüze kadar ulaşmıştır (Bayat, 2007: 269). Bu anlamda eşik, "dıştan içe bir geçit" olduğu için kutlu olanı simgelemektedir. Kutlu olma, geçit sınırını koruyan, "izi / iye (yiye / eye)" (Beydili, 2005: 269-271) adlı koruyucu ruhlara inancı ortaya çıkarmaktadır. Mitolojik kültür dönemi geride kalmış olsa da, teknoloji kültürünün tam olarak geleneksel kültürün yerini alamadığı bazı toplumlarda, eşiği insanların kötü niyetlerine karşı olduğu kadar, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı da koruyan "muhafızlar" bulunmaktadır (Eliade, 1991: 6).

Türklerde, evlilik törenlerindeki eşiğe basmama, eşiğe oturmama, eşiğe çivi çakma, eşiğe selam verme gibi inanış ve uygulamalar eşiğin kutsal olarak algılanmasının basit tezahürleridir. Benzerleri, törenin birçok aşamasında görülmekle birlikte, evlenecek olan çiftlerin, baba evlerinin eşiğinden çıkıp kendi evlerinin eşiğinden içeri girmelerine kadar olan süreç, kanaatimizce, kutsalın etrafında gerçekleştirilen uygulamaların başlıca iki mekânıdır. Bu nedenle, Türklerdeki evliliğe bağlı inanış ve uygulamalarda eşiğin yerini, ana merkezler olan kızın baba evi ve damadın baba evinin eşiği üzerinden sürdürmekte yarar vardır.

II. Kızın Baba Evinin Eşiği Etrafında Gerçekleştirilen İnanış ve Uygulamalar

"Gelin alma", "gelin alımı", "kız çıkarma", "gelinci gitme", "gelin göçürme" (Büyükokutan, 2012: 381) gibi adlandırmalar, kızın baba evinden uğurlanma zamanının geldiğine işaret etmektedir. Her ne kadar anne ve babasının gözünde daima çocuk kalacak olsa da genç kız / gelin akrabalarının ve toplumun nazarında farklı bir sosyal statü kazanmaya doğru eşikten dışarı adım atmaktadır. Bu adımdan sonra toplumun, kendisine olan bakış ve davranışları değişmeye başlayacak, bu değişim özellikle ilk erkek çocuğun doğumundan sonra daha açık bir şekilde

görülecektir. Bu açıdan bakıldığında eşik, yani kapı (=sınır), statünün değişimi ile ilgili törenlerde özel yer tutmaktadır (Lvova ve diğerleri, 2013a: 84).

Gelin almaya gelenler aslında beraberlerinde düzensizliği de getirmektedir. Kızın, baba evinden ayrılacak olması başta kendisi ve ailesi olmak üzere yakınları açısından büyük bir sarsıntıdır. Mevcut düzen, uyum bozulacak ve bu süreç ancak çiftlerin, gelinin ailesinin evine çeşitli hediyelerle dönmesiyle son bulacaktır (Ergun, 2014: 62). Bu dönüşe kadar geleneksel kültür, ritmi ve harmoniyi yeniden yakalamak için bir dizi uygulamaya başvurmaktadır. Kız tarafının delikanlılarının, erkek tarafını köyün girişinde yani eşiğinde bekleyerek, düğün alayı köye yaklaşınca yolu kesip "toprak bastı", "yol bastı", "ayakbastı" (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4) [1], "baç" (Köksal, 1995: 180) parası istemeleri, parayı almadan yol vermemeleri düzenin bozulma tehlikesine karşı verilen mücadelenin yaygın bir örneğidir.

Gelini baba evinden alıp götürmek üzere, erkek tarafından gelen kadınların içeri girmek istemeleri, bu sırada, kız evinden güçlü kuvvetli birkaç kişinin kapının eşiğinde durarak "kapılık" denilen bahşiş istemeleri, istenen bahşiş geline verildikten sonra kapının açılması (Erdentuğ, 1977: 81, Sağlık, 2006: 77) da ritmin bozulmasına karşı gösterilen tepkinin bir işaretidir. Kızın, içinde yetiştiği, "tanıdık" bir aileden, "başka", "yabancı" bir aileye yolcuğu sadece kendisi için değil toplum için de bir kaostur. Bu nedenle eskiden, erkeklerin, kız evinin önünde güreş ve at yarışı yaptıkları, oğlan tarafının erkeklerine zorluklar çıkarılıp, eziyet edildiği anlatılmaktadır (KK-7, Santur, 1995: 195). Tatar Türklerinde de eskiden, kızın ancak savaşılarak alındığı, bazen damadın geleceği köprünün dahi yıkıldığı, damadın taşlandığı, dövüldüğü belirtilmektedir (Zaripova Çetin, 2005: 104).

Mitolojik kabule göre aile, kâinatı sembolize eden bir yapıya sahiptir (Ergun, 2014: 62). Gelin almaya gelenler, ailenin bir bireyini alıp götürecekler, dolayısıyla kargaşa meydana gelecektir. Gelin baba evinden çıkarılmadan önce, kızın erkek kardeşinin kapıya bıçak saplaması (Gönüllü, 1996: 638), gelin alayının önüne ip germe veya herhangi bir engel kurma (Köksal, 1995: 181) gelinin göçü ile ailenin, dolayısıyla kâinatın birliğinin sarsılmasını önlemek adına verilen bir mücadeledir. Gelinin bulunduğu odanın kilitlenerek damadın içeri girmesinin

[1] Çalışma içerisinde kaynak kişiler (KK-1, KK-2, KK-3 …) şeklinde belirtilmiştir. Kişiler hakkındaki ayrıntılı bilgilere (adı, soyadı, doğum yeri ve tarihi, tahsili, mesleği, görüşme tarihi) makalenin sonunda yer verilmiştir.

engellenmesi, istenilen miktardaki “eşik parası” (KK-9, KK-10), “kapı parası” (Santur, 1995: 195), “kapıbastı”, “kapıkesti” (İsmayılov ve Elekberli, 2004: 65) verilmek suretiyle kapının açılması söz konusu çabanın örnekleridir.

Baba evinden alınmadan önce, kapının eşiğinde, gelinin beline “gelin kuşağı” denilen (Turhan Tuna, 2006: 154) kırmızı/al kuşak bağlanması (KK-5, Altunel, 1995: 82) ile bekâreti ve yuva hâkimiyeti sembolize edilirken (Ergun, 2010: 278), başına al duvak örtülmesi (KK-6) ile gelin âdeta geçici olarak ölmektedir (Ergun 2014: 62). Geline örtülen örtü, onun kendi ailesinden çıkarak başka bir aileye gelin gitmekte olduğuna ve orada örtünün açılmasıyla yeni bir mahiyette yeniden doğacağına işaret etmektedir.

Evin eşiğinden çıkarken kulağına fısıldanan, “Baba evinden beyaz gelinlikle çıkan beyaz kefenle girer” sözü ile geline, geri dönüşü mümkün olmayan bir sürece girdiği bildirilmektedir. Ata bindirileceği sırada geline bir çarşaf veya kilim tutulması, arabada, “yenge” adı verilen iki kadının ortasına oturtulması (KK-5), gelin arabasını kullanan şoför ile gelin arasına örtü serilmesi (Duymaz ve diğerleri, 2003: 142) uygulamalarıyla, gelinin geldiği yolu görmesi engellenerek kutsalın geri dönüşünün engellenmesi simgelenmektedir (Ergun, 2010: 278). Bugün söz konusu mitolojik anlam kaybolmasına rağmen, “enişteleri, ağabeyleri ve şoförün gelini görmemesi nedeniyle” Türk dünyasında yaşatılmaktadır. Gagavuz Türklerinde gelinin, evden ayrılırken kapının eşiğinde duran maşanın üzerinden atlayıp başını geri çevirmeden yola devam etmesi (Ersoy, 2001: 566), Kazaklarda evlenen kızın evden giderken geriye dönüp bakmaması (Yılmaz, 2008: 421) gerektiğine dair inançlar da gelinin geri gelmesini önlemeye yöneliktir.

III. Damadın Baba Evinin Eşiği Etrafında Gerçekleştirilen İnanış ve Uygulamalar

Geleneksel kültürde “gelin” kelime anlamının da ifade ettiği üzere, “Aileye evlenme yoluyla girmiş olan kadın” (Türkçe Sözlük, 2009: 742) yani “dışarıdan gelen”dir. Erkek tarafının var olan düzeninin bozulmasına neden olduğu için kaosun temsilcisi olan gelin, dâhil olduğu aile ve yaşam alanı için “yabancı”dır (Ergun, 2014: 64). Bu “yabancılık”, baba evinin eşiğinden çıkarken gelinin başına örtülen al duvağın, gerdek odasına girene kadar “kapalı” olması şeklinde sunulmaktadır. Onun yüzünün örtülü olması, aynı zamanda baba evinden göç ederken öldüğünü, gerdek odasında örtüsünün açılması da yeni evinde yeniden doğduğunu ve yeni statüye geçtiğini sembolize etmektedir. Bu

uygulama, Türk dünyasında yaygın olarak görülmektedir (Lvova ve diğerleri, 2013b: 129).

Yeni aile ve mekân tarafından benimsenmesi, kabul görmesi, gerçek anlamda onlara dâhil olması, bir diğer ifadeyle yeni bir nitelikte yeniden doğması için gelin, damadın baba evinin eşiğinde gerçekleştirilen birtakım törensel uygulamalarla karşı karşıya kalmaktadır. Söz konusu uygulamalar, geline, ailedeki mevcut düzenin ve bu düzen içindeki yerinin öğretilmesi, "misafirliğin" giderilmesi ve bozulan düzenin tekrar geri gelmesi açısından da işlevseldir. Tam olarak kaosun ortadan kalkması, her ne kadar ilk çocuğun -özellikle erkek çocuk- doğumuna kadar sürecek olsa da, bu uygulamalarla geline, baba evinin eşiğinden ayrılıp erkek tarafının eşiğine geçtiği mesajı verilmektedir.

Gelinin, yeni aile ve soy tarafından tanınmasına, "içlerinden biri" kimliğini elde etmesine, böylece toplumda ayrılığın değil, birliğin sağlanmasına yönelik (Lvova ve diğerleri, 2013b: 218-220) kapı eşiğinde gerçekleştirilen törensel uygulamalar, Türkiye Türkleri ve diğer Türk devletleri [2] arasında benzerlik arz etmektedir. Söz konusu uygulamaların tamamı bildiri boyutunu aşacağı için biz sadece gelinin yeni aileye kabulüne yönelik en yaygın uygulamalar üzerinde duracağız.

Dışarıdan gelenin, içeri girebilmesi için geçit olan eşik, çeşitli törensel kurban uygulamalarına ev sahipliği yapmaktadır. Gelinin, oğlan evine indirilmesi sırasında başından aşağıya buğday, arpa, leblebi, şeker, üzüm ve bozuk para atılması; oğlan evinin eşiğinde kurban kesilerek kanın üzerinden geçirilmesi, bütün Türk dünyasında yaygın bir uygulamadır (Üçer, 1980: 16). Kasım Tatarlarında damat ile gelinin başlarına eşikte madeni para ile kuru üzüm atılmaktadır (Zaripova Çetin, 2005: 109). Böylece yabancı soya mensup olan bir kız, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmektedir (İnan, 2000: 167). Yine Tuva Türklerinde gelin, "yabancı" kimliğinin ortadan kalması için damadın evinin eşiğinde durmakta ve ancak bütün alkışlar söylendikten ve herkese süt ikram edildikten sonra içeri alınmaktadır (Lvova ve diğerleri, 2013a: 84).

[2] Türkiye Türkleri ve diğer Türk devletlerindeki düğünlerinde, gelinin yeni aile ve soy tarafından tanınmasına yönelik diğer törensel uygulamalar için bk. Koşay, 1944, Örnek, 1995, Kalafat, 2002, Kalafat, 2006a, Kalafat, 2006b, Kalafat, 2006c, Kalafat, 2007a, Kalafat, 2007b.

Gelinin yeni aile ve soy tarafından tanınmasına yönelik Türk dünyasında yaygın bir uygulama da gelinin, eşinin evine gelince eve girmeden, bir parmağının bala batırılıp kapıya ve kapının üstüne, diğer parmağının da yağa batırılıp eşiğe üç kez sürdürülmesidir (Altunel, 1995: 83). Kazaklarda gelin, yeni evine geldiğinde, oğlan tarafından birinin (genellikle yengenin) yardımıyla, söz konusu kişinin elindeki tabakta bulunan yağa batırdığı parmağını evin bosağa (eşik)sına sürmekte, ardından sağ ayağını atarak eşiğe basmadan eve girmektedir (Köse, 2001: 149). Söz konusu örneklerdeki saçı uygulamalarında eşik, evin koruyucu ruhu, hamisi olduğu için oğlan evine ayak basan gelin, evin eşiğini memnun etmeye, kızdırmamaya çalışmaktadır (Öğüt Eker, 2000: 97). Yine gelinin, odasına çıkmadan önce üç kere evin kapısını yalaması (Köksal, 1995: 183), eşiğini öpmesi (Santur, 1995: 199) uygulamaları, evin eşiğine duyulan saygının göstergesidir.

Evlilik hayatı süresince kendisinden beklenen, iyi huylu ve geçimli olma, ağız tadıyla huzurlu bir şekilde yaşama, kibir ve kötü huyları terk etme, büyüklere tabi ve saygılı olma (Örnek, 1981: 79) gibi istekler de gelin henüz yeni evine adımını atmadan önce sembolik bir şekilde anlatılmaktadır. Türkiye Türkleri arasında gelin, kapıdan içeri girerken önüne koyun postu serilmesi ve gelinin postun üzerinden geçirilmesi (Kolcu, 1992: 134), Tatar Türklerinde kayınvalidenin gelini eşikte karşılaması ve gelinin ayak altına *"Uğurlu ayağın ile, gelin"* dileğiyle kürk veya halı sermesi (Zaripova Çetin, 2005: 109), Türkmenlerde, kapıya kuzu ayakları asılması (Özbay, 2007: 78) şeklindeki uygulamalarla, geline koyun gibi "uysal" olma davranış biçimi kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Eşikten içeri adımını atarken önüne ateş serpilmesi (Köksal, 1995: 182) uygulamasıyla ateşin, insanı kötü ruhlardan koruma, uzaklaştırma; kötü ruhları yakma, temizleme (İnan, 2000: 68) özelliği ile gelin kötü huylarından arındırılmaya çalışılmaktadır (Dilek, 2007: 34). Dış kapının eşiğine çivi çaktırılarak (KK-6) evine bağlı kalması ve yeni evindeki hayatının sağlam olması (Gönüllü, 1996: 639), eşiğin önünde bir bardak (Yılmaz Özkarslı, 2007: 124) ya da su testisi kırılarak (KK-8) su gibi uyumlu, hızlı, saf ve temiz olması temenni edilmektedir. Yeni evinin kapısının eşiğinde, başına elma atılarak doğurgan olması (İdrisi, 1988: 175; Kalafat, 2006a: 451), başından şeker dökülerek dilinin tatlı olması (Melik, 2000: 249), ayakkabısı çıkartılarak ayağının rızıklı olması (Acaloğlu ve Beydili, 2005: 243) istenmektedir.

Yeni aile ve düzen içindeki sosyal hiyerarşi prensiplerini geline öğretmek için de çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Türk dünyasında oldukça yaygın olan, gelinin kapıdan içeri girerken kayınvalidenin

koltuğunun (Santur, 1995: 199) ya da bacaklarının altından geçmesi (Erdentuğ, 1977: 78), kayınvalidenin ayağını öpmesi (Kaya, 2010: 76) uygulamalarıyla kayınvalideye itaat etmesi, tabi olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu aynı zamanda, gelinin kayınvalidesinden "aman dilemesi" anlamına da gelmektedir. Kayınvalide, kendisinden aman dileyen gelinini himayesine almaktadır. Benzer şekilde, gelin eşikten geçmeden önce kayınvalidenin onu kucaklaması ve ayağının ucuna basması (Sağlık, 2006: 78), gelin arabasının önünde, kayınpeder ve kayınvalidenin güreşip, kayınpederin güreşi kaybetmesi (Koç, 2016: 266) şeklindeki uygulamalarla, yeni evde kimin sözünün geçeceği daha baştan belirtilmektedir.

Gelin, söz konusu hiyerarşiye özen göstermediği takdirde, özellikle kayınvalide ile arasında yaşanabilecek çatışma, kapı eşiğinde kendisine sembolik olarak gösterilmektedir. Gelin, eve doğru yönelince, kayınvalidenin, gelinin gözünün önünde bir kedinin bacağını ayırması (KK-5), gelinin önünde içi su dolu bir testiyi gürültülü bir şekilde kırması (Altunel, 1995: 83) şeklindeki uygulamalarla kayınvalide, evdeki otoritesine riayet etmezse geline, "gelin" ya da "el kızı" olarak davranacağı mesajını vermektedir.

IV. Sonuç

Türklerdeki evlilik törenlerinde eşik etrafında gerçekleştirilen pek çok inanış ve uygulama göstermiştir ki, geleneksel kültür kodlarının temelinde yer alan mitolojik düşünce, "dışarıdan gelen"in "içe" dâhil olması sürecindeki dengeyi korumaya çalışmakta ve böylece mevcut düzenin devam etmesine büyük önem vermektedir. İki farklı bireyin birleşmesi, karşılıklı uyum sağlamalarını ve evliliklerini uzun ömürlü ve mutlu olarak sürdürmelerini sağlayacak şekilde gerçekleşmektedir. Gelinin baba evinden göçü ve belli bir süre sonra kendi ailesi için yabancı biri olacak olması, kız tarafı için büyük bir sarsıntıdır. Bunun yanı sıra gelin, damadın ailesinde mevcut düzeni bozması hatta zamanla belirleyici unsur haline gelmesi nedeniyle karmaşanın temsilcisidir. Benzer şekilde, damat da gelinin ailesi için "el"dir, kızlarını alıp kendi soyuna dâhil edecek olandır. Gerek aile içinde gerekse toplumda düzenin tekrar sağlanması adına kutsalın önünde çeşitli kurbanlar sunulmakta, birtakım törensel uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Eşik etrafındaki inanış ve uygulamaları bu anlamda mitolojik algının geleneksel Türk düğünlerindeki uygulamalara taşınması şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Geleneksel kültürde her ne kadar söz konusu uygulamaların altında yatan asıl neden diğer bir ifadeyle mitolojik anlam büyük oranda unutulmuş olsa da kutsal evlilik kurumunun "kut" alarak kurulmasına yönelik psikoloji başlangıçtaki gibi yaşamaya devam etmektedir. Günümüzde Türkiye Türkleri ve diğer Türk devletleri arasında benzer olarak icra edilen, kız ve erkek evinin eşiği etrafında gerçekleştirilen eziyet, yarışma, bıçak saplama, ip germe gibi uygulamalar, bu psikolojik durum göz önüne alındığında daha anlamlıdır. Temelde evlilikle birlikte ortaya çıkan mevcut düzenin bozulmasına bir tepki olan söz konusu uygulamalar bugün tamamen oyun gibi algılanmakta ve her iki tarafta eğlence havası oluşturma işlevini yerine getirmektedir.

Türk toplumunda kadın, aile kurumunun oluşumu ve devamında temel unsur olduğu için düğünlerdeki eşik etrafında gerçekleştirilen törensel uygulamaların neredeyse tamamının muhatabı gelindir. Mitolojik anlayışa göre de gelin, ilk yaratılan ve Tanrı tarafından kut verilerek yeryüzüne gönderilen kadını simgelemektedir (Ergun, 2010: 276). Bu bağlamda yeni bir başlangıca kapı açan evlilik törenleri boyunca Tanrı kutunun sağlanmasına yönelik olarak kadın ön plandadır. Kadının, "dünya evinin eşiğini" sorunsuz bir şekilde geçmesi demek Tanrı mekânından gelen kutun, gelinin temas ettiği her şeye aktarılması demektir.

Mircea Eliade'nin, "mit, modern insan davranışı için bir model oluşturur ve bu yolla yaşama anlam ve değer kazandırır" (Eliade, 2001: 12) ifadesinde belirttiği üzere, yeni nesil tarafından kurulacak olan ailenin, sağlam ve güçlü bir zemine oturabilmesi için yeni neslin kendi kültürel kodlarından haberdar olması gerekmektedir. Bu bağlamda, geleneksel kültürde ve dar bir çerçevede icra edilen uygulamaların anlamlandırılarak, gelişen teknolojiye bağlı bir şekilde sosyal medya ortamına aktarılması gerektiğini düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

ACALOĞLU, Arif ve Beydili, Celal (2005), *Esatirler, Efsane ve Revayetler*, Bakı: "Şerq-Qerb".

ALTUNEL, İbrahim (1995), "Gevrekli (Seydişehir-Konya) Kasabası Düğünlerinde Gelin Ve Güvey Motifi Üzerine Bazı Tespitler", *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı Ve Folklor Kongresi (9-11 Ekim 1995, Konya) Bildirileri*, s. 80-85, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BAYAT, Fuzuli, (2007), *Türk Mitolojik Sistemi 2 (Kutsal Dişi-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji),* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

BEYDİLİ, Celal (2005), *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, (Çev.: Eren Ercan), Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

BÜYÜKOKUTAN, Aslı (2012), *Muğla Yöresi Kadın Merkezli Geleneksel Uygulamalar ve İşlevleri*, Konya: Kömen Yayınları.

DİLEK, İbrahim (2007), "Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler", *Bilig*, Güz, S. 43, s. 33-53.

DUYMAZ, Ali ve diğerleri (2003), *Balıkesir Ve Çevresi Halk Kültürü Derlemesi Araştırma Projesi.* Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Balıkesir Yöresi Kültürünü Uygulama Ve Araştırma Merkezi.

ELİADE, Mircea (1991), *Kutsal Ve Dindışı*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları.

ELİADE, Mircea (2001), *Mitlerin Özellikleri*, (Çev.: Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınevi.

ERDENTUĞ, Nermin (1977), *Sosyal Âdet Ve Gelenekler,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ERGUN, Metin (2014), "Düğün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri", *Milli Folklor*, 13 (101), s. 60-72.

ERGUN, Pervin (2010), "Türk Gelininin Mitolojik Göçü", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (24), s. 275-290.

ERSOY, Ruhi (2001), "Gagavuz Türklerinin Düğün Âdetler, Üzerine Bir Araştırma", *Türk Kültürü,* Eylül, Yıl: XXXIX, S. 461, s. 561-570.

GÖKALP, Ziya (2007), *Dördüncü Kitap: Türk Ailesi, Ziya Gökalp Bütün Eserleri- Bir Kitaplar I*, (Haz.: Şevket Beysanoğlu ve diğerleri), İstanbul: Yapı Kedi Yayınları, s. 485-514.

GÖNÜLLÜ, Ali Rıza (1996), "Türk Halk İnançlarında Demir Motifi", *Türk Kültürü,* Ekim, Yıl: XXXIV, S. 402, s. 634-640.

İDRİSİ, Hebib (1988), "Azerbaycan'da Evlenme Merasimleri Ve Folklorik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi I. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi (11-12 Ekim 1988, Konya),* s. 169-176, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

İNAN, Abdülkadir (2000), *Tarihte Ve Bugün Şamanizm Materyaller Ve Araştırmalar,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İSMAYILOV, Hüseyn ve Elekberli, Eziz (2004), "Toy Adetleri", *Azerbaycan Folkloru Antologiyası (X. Kitap) (İrevan Çuhuru Folkloru),* s. 58-69, Bakı: "Seda" Neşriyatı.

KALAFAT, Yaşar (2002), *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları –I*, Ankara: Berikan Yayınevi.

KALAFAT, Yaşar (2006a), *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları (Cilt III-IV)*, Ankara: Berikan Yayınevi.

KALAFAT, Yaşar (2006b), *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları (Cilt V-VI)*, Ankara: Berikan Yayınevi.

KALAFAT, Yaşar (2006c), Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları (Cilt IX-X), Ankara: Berikan Yayınevi.

KALAFAT, Yaşar (2007a), *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları (Cilt II)*, Ankara: Berikan Yayınevi.

KALAFAT, Yaşar (2007b), *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları (Cilt VII)*, Ankara: Berikan Yayınevi.

KAYA, Filiz (2010), *Türk Kültüründe Eşik*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara.

KOÇ, Adem (2016), "Eşikteki Mücadele: Anadolu Düğünlerinde Kaynana-Kaynata Güreşi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (42), s. 252-274.

KOLCU, Ali İhsan (1992), "Niğde Kayırlı Kasabası Evlenme Âdetleri", *Türk Halk Kültürü Derlemeler 1992*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 129-139.

KOŞAY, Hâmit Zübeyr (1944), *Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme,* Ankara: T.C. Maarif Vekilliği Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü Yayınları.

KÖKSAL, Hasan (1995), "Türk Düğünlerinde 'Saçı' Geleneği, Buna Bağlı Ritler-Pratikler", *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı Ve Folklor Kongresi (9-11 Ekim 1995, Konya) Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 176-185.

KÖSE, Nerin (2001), "Kazaklar'ın 'Besik', 'Bel-Karın-Kursak', 'Karşı Kuda', 'Bosağa Mavlav', 'Èmeñgerlik', 'Kelin Körimdik (Körimdik)' ve 'Kuyrık-Bavır Cev' Adlı Âdet, İnanç Ve Pratikleri Hakkında", *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu (25-27 Ekim*

2000, Marmaris-Muğla) Bildiriler, Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları, s. 147-152.

LVOVA, E. L. ve diğerleri (2013a), *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşü*, Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası, (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

LVOVA, E. L. ve diğerleri (2013b), *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşü*, İnsan ve Toplum, (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

MELİK, Nergiz (2000), "Azerbaycan'da Düğün Merasimi Üzerine", *Türk Kültürü,* Nisan, Yıl: XXXVIII, S. 444, s. 246-249.

ÖĞÜT EKER, Gülin (2000), "Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğününün Ritüel Açıdan Değerlendirilmesi", *Milli Folklor*, 6 (46), s. 92-100.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1995), *Türk Halkbilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1981), *Sivas Ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların Ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

ÖZBAY, Ekrem (2007), *Türkmenistan'dan Anadolu'ya (Örf-Adet ve Halk İnançları).* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

ÖZTÜRK, Özhan (2009), *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

SAĞLIK, G. Selcan (2006), "Türkmen Düğün Geleneği", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), s. 71-85.

SANTUR, Meltem (1995), "İç Anadolu Bölgesinde Gelinin Kız Evinden, Oğlan Evine Getirilmesi Sırasında Uygulanan Gelenekler", *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı Ve Folklor Kongresi (9-11 Ekim 1995, Konya) Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 194-207.

TURHAN TUNA, Sibel (2006), "Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği", *Bilig,* Yaz, S. 38, s. 149-159.

Türkçe Sözlük (2009)*,* Onuncu Baskıdan Yapılan Tıpkıbasım, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÜÇER, Müjgân (1980), "Sivas'ta Evlenme Gelenekleri 10: Gelin Yeni Evine Gelince Yapılan Uygulamalar-Sağdıç-Güvey Saklama-Yastık Çerezi", *Türk Folkloru,* Mayıs, S. 10, s. 16-18.

YILMAZ ÖZKARSLI, Şirin (2007), "Polatlı Kırım Türkleri'nin Geleneksel Törenleri", *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları,* Bahar, S. 13, s. 115-129.

YILMAZ, M. Ali (2008), "Kazaklarda Batıl İnanışlar", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 17* (3), s. 417-430.

ZARİPOVA ÇETİN, Çulpan (2005), "Tatar Türklerinin Düğün Geleneği", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), s. 92-119.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Teslime Çelik, Dalaman/Muğla 1953, İlkokul mezunu, Ev Hanımı. (12.06.2010)

KK-2: Fatma Çomak, Gürköy/Dalaman/Muğla 1942, İlkokul 3. sınıftan terk, Ev hanımı. (25.06.2010)

KK-3: Melahat Çetin, Dalaman/Muğla 1947, İlkokul mezunu, Ev hanımı. (12.06.2010).

KK-4: Gönül Kurt, Dalaman/Muğla 1966, Ortaokul mezunu, Ev hanımı. (15.05.2010)

KK-5: Durdu Büyükokutan, Dalaman/Muğla 1956, Yüksekokul mezunu, Emekli Hemşire. (16.04.2016)

KK-6: Lale Kesemen, Oltu/Erzurum 1950, Lise mezunu, Emekli Hemşire. (10.04.2016)

KK-7: Ayşe Ovalı, Yakupköy/Balıkesir 1936, İlkokul 1. sınıftan terk, Ev Hanımı (25.04.2016)

KK-8: Hacer Ter, Balıkesir 1969, İlkokul mezunu, Ev Hanımı (01.05.2016)

KK-9: Nazan Ter, Yakupköy/Balıkesir 1927, Okuma-yazması yok, Ev Hanımı (28.04.2016)

KK-10: Emine Ovalı, Yakupköy/Balıkesir 1963, İlkokul mezunu, Ev Hanımı (28.04.2016)

MAKEDONYA TÜRK TİYATROSUNDA ALİŞ OYUNUNUN FOLKLORİK UNSURLARI

Folkloric Elements of Aliş Theatre in Macedonia Turkish Theatre

Serdar UĞURLU[*]

ÖZET

Makedonya Türk tiyatrosunda "Aliş Oyunu" Türk tiyatrosu adına yeni bir dönemin başlangıcı olmuş bir eserdir. Hüseyin Süleyman (1903-1963) tarafından oluşturulan bu eser, "Alişimin Kaşleri Kare" adı altında, 1958 yılı Mayıs ayında, Üsküp Halklar Tiyatrosu, Türk Drama Ekibi tarafından oynanmış ve büyük bir ilgi görmüştür. Önceki tiyatro oyunlarına göre Türklerin halk dilini, edebiyatını ve folklorik özelliklerini daha fazla yansıtan bir eserdir. XVI. Asra ait bir Rumeli türküsünün hikâyesinden esinlenilerek yazılan oyunda, Balkan Türk folkloruna dair önemli unsurlar mevcuttur. Aliş Oyunu'nun Makedon Türklerinin mizaç, görüş ve hislerine göre yazılmış olması, ona olan ilginin asıl kaynağıdır ve bu nedenle de bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Aliş Oyunu'nda birbirine gönül vermiş Aliş ile Zeynep'in hasret dolu aşkları anlatılmaktadır. Hüseyin Süleyman, oyununda Rumeli Türk kültürünün adeta bütün güzelliklerine yer vermiştir. Aynı zamanda bir folklor derlemecisi olan Hüseyin Süleyman, bütün tecrübesini bu dört perdelik müzikli tiyatro oyununda sergilemeyi başarmıştır. Oyunda Türk sözlü kültürüne, müzikolojisine, halk danslarına ve geleneğine dair önemli ürünler bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Aliş Oyunu, Makedon Türk Tiyatrosu, Dram, Hüseyin Süleyman, Üsküp, Türk Tiyatrosu*

ABSTARCT

"Aliş Theate" in Macedonia Turkish theater is a work marked the beginning of a new period for the Turkish theater. This theate generated by Hüseyin Süleyman under the name "Alişimin Kaşlari Kare", in May 1958, played by Turkish Drama Team of Skopje People's Theatre and has seen great interest. According to the previous theater this theater is a work that reflects more the Turkish people language, literature and folkloric features. In this theatre inspired by the story of a Rumeli folk song of the sixteenth century, the there are important cultural elements of the Balkan Turkish folklore. Aliş Theatre has been written in accordance with the mood, opinions and feelings of Turks in Macedonia. This is the main source of demand for this theatre and therefore is considered a turning point. In the Aliş theater describes Zeynep's sincere love with Aliş. Hüseyin Süleyman has included almost all the beauty of the Rumeli

[*] Yrd. Doç. Dr. - Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Bolu/TÜRKİYE

Turkish culture in his work. At the same time, a folklore compilers Hüseyin Süleyman, the whole his experience was able to demonstrate in this four-act musical theater. There are important elements related to Turkey oral culture, musicology, folk dances and traditions.

Key Words: *Aliş Theatre, Macedonia Turkish Theatre, Drama, Hüseyin Süleyman, Skopje Turkish Theatre*

0. Giriş

Makedonya'da İkinci Dünya savaşı sonrası 1944 senesinden itibaren Türk okullarının açılmaya başlanması, Türkçe gazete, dergi ve kitap neşriyatının üzerindeki baskının azalması ve özellikle Latin harfleri ile Türk okullarında verilmeye başlanan eğitimin, Türkiye Cumhuriyeti ile olan milli ve kültürel köprüleri bir anda güçlendiren bir faktör olarak belirmesi; Makedonya'daki Türk halkının milli kimliklerinin olgunlaşıp gelişmesine de zemin hazırlamıştır.

Yıllar boyunca evlerin dört duvarı arasına ve köy meydanlarına hapsolmak zorunda kalan Türk kültürünün geleneksel sunum örnekleri olan türküleri, düğünleri, halk oyunları ve halk tiyatrosu gösterimleri, artık yeni dönem ile birlikte şehir merkezlerine taşınma imkânını bulmuştur. Bu tür gösterimler kent ve kasaba meydanlarında, resmi devlet salonlarında kalabalık Türk izleyicisi karşısında kendisine yeni gösterim alanları edinmiştir. Türk gençlerinin örgütlediği bu türden kültürel faaliyetler zamanla kültür topluluklarına dönüşmüş, bu topluluklar da birbiri ardına açılıp etkinlikler yapmaya başlamışlardır.

Bunların arasında belki de en önemlisi hiç şüphesiz 1948 senesinde Üsküp'te kurulan "Yeni Yol Kültür ve Güzel Sanatlar Cemiyeti" olmuştur. Bu dernek büyük bir coşkuyla kurulmuştur. "Makedonya Türkleri arasında ilk etkinliğe başlayan bu topluluğun türkü, şarkı ve oyun gruplarından başka, dram grubu da vardı" (Kaya, 2008: 5). Şüphesiz, yeni dönemin Türk aydınlarının dram seksiyonundan anladığı, eski Üsküplü Karagöz ustası Faik Ağa'nın anladığından çok farklı idi. (Kaya, 2008: 5) 1950'lerin yeni kuşağı, dram türüne, eski alışkanlıklardan farklı bir tarzda yaklaşmak istiyordu. Onlar için modern bir toplumda diğer her şeyde olduğu gibi dram türünde de modern olunmalıydı. Bu gibi tazyikler ve temayüllerin döneme hâkim olması neticesinde, 1950'lerin Türk gençleri geleneksel tiyatrodansa modern tiyatro türünü benimsemişlerdir.

1912 yılı Balkan Savaşları sonrasında Balkanlar'da bağımsızlıklarını kaybeden Türkler, Anadolu'ya göçmek zorunda kalırken

geride kalanlar ise 1950'li yıllara kadar kendi dillerini ve kültürlerini tam anlamıyla ifade edememişler, bu imkânlardan da mahrum kalmışlardır. "Aliş Tiyatrosu" işte bu dönemin ruhunun ürettiği önemli bir eserdir ve aynı zamanda iyi bir folklor derlemecisi olan Hüseyin Süleyman tarafından kaleme alınmış olması da bizim için ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü Hüseyin Süleyman'ın folklorist yönü "Aliş" karakterini oluştururken bir Rumeli türküsünden esinlenmesinde önemli bir etken olmuştur. Hüseyin Süleyman, Balkan Türk folkloruna mal olmuş olan bu türkü ile ilgili ilk çalışmasını, yetişkinlere öykü olarak "'Alişimin Kaşleri Kare' başlığı altında Birlik'te yayınlamıştır"(Engüllü,1989:47). Birlik Gazete'sinde 1953 senesinde yayınlanan bu öykü, Hüseyin Süleyman tarafından bir sene sonra bir müzikli oyun eserine dönüştürülmüş, 1958 yılında ise bu müzikli oyun, *Üsküp Halklar Tiyatrosu Türk Dramı* ekibi tarafından ilk kez sahnelenme imkânına kavuşmuştur.

Eser sahnelenmeden önce Üsküp Halklar Tiyatrosu Türk Dramı rejisörü Lütfü Seyfullah'a ulaştırıldığında Lütfü Seyfullah, eseri oyuncu arkadaşları ile beraber bir solukta okuyup bitirdiklerini ifade etmektedir. Modern tiyatro türüne dair Türk yazınında ciddi bir ürünün henüz ortaya çıkmadığı bu ilk zamanlarda, Lütfü Seyfullah ve arkadaşlarının eserle ilgili ilk kanaatleri: "Aliş oyunu klasik anlamda bir melodram. Halkın duygularına seslenen, onun diline, sanat-estetik anlayışına yakın bir tiyatro eseri. Tam anlamıyla halkın seveceği, candan alkışlayacağı bir oyun."(Seyfullah, 1989:90) şeklinde olmuştur.

Aliş Oyunu, "Alişimin Kaşleri Kare" adlı Rumeli türküsünün hikâyesine göre 16.-17. asırlarda Lom Palanka diye bilinen bir kasabada, Aliş ile Zeynep arasında geçen aşk hikâyesini anlatan bir oyundur. Hikâyeye göre Aliş, Zeynep'lerin evinde kâhyalık yapan ve aynı zamanda akrabası olan Ali Ağa ile birlikte ev işlerine bakan fakir ancak güzel bir delikanlıdır. Zeynep ise o ailenin zengin kızıdır. Bu gençlerin birbirlerine gönül vermesi Zeynep'in anne ve babasını rahatsız eder. Anne ve baba bu evliliğe karşıdırlar. Zeynep, anne ve babasının rızasına karşı gelemez ve hasta düşer. Aliş de gururlu bir delikanlı olduğu için Lom Palanka'yı terk eder. Zeynep'in hastalığına dayanamayan anne ve baba bir süre sonra ölürler ve Zeynep'i, Kahya ile Dadı'ya emanet ederler. Zeynep gönlündeki Aliş aşkından hiçbir zaman vazgeçmez ve Dadı ile Kahya'yı da kandırarak Aliş'in peşinden onu aramaya çıkarlar. Uzun ve zahmetli aramalardan sonra en nihayetinde Aliş ile Zeynep, İstanbul'da köhne bir handa birbirlerine kavuşurlar. Hikâye bu şekilde mutlu bir sonla bitmektedir.

Burada kısa bir özetini verdiğimiz Aliş Oyunu, Balkan Türkleri üzerinde derin bir etki bırakmıştır. 1990'lı yıllara kadar bu oyun 1958, 1974 ve 1984 yıllarında "Üsküp Halklar Tiyatrosu Türk Dramı"nda tam üç defa sahnelenmiştir. Her defasında rejisörlüğünü yapan Lütfü Seyfullah, bu oyunu "tiyatromuzun geleneksel bir oyunu halini aldı" (Seyfullah, 1989:93) ifadesi ile övmektedir.

Aliş ile Zeynep'in bu aşk hikâyesi ayrıca, 1984 yılında TRT 1 ekranlarında, Türk dram televizyon dizisi olarak üç bölüm halinde de yayımlanmıştır. Yücel Çakmaklı'nın yönetmenliğini üstlendiği bu dizide, Aliş rolünü Ahmet Özhan, Zeynep rolünü ise Sonia Vejnoviç üstlenmiştir.[1]

Aliş Oyunu'nun bıraktığı derin etkinin nedeni, kısmen konusuna ancak daha ziyade oyun esnasında Hüseyin Süleyman'ın Türk folkloruna dair kullandığı folklorik motiflere ve unsurlara bağlıdır. Balkanlar'da geleneksel Türk halk kültürünü, şuurunu ve kimliğini uzun yıllar özgürce yaşamaktan mahrum kalmış olan Türk toplulukları, Aliş Oyunu'ndaki samimi aşk hikâyesi ile folklorik unsurları karşısında adeta sarsılmışlardır. Hüseyin Süleyman'ın bu milli ve geleneksel unsurları, eserin metnine işleme üslubu her ne kadar 16. ve 17. asra uymasa da bu eksiklik eserin başarısını gölgelemekten çok uzaktır.

1. Aliş Oyununda Folklorik Unsurlar

1.1.Girişteki Folklorik Unsurlar

Aliş oyununda folklorik anlamda ilk dikkatimizi çeken örnekler, sözlü kültür unsurlarına dair olan örneklerdir. Aliş oyunu, dört perdelik müzikli bir oyundur ve bu oyunun ilk perdesi, aynı zamanda oyuna da adını veren "**Alişimin Kaşleri Kare**" adlı meşhur Rumeli türküsü ile başlamaktadır. İzleyiciler, oyunun ilk perdesinin hemen başında:

Alişimin kaşleri kare

Sen açtın sineme yare

Ah bulamadım derdime çare

Şeklindeki Rumeli türküsünün dizeleriyle karşılanmaktadır. Ardından Zeynep'in, Aliş'in hasretiyle söylediği ve Cahit Sıtkı Tarancı'nın:

Ne yarden geçilir, ne serden

Korkuyorum bu gecelerden,

[1] https://tr.wikipedia.org/wiki/Aliş_ile_Zeynep Erişim Tarihi:11.05.2016 Saat:12:55

Bel bağladığım penceremden

Gün doğmayabilir bir daha.

Şeklindeki "**Korktuğum Şey**" [2] adlı şiirinin son dörtlüğü gelmektedir. İzleyiciler, ilk perdenin ilk sahnesinde ayrıca Yunus Emre'nin "**Yine Taştın Deli Gönül**"[3] adlı deyişinin ilk dörtlüğünü de Zeynep'in ağzından dinleyerek:

Yine taştın deli gönül

Sular gibi çağlar mısın

Aktın yine kanlı yaşım

Yollarımı bağlar mısın?

Dizeleriyle onun derdine ortak edilmektedir. Hüseyin Süleyman bu türden bir giriş ile aslında oyunun nasıl devam edeceğini de izleyicilere göstermektedir. Oyunun hemen başında mani, türkü ve ilahi dörtlüklerinin bu şekilde arka arkaya gelmesi, Aliş oyununu izlemeye gelenlerde güçlü bir etki oluşturmuş, bu etkinin seviyesi oyun sonuna kadar düşürülmemiştir.

1.2. Eserdeki Maddi Kültür Unsurları

Aliş oyunundaki folklorik unsurlardan bir diğeri de oyun boyunca metinde geçen çeşitli yer, mekân, alet-edevat, araç-gereç, eşya ve elbise gibi materyallere dair kelimelerdir. Böylelikle oyun metni, yazar tarafından, Balkan Türk halkının gündelik hayatının sıradan izleri ile donatılmıştır. Bu çerçevede metinden çıkardığımız kelimeler şunlardır: Yer olarak; Tuna, Lom Palanka, Serez, Drama, İstanbul, Anadolu, Diyarbekir gibi isimler geçmektedir. Çeşitli materyaller olarak ise; fes, lamba, yemeni, cezve, bilezik, hançer, minder, sandık, gergef, çevre, küpe, nişan, klaptan, yelek, ibrik, semaver, nal, nalbant, samanlık, pusula, han, saz, fermane, tarabulus kuşağı, şemsiye, çarşaf, yaşmak, mangal gibi kelimeler metinde mevcuttur. Bu gibi sözcüklerin oyun metninde sıklıkla kullanılması, metin ile halk kitlesini birbirine olabildiğince yaklaştırmıştır. Ayrıca metnin kültürel dokusunu da oldukça güçlü bir seviyeye çıkarmıştır.

Bu folklorik gereçler halkın bir dönem boyunca kullandığı ve kendisine hiç de yabancı gelmeyen eşyalarıdır. Hüseyin Süleyman, görüldüğü üzere, maddi kültür üzerinden dönemin sözlü kültürünü de

[2] Cahit Sıtkı Tarancı'nın "Korktuğum Şey" şiiri sözleri.
[3] Yunus Emre'nin "Yine Taştın Deli Gönül" adlı deyişi.

aydınlatmak istemiştir ki onun bu tavrı aslında folklorist yönünün metne yansımasından başka bir şey değildir.

Zeynep'in gönlündeki aşkını, tutkularını ve derdini gergefteki çevreye işlemesi ve Aliş'i her hatırına getirişinde çevreyi öpmesi; Aliş'in oyunda tarif edilirken başındaki fesi, fermanesi, tarabulus kuşağı, çevresi ve sazı ile birlikte anılıyor olması; Dadı'nın elindeki lambası, ibriği ve abdest aldıktan sonra semaveri kurması; Zeliha'nın aşkını Aliş'e bir pusula ile aktarması; küp, mani ve martifal sözcüklerinin metinde sıklıkla birlikte kullanılması ve bunun gibi kullanımlar metin için bir rastgelelikten ziyade Hüseyin Süleyman'ın metni bilinçlice ördüğünün bir ispatıdır. Hüseyin Süleyman görüldüğü üzere folkloristliğinin farkını, bir metin yazarı olarak bu oyunda göstermiş ve o günün hayatını olduğu gibi yansıtmayı da başarmıştır.

1.3. Eski İnanç ve İnanışlara Dair Unsurlar

Aliş oyununun metninde eski din ve geleneğin izlerini, çeşitli inanç ve inanışların o günde de yaşanmakta olduğunu görmek mümkündür. Zeynep'in uçarı hareketlerine sebep olarak metinde "Hocaların da payı var bu işte…" ifadesinin kullanılmasından, hocaların sağıltımına müracaat edildiği anlaşılmaktadır. Zeynep ve Dadı evde iken komşuları Mehmet Ağa'nın eve misafir gelmesi üzerine Dadı'nın: "Gel azıcık yüzünü yıkayayım. Gözü nazarlıdır Mehmet Ağa'nın…" sözcüklerini kullanması, dönemin nazar inancının varlığına güzel bir işarettir. Ayrıca Dadı'nın metinde "Falcı gelmiş sana bir kurşun döktüreceğim…", "Şimdi sen de kurşun döktür, haydi nazar falan olmayasın…" şeklindeki sözleri, nazara karşı kurşun dökülerek sağıltımın yapıldığını göstermektedir. Yine Zeynep'in gergefteki çevresini klabdanla işlemesi esnasında bir ishak kuşunun üç kere ötmesi üzerine "Gene üç kere, hep üç kere. Demek evimizin eşiğinde Azrail var" gibi ifadeler kullanması, yine eski bir inanışı işaret etmektedir.

İshak kuşu bir Baykuş türüdür ve eski inanışlara göre Baykuş'un bir evin eşiğinde ya da damında ötmesi insanlar tarafından hayra yorulmamaktadır. Zeynep devamında her ne kadar "martifala da inanmıyorum..." dese de martifalın o dönemde vazgeçilemeyen güçlü bir fal aracı olduğu da anlaşılabilmektedir. Metinde Dadı, bütün bu olanlardan Zeynep'in baktığı martifalları suçlu tutarak, bu inancın ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Metinde ayrıca Hıdrellez adetleri çerçevesinde gelişen bazı inanç ve inanışlara dair ritüeller de görülmektedir. Örneğin suya giden küçük kızların sudan dönüşte Aliş'e ellerindeki yeşil kavak dallarıyla "yeşermek,

yeşermek" diyerek vurmaları, "**Yeşillenme Geleneği**" [4] çerçevesinde günümüzde hala Balkan Türkleri arasında sürdürülen bir Hıdrellez âdetidir. Böylelikle hastalıklardan, marazlardan, uğursuzluklardan ve kötü hasletlerden kurtulunacağına inanılmaktadır. [5] Aliş oyununun sonlarına doğru Zeynep'in rüyasında "dağların ardını kızıl olarak görmesinin Dadı tarafından iyi alâmet olarak yorulması", yine rüyada gördüğü "yıldız kaymasının" Zeynep'çe birinin öleceğine yorulması da eski din ve geleneğin tezahürlerinin metindeki izlerindendir.

1.4. Metindeki Deyim ve Atasözleri

Aliş Oyunu'nun sözel dokusu, halkın sözlü geleneğinin vazgeçilmez ürünleri olan deyimler ve atasözleri bakımından da oldukça kuvvetli bir kurguya ve zenginliğe sahiptir. Metinde ve neredeyse metnin tamamında şu deyimlere ve atasözlerine rastlanmaktadır: Zil zurna sarhoş olmak, kör kütük sarhoş olmak, kara ölümün eşikte kişnemesi, had bildirmek, bir ayağı çukurda olmak, dirsek çevirmek, damdan düşmek, çok görmek-geçirmek, kapısı çalınmamak, yüzüne bakmamak, ellerini kırmak, kafayı tutturmak, ateş almaya gelir gibi yapmak, aklını kargalar yemek, dünyanın bir ucuna gitmek, tabansız olmak, leşe kokmak, pireyi manda yapmak, alıkoymak, helvasını yemek, alnından öpmek, kendine bir çeki düzen vermek, kollarını koyvermek, yüreğine kan damlamak, uzun lafın kısası, giderayak, hoş gelmek, safa bulmak, gönlünü açmak, tepeden tırnağa süzmek, gönül vermek, yüzüne tükürmek, emdiği süt burnundan gelmek, yerden yere vurmak, kulak kesilmek ve gözü ilişmek gibi deyimlerin yanında ayrıca atasözlerinden de: Dağ dağla buluşmaz insan insanla buluşur, evdeki hesap her vakit çarşıya uymaz, aşağı Bağdat sorulmaz, tencere tekirlenir kapağını bulur, tabak sevdiği deriyi yerden yere vururmuş, can tende iken umut kesilmezmiş, iki gönül bir olunca samanlık seyran olur, gibi örneklerle de karşılaşılmaktadır.

---

[4] Ayrıntılı bilgi için Serdar Uğurlu (2015), "Makedonya-Valandova Hıdrellez Âdetlerinden Yeşillenme, Kısmet Kapama ve Martufal Çekme Âdetleri" Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları E-Dergisi, Yıl:3, Sayı:5, s.44-48.

[5] Ayrıntılı bilgi için bakınız Serdar Uğurlu, age. s.45; Cingöz, M. Emine. (1990). "*Tokat'ta Hıdrellez*". Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990 Hıdrellez Özel Sayısı, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları:143, Ankara s.47. ; Çelik, A. Çetin. (1990). "*Edirne ve Çevresi Hıdrellez Geleneği"* Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990 Hıdrellez Özel Sayısı, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları:143, Ankara. s.63.

1.5. Metindeki Alkışlar, Kargışlar ve Kalıp Sözler

Metinde muhtelif yerlerde oyunun akışına göre alkışların, kargışların ve bazı dini kalıplaşmış sözcüklerin, ikilemelerin kullanıldığı da görülmektedir. Tespit edebildiklerimiz şunlardır: Allah kele tırnak vermesin; bir kere daha dünya gözüyle görmek nasip olsun; bu ezanlar şahidim olsun; Allah yardımcımız olsun; Allah beterinden beklesin; Allah'a emanet olun; ömrümüz olsun; haydi iyilikle kalın; sağlıcakla kalın; Allaha ısmarladık; gece hayırlı olsun; Azrail kapına gelmesin; Allah kabul etsin; yalanım varsa gözlerim aksın; Suphanallah! Suphanallah!; Allah, Allah!; Maşallah Maşallah; Valahavle vela kuvvete; gibi alkış, kargış ve kalıp ifadelerin metnin genelinde yaygın bir şekilde kullanılmış olduğu görülmektedir. Bu gibi ifadeler ile Aliş oyununun dili, halkın günlük diline oldukça yaklaştırılmıştır.

1.6. Birtakım Geleneksel Prensipler, Âdet ve Uygulamalar

Aliş oyununda bir takım milli ve geleneksel prensipler dikkatimizi çekmekte; eski gelenekten gelen veya sonrasında İslam dininden neşet etmiş bazı âdet ve uygulamalara da rastlanılmaktadır. Bunlardan bazıları: Hıdrellez kutlamalarının metinde geçmesi, Hıdrellezdeki mani küpü geleneği ve uygulamalarına metinde rastlanılması, geleneksel Türk aile kurumu anlayışının metne yansıması, ev bark edinip çocuk sahibi olma prensibinin metinde görülmesi, Dadı'nın sıklıkla "soyumu sopumu yaşatacak bir evladım olsaydı" şeklinde dile getirdiği üzere Türklerdeki soyun sopun devamının önemi ve mefkûresinin vurgulanması, geleneksel kabullere göre Zeynep'in her şeye rağmen eş seçiminde özellikle anne ve babasının sözünden çıkmayışının işlenmesi, kadının bu dönemde yabancı erkeğe görünmeyişinin metinde görülmesi, metnin pekçok yerinde abdest alma ve namaz kılma gibi dini hususiyetlerin resmedilmesi gibi örnekler metinden verilebilmektedir. Bu örnekler, Aliş oyununun, milli ve geleneksel kültüre, halkın günlük kabullerine ve yaşantısına göre kurgulandığını gösteren önemli işaretlerdir.

1.7. Oyundaki Şiir, Türkü ve Mani Metinleri

Aliş Oyunu'nun en güçlü folklorik yönünü bu bölüm teşkil etmektedir. Oyunda kullanılan şiirler, genellikle yakın zamanın ürünü olan şiirlerden, türküler ise yine yakın zamandan ve halk tarafından bilinen türkülerden seçilmiştir. Aliş Oyunu, müzikal bir oyun olduğu için oyunun neredeyse bütün perdelerinde halk türkülerinden ve musikisinden oldukça fazla örneğe yer verilmiştir. Örneğin: Muzaffer Sarısözen tarafından derlenen Rumeli Yöresine ait **"Bulut Gelir Sehar İle"** türküsü, Balıkesir-Bigadiç Yöresine ait **"Sabah Oldu Yenemedim Asmımı"**

türküsü, Develeli Âşık Seyranî'nin "**Ne Hikmettir Şu Dünyaya"** türküsü, Tokat Yöresinden **"Deli Gönül Melül Olma"** türküsü, Âşık Gevherî'den "**Kara Gözlü Yârim**" türküsü, yine Âşık Gevheri'nin "**Ela Gözlerini Sevdiğim Dilber**" türküsü, Karacaoğlan'dan "**Sunayıda Deli Gönül Sunayı**" türküsü, Hacı Bayram-ı Veli'nin "**Ne Oldu Bu Gönlüm**" ilâhisinden bir bölüm, Kayseri Yöresinden "**Küçük Yaşta Aldım Sazı Elime"** türküsü, Çankırı Yöresinden "**Suya Gider Su Testisi Elinde"** türküsü, Âşık Paşa'nın "**Dünyayı Gezdim Dolaştım**" şiirinden bir bölüm, Rumeli Yöresine ait **"Akşam Oldu Yine Bastı Kareler**" isimli bir türkü, yine Karacaoğlan'nın "**Ağlayı Ağlayı Düştüm Yollara**" türküsü, Rumeli Yöresine ait ve aynı zamanda bu oyuna da konu olan "**Alişimin Kaşları Kara**" türküsü, Orhon Seyfi Orhon'un "**Bir Gün Geçmiyor Seni Anmadan**" şiiri, Cahit Sıtkı Tarancı'nın "**Korktuğum Şey**" şiiri, Yunus Emre'nin **"Yine Taştın Deli Gönül"** ilahisinden bir bölüm, İstanbul yöresine ait M. Nurettin Selçuk tarafından derlenen "**Yemenimin Uçları Çıkamam Yokuşları**" isimli halk türküsü, Âşık Minhaci'den, Orta Anadolu Yöresine ait "**Karadır Bu Bahtım Kara"** türküsü ile "**Elaman Elinden Ey Suna Boylum"** türküleri, yine Develeli Âşık Seyranî'nin "**Ne Hikmettir Şu Dünya"** türküsü oyun metninde karşımıza çıkan ve genelde halkın bildiği tanıdığı türden halk müziği ürünleridir.

Aliş Oyunu'nun her perdesinde karşımıza çıkan bu türküler, izleyicileri derinden etkilemeyi başarmıştır. Aliş oyununun hemen her perdesinde, Aliş'in, Zeynep'in, Zehra'nın, Kahya'nın, martifal çeken kızların, hıdrelleze gelen kadınların, çocukların ve başka pekçok oyun tipinin şarkılar, türküler ve maniler söylemeleri, oyunun en güçlü folklorik yönünü oluşturur.

Kâhya Ali Ağa'nın keyifli hallerinde söylediği, "Bulut gelir sehar ile..." türküsü ile yine Kâhya Ali Ağa'nın çoğu kez Dadı'yı kızdırmak için hafiften tutturduğu, "Sabah oldu yenemedim asmımı / Ben ölürsem kimler tutsun yasımı" türküsü, bu ikilinin oyun boyunca devam edecek olan tatlı-sert mücadelesinde akıllardan çıkmayacaktır.

Martifal çeken kızların "Fincanı taştan oyarlar" türküsü, Kâhya ile Nalbant'ın Serez'de Nalbant dükkânının önünde iken ellerindeki kahvelere eşlik etsin diye söyledikleri, "At martini more Debreli Hasan. Dağlar inlesin…" türküsü ve az önce de sıraladığımız diğer bütün türküler, oyun metninin sözel dokusunu güçlendirmiştir.

Oyun metninde ayrıca mani atışmaları da karşımıza çıkmaktadır. Türklerde mani söyleme geleneği çerçevesinde karşılıklı söylenen

maniler[6], Türklerin bulundukları diğer bütün coğrafyalarda olduğu gibi bu oyunda da karşımıza çıkmaktadır. Metinde Aliş ile Zehra'nın, Zeliha ile bir delikanlının ve Aliş ile Zeynep'in karşılıklı mani atmaları oldukça dikkat çekici örneklerdir.

Delikanlı ile Zehra'nın mani atışmasında:

Delikanlı
Nidem elim ermez ere
Sevgiden oldum avare
Ey güzel kız inan bana
Ancak sensin bana çare
Zeliha
Boş yere vakit kaybetme
Ben güvercin değilim
Otur aslan yerinde
Ben sana yar değilim.

Aliş'in Zeynep zannederek Zeliha ile yaptığı mani atışmasında:

Aliş
Benden uzak diyarlarda
Benim için acep sen de
Saçın çözüp bulut bulut
Yaşın yaşın ağlar mısın?
Zeliha
Sinem oldu hazer pare
Bulunmaz derdime çare
Nâme, yaz gönder ol yâre
Merhamete gel sen bugün.[7]
Aliş
Sen benim açılmış gonca gülümsün
Sağ kalır gelirsen yine benimsin
Gündüz hayalimde, gece düşümde
Gülüne yat bülbül, yine benimsin[8]

[6] Ayrıntılı bilgi için Doğan Kaya, Akçağ Yayınları (1999), *Anonim Halk Şiiri,* kitabı, sayfa 53-57.

[7] Tokat Yöresi "Deli Gönül Melül Olma" türküsünden alıntıdır.

[8] Saz Şiiri Antolojisi - Vasfi Mahir Kocatürk, "Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Saz Şiiri Tarzında Yazılmış En Güzel Şiirleri" başlığıyla, Ayyıldız Matbaası, Ankara - 1963, s.172. Âşık Gevheri'den "Kara Gözlü Yârim" Türküsü ikinci dörtlük.

Zeliha
Belendim toprağa yasladım taşı
Neyleyim silinmez gözümün yaşı
Seni can u dilden sevmeyen kişi
Geçmez de karşımda boyun eğmez mi?[9]

Zeliha'nın ikinci perdenin başında martifal küpünden bir şeyler çekerken söylediği maniler de Hıdrellez geleneğindeki martifal küpü ve manilerinin işlevlerini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Zeliha'nın seslendirdiği manilerden bir kısmı şöyledir:

Martifalın fal olsun
İçi dolu mal olsun
Martifala gelenlerin
Muratları tez olsun.
Mavi ilik mor düğme
Ne tez girdin gönlüme
Her aklıma geldikçe
Kan damlar yüreğime.
Ak elmayı oydurdum
İçine bal doldurdum
Söyleyenler söylesin
Ben işimi uydurdum.
Kara üzüm salkımı
Denizlerin dalgını
Geçti esmer güzeli
Aldı benim aklımı.

Zeliha'dan bir mani de Aliş'in arkasından ümitsizce yakarmalarından sonra gelmiştir. Şöyle ki:

Ne hikmettir ki şu dünya
Gelen ağlar giden ağlar
Sorun, seven sevilene
Aslı nedir, neden ağlar[10]

"Sen benim açılmış gonca gülümsün
Sağ kalır gelirsem yine benimsin
Gündüz hayalimde gece düşümsün
Gülüne yad bülbül kondurmayıgör"

[9] Âşık Gevheri'nin "Ela Gözlerini Sevdiğim Dilber" türküsünün ikinci dörtlüğünden alıntıdır.

Aliş oyununun neredeyse dört perdesi de bu müstakil mani ve türkü dörtlükleri ile doludur. Oyundaki tiplerin dertlendikleri, yüreklerinin daraldığı esnada söyledikleri maniler ve türkü dörtlükleri, hem oyun metnini tam bir folklorik metin haline getirmekte hem de metnin müzikalitesini arttırmaktadır. Metinde bu yöndeki örnekler Aliş, Zeynep ve Zeliha etrafında yoğunlaşmaktadır.

Örneğin, Aliş'e olan aşkını bir pusula ile ulaştıran Zeliha, onu buluşma yerinde beklerken gönlünün ateşiyle şu üç farlı türkü dörtlüğünü söylemektedir:

Ateş yanmayınca tütün mü tüter
Toprağın üstünde çimen mi biter
Vakit gelmeyince bülbül mü öter?[11]
Öter gider bir gözleri sürmeli

***

Noldu gönlüm noldu bu gönlüm
Derd ü gam ile doldu bu gönlüm
Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm
Yanmada derman buldu bu gönlüm[12]

***

Dilerdim Allahtan bir diken olayım
Oysa... Bu dikene can veren bir gül olsun...
Dilerdim Allahtan bir darı olayım
Oysa...Bunu çabucak bulan bir bülbül olsun

Kadınların Zeliha'nın Aliş'e karşı olan aşkını alaya almak için söylediği türkü ise şöyledir:

Küçük yaştan aldım sazı elime
Dertli dertsiz bastım sazın teline
Bir gün için düştüm âlem diline
Cihan da biliyor benim sana yandığım[13]

---

[10] Develeli Âşık Seyranî'nin "Ne Hikmettir Şu Dünyaya" türküsünden alıntıdır. Halk Şiirinden Seçmeler - 100 Temel Eser, Bilge Kültür Sanat, Yayın No: 186, sayfa 260.

[11] Cahit Öztelli "Karaca Oğlan - Bütün Şiirleri" adlı kitabında (s.94-95) "Sunayıda Deli Gönül" türküsünün üçüncü dörtlüğünden alıntıdır.

[12] Hacı Bayram-ı Veli'nin "Ne Oldu Bu Gönlüm" şiirinin ilk dörtlüğünden alıntıdır. *Halk Şiirinden Seçmeler - 100 Temel Eser adlı kitaptaki metnin aynısıdır. (Bilge Kültür Sanat, Yayın No: 186, sayfa 98)*

[13] Kayseri Yöresi "Küçük Yaşta Aldım Sazı Elime" türküsünün ilk dörtlüğünden alıntıdır.

Suya gider su testisi elinde
Aller giymiş etekleri belinde
Benim yârim cümle âlem dilinde
Cihanda biliyor benim sana yandığım[14]

Metinde Aliş'in de dertlenip çok kereler türkü ve maniler söylediğini görmekteyiz. Aliş elinde sazı, omzunda fermanesi, kaşı üstünde fesi, belinde tarabulus kuşağı ve çevresi ile kavaklardan birine sırtını verip, derinden bir sesle, "Ah bu yalnızlık! Deli eder insanı!" diyerek söylediği mani ve türküler şöyledir:

Dünyayı gezdim dolaştım
Yalnızlık gibi dert olmaz
Tatlı candan usandım
Yalnızlık gibi dert olmaz.[15]
***
Gece demem, gündüz demem ağlarım
Derdime dert ile merhem bağlarım
Vefasın tutmazsa deyip ağlarım
Akar gözün yaşı çağlar ne güzel
***
Kaldır dağlar dumanını
Göster yârin cemalini
Sevgimin hayalini
Dağlar, ovalar, dağlar,
Nerde sevgilim ağlar.

Bu duygusal sahneden hemen sonra suya gitmiş olan küçük kızların sudan döndükten sonra ellerindeki ağaç dalları ile Aliş'e "yeşermek, yeşermek" diyerek vurmaları üzerine Aliş o çocuklara özenerek tekrar bir mani söyler:

Ne ekmek için düşünmek
Ne gönülde dert olsun
Ne aşk sırlarını bilmek
Akılda yalnız oyun olsun.

Bu sahneyi takiben Hıdrellez kutlayan kadınlardan bir grubunun dillerinden dökülen şu türkü sözleri Aliş'in kulağına gelir:

[14] Çankırı Yöresi "Suya Gider Su Testisi Elinde" türküsünün ilk dörtlüğünden alıntıdır.
[15] Âşık Paşa'nın "Dünyayı Gezdim Dolaştım" şiirinin ilk dörtlüğünden alıntıdır.

Ah akşam oldu yine bastı kareler
Gitme yavrum seni de aslan pareler
Delik deşik sinemdeki yareler
Gitme yavrum seni de aslen pareler[16]

Aliş bu türkü bitince "Eyyy... Türküler türküler, yanık türküler. Anamdan babamdan kalma türküler... Sevgilisinden ayrı düşene tek teselli, tek umut yanık türküler..." diyerek dertlenir ve "Kalkar, havaya bakar, turnaları görünce";

Ey turnalar, beyaz turnalar
Benden selam eyleyin yârime
Çıkıp yüce yaylaları yaylasın
İntizarım kaldı yüzün görmiye
Elim yetmez bir bergüzar yollasın

Türküsünü Zeynep için hasretle dile getirir. Bu arada Zeynep de Aliş'i hatırına getirerek oyun esnasında pek çok yerde türkü ve maniler söylemektedir. Bunlardan bazıları onu aramak için çıktıkları uzun yolculukta söylenmektedir. Şöyle ki:

Ağlaya ağlaya düştüm yollara
Karışayım boz bulanık sellere
Adı şanı bilinmedik illere
Gitmeyince, gönül yarden ayrılmaz.[17]

Zeynep bu sahnenin devamında biraz durur ve sonra yine bir türkü söyler:

Evlerimiz hane hane
Benleri var tane tane
Ah saramadım ben bir tane
Gördünüz mü ol civan Alişimi
Tuna boyunda, Serez yolunda?[18]

Zeynep'in Aliş'i bulmak için onun peşinden İstanbullara kadar gelmesi, burada eski bir handa üç ay kalması ama yine de onu bulmaya muktedir olamaması, metinde oldukta duygu dolu sahnelerin yaşanmasına neden olmuştur. Zeynep'in bu duygularla oyununun

[16] "Akşam Oldu Yine Bastı Kareler" isimli Rumeli yöresine ait Türk halk müziği türküsüdür.
[17] Karacaoğlan'nın "Ağlayı Ağlayı Düştüm Yollara" türküsünden alıntıdır.
[18] "Alişimin Kaşları Kara" Türküsünün ikinci kıtasından alıntıdır.

sonlarında Aliş'i bulamamanın verdiği sıkıntı ile söylediği türküleri de vardır.

Bir günüm geçmiyor
Seni anmadan
Derdine katlansam
Hiç usanmadan
Diyorlar ki kül olmaz ateş yanmadan,
Denizler durulmaz dalgalanmadan.[19]

Zeynep'in İstanbul'dan ayrılık hazırlıkları esnasında sandıktaki kırmızı bir yemeniye gözü ilişir, eğilir, onu alır. Aliş'in verdiği yemeninin bir ucunu öper ve kendisine bu yemeniyi verirken Aliş'in söylediği şu türküyü, aynanın karşısında yemeniyi başına bağlarken dile getirir:

Yemeninin uçları
Çıkamam yokuşları
Yemenim sende dursun
Sil gözünün yaşını[20]

Zeynep bu sahneyi Âşık Minhaci'nin Orta Anadolu Yöresine ait bir türküsü ile sürdürür:

Benim bu talihim kara, neyleyim
Yaktın yüreğimi nara neyleyim
Söyletmedin aşikâre neyleyim
Bülbül dillerini lal ettin gittin…[21]
Vah böyle neyledin nittin sevdiğim
Engellerle ülfet ettin sevdiğim
Tuttun eğri yola gittin sevgilim
Ciğerlerimi pul pul ettin gittin.[22]

Aliş oyununda Zeynep'in dilinden dökülen son türkü ise bu sahneden sonra gelmektedir. İstanbul'un güzelliğine kıyasla "Alişim daha güzel" diyerek Zeynep şu türküyü söyler:

[19] Orhon Seyfi Orhon'un "Bir Gün Geçmiyor Seni Anmadan" şiirinden derlemedir.

[20] Derleyen M. Nurettin Selçuk, "Yemenimin Uçları Çıkamam Yokuşları" isimli İstanbul yöresine ait Türk halk müziği türküsünden alıntıdır.

[21] Âşık Minhaci, Orta Anadolu Yöresi "Karadır Bu Bahtım Kara" türküsünden alıntıdır.

[22] Âşık Minhaci, Orta Anadolu Yöresi "Elaman Elinden Ey Suna Boylum" türküsünden alıntıdır.

Aliş giyer fermene yelek
Boyu uzun kendisi melek
Ah kavuştursun ikimizi felek
Gördünüz mü ol civan Alişimi[23]

Sonuç

Aliş oyununun derli toplu ilk metninin 1989 senesinde, Sesler Dergisi'nin 236. sayısında yayınlanmış olduğunu görmekteyiz. Bu metin, Aliş Oyunu'nun ilk oynandığı sene olan 1958 senesindeki oyunun metni değildir. Birlik gazetesinde 1950'li yıllarda ilk kez öykü olarak yayınlanan bu eserin bir tiyatro eseri haliyle en eski yazması maalesef mevcut değildir. Oyunun ilk sahnelendiği 1958[24] yılında Birlik ve bazı başka gazetelerde oyunun bazı bölümleri ile ilgili kısa alıntılar çıkmış olsa da tam metin olarak yayınlanmamıştır. İlk metin ile 1989 metni arasında Aliş Oyunu üç kere sahnelenmiştir. Buna rağmen iki metin arasında ufak tefek farklılıklar olduğu, dönemin gazetelerindeki alıntılardan hareketle karşılaştırılınca anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda kullandığımız metin ise Fahri Kaya'nın **"Makedonya'da Türk Edebiyatı, Bir Deste Oyun"** adlı Makedonya'da 2008 senesinde yayınlanmış olan kitabından alınmıştır. Metnin zaman içerisinde pekçok yazarın elinden geçmiş olması ve dönemin yazı diline bağlılık ilkesi nedeniyle, metnin sözel dokusunu kaybetmiş bulunması üzücüdür. Çünkü metin bu müdahalelerle günlük konuşma dilini yitirmiştir. Bu anlamda Aliş Tiyatrosunun ilk oynandığı 1958 senesi el yazmalarına ulaşılması, oyunun folklorik anlamdaki değerinin tam anlaşılabilmesi adına önemli bir kazanım olacaktır. Lom Palanka, Serez ve İstanbul gibi yerlerde geçen oyunun, bu yerel dil farklılıklarını da yansıtır şekilde yeniden düzenlenebilmesi, eseri daha büyük bir yapıt haline getirmek için yeterli olacaktır.

Folklorik olarak eserin XVI. asırda geçen bir olaya dayanıyor olmasına rağmen, eserde geçen türkülerin ve şiirlerin neredeyse tamamının yakın zamanın bilinen türküleri ve şiirleri olması ve bazı tutum ve davranışların dönemin Türk geleneklerine ters düşmesi, oyunun eleştirilecek yönlerindendir. Evlilik çağındaki bir kızın komşu

[23] "Alişimin Kaşları Kara" Türküsünden alıntıdır

[24] Bilinenin aksine Kemal Lila bu hususta Sesler Dergisi'nin 29. Sayısında "Hüseyin Süleyman'ı Anarken" başlıklı yazısında, Aliş Oyunu'nun ilk kez 1954-55 yılı tiyatro mevsiminde Lüftü Seyfullah ve İdriz Emin rejisörlüğünde yayınlandığını; 1958 yılında ise sadece Lütfü Seyfullah'ın rejisörlüğünde ve daha da kısaltılmış olarak tekrar yayınlandığını söylemektedir.

adama görünmesi, bir kızın sevdiğinin ardında yollara düşüp onu arama isteği, Kâhya ile Dadı arasında açık saçık konuşmaların geçiyor olması, evlenecek kızın bakire olup olmamasının Aliş tarafından önemsenmemesi, kadın erkek arasında geçen konuşmaların XVI. asra uygun düşmemesi dönemin Osmanlı-Türk toplumunun değerleri ile pek örtüşmemektedir (Engüllü,1989:52).

Eserdeki tiplerin tutum ve davranışlarının da ayrıca ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Şöyle ki: Aliş, sevgisinin büyüklüğüne rağmen eserde pasif olmayı tercih ederken Zeynep, kız olmasına rağmen sevgisi uğrunda daha atılgan ve hatta bu uğurda maceraperest davranmaktadır. Yine Dadı'nın döneme göre bir adım ilerideki tavır ve görüşleri, Kâhya'nın gençler için ve onların aşkları ve kavuşmaları uğrunda sergilediği tutum ve davranışları, Zeliha'nın bir kızdan beklenmeyecek derecede hislerini ve bazı mahrem sırlarını alenen Aliş ile paylaşabilmesi, Aliş'in dönemin değer yargılarının dışında bazı değer yargılarına göre tavır takınabilmesi[25] gibi benzeri hususlar[26] itibariyle Aliş Oyunu'nun, belki yeni bir yaklaşımla tekrar incelenmesi gerekmektedir. Çünkü her ne kadar Hüseyin Süleyman, Aliş ile Zeynep'in aşklarını; Leyla ile Mecnun ya da Ferhat ile Şirin'deki gibi bir aşk hikâyesi şeklinde yani halk kültürümüzün asırlardır alışık olduğu tematik alt yapıyla işlemiş olsa da, eserde toplumsal anlayışların, katı ve gelenekçi görülen davranışların, eski inanç ve adetlerin kınandığı ve batıl görüldüğü de dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu yönüyle eser, dönemin aydın-modern tavrını gösteriyor olması bakımından da ayrıca değerli bir eserdir.

KAYNAKÇA

CİNGÖZ, M. Emine (1990), "Tokat'ta Hıdrellez", *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990 Hıdrellez Özel Sayısı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

[25]Aliş ile Zeliha'nın konuşmasında Aliş Zeliha'ya:"En nihayet kız olmasan da bundan ne çıkar? İşin başında sevgi"demesi. Yine oyunda Zeynep'in rüyasından bir bölüm aktarılırken, Zeynep'in bir yıldızın düştüğünü görmesi üzerine Aliş'e hitaben: "Aliş, dedim kimse ölmüş olacak!", "Hayır, Zeynep dedi, boş şeyler bunlar" diye karşılık vermesi.

[26]Nalbant ile Kâhya arasındaki konuşmada Nalbant: "İyisi bunu düşünmeyelim… Nerden bu yolculuk hemşeri. Yoksa hacılığa mı? Ali Ağa: Yok canım, nasıl hacılık? Kurtlar aklımı yememiş şükür… Gideyim Arapların ağzına, öyle kör kurdun ağzına gider gibi... Bir iş peşindeyiz" şeklindeki cevabı.

ÇELİK, A. Çetin (1990), "Edirne ve Çevresi Hıdrellez Geleneği*", Türk Halk Kültüründen Derlemeler, 1990 Hıdrellez Özel Sayısı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

ENGÜLLÜ, Avni (1989), "Yazınımızda Tiyatro Türünde "Aliş", *Sesler Aylık Toplum Sanat Dergisi*, Yıl: XXV, Sayı 236, s. 46-55, Makedonya-Üsküp

KAYA, Doğan (1999), *Anonim Halk Şiiri,* Ankara: Akçağ Yayınları.

KAYA, Fahri (2008), *Makedonya'da Türk Edebiyatı Bir Deste Oyun*, Makedonya-Manastır: NİD MİKENA Yayınları.

LİLÂ, Kemal (1968), "Hüseyin Süleyman'ı Anarken", *Sesler Aylık Toplum Sanat Dergisi*, Yıl: IV, Sayı 29, s. 48-51, Makedonya-Üsküp.

SEYFULLAH, Lütfü (1989), "Aliş ve Hüseyin Süleyman Üzerine", *Sesler Aylık Toplum Sanat Dergisi*, Yıl: XXV, Sayı 236, s. 90-98, Makedonya-Üsküp.

UĞURLU, Serdar (2015), "Makedonya-Valandova Hıdrellez Âdetlerinden Yeşillenme, Kısmet Kapama ve Martufal Çekme Âdetleri", *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları E-Dergisi*, Yıl:3, Sayı:5, s. 37-66.

BALKANLAR'DAN ANADOLU'YA TÜRK YAĞLI GÜREŞLERİNDE USTA-ÇIRAK İLİŞKİSİ

From the Balkans to Anatolia Turkish Oil Wrestling Master-Apprentice Relationship

Nursel UYANIKER[*]

ÖZET

Yağlı güreş, Türk askerî ve sosyo-kültürel hayatında önemli bir yere ve öneme sahiptir. Dünya üzerinde dua ile başlayıp dua ile biten tek spor dalı olma özelliğine sahip olan yağlı güreş, Türklerde hem bir ata sporu hem eğlence hem de bir çeşit savaş oyunudur. Yağlı güreşte eğitim süreci küçük yaşta başlar ve disiplinli çalışma ile de sistemleştirilir. Güreş adayı ustasını seçme hakkına sahiptir ve küçük yaşta güreşe başlayan çocuk, büyüdükten sonra da ustası ile beraber güreşlere katılır. Yağlı güreşte eğitim, sözlü ve sözsüz bir iletişim sürecidir.

Çalışmanın amacı; Balkan coğrafyasından Anadolu'ya kadar geleneksel usulle yani usta-çırak ilişkisiyle nesilden nesle devam ettirilen ata sporu yağlı güreşin, Türk sosyo-kültürel yaşantısındaki ve millî kültüründeki yeri ve önemini açıklayarak evrensel kültüre katkı yapmasını sağlamaktır. Çalışmada, sahada derleme yöntemlerinden görüşme (mülâkat) yöntemi ile sözlü kültür, basma eserlerin incelenmesi ile yazılı kültür ve günümüzdeki durumunu değerlendirebilmek için de elektronik kültür ile edebiyat bilgi ve yöntemlerinden faydalanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Türk Folkloru, Yağlı Güreş, Usta-Çırak İlişkisi*

ABSTRACT

Oil wrestling, Turkish military and socio-cultural life has an important place and importance in. On Earth, ending with a prayer to pray only starting with the sport is capable of being oil-wrestling, Turks is both a sport and leisure as well as a kind of war game. Kırkpınar wresting contests among the people commanded by Süleyman Paşa, Rumelia area described forty warriors to Rumelia and Anatolia of the pre-war training made between forty soldiers wrestling with evenly matched wrestlers, wrestling with Ali who when they died by Selim Balkan territory, in the village of Greece today, boundaries between the legend of boiling the remaining attributes are connected to the Kırkpınar Simavna. The territory of the Ottoman Empire including Çimpe Castle is introduced to 1321 the Balkan lands, 1913 Balkan Wars up to the loss of many in the long term with folkloric materials has been a geography.

[*] Yrd. Doç. Dr. - Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-İstanbul/TÜRKİYE

Oil wrestling starts at a young age and disciplined work and training process also systematized. Candidate for masters of wrestling have started wrestling at a young age and choosing children, grew and then participate in wrestling with the master. Oil wrestling training, verbal and nonverbal communication is the process.

The aim of the study; Balkan geography as much as traditional school to Anatolia from the master-apprentice relationship from generation to generation, I mean continued horse sport oil wrestling, in her life and Turkish socio-cultural importance and place in the national culture by explaining the universal culture is to ensure additionality. Study on site assembly method of interview (interview) by the method of examining the oral culture, writing and printed works written with culture and present to be able to judge the status of electronic culture and literature will be taking advantage of the knowledge and methods.

Key Words: *Turkish Folklore, Oil Wrestling, Master-Apprentice Relationship*

Giriş

Gelenekten geleceğe bir kültür aktarımı olan Türk yağlı güreşleri, sosyal hayatın içinde işlevleri olan ve Türk insanının karakteristik özellikleriyle bütünleşmiş millî bir spordur. "Ata sporu" olarak da nitelendirilen yağlı güreş, Orta Asya'da Ahmet Yesevi dervişleriyle Anadolu'ya ve Balkanlar'da Sarı Saltuk'a kadar yayılmış bir fizikî güç göstergesi ile ahlâkî davranış kalıbıdır.

1789 Fransız İhtilâliyle tüm dünyada etkili olan milliyetçilik akımları, Osmanlı Devleti toprakları üzerinde de etkili olmuş ve özellikle onun bünyesinde barındırdığı azınlıkları harekete geçirmiştir. Balkan topraklarında özellikle kendi istekleri doğrultusunda devletlerin kurulmasını isteyen Rusya, bu topraklardaki ayaklanmaları desteklemiş ve neticede Osmanlı Devleti ile 1829 Edirne Antlaşması'nı imzalamıştır. Bu antlaşma ile Yunanistan resmen bağımsız olmuş ve bundan sonra da Balkan toplumları, Osmanlı Devleti'nin girdiği her savaştan yararlanarak bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir. 93 Harbi olarak bilinen 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşları, 1912-13 Balkan Savaşları ve 1923 Lozan Barış Antlaşması / Türkiye-Yunanistan Nüfus Mübadelesi veya Değişimi gibi siyâsî olaylar neticesinde büyük oranda sosyal ve kültürel çeşitlilik yaşanmış özellikle mübadele ile 1.200.000 Ortodoks Hristiyan Rum Anadolu'dan Yunanistan'a, 500.000 Müslüman Türk de Yunanistan'dan Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır.

Savaş ve göç dalgalarıyla yaşanan hareketlilik, Kırkpınar yağlı güreşlerini de etkilemiş; 1829 yılında Edirne'nin Ruslar tarafından işgali nedeniyle güreşler yapılamamıştır. Daha önce pek çok pehlivanın yetiştiği ve güreşlerin yapıldığı uzunca bir dönem (1357 Edirne'nin Fethi-1913) Osmanlı Devleti toprakları arasında olan Simavna/Simavina güreş alanı, 1913 yılında Yunanistan'a bırakıldıktan sonra Kırkpınar güreşleri, Milli Eğitim Müdürü (Maarif Emini) ve Türkocağı Başkanı İsmail Habib Sevük öncülüğünde 30 Mayıs 1924 Cuma gününden itibaren Edirne/Sarayiçi mevkiinde yapılmaya başlandı (Kahraman, C.2,1989: 164).

Türk sosyo-kültürel hayatında önemli bir yeri olan güreş, en genel tabiriyle; iki kişinin belli kurallar çerçevesinde birbirine fizikî güç yönünden üstünlük sağlaması olarak şekillenmiştir. Güreşin sosyal işlevleri arasında kuvvet yönünden zinde durmak, savaşlara hazırlıklı, idmanlı olmak gibi maddî unsurların yanında; Türk karakteristik özelliklerinden olan mert, sözüne güvenilir, ahlâklı bir pehlivan olmak gibi manevî unsurları da barındırmaktadır. Sporun bir millette millî spor olabilmesi için; sosyal hayattta bir işlevinin olması, spor terimlerinin ana dilde oluşturulması ve asırlardır yaşatılarak yani nesilden nesile aktarılarak toplumu tarafından muhafaza edilmesi gibi özellikler gerekmektedir. Ata sporumuz güreş, bu özelliklerini geçmişten günümüze kadar getirerek bugün dahi canlı bir şekilde varlığını devam ettirmektedir.

Türklere ait olan geleneksel güreş; karakucak güreşi, kuşak güreşi, aba güreşi, şalvar güreşi ve yağlı güreş olmak üzere adlandırılmaktadır. Türk yağlı güreşleri; Kırkpınar ağası, kırmızı dipli mumu, pehlivanı, saha ve kule hakemleri, cazgırı, duası, davul-zurnacısı ve seyircisi ile bütünleşmiş geleneksel bir oyundur. Kırk sayısı, pınar kültü ve Kırkpınar adı ile efsaneleşerek bugünkü Türk yağlı güreşlerinin ana merkezi olan Kırkpınar güreşlerinin kaynağını oluşturmuştur.

Batı Türkleri tarafından güreş veya güleş şeklinde söylenen güreş sözcüğü; Divânü Lügâti't-Türk'te "küreş" şeklinde kullanılmıştır. Kür-er; yiğit, sarsılmaz, pek yürekli, kabadayı adam anlamında kullanılır (Kaşgarlı Mahmut, 1985: 399). Kür-eş-mek; başka birisiyle yarışmak anlamına gelir ki, güreş yapana da güreşçi denilir. Güreşçiye "Pehlivan" denilmesi, 11.yy. 2. Yarısından sonradır. Farsça olan bu sözcük, önceleri yalnız sıfat olarak kullanılırken sonradan özel isim olarak kullanılmıştır. Türk yağlı güreşlerinin ana öğesi olan pehlivan sözcüğü halk arasında ise; yağlı güreşlerde birincilik kazanmış yahut en genel tabiriyle güreş ile uğraşan tüm güreşçilere denilmektedir. Halkın pehlivanı; özü sözü bir, güvenilir,

namuslu Türk toplumuna ait tüm erdemleri kendi karakterinde toplamış adetâ bir destan kahramanı gibidir. Bu yönüyle o, pehlivan gibi adam, adam gibi adam tabirleriyle topluma örnek gösterilmiştir.

Bu bildiride millî sporumuz yağlı güreşin en önemli unsuru olan pehlivanın, usta-çırak ilişkisi içerisinde nasıl yetiştiği, çırakların ustalarından aldıkları ahlâkî ve meslekî terbiye ile eğitimin nasıl olduğu, Balkanlardaki pehlivanlar başta olmak üzere ele alınıp incelenecektir. Bugüne kadar Kırkpınar ve yağlı güreş hakkında pek çok çalışma yapılmış ve böylece doğuşundan günümüze Kırkpınar ve güreş tarihi aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Türk yağlı güreşinin oluşmasına zemin hazırlayan usta-çırak ilişkisi, Türk kültür hayatını yansıtması bakımından aydınlatılması gereken önemli konulardan bir diğeridir.

I. Çıraklığa Başlama

Türk yağlı güreş geleneğinde bir güreşçinin bu spora karşı duyduğu sevgi, heves ve öğrenme isteği onu bu geleneğe yönelten etkenlerin başında gelmektedir. Bunun yanında güreş adayının fizikî gücü, zekası, yeteneği vb. gibi özellikleri de onu güreşe yönlendirir.

Türk yağlı güreş geleneği içinde kişinin güreşe yönelmesi ve çıraklığa başlama sebepleri şu şekilde maddeleştirilebilir:

1. Aile Büyüklerinden Tevarüs Etmeyle Yönelme: Güreşe başlamanın, yönelmenin en önemli sebepleri arasında, güreş adayının ailesinde bu spor ile uğraşan birisinin olmasıdır. Güreş adayı, babasının ya da yakın bir akrabasının yanında çırak olarak bulunur ve bu sporu öğrenir. Aileden birisinin özellikle de babanın güreşle uğraşıyor olması çırak için geleneğin en başından öğrenilmesi imkânını tanır ki bu şekilde yetişen güreşçinin, yağlı güreş tekniğini öğrenmede daha başarılı olma ihtimâlini kuvvetlendirir. Çolak Molla lakaplı Mü'min pehlivan, dedesi, babası, kardeşleri de güreşçi olan bir aileye sahiptir. Buna rağmen babası, Mü'min'in vücudunun küçüklüğünü ve aynı yerden iki defa kırılmış olan sol kolunun çolak durumunu düşünerek medreseye göndermiş ancak Mü'min pehlivan güreşe de devam ederek güçlü bir pehlivan olmuştur (Kahraman, C.1, 1989: 211).

2. Pehlivanlardan Etkilenmeyle Güreşe Yönelme: Özellikle Balkan topraklarında yetişen güreşçileri bu spora yönelten önemli bir sebep de; güreşin en canlı hâliyle yaşatıldığı bir çevre içerisinde bulunmalarıdır. Güreş adayı, usta pehlivanların güreşlerini izleyebilmekte ve hatta onlardan birisinin çırağı olabilmektedir. Bu sayede çırak,

geleneği ustalardan izleyerek ve çevresinde yaşayarak öğrenmekte güreşe yönelmektedir (KK-1).

3. Güreşe Yönelmede Çevrenin Etkisi: Çevrede bulunan insanların teşvikleri güreş adayını bu geleneğe yönelten yardımcı bir unsurdur. Güreş adayının boyu, okkası, gücü fizikî özellikleri dolayısıyla yakınları tarafından yönlendirilirler (KK-2).

4. Güreşe Yönelmede Maddî Durum: Güreşin yapıldığı dönemlerde önemli paralar kazanılıyor olması, güreş ve güreşçinin toplum içerisinde saygı görmesi ve anılması, zanaat (ehl-i hıref) teşkilatları arasında kabul görmesi vb. gibi sebepler dolayısıyla aday, güreşe yönelmiştir. Dolayısıyla güreşçinin fakir olması, para kazanarak geçimini temin etmek zorunda kalmasıdır.

5. Kendiliğinden Güreşe Yönelme: Usta-çırak ilişkisi ya da başka sebeplerden güreşe yönelmeyip doğuştan pehlivan olarak gelenler de güreşi seçmektedirler.

Çıraklığa başlama sebepleri, yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi, bir ya da birkaç sebebin bir araya gelmesiyle adayı güreşe yönlendirmiştir.

II. Çırak Seçme / Çırak Olma

Pehlivanlar, ata sporu güreş geleneğinin devam etmesi, kendi isimlerinin unutulmaması ve itibarlarının artması için yetiştirmek üzere çırak edinirler.

Güreşe yönelip çıraklığa başlayan adaylar da, kendilerine güreşin inceliklerini ve gerekli olan ahlâkî-meslekî terbiyeyi öğretecek bir ustaya çıraklık yaparak yetişirler.

Çırak ya da usta seçmek şu şekilde olmaktadır:

1.I. Ustanın Bir Çırak Seçmesi: Usta bir pehlivan öldükten sonra adının anılmasını sağlamak, kendi ustalığını ispat etmek, gelenek içindeki kariyerini arttırmak için çırak yetiştirir. Çırak yetiştirecek olan usta, çırağını seçerken onun güreşe karşı ilgi ve kabiliyetine, fizikî gücüne ve ahlâkına bakarak kendine bir çırak edinir. Usta, kendisine seçtiği çırağını usta bir pehlivan oluncaya kadar yetiştirir ve yanından ayrılmaz.

1.II. Ustanın Kendi Çocuğunu Çırak Edinmesi: Kendi çocuğunda güreş ilgi ve yeteneğini gören, fizikî gücüne kanaat getiren baba, çocuğunu çırak edinerek kendi bilgi ve görgüsünden faydalanmasını sağlamıştır (KK-3).

2.I. Çırağın Bir Usta Seçmesi: Ustanın çırağını seçebilmesi gibi, çırağın da ustasını seçme hakkı vardır. Çırak, hayranlık duyduğu, şöhretli, toplum tarafından sevilen ve saygı duyulan pehlivanın yanına giderek kendisini çırak olarak almasını ister. Ustanın kabul etmesinden sonra da, çıraklık yaparak güreşin inceliklerini öğrenirler.

2.II. Usta Edinirken Çevredekilerin Vasıta Olması: Çırağın ustasını seçerken çevrenin de etkisi olmaktadır. Çevrede tanınan, usta pehlivanlar özellikle çırağın ilgi ve yeteneğinin keşfedilmesinden sonra çoğunlukla babası, akrabası, köylüleri ya da arkadaşları tarafından usta ile tanıştırılmaktadır. Çırak, çevre tarafından bir şekilde ustasına doğru yönlendirilmektedir.

III. Çırağın Eğitim Süreci

Pehlivanlık geleneği içinde çırak, ustasını seçtikten sonra fizikî ve meslekî eğitim sürecinden geçer. Eğitim süreci; dikkatle izleyerek takip, ustayı taklit yoluyla uygulama ve kişisel yetenek ile meslekî tecrübeyi edinmek için şehir dışına çıkma aşamalarından oluşmaktadır. Okulu olmayan bir eğitim sürecini içeren pehlivanlık, tamamen sözlü kültüre ve hatta sözsüz bir iletişim sürecine dayanmaktadır. Sözlü kültür ve sözsüz iletişim süreci sadece usta-çırak ilişkisine değil, aynı zamanda diğer pehlivanlardan öğrenilen bilgilere de ihtiyaç duyar ki; bu sebepten güreşçiler nasiplerini aramak ve yetişmek maksadıyla usta olduktan sonra şehir dışına çıkarlar.

Pehlivanlık geleneği ve Kırkpınar kültürü içinde çırağın, ustasından öğrendiği bilgi ve görgüleri sözlü kültür ve sözsüz iletişim olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür:

1. Sözlü Kültür: Pehlivanlık geleneğini öğrenebilmek, iyi bir güreşçi olabilmek için, öncelikle güreşin kurallarını ve oyunlarını öğrenmek, güreş çeşitlerini ayrı ayrı bilmek gereklidir. Çırağın, güreş geleneğini ve usulünü de ustasından öğrenmesi gerekmektedir. Ustasından bunları dinleyerek öğrenen çırak, pratikte bilgi sahibi olur ve ileride uygulamak üzere gözlem yapar. Güreş sadece fizikî güç değil aynı zamanda bir çeşit zeka oyunu da olduğundan çırak, ustasından öğrendiği bilgilerle ileride oyunu çözebilecek ve oyundaki hamleleri kavrayabilecek bir duruma gelir.

2. Sözsüz İletişim: Pehlivanlıkta usta-çırak ilişkisi sadece sözlü bir iletişim değil aynı zamanda sözsüz bir iletişim sürecidir. Ustasının yanında uzunca bir süre kalmış olan çırak, onu çok iyi tanımış olmakla birlikte bazen sadece bir bakışından ne düşündüğünü ve söylemek

istediğini kavrayabilmekte ve hemen uygulamaktadır (KK-2). Bu sayede çırak, usta olduğunda ve kendi ustasının yanından nasibini aramak için ayrıldığında bile ustasının ne düşüneceğini tahmin ederek karşılaştığı zorluklarla bu sayede başa çıkabilecektir. Bunun yanında çırak, sözsüz iletişim yoluyla ustasının güreş usulünü de öğrenecek ve onun tarzını da benimseyecektir. Bu şekilde ustanın adı ve güreş tarzı yetiştirdiği çıraklarla yaşatılacaktır.

IV. Çırağın Eğitim Sürecinde Mekânlar

Okulu olmayan bir eğitim sürecinden geçen pehlivan adayı, ustası tarafından eğitilirken özellikle idman yapabileceği doğal çevreyi mekân olarak belirlemiştir. Usta-çırak eğitim sürecinde belirli bir mekân yoktur. Mekân olarak bazen bir tarla, bazen ormanlık alan, bağ-bahçe ya da son dönemde olduğu gibi spor salonları tercih edilebilmektedir. Bu durum tamamıyla, güreş geleneğinin teorik bilgiden ziyade pratiğe dayalı bir eğitim süreci ile alâkalı olmasından kaynaklanmaktadır.

Usta-çırak ilişkisinde çırağın yetiştiği mekânlar şu şekilde belirlenebilir:

1. Ustanın Evi: Bu gelenek çerçevesinde çırak, ustasına tâbi olduğu müddetçe onunla aynı evi paylaşmakta ya da muhakkak yakınlarında bulunmak mecburiyetindedir. Usta-çırak ilişkisi içerisinde ustanın yanında bulunmak çırağın sözlü ve sözsüz iletişiminde dolayısıyla eğitiminde önemli rol oynamaktadır. Günümüzde, çok önemli olan bu durum layıkıyla gerçekleştirilmediğinden usta-çırak ilişkisi sekteye uğramakta ve hatta bu sebepten çıraklar iyi yetişememektedirler.

2. Doğal Çevre: Çırağın yetişmesinde özellikle doğal şartlarla mücadelenin önemli bir yeri vardır. Pehlivanların hayat hikâyelerinde baltayla odun kestiklerine, tarla sürdüklerine, çamurla idman yaptıklarına… vb. tesadüf edilmektedir. Bu durum güreşin Türk kültüründe bir sosyal hayat tarzı olduğunun, tabiatla mücadelenin kişiyi idmanda tutan ve bir yandan da onun hayatını idame ettirmek istemesinden kaynaklandığını göstermektedir. Ormanlık bir bölgede bol oksijenli ortamda yetişen çırağın nefesi de kuvvetlenmekte ve uzun soluklu güreşlerde ayakta kalmasına yaramaktadır. Balkan topraklarında bulunan Deliorman bölgesinde Kel İsmail, Koca Yusuf, Aliço vb. gibi büyük pehlivanların yetişmesinde bu bölgenin ormanlık bir saha olmasının payı büyüktür.

3. Köy Düğünleri, Panayırlar, Çardak Güreşleri, Çayır Güreşleri, Sirk, Park ve Bahçelerde Yapılan Güreşler..vb.: Çırak, ustasıyla birlikte

gittiği ve gözlem, taklit yoluyla öğrendiği bu dönemde büyük orta ve baş altı kategorilerinde güreşmekte bu sayede uygulama safhasını geçirmektedir. Bu mekânlar aynı zamanda ustanın çırağını ilân ettiği ve etrafına tanıttığı yerlerdir (KK-4).

Edirne'nin Yunanistan'da kalan Adaiçi bucağında doğan Adalı Halil, babası Kara Ahmed gibi pehlivan olmak istemiş ve onaltı yaşında güreşe başlamıştır. Bir düğünde başa soyunan ustalarını, dışarıdan gelen pehlivanlar yenince, başa çıkıp ustalarını yenenleri yenerek ilk defa başı almış ve artık baş pehlivanlık güreşlerine katılmıştır. Köy düğünleri ve diğer mekânlar, kendisini göstermeye çalışan güreşçiler için çok önemli olmaktadır (KK-5).

4. Güreş / Pehlivan Tekkeleri: Osmanlı vesikalarında "Küşti-ca, Küştigiran, Keşt-gîr, Pehlüvânân Tekyesi, Güleşciler Tekkesi, Pehlivan Mektebi" şeklinde geçen güreş tekkeleri; Osmanlı'da merkezî yerlerde teşkilatlanmışlardır. Bu tekkelerin kuruluş amacı, Rumeli'nin alınmasında savaşan Türk ordusuna katılacak, "Gürbüz, zoraver, dilaver, server, hünerverler…"in yetiştirilmesidir. Güreş/Pehlivan tekkelerine alınan sporcuların, buralarda güreş eğitiminin yanı sıra çağının önemli sporlarını da beraberinde yaptıkları, millî ve dinî öğretim aldıkları, pehlivanlık ruhuna göre yetiştikleri görülmüştür (Akçıl, 2013 : 75).

5. Gurbet: Çırağın eğitim sürecinin tamamlanmasından sonra kendini sınaması ve yeni oyunlar öğrenmesi onun ancak başka pehlivanlarla karşılaşmasıyla mümkündür. Farklı mekânlarda bulunan güreşçi bu sayede bilgisi, görgüsü ve tecrübesini arttırmakta adını daha çok kişiye duyurabilmekte, bu sayede ününü arttırmaktadır. Usta, bu yüzden yetiştirdiği çırağının eline bir referans mektubu vererek onu gurbete yollamakta ve yeni güreşler tertip etmesini istemektedir. Aliço, çırağı Adalı Halil'i bu şekilde Edirne'den göndermiş ve tecrübesini arttırmasını salık vermiştir.

6. Seyirciler: Pehlivanın görgü ve tecrübesini artıran, onu yönlendiren bir diğer unsur da güreşçiyi güreş meydanlarında izleyen seyirci faktörüdür. Güreşçi bu sayede ortamı ve usulü öğrenmektedir (KK-1).

V. Kalfalık ve Ustalık Dönemi

Gözlem, taklit ve uygulama safhalarında başarılar kazanan çırak, ustası tarafından beğeni de almaya başlamış ve yine ustası tarafından kendisine bir lakap verilmiştir. Bu dönemde hâlâ ustasının yanında bulunan çırak, güreşlere de onunla beraber katılmakta ve yaşını göz

önünde bulunduran izleyiciler tarafından büyük bir ilgiyle izlenmektedir. Çırak bu sayede kalfalık dönemine geçmiştir. Güreşlerde kullanılan lâkaplar bazen, ustası tarafından, bazen izleyiciler tarafından, bazen de başka pehlivanlar tarafından güreşçiye verilmektedir. Özellikle güreşçilerin doğdukları yer, güreş teknikleri ile soyadı kanunundan sonra ad-soyadları lâkap almalarında etkili olabilmektedir. Örneğin Bulgaristan'ın Şumnu ilinde doğan Pangal Recep'in, "pangal" lâkabı; iri vücutlu olması sebebiyle kendisine verilmiştir (Kahraman, C.1, 1989: 261).

Ustası tarafından defalarca denenen güreşçi, yine ustası tarafından gurbete gönderilince artık yalnız başına güreşlere katılmakta ve geleneğin içinde yerini almaktadır.

Sonuç

Usta-çırak eğitim süreci, herhangi bir müddeti bulunmamakla birlikte, çırağın kendi başına idare edebileceği durumdan itibaren tamamıyla onun şahsî yeteneğine, görgü ve bilgisine bağlıdır. Koca Yusuf'un çıraklarından olan Filiz Nurullah, güreş sanatını altı sene kadar ustasından öğrendikten sonra Paris'e gittiğini söylemektedir. Çırak bu süreçte ustasının aynı zamanda en büyük yoldaşı ve yardımcısıdır.

Yüzyıllardır usta-çırak ilişkisiyle devam eden Türk güreş geleneği, pehlivanlık ruhunu da ortaya çıkarmıştır. Maddî gücün yanında zeki, çevik ve ahlâklı sporcular bütün bir Türk milletini temsil eden adetâ destan kahramanları gibidirler.

Çoğunlukla sözlü kültüre dayanan ve çok çeşitli mekânları olan güreş geleneğinin toplum içerisinde;

1. İdealize edilmiş örnek insan tipini topluma sunarak ahlâk sistemi oluşturmak,

2. Sosyal hayatta güçlü olabilmek, coğrafyayla başa çıkabilmek ve askerî önem arz etmesi dolayısıyla savaşlardan önce idmanlı olmak,

3. Hoşça vakit geçirmek ve eğlendirmek,

4. Mahallî kültürü millî kültüre, millî kültürü de evrensel kültüre dönüştürerek geleneksel kültürün tüm dünyada bilinmesine katkı sağlamak gibi işlevlere sahiptir.

650 yıllık görkemli bir geçmişe sahip olan Kırkpınar yağlı güreşleri, 2009 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından "UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi" kapsamında önerilmiş ve

2010 yılında UNESCO Genel Kurulu'nda kabul edilerek dünya miras listesine girmiştir. Köklü bir kültüre ve geleneğe sahip olan Türk yağlı güreşleri, bu kapsamda gerek yurtdışında ve gerekse yurtiçinde daha fazla ilgi uyandırmayı hedeflemektedir.

Sonuç olarak pehlivanlık geleneği, usta-çırak ilişkisiyle bilgi ve görgünün gelecek nesillere aktarılması ve eğitilmesi işlevidir. Bu geleneğin Türk kültür ve millî ruhunu ne derece yansıttığını bir örnekle açıklayacak olursak:

Deliormanlı muhâcir pehlivanlardan Kurtdereli Mehmet pehlivana Avrupa'da ve yurtiçinde karşılaştığı yabancı güreşçilere karşı neden hep kazandığı, bunun sırrının ne olduğu sorulduğunda Kurtdereli pehlivanın: "…Güreş sahnesine çıktığım zaman, arkamda Türk milletinin bulunduğunu ve millet şerefini düşünerek güreşirdim ve sanki bütün bir millet kuvvetinin arkamdan dayandığını hissederdim…" demesi bir spordan çok gaza ruhuyla güreştiğinin ve pehlivanlık ruhuna uygun hareket ettiğinin en güzel kanıtıdır.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

AKÇIL, N. Çiçek (2013), *Edirne Tekkeleri*, İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları.

ERDEM, Halis (2013), *Doğuşundan Günümüze Kırkpınar*, İstanbul: Dahi Yayıncılık.

KAHRAMAN, Âtıf (1989), *Cumhuriyete Kadar Türk Güreşi*, C. 1, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

KAHRAMAN, Âtıf (1989), *Cumhuriyete Kadar Türk Güreşi*, C. 2, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaşgarlı Mahmut (1985), *Divanü Lügât-it-Türk Tercümesi (Türkiye Türkçesi)*, (Çev. Besim Atalay), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: İbrahim Ay, Edirne 1945, Üniversite mezunu, 1984-1989 Edirne Belediye Başkanı, Eczacı. (Görüşme: 17.06.2014)

KK-2: Ahmet Taşçı, Kocaeli/Karamürsel 1958, İlkokul mezunu, Güreşçi. (Görüşme: 12.12.2015)

KK-3: Alper Yazoğlu, Bayburt 1948, Üniversite mezunu, 1991-1993 Kırkpınar Ağası. (Görüşme: 15.06.2014)

KK-4: Hilmi Arın, Edirne 1945, ilkokul mezunu, eski Güreş organizatörü-Emekli. (Görüşme: 15.06.2014)

KK-5: Halis Erdem, Çorlu 1947, Üniversite mezunu, Emekli Tarih öğretmeni-Araştırmacı Yazar. (Görüşme: 31.07.2015)

İRAN TÜRK FOLKLORUNDA TAKVİME BAĞLI RİTÜELLER

The Calendar Based Rituals in Iranian Turks Folklore

Enver UZUN*

ÖZET

Toprağa bağlılık, ondan yararlanma, ilkel insanda toprağa bağlılık, hayvanları şer güçlerden korumak için değişik ritüelleri gerçekleştirdikleri gibi İran Türklerinin de yaşamında bağcılık, hayvancılık ve ekinciliğin belirgin bir yeri olmuştur. İran Türkleri de değişik merasimler düzenlenerek hayvanlarının kötülüklere karşı koruna bileceğini, hayvanlarının bakımını sağlayacak geniş otlakların çoğalması için ilahi güçlerin yardımına gereksinim duyduklarından hayvanları ve ekenekleri için değişik ritüeller düzenlemişlerdir.

İran Türk folkorunun önemli bir kısmını bağcılık, hayvancılık ve ekincilik ile ilgili ritüeller oluşturmaktadır. Bu nedenle İran Türkleri çiftçilik ve hayvancılıkta olduğu gibi bağcılıkla ilgili de bazı ritüeller oluşturmuşlardır. "İran Türk Folklorunda Takvime Bağlı Ritüelleri" bağcılık, hayvancılık ve ekincilik bağlamında ele almış bulunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Folklor, ritüel, bağcılık, hayvancılık, ekincilik, merasim, toprak.*

ABSTRACT

Dependence on soil, using the soil and the relation of the primary human with soil, protecting the animals from evil forces, is presented through different rituals among Iranian Turks' farming, animal nourishing and managing the farms. The Iranian Turks hold different ceremonies, attempt to protect their animals and the meadows that feed them and the farms by requesting help from the Lord Almighty .

An important part of Iranian Turks' folklore is based on farming and breeding rituals. Therefore, along with farming and breeding, there are some other rituals for viticulture. In the present paper the "The calendar based rituals in Iranian Turks folklore" is studied according to viticulture, breeding and farming.

Key words: *Folklore, ritual, viticulture, breeding, farming, ceremony, soil.*

Giriş

İnsanoğlunun yaratıldığı andan itibaren yüz yüze kaldığı iki ciddi sorun vardır. Birisi barınmak, diğeri ise yaşamını devam ettirecek yiyecek bulmaktır. Bu nedenle ilk insan barınmak ve beslenmek adına her yolu

* Dr. - Araştırmacı-Trabzon/TÜRKİYE

denemiş, neticede yaşamak için hayvancılık ve ekinciliği vazgeçilmez görmüşlerdir. Bu nedenle ekincilik ve hayvancılığın zora girdiği anlarda hayvanların beslenmesi ve ekinlerin bol ürün vermesi adına kutsallara yönelinmiş ve onun rızasını kazanmak için değişik adak ve kurbanlar kesmiş, rakslar meydana getirmişlerdir.

Yaşam adına emeğin korunması endişesi kaçınılmaz olarak bayram ve merasimlerin meydana gelmesine neden olmuştur. Beklentilerin boyutunun geniş olması farklı inanç ve geleneksel değerlerin oluşmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda ise ritüeller ortaya çıkmıştır.

Göçebe Türk kültürünün ana unsurlarından birisi şüphesiz güçtür. Zira zor yaşam şartlarında ayakta kalabilmenin yolu güçlü olmaktır. Güce sahip olmak kadar onu uzun süre muhafaza edebilmek de önemlidir. Bu fiziksel sağlamlık gerektirdiği kadar ruhsal bir motivasyonu da zorunlu kılmaktadır ki, bu tür çalışmalar zamanla gösteriye dönüşmüş ve zamanla da halk eğlencesi olmuştur.

Toprağa bağlılık, ondan yararlanma, ilkel insanda toprağa bir ana gibi kutsallaştırılmasına neden olmuştur. Doğanın bereketiyle ayakta kalmayı sağlayan insan doğal olarak kendisine onca nimetleri cömert şekilde sunan toprağa içten bir ana sevgisiyle bağlanmış olması doğaldır. Bu aynı zamanda verilenlerin karşılığını ödeme, verilenler nezdinde verene (toprağa) karşı duyulan derin saygının ifadesidir. Hasat sonrası dinlenmeye bırakılan toprağın kuru bir görünüme sahip olması halkı heyecan ve korkuya düşürmüştür. Toprağa bağlılık, ondan yararlanma, ilkel insanda toprağı bir ana gibi sevmiştir.

İnsanın yaşam tarzı ve hayat felsefesi ritüelleri oluşturumuş, ifa ve icra sonucunda kendisini daha rahat şekilde ifa etmiştir. Geleneksel hale getirilen halk merasimleri ise zamanla halkların yaşam tarzını şekillendiren etkenler olarak kabul edilir hale getirilmiştir. Halk merasimleri ile birlikte halkın manevi hayatının dinç bir şekilde uzun yıllar korunması sağlanmıştır. Bu nedenle insanların ortaya koymaya çalıştıkları geleneksel ve dinsel etkinlikler aslında söz ve inançların kutsallaştırılarak ritüelleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Diğer yandan hayvancılıkla uğraşan insanların hayvanlarını bakabilmek, onların sayılarını çoğaltmak kadar her türlü kötülüklere karşı koruyabilmek için bir takım ilahi güçlere yakarışta bulunarak adaklar adar, kurbanlar keserek dualarda bulunurlardı. Bu inançsal eylemin ortaya konması adına değişik merasimler düzenlenerek hayvanlarının kötülüklere karşı koruna bileceğini, hayvanlarının bakımını sağlayacak

geniş otlakların çoğalması için ilahi güçlerin yardımına gereksinim duymakta idiler. Doğa ile bütünleşmeye çalışan insan yaşamını kolaylaştırabilmek adına doğanın canlanmasına gereksinim duymuş, arzularına kavuşmasını sağlayacağı değişik yollara başvurmayı denemiştir.

Merasim törenlerinin ve raksların icrasında kullanılan şarkılar ritüellerin vazgeçilmezleridir. "Merasim şarkıları ise ilkel insanların yaşamı, maişeti, dünya görüşü, dini inancı ile ilgili teşkil olunmuş ve icra edilmiştir. Bu merasimlerde halk kendi dünya görüşüne şarkılar okur ve şenlenirdi." (Babayev,1970: 19-80). Bu bağlamda İran Türklerinin de yaşamında bağcılık, hayvancılık ve ekinciliğin belirgin bir yeri olmuştur. Bu nedenle "İran Türk Folklorunda Takvime Bağlı Ritüellerini bağcılık, hayvancılık ve ekincilik bağlamında ele almış bulunuyoruz.

Bağcılık:

Henüz yerleşik bir medeniyet seviyesine ulaşamamış olan tarih öncesinin avcı ve toplayıcı toplumlarında meyveler, doğanın sunmuş olduğu hazır ve faydalı nimetler olmaları itibariyle birincil besin kaynağı teşkil etmenin yanı sıra bu toplumlarca çoğu zaman totemleştirilmiş ve ilkel tapınma kategorilerinden biri olan totemciliğin bir parçası olarak bu toplumların sosyo-kültürel yaşamlarında önemli bir yer edinmiştir.

Türk ağaç motifi içerisinde kutsallık arz eden bir başka ağaç şüphesiz üzüm asmasıdır. İran Türkleri arasında bağcılığın, o cümleden üzüm yetiştiriciliği, en eski mesleklerden birisidir. Tarım bölgeleri düzeyinde bağ alanı ve üzüm üretimi uzun yıllardan beri sürekli artmış ve günümüzde Dünya üzüm üretimcisi ülkeler arasında İran ilk on ülke arasında yer almaktadır. Tebriz başta olmak üzere Serderi, Urmiye, Üskü gibi şehirlerdeki geniş üzüm bağlarından değerli şifalı ve diyet kaliteli zengin çeşitli sofralık üzüm elde edilir. Eski zamanlarda sadece Tebriz'de 66 tür üzüm yetişirmiş. (Dövle,1299:66). XIX. Yüzyılın öncesinde Tebriz'de 60 tür üzüm yetiştiği belirtilir (MİH;1330:V:70) Serderi de seksen çeşide yakın üzüm yetiştirildiği söylenir.

Ayrıca kışlık gereksinimleri karşılamak için üzüm kurutma işlemi yapılır. Bu işlem Urmiye'de "meyellah" adlanırken; Tebriz'de kurutmak için iplere asılan üzümlere "asma üzüm" denir.

İran coğrafyasında seksen dolayında türü bunan üzüme bereket, doğum ve mutluluk gibi anlamlar yüklenmiştir. Üzüm hasadı diğer meyve hasadından daha renklidir. Bu nedenle İran Türkleri çiftçilik ve hayvancılıkta olduğu gibi bağcılıkla ilgili de bazı ritüeller oluşturmuşlardır.

Son yetmiş yıldır Urmiye'de Ekim ayında üzüm hasadı öncesi üzüm şenlikleri yapılır. Bu şenlikler bir nevi Yunan bağbozumu şenlikleri Didhirambosları hatırlatır. Festivalde caddeler evler sokaklar, gösteriye katılacak atlar dahi süslenir. Festivale katılanlar resmigeçit yapar, halk eğlenceleri düzenlenerek o gün değişik raks ve ritüeller ile doyasıya eğlenilir. Aşıklar okudukları nağmeleriyle sazlarının tellerini titretirler. Bu İran'da yapılmış ve yapılmakta olan ilk bağ festivalidir.

Bağcılığın dışında başta elma olmak üzere ceviz (koz), erik çekirdeği (badem), nar gibi kutsanmış meyveler vardır. Özellikle elmanın İran Türk kültürü içerisinde oldukça farklı bir yeri vardır. Bu geleneğin Türk kültüründeki yeri oldukça eskidir. Zira Türk mifik anlayışında elma insanı gençleştirir, güzelleştirir, ömrü uzatır. Dirilik (ölümsüzlük) suyu ile elmanın (elma, dünya ağacının sembolüdür) mifolojik keyfiyeti birdir. Bu itikadın sonunda pek çok masalda olduğu gibi "Melik Mehmed" masalında da ölümsüzlük düşüncesine hizmet adına bağdan elma çalar. (Seyidov,1983:121). Hazar kağanları seyyar otağlarının uç kısmına altın elma takarlardı.

"Birçok destan, rivayet ve mesellerde Xızır Peygamber (pir, derviş) tarafından butalılara verilen alma 'evlat motifi', "neslin devamlı olması" şeklinde değerlendirilirdi. Bazı bölgelerde beyin gelinin başı üzerine attığı elma şifa dileği ile evladı olmayan kadınlar tarafından yenirdi. Bu adet, aynı zamanda gelin baba evinden çıktığı sırada şah bezemek ve ona elma takmak Azerbaycan'da, Erzurum, Erzincan, Tunceli, Elazığ gibi şehirlerde bu gün de yaşatılmaktadır". (Şimşek, 2008).

Gelin yeni evine geldiğinde damat evin çatısından gelin üzerine elma atar" (EG. 2009: 3). Damadın evine yaklaşıldığında damat yüksek bir yere çıkar halka kırmızı elma atmaya başlar. Her kim atılan elmayı tutarsa onun hayatının hep güzel olacağı inancının yanında gelinin başına atılan elmanın yere düşüp parçalara ayrılmaması biz birimizden ayrılmayacağız demektir. Bir birimizden doymayacağız anlamına da gelmektedir. Bu nedenle atılan elmaları kapmak için ciddi bir izdiham yaşanır.

Benzer şekilde Muğan'ın Pidili Kendi'nde ve Meşgin'de de toyda gelinin başına elma atılır. Sonra kaynata ya da damadın en yakınlardan birisinin yardımıyla gelin attan indirilir. Kaçar elinden işitilen bir rivayete göre 250 yıl bundan önce Karadağ yöresinde gelin attan indirildikten sonra gelinin babası gelerek kızına hayır duada bulunurmuş.

Meşkin'de de gelinin bey evine gelişi sırasında bey, gelini karşılarken ona elma atar. Ancak attığı elmanın gelinin yüzüne

değmemesi için bey dikkat gösterdiği gibi, gelin ile ilgilenenler kızın yüzünü koruması için onu uyarırlar.

Urumiye'de gelinin damat evine gelişinde de benzer ritüel oldukça renkli bir şekilde gerçekleştirilir. Gelini yakınlarıyla baba evinden alıp götüren damat evin çatısına çıkmadan önce kırmızı bir elmayı dişleyerek gelinin eline vurur. Sonra sağdıç ve solduç ile birlikte evin çatısına çıkarak çatıdan gelinin başı üzerine doğru elma ve nohul atar.

Damat elinde tuttuğu kırmızı elmaların bir kısmını gelinin başına atarken, diğer elmaları da bahtları açılması düşüncesiyle oradaki gençlerin başlarına doğru atar. Atılan elmalardan havada yakalayanların bahtlarının açılacağına inanılır.

Miyana'nın Hacacı kentinde de gelinin başına elma atılır. Gelin yeni evine gelmeden bey eline üç elma alarak yüksek bir yere çıkar. Gelinin yanında gelen cevanlar (gençler) beyin geline yakınlaşmasına izin vermezler. Damat uzaktan almaları gelinin başı üste fırlatır. Cevanlardan her kim almaları yakalarsa evlenme sırasının ona geldiğine inanılır. (EB.,2012,53:7).

Marağa'da da gelin kayın atasının heyetine girdiğinde önce sağdıç ve solduç ve bey-gelin tarafı kırmızı bir elma atardılar. Atılan elmaları misafirler havada tutar, çocuğu olmayan bir kadına verirler. Yaygın inanca göre havada tutulan bu elmayı yiyen çocuğu olmayan kadın hamile kalır. Atılacak elmaların özellikle kırmızı renkli olmasına dikkat edilir. Kırmızı sevgiyi, sarı ayrılığı ifade eder. Buna göre de gelinin başına kesinlikle sarı elma atılmaz.

"Azerbaycan'ın Şeki Şehri yöresinde ölen kişilerin göğüsleri üzerine bir bıçağın yanında bir de elmanın konulması oldukça ilginçtir. İnanışa göre ölü defininden sonra bu elma çocuğu olmayan er ve avrada yedirilir". (Süleymanova,2004,III:1).

Azerbaycan'ın Dereleyez Kenti'nde 1990'lı yıllara kadar bu geleneğin sürdürüldüğünü görmekteyiz. Gelin yeni evine girmeden önce damat kırmızı bir elma seçer evin çatısına ya da yüksek bir yere çıkar. Elindeki elmayı gelinin başına doğru fırlatır. Bazen gelinin atılan elmadan incinmemesi için damat dağıtmadan elmayı küçük parçalar şeklinde keser gelinin başı üzerine fırlatırmış. Damat elinde tuttuğu kırmızı elmaların bir kısmını gelinin başına atarken, diğer elmaları da bahtları açılması düşüncesiyle oradaki gençlerin başlarına doğru atar. Atılan elmalardan havada yakalayanların bahtlarının açılacağına inanılır.

“Azerbaycan’ın Şeki Şehri yöresinde ölen kişilerin göğüsleri üzerine bir bıçağın yanında bir de elmanın konulması oldukça ilginçtir. İnanışa göre ölü defininden sonra bu elma çocuğu olmayan er ve avrada yedirilir”. (Süleymanova,2004,III:1).

Gelinin başına elma atma geleneği geçmişteki köklü kül-türün bozulmadan günümüze kadar bozulmadan gelebilen geleneklerdendir. Bu manevi derinliği nedeniyle olsa gerektir ki, İran Azerbaycanlılarının Dede Korkutu sayılan üstat şehriyar da “Haydarbabaya Selam” şiirinde bu geleneği şu şekilde dillendirir:

“Héyderbaba, kendin toyun tutanda
Gız gelinler hena, pilte satanda
Bey geline damdan alma atanda
Menim de o gızlarında gözüm var
Aşıklarınsazlarında sözüm var”.

Anadolu’da Tunceli havalisinde yaylayan Şavaklar arasında gelin damat evine geldiğinde gelinin başına elma, şeker ve kuru üzüm serpilir.

Nadir Şah’ın Dağıstan seferini anlatan Revanlı halk şairi Âşık Safi altın elmanın burada olduğunu belirterek şöyle der:

“Şah niyet eyledi “kızıl elma”ya
Yanısıra bütün hanlar yerisin (yürüsün).”

Dağıstan Şamkalı’nda Safevilerin ibdidai cüluslarında Erdebil’deki Şeyh Sefi Türbesi’nde kılıç kuşandıkları gibi uğurlu olsun diye altından yaptırılmış bir elmayı orada bulunan halktan birisine vurur. Elma kime vurulursa altın elma ona hediye edilir. (DR., 3905:1b-3a).

Urmiye’nin Kızıl Aşık kentinde adaklı ya da gelinler adına çille gecesi için hazırlanan bohça içerisine kırmızı bir elma konulmadan kesinlikle gönderilmez. Zira kırmızı elma bu gün adına temiz sevginin ifadesi olarak görülür.

Hayvancılık:

Bozkır kültürünün mirasçılarından olan İran Türkleri de yaşamlarını idame ettirebilmek için yabani hayvanlardan başlayarak evcilleştirdikleri bir takım hayvanların eti, sütü ve derisinden yararlandıkları gibi, savaş ve sosyal yaşam mücadelesinin içerisinde hayvanlara önemli bir yer vermişlerdir. Bu bağlamda İran Türkleri arasında hayvan besiciliği için uygun kış ve yaz konakları önemli bir husustur. İran Türkleri her şeyden önce hayvanlarını her türlü felaketlere karşı koruyabilmek; hayvanlarından bol verim alabilmek adına bir takım

itikadı arayışa yönelmişlerdir. Bu yöneliş ile birlikte kendi kültürel değerleri esasında Şamanizm'in de etkisiyle hayvancılık ve ekincilik ile ilgili birçok merasimler meydana getirmişlerdir. Halkın beğenisinin ürünü olan bu merasimler esas itibariyle manevi bir derinliğe dayanıyor olsa da şüphesiz bu merasimlerin icrası kendi başına derinlik taşıyan bir halk merasimini ortaya koymuş olması kaçınılmazdır.

"Hayvanların yetiştirmek, büyük sürüleri sevk ve idare etmek, değişik iklim ve çevre şartları içinde durmadan onlara yeni otlaklar ve su bulmak, hububatın ekilmesinden ve hasadın toplanmasından daha zor bir faaliyettir". (Koca,2002,III: 21-22). Bunun için ekili geniş alanlara ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç nedeniyle mevsimlere bağlı olarak yağmur ya da güneşe zaman zaman ihtiyaç duyulur. Bu elbette ki manevi bir anlayışın ışığında ortaya konar. İşte bir tür dua merasimleri olan bu tutum ve davranışların icrası sırasında belli kurallara dikkat edilerek bir harekete dayalı bir dinamizm yaratılmaya çalışılır. Bu dinamizmi ortaya koyacak ya da yeterli şekilde yansıtabilecek olan ritüeldir.

Uzun süren kış mevsimleri çobanlar ve toprağa bağlı olanlar için ciddi sıkıntı yaratır. Bu nedenle gerek hayvancılık ve gerekse toprağa bağlı yaşam sürdüren halk bir an önce bu sıkıntılı durumlardan kurtulabilmek için farklı yöntemlere başvururlar ki, bunlardan birisi de manevi güçlere başvurmak, onlardan yardım bulma arzusudur.

Türk kültüründe çobanlık oldukça önemli bir yer tutmuş, zamanla bu önem artarak mistik bir derinlik kazanmıştır. Bu mistik derinlik nedeniyle çobanlık mesleği kutsanmış, çobanlara kutsal bir don giydirilerek kutsal kitaplara sokulmuştur. Zamanla mistizmin etkisiyle mitoslaştırılmış, haklarında değişik efsaneler ve rivayetler oluşturulmuştur. Onlar adına tinsel şenlikler düzenlenmiş, onlardan akil kişiler olarak yararlanmış, bolluk, bereket ve dürüstlüğün simgesi durumuna getirilmiş; sosyal yaşam içerisinde hatırı sayılır, saygınlık duyulan bir mesleğe dönüştürülmüştür. Onlara atfen bayram ve şenlikler düzenlenmiştir.

"Azerbaycan Türklerine ait geleneksel bayram şenlikleri ve merasimler Azerbaycan halkının çok uzun bir zamanda emek forması olmuş maldarlık (hayvancılık) ve ekincilikle, aynı zamanda tabiat hadiselerinden (esasen yaz ve kışla) bağlıdır". (Mehmedov, 1966: 15).

İran Türklerinin halk merasim nağmelerinin ve hayvancılık ve tarımla ilgili ritüelleri Anadolu ve Azerbaycan Türklerinin yaşadıkları coğrafyada ortak bir paralellik taşırlar. Hayvancılıkla ilgili merasim bayramı olarak, "Dağa Göçtü", "Dağa Göçme", "Saya Bayramı (Çoban

Bayramı)", "Kuzu Günü", "Koyuncular Günü", "Ot Göçü", "Koç Günü" "Cüt ya da Kotan Bayramı" adıyla merasimler düzenlendiği, bu merasimlerde değişik şenlikler yapıldığı, bazı halk merasimlerinin düzenlendiği bilinmektedir. İşte böylesi merasimlerden birisi de "Çar-çar" merasimidir.

"Çar-çar", "kışın en soğuk deminin sonunda kutlanan bir ritüeldir. Bu ritüel büyük çileden dört gün sonra ve küçük çillenin öncesinde kutlanır. Yavaş yavaş toprak ısınmaya başlar. Bu durumda halk 'çar-çar' törenini kutlamak için buğday, arpa, darı, meke, şahdana, karpuz, kabak, kavun çekirdeği, ak nohut, kara nuhuh, küncüd, meci, lobya (fasulye), bağalı, erik çekirdeği (badem), meler, dağ fasulyesi, ve şekerden ibaret 17 tür yiyecekten bir kavut hazırlanır. Evlerde ve kürsülerde bu sekiz günde deyip gülünür ve nağıllar anlatılırdı". (Mücazı,2006:82).

Yöre halkı tarafından "Pîr Çoban ziyareti" şeklinde ifade edilen bu merasime yörede bulunan Kazımlı, Müşrabat, Mihreli tayfaları ve Bostanabat'tan gelen insanlar katılırlar. Bu gelenek Kivi köyünün yanında Kivi etrafındaki yakın köylerden Karahanlıların Şamlı obası, Dibekli, Helvansar, Efşur, Taze-kent, Müşrebat, Niceran köylerinden de katılım olur. Böylece yoğun katılımlı bir şenlik düzenlenir. Bu söz konusu törenin yörede yaygın bir geleneksel ritüel olduğunu göstermektedir.

Düzlüğe ilk olarak sürüler halinde çobanlar, onların ardınca mollalar ve halk gelir. Tepeye gelenler burada türbe etrafında 3 kere dolandırılır. Koyunlar türbe etrafında üç kez dolandıktan sonra molla dua okumaya başlar. Böylece halkın müşkülleri (sorunları) ve beklentilerinin son bulacağına inanırlar. Daha çok "Koç bayramı" şeklinde adlanmakta olan söz konusu bu gelenek aslında bundan 750 yıl öncesinde Türklerce uygulana gelen bir ritüelin farklı bir versiyonu olarak da düşülebilir. Bu gelenek günümüzde başta Burdur olmak üzere Anadolu'nun değişik yörelerinde de yaşatılmaktadır.

Türbeye ziyarete gelen sürü sayısı eskiden yedi koyun ve yedi kuzu sürüsü iken günümüzde bu sayı üç koyun ve üç kuzu sürüsüne kadar düşmüştür. Sürü sahipleri (hambalar) sürüye karışmazlar ve on gün süreli peryotlarla geliri (sütü) çoban ile paylaşırlar. On günün bir günlük sütü çobanın diğer dokuz günlük süt ise hambanındır. Sürüsü olmayanlar ise "kara hamba" adlanır.

Tepeye çıkan sürülerin dönüş yollarını şaşırmamaları için çobanlar tarafından yol güzergahında taşların üst üste yığılmasıyla küçük kulecikler (kelekler) oluşturulur. Pir Dağı'ndaki türbeye ziyaret için

gelenlere hurma dağıtılır. Molla kısa bir mersiyenin ardından dua yapar. Duanın ardınca telefattan korunmak ve bol kuzu elde edebilmek, sürüyü kötü gözlerden korumak amacıyla buraya getirilen koyun ve kuzu sürüleri türbenin etrafında üçer kez dolandırıldıktan sonra oradan ayrılır ve halk türbeyi ziyaret eder. Türbenin doğu kısmındaki kapıdan girişte ve türbeyi terk edişlerinde türbe duvarını öperler. Türbenin içerisine girenler içeride mum yakıp beklemekte olan kişilere nezir (sadaka) verirler. Burada da kutsal ateş kültü kendini açık şekilde göstermektedir ki, çobanların nevruz bayramlarında yaktıkları ateş "Çoban kandili" olarak adlandırılır.

Azerbaycan halk kültüründe ateşe, suya, dağa ve taşa tapınma anlayışının çok eskiden beri yaygın olduğu görülmektedir. Bu nedenle "pîr" kabul edilen mukaddes ocakların belli peryotluk zaman dilimlerinde ziyaret edilmeleri, buralara adak adayıp, dilek tutulması, kurban kesilmesi günümüz İran Türkleri arasında da oldukça yaygın olduğunu görüyoruz. Ziyaret işlemi tamamlanıp dua yapıldıktan sonra cinsiyetine bakılmaksızın kuzular kesilir. Kuzular da kesilmeden üç kez türbe etrafında dolandırılır.

Kurban için düşünülen koyun kurban öncesi ciddi şekilde süslenir. Koyunun üzerine renkli bir şal atılır. Boynuna da renkli bir boyun bağı, alnına ise bir ayna bağlanır. Kesilen kurban etleri pişirilerek kavrulur ve törene gelenlere dağıtılır. Bu hem nezirden kurtulma hem de hayır dua kazanmak adına gerçekleştirilir.

Yemek sonrasında mistizmden sıyrılarak şenlikler düzenlenir, at yarışı, yumurta oyunu gerçekleştirilir. Bu eğlencelerin en dikkat çekeni şüphesiz at çaptırmak (yarıştırmak) tır. Eskiden bu yarışlara 60-70 at katılırken, bu günler de söz konusu yarışa 3-4 at katılmaktadır. At yarışına sadece erkekler katılırsa da elatlarda kadınların da at yarışına katıldığı görülmektedir. Yarış oldukça heyecanlı ve iddialıdır. Zira maharet ve becerinin sergilenmesinin yanında bu aynı zamanda tayfalar arasında adı konulmamış bir güç ve gövde gösterisidir. Bu nedenle bilhassa dışarıdan gelen elatlar ve köylüler arasında zaman zaman ciddi kavgaların da olduğu bilinmektedir.

Azerbaycan Türkleri güneşin yeryüzündeki sembolü olarak atı görmüş ve onu kutsamışlardır. Aslında Türk inanç kültürü içerisinde atın ağırlıklı bir yeri vardır. Bu güçlü inanç nedeniyle şöhret elde etmiş atlar için bile mezar ve türbe yapıldığı bilinmektedir. (Potapov,1946,II:19). Asırlar öncesine dayanan bu ata geleneği ya da bayram şenliğinin günümüzde değişmeden uygulanıyor olması oldukça düşündürücü

olduğu kadar söz konusu inancın yöre insanın mistik dünyasındaki derin izi ifade etmektedir.

Yarışlar sonrasında en iyi sürünün çobanına ya da onlu gruplar halinde yarışan atların en iyisine hediyeler verilirdi. Hediyeler altın, radyo ya da çırağdan (fenerden) ibarettir.

Azerbaycan Türklerinin kadim inançlar sisteminde özel bir yer tutmakta olan öküz ve koyun hayır, bereket ve mülkiyetin koruyucusu gibi görülmektedir. Bu nedenle geçmişte koyunun Azerbaycan Türkleri için bir ongun-totem haline getirilmiş olduğunu görüyoruz.

Yine söz konusu törende icra edilen oyunlardan birisi de "yumurta oyunu"dur. Ağırlıklı olarak daha çok gençler arasında tercih edilen bir oyun olsa da bayram şenliklerinde yetişkinlerin de rağbet gösterdiği bir eğlence tarzıdır. Bu oyun için iki yol seçilir.

Yumurta dövüştürenler değişik yaşta olurdular. Yani yeniyetmeler birlikte geçeler birlikte yaşarlar ve kendi dostlarıyla oynarlar. Yumurtanın iki tarafı olur. Birine "uç", diğer tarafına ise "küne (güne)" denir. Bunlardan birisi diğerine der yâd der, bu kabul edilirse yatan çocuk avuç içerisinde yumurtasının ucunu aşağıdan yukarı doğru tutar, diğeri ise yumurtasını üstten aşağı doğru öteki yumurtaya vurur kırılan yumurtalar devre dışı tutulur ve sağlam kalan yumurtanın sahibi kırdığı yumurtaları alır. Buna "yumurta tıkırttatması" adı verilir.

Bir başka yumurta oyunu ise üst üste vuruşturmaktır. Tıpkı Anadolu'da yaygın şekilde halk eğlencelerinde görüldüğü şekilde icra edilir. Elin içerisinde dikey şekilde sıkı şekilde tutulan yumurtaya yine bir başkası aynı şekilde dikey olarak uç kısmına vurur. Kırdığı anda yumurta ya da parasını, kıramadığında kendi yumurtası kırılacağından kendi yumurtasını kaybeder.

İran Türklerinin geleneksel kültleri içerisinde bahar bayramlarının farklı bir yeri vardır. Baharın gelişi aynı zamanda bolluk ve bereketin, hayvanların bakımı için yüksek bir sevinç ve mutluluk anıdır. Bu nedenle baharın gelişi ile birlikte daha doğrusu baharın 13. gününde bütün insanlar çoluk çocuk, kadın erkek ve yaşlısı genci evlerinden çıkıp akşama kadar "Aynalı Dağı"nın eteklerinde hem de etraf bağlarda yiyip içer, maniler okuyarak dans edip şenlik ederlerdi. Böylece doğanın canlanışından duyulan zevk ve mutluluğun bunu ihsan eden doğaya karşı gerekli minnet borcu, saygı ve ihtiyarın gösterilmeye çalışılır. Aynı zamanda da doğaya şekil veren tanrıların mutlu edilmesi sağlanarak bolluk ve bereket istenmiş olurdu.

Od-ocağın ziyaret edilmesi, güneş-odun ayırılması olduğu halde hem de o demektir ki, mitolojik fikir ve inamlara esasen od, hayır kuvvetlerinin temsilcisi olarak her zaman şer kuvvetlere ve habis ruhlara karşı savaşta olmuştur. Hele de yaylağa-kışlağa göçen, hayvancılıkla meşgul olan Kaşkayların bir kısmı, kıştan önce ateş komaları yandırarak kendi hayvanlarını onun kenarından geçirirler. Böylece de gelmesi olası soğuklardan hayvanlarının korunacağına dair bir inanca sahip olmalarıydı. Bu nedenle Türk halk ritüellerinin en eskilerinden birisi de çobanlık ile ilgili "saya"lardır. Onlar çobanların yaşam tarzını ve onları övücü manileri dile getirirler

İran Azerbaycanı sayacı kültüründeki çoban kültü Dede Korkut Destanı'ndaki kara Çoban ile alâkadardır. Caferoğlu ise sayacı türkülerine Dede Korkut destanında rastlandığını; Yağmur ve Güneş tanrısı ile hayvan sürüsünü kırgın ve afetten koruyan eski Şamanizm tanrılarından birisinin de "Sayacı" olduğunu belirtir. Ayrıca sayacının yüklendiği manevi misyon nedeniyle Moğolları ve hayvanlarını savaş ve felaketlerden koruyan "Dzayagacı" adlı tanrı ile özdeşleştirilir (Caferoğlu, 1958, V: 67,74). Beş-altı insan bir yere toplanır, ellerine birer çomak (el ağacı) alır. Yanlarında birkaç koyun çoban köpeği, bir-iki at, bir-iki deve, bir-iki oğlan, beş-altı kuzu, bir miktar azık (peynir, yağ, kavurma, un, buğday, yarma, vs.) alarak el-obayı dolanırmışlar.

Sonraki araştırmalarında ise A. Caferoğlu Anadolu'nun birçok bölgelerinde, Konya'da, Niğde'de, aynı zamanda, Bakü'de, Azerbaycan'ın diğer yerlerinde, İrevan'da geçirilen sayacı merasimlerini izlemiş ve Moğolların tanrısı "Dzayagacı" arasında karşılaştırmalar yaparak, sayacıların bir şaman tanrısı olduğunu, asırlardır muhtelif dini baskılardan çocuk oyunları şeklinde muhafaza olunarak zamanımıza intikal edebildiğini söylemiştir.

A. Caferoğlu'nun kanaatine göre, sayacı "...bilakis yüksek ruhlu hayvan hamisi, sürünün her nevi kırgından, felaketten kurtulması ve uzakta kalması için taktis eden ve nihayet, sürüyü kötü ruhlardan korumaya çalışan bir ilah, tanrı tipidir. Göçebeler için, pek tabiî olan bu kabil ilahlardan Altay Türklerince ve Moğollarca sayılanı ve hürmet göreni Dzaya yahut Dzayagacı, bizim Saya yahut Sayacı'nın ta kendisidir". (Caferoğlu,1958:74) ... Saya =Sayacı = Sayağacı = Dzayagacı hayvan sürüsünü koruyan bir İlah veya Tanrı olması dolayısıyla çocuk folklorunda olduğu kadar davar sahiplerini de ilgilendirir.

Feridun Göçerli'ye göre "saya" Fars dilinde gölge anlamında olup, sözün mecazı anlamı ise hami, koruyucu demektir. (Smompik,

1910, S.41, s.II). Göçerli'ye göre sayacı ne bir âşık ne de bir derviştir. Kışın ve sonbaharda köy köy dolaşarak, serbest şekilde hayvan sahiplerine sayacı türküsünü söylemek suretiyle onları mutlu eden, bunun karşılığında ise un, peynir, buğday, arpa ve kuzu toplayan hürmetli, aziz bir terekemedir" (Göçerli, 1910: 2).

Tehmasip sözcüğü "nağme" (AET, 1960, I: 38-39) E. Ahundov ise sözcüğün "sayma" anlamında; "sayacı" sözcüğünün ise saya manilerini yaratan ve ifa eden koyunculara ve çobanlara verilen ad olduğunu belirtirler. Samsun yöresinde yerleşim birimlerinin dışındaki alanlarda kış mevsiminde koyun sürülerinin barındıkları alanlar "saya" olarak adlandırılırken; Kars yöresinde ise koyunların yazın geceledikleri büyük ağıllar "saya" ya da "sayalık" adlandırılır. "Sayalar beş ayrı tür olarak tasnif edilebilir: Çoban sayası, Bayram sayası, Yas sayası, Yağış sayası ve Meclis sayası" (Kendum, 1385: 10).

Sayacılar toplamış oldukları yiyecekleri etrafta ihtiyacı olan insanlara dağıtırlardı. Bir kaç gün sonra da saya törenleri sona erdirilir. Sayacılar toplananlardan kendilerine pay almadıkları gibi kendilerinden toplananlara katkı yaparlar. Bu gelenek son zamanlar unutulmaya yüz tutmuş olup, 1940'lı yıllardan sonra sayacı sayısı bir hayli azalmıştır.

Bayram öncesi teke oynatan tekemecilerin okudukları şiirler de saya düzeyinde geleneksel şiirler (türküler) olarak kabul görürler. Hatta bazen cenazelerde okunan ağıtlarında zaman zaman saya nağmelerine karıştırıldığı da görülmektedir. Ancak bunlar mahiyet itibarıyla tamamen bir birinden farklı şeylerdir.

Saya törenleri Ocak ayı başında, nevruz bayramına 50 gün kala başlar, nevruz bayramına bir ay kala sona erer. Sayacı ehil hayvanlara "ninem" şeklinde seslenirken; halka ise "say beyler /yey beyler" şeklinde seslenir. Koyunların kuzuladığı günlerde sayalar şu nağmeyi okurlar:

Koyunun özü geldi,
Dolandı düzü geldi.
Kırh-elli günden sonra
Kırmızı kuzu geldi.

Sayacı adlanan kişi ile birlikte 5-6 kişi köyün başından köye girer kapıları döverek alkış ve kargış karışımı şiirlerini okumaya başlarlar:

Salameleyk, say beyler,
Biri birinen yey beyler.
Sayanı getirmişem,
Sayanı itirmişem.

Kuzusu sayalı beyler,
Gül üzlü hayalı begler.
Kurumasın gülünüz,
Öze gelsin dülüvüz.

Kudlamasın boyunuz,
Kesilmesin suyunuz.
Sayanız üste gelsin,
Üstünde püste gelsin.

Hay verin sayacıya,
Payı verin sayacıya
Kapınız hayalı olsun
Sayanız payalı olsun.

Bu sözlerden sonra pay istedikleri beyleri meraklandırmak ve heyecanlandırmak için de:

Basa basa getirenin,
Çardağı mahvet olsun.
Doğduğu oğlan olsun,
Adı Mahmud olsun.

Kısa kısa getirenin,
Çardağı da bez olsun. ,
Doğduğu dokuz olsun,
Başları da daz olsun.

Mal sahipleri mallarına bir bela gelmesin ya da Malkara bol çoğalsın düşüncesiyle köselere mutlaka pay verirdiler. Sayacılar kendilerine verilen payları (hayvanları) önlerine katıp kapıdan ayrılacaklarında da:

Pay verdiler sayacıya
Nice sekil kuzunu (ayağı beyaz koyun),
Nice bekil keçini.
Ekerqiciyn esmasını,
Koyur ğuba semasını.

Pay verdiler sayaya,
Say verdiler sayaya.
Yolun yol olsun saya,

Sayan bol olsun saya.
Sürülerden pay aldı,
Saybeylerden say aldı.
Koyunlu evler gördü,
Kurulmuş yaya benzer
Koyunsuz evler gördü
Kurumuş çaya benzer.

Daha sonra sayacı topladığı mal ve ekin-yiyeceği paylar, beylerden pay alıp, köselere koyun payı verir ve böylece adaletli paylaşımı sağlamış olurdular. Sayacı nağmesinde şöyle denir:

Koyunsuz eller saya verdi,
Fadıya, mahıya maya verdi.
Kounsuz erler sayalar sayaladı,
Sayacı say alıp,
Say verip elin obanı
El-obanın avlusu aylandı.

Çoban ve sürüleri için düzenlenen özel ritüellerden birisi de kuzu ve koç günü kutlamalarıdır. Bir yandan sürünün çoğalışı, bereketin kendisini göstermesi; diğer taraftan sürünün olası felaketlerden korunması, yaşamın kolaylaşıp zenginleşmesi adına düzenlenmekte olan bu şenlikler oldukça renkli ve önemlidir.

Çoban şenliklerinin en meraklı olanlarından irisi de kuzu ve koç günleridir. Bilindiği üzere koç Türk kültüründe sağlamlık ve cesareti temsil eder. Dolayısıyla Türk kültürü içerisinde koç kavramının derin izleri vardır. Yiğitlik, cesurluk, bahadırlık ve sağlamlığın, cesaretin ifadesi olan "koç" sözcüğü hayvancılıkla meşgul olan Türk halkının söz hazinesine girmekte zorlanmamış, zamanla zenginleşerek çoğalmıştır. Zaman zaman güç ve kudret gösterisi ya da ifadesi olarak kullanılan "koç" sözcüğü öykü ve masallarda da kendisine yer bulmuştur.

Bu günlerde diğer eğlencelerden farklı bir ritüel sergilenir. Adeta söz konusu hayvanların kutsaliyet gibi bir misyona sokulduğu bir ritüel söz konusudur. Kuzu gününde: Obalar bir yere toplanır, çobanlar türkü söyler dans eder, değişik ayin ve yarışlar yapılırdı (Aslanov, 1984: 60). Bu hayvanların birinci doğumundan sonra başlanırdı. Bu bayramda ananevi olarak halk manileri okunur, raks edilir, yarışlar düzenlenir, büyük sofralar açılır davet edilenlerin hepsi ağırlanırdı (Memedov, 1966: 23).

M.Ö. 2500 yıllarına ait Afanasyevo kültüründe at kemikleriyle birlikte koyun kemikleri de ortaya çıkmış olmakla beraber X. yüzyıldan

itibaren konar-göçer Türk topluluklarının hayatında koyun ilk sıraya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak koyun-keçi/teke üslubu M.S.1000. yıllarda Avrasya'da yaşayan bütün konargöçer topluluklarda yaygın biçimde görülür. (Çay, 1983: 4,11,12). Zamanla koç, koyun/teke Türklerde yaşamın vazgeçilmez değerleri olarak görülmüş, sosyal yaşamında ekonomik değerleri kadar manevi yaşantısında da yer etmiştir. Kullanılan gündelik eşyalarda Malkara motiflerine yer verildiği görülür "M.Ö. 1000 yılında ölen Avrasyalı bey ve hatunların mezarlarından çıkarılan taç ve toku/tuş adı verilen kemerlerde dağ tekeleri ve geyik figür tasvirleri yer alır." (Esin, 1979: 125).

Dinsel bir amaca hizmet etmiş olan koç-koyun/tekenin çok eski çağlardan beri Türklerin manevi dünyasında yer aldığını görürüz. Orta Asya halk kültürünü oluşturan Kam/Şaman geleneğinin temelinde koç/koyun motifi yer alır. Kam/Şamanların giyim ve kuşamlarında, dualarında koç motifi oldukça önemli bir yer tutar. Şaman külahının tepe kısmı beyaz koyunyününden örülmüş kalın kaytanla doldurularak zikzak şeklinde dikilir; ortasına dokuz düğüm kabartma koymakla iktifa olunur. (İnan, 1995: 93).

Koç gününde ise yaylaklara göçmeden on gün önce başlanırdı. Halk bu gün erkenden temiz elbiselerini giyerek şenliğin yapılacağı alanda toplanırdı. Baş çoban ya da obabaşı tarafından gençlere bazı nasihatlerde bulunulurdu. Koçlar renkli yün ipler ile süslenir, boyunlarına çıngırak takılırdı. Şenlik sonrasında baş çoban sürünün önüne geçerek hareket başlardı. Bahar faslı arifesinde bütün kabile, tayfa koçun etrafına toplanarak onun şerefine değişik ayinler icra ederlermiş. Bu törenlerde hep birlikte;

"Geldik çeşmeye,
Sudan içmeye,
Ağça koçlara
Te'zim etmeye…"

Şeklindeki deyiş sonrasında dua kısmına geçilir ve "nurların nuru, pakların pakı, bize tasvip yet, yardıma yet" diyerek koç huzurunda baş eğermişler. (AŞHET, 1987, VII: 14).

Ekincilik:

Ziya Gökalp, eski Türklerin göçebe olmakla beraber, her birinin bir parça arazisinin bulunduğunu, Türklerin eskiden beri buğday, arpa, pirinç, darı, mısır ektiklerini, asma, elma ve tut fidanları yetiştirdiklerini ifade etmektedir. (Gökalp, 1976: 338-339). Hayvancılık ve ardınca

toprağa bağlı bir yaşam tarzını benimsemiş olan ulu atalarımızın ayakta kalmasını sağlayan onca nimetleri cömert şekilde sunan toprağa içten bir sevgiyle bağlanmış olması doğaldır. Bu aynı zamanda verilenlerin karşılığını ödeme, verilenler nezdinde verene (toprağa) karşı duyulan derin saygının ifadesidir. Hasat sonrası dinlenmeye bırakılan toprağın kuru bir görünüme sahip olması halkı heyecan ve korkuya düşürmüştür. Bu hayvanları ve sorumluluk taşıdıkları insanlar için felaketin habercisidir. Bu nedenle toprak ve insan arasında çağlar boyu sürüp giden sarsılmaz bir dostluk bağı vardır.

Ekincilik ve hayvancılıkla meşgul olan halkın her şeyi hayvan ve kinleridir. Bu öneme binaen hayvanların beslenmesini sağlayacak ot ve ekinlerin bol miktarda yetişmemesi ciddi bir sıkıntı ve endişeye neden olmaktadır. Bunun önünün alınabilmesi umuduyla değişik ritüeller sergilenir.

Ekincilik ile ilgili ritüeller sadece baharın gelişi ya da ekinin ekilmesi ile sınırlı değildir. Ekinlerin bereketli olması amacıyla ekin biçi sırasında da bazı ritüellere yer verilir ki, Erdebil'in Bilesuvaran kentinde ekin biçim merasimleri oldukça renkli görüntülere sahne olur.

Erdebil'in Sehran Kenti'nde ekin biçimi sırasında tarlaya yaklaşmış olan kişilere ekin sahibi bir tutam biçilmiş ekinden alarak gelen şahsa vererek yüksek sesle: "ey kardaş! Bunlar (ekilmiş olan buğday, mercimek, vs.) sağluva peşkeş" diye seslenir. Gelen şahıs buna karşılık teşekkür ederek ona şöyle cevap verir: "ekinin bereketli olsun!". Biçin sırasında gelen şahısın elinde yiyecek bir şey varsa bunu ekinciler ile paylaşırdı. (Mustefi,1389,XIX:35). Aynı davranış ekinler harmana getirildiğinde de tekrarlanır.

Dövülmek üzere ekinçiler ya da biçinciler (Karadağ'da) tarafından harmana serilen ekinlerin dövülme öncesi eşek ya da öküzler aynı paralel bir tahtaya bağlanır. Buna "hola/hod"; yapılaçak ekin dövme işine ise "hola koşma" adı verilir. Dövülmek üzere harmana serilerek açılan bağlar ise "heşen" adlanır. Ekinler harmana "demet/bağ" ya da "deriz" şeklinde adlandırılırlar. Hayvanların harmanı sürmek üzere çekecekleri "harman tahtası" nın altında "til / tiz" adı verilen çakmak taşları bulunur. Bu tahtaların üzerine ağırlığı artırmak için "vel" adı verilen bir başka tahta konur. Bu tahtanın üzerine küçük çocuklar bindirilir. Kalın ve altı dişli tahta öküzlere bağlanarak yere serili ekinlerin üzerinde dolandırılır. Bicinciler hayvanlara "ho gel, ho gel.." diye seslenerek hayvanlarını hareket ettirirler. Ekinin dövülmesi işi tamamlanmak üzere köydeki yaşlı

ekincilerden birisi harmandan bir tutam alarak havaya sallar ve ekinin bol olması dileğinde bulunur:

"Anlayan elleğine
Hak'kın birliğine
Düşmanın körlüğüne"

der ve orada bulunanlar da amin diyerek bu duaya katılırlardı. Dövülme sonrasına harmanda toplanan tahıl "kür" adlanır. Ürün samandan ayırılarak çuvallara doldurulur, su ve nemden korunaklı yerlerde, "kendi" lere doldurulur. Harman sahibinin hanımı harmandan bir gün önce düşe (buğday, mercimek, nohut, vs.) ıslatıp, sabahın erken saatlerinde harmana getirerek "hadik" adlı bir aş pişirir. Mahalle halkı harman yerine yığışıp hedik aşından içtikten sonra yaşlılar güzel öyküler anlatır, akşamdan başlayan eğlenceler sabaha kadar sürdürülürdü (Mestefu, 1389, XIX: 34-35; Velayi, 1389, XIX:37, 38,39).

Yallı kutsama ayinlerinde yedi kişi ile temsili olarak oynanırdı. Yallı da bir kişi baş tarafta olup, bolluk sembolü olan mendil ile oynayan diğer oyunculara rehberlik yapardı. (Tercan, 1998: 171) Bu oyunun 5 bin yıllık bir tarihi olup, Türkiye'de Doğu Anadolu Bölgesinde ve Azerbaycan'ın 80 km. doğusundaki Gobustan kaya yazılarında yallı raksını hatırlatan resimler vardır. (Uzun, 2011: 5). Söz konusu Gobustan kaya yazılarında el ele tutuşmuş çağdaş yallı raksını hatırlatan yallı tasvirleri M. Ö. 3 bin yılına aittir. (Müseyibli,2005:437). Aynı şekilde bu tür resimleri Salmas'ın Şeypeyran yöresinde "Yeddi Gelin" bölgesinde de görmekteyiz. Söz konusu bu resimler Artuklular tarafından ortadan kaldırılmıştır. (Abbasi, 1391, XLI: 9).

Çiftçiler ise kendileri ve hayvanları için son derece önemli olan ekinini ekebilmeyi büyük bir sevinç nedeni olarak görmektedir. Sevinç gösterisinde bulunmak, mevsimin kurak olmaması, mahsulün bol olması için değişik ritüellere başvururlar. Bu bağlamda "cüt", "kotan" bayramı dikkat çeker.

Cüt ya da Kotan zamanı iki öküz süslenerek toprak sürülür. Sürülen yerlere tohum serpilir. E. Aslanov'un belirttiğine göre toprağı uyandırmak için "cüt kotan bayramı" şeklinde bir şenlik düzenlenirdi (Aslanov, 1984: 254-255). Öküzler çul ve başka şeylerle süslenir, boynuzlarına mahsul ve bolluk sembolü olan lavaş ya da tendir (dandır) çöreği geçirilirdi. Sonra bu öküzler sembolik olarak tarlada birkaç kere aşağı yukarı dolandırılırdı (Memedova, 2005: 203).

Tebriz'in 80 km. kuzeyinde Nigaristan'ın tarihi "Kale Köyü" halkı ekincilik ile meşgul olduğundan ekincilik ile ilgili tarihi gelenekleri yaşatmaya devam ediyorlar. Baharın gelişiyle birlikte tarlalar sürülmeye başlamadan köylülerce öküzler süslenerek iki üç saat köyde gezdirildikten sonra heşaverler (çiftçiler) tarafından tarlaya sokulurlar. Bu sırada köyün tepesinde mahsulün bol olması için bir kurban kesilir, pişirilerek yenir ve eğlence düzenlenir. Tarlaların sürümü sırasında öküzlerin boyunlarındaki boyunduruk üzerine bir çocuk bindirilir (Uzun, 2010: 103).

Aynı şekilde Marağa'nın Kivi Köyünde çok eski bir gelenek olan tarım öncesi mahsulün ve hayvanların bol olması, kötülüklerden korunması için düzenlenen bir ritüel var ki bu günümüzde de aynısıyla devam ettirilmektedir. Köyün yüksek tepesindeki düzlüğe her yıl ekin ya da yaylaya göçmeden önce Pir Dağı'na çıkılır bu tepede bulunan kutsal bir kabir çobanlar ve halk tarafından ziyaret edilir.

İran Türklerinin mevsime bağlı ritüelleri içerisinde hiç şüphe yok ki, "Çille/çile" adlanan halk merasiminin diğer merasimlerden farklı bir yeri vardır. Özellikle mevsim değişimi için ilk uğurlı gün olarak kabul edilen çille, kış mevsiminin ilk gününden yanı Aralık 21 inden Ocak 29 kadar büyük çille olarak adlanır.

Azerbaycan`da çilleler 3 kısma bölünerek kışın ilk kırk günü "büyük çille", ondan sonra ki yirmi gün "küçük çille" ve son on gün ise "karı nine çilesi" adlanır. Halk inancına göre büyük ve küçük çilleler iki kız kardeş olarak Nine Çille ile birlikte kadın öneminin Türklerde gösterin bir önemini gösterir. Diğer Türklerde olduğu gibi İran Türkleri arasın-da da çille merasimleri büyük bir özenle yerine getirilmeye çalışılır. Ancak değişik Türk kabileleri arasında geleneksel törenlerin icrasında farklılıklar da görülmektedir. Bu farklılıklar geleneksel bakımdan olduğu kadar ritüel bakımdan da kendini hissettirir.

Kışın ilk akşamı aynı zamanda yılın en uzun akşamı olarak bilinir. Bu nedenle söz konusu gecede değişik dini ve geleneksel ritüeller sergilenerek, gecenin ihya edilmesine çalışılır.

Bilmerem nesi geler
Genede sesi geler
Beyler bizden ağzetmiş
Cille gecesi geler.

Ey çille, çille kardaş
Atın kamçıla kardaş

Bir geldin tanışmadın,
Kalbim acılı kardaş.

Çille akşamı komşular bir birlerinde toplanarak gecenin hoşnut bir şekilde geçirilmesine çalışılır. Bu geçe için kuru yemişler olmazsa olmaz kabilinden olduğundan eve gelenlere fındık, ceviz, iğde, nar gibi kuru yemişlerin yanı sıra kavurma da ikram edilir. Eğlencenin sonlarına doğru da samanlıkta bu gün için saklanmış olan çille karpuzu çıkarılıp, dilimlenerek orada bulunanlara ikram edilir. Hatta ev bireylerinden birisi dışarıda dahi olsa ona da mutlaka çille karpuzundan pay ayrılır. Amaç herkesin çille karpuzundan yemesini sağlamaktır. Zira çille karpuzundan yiyenlere soğuk değmeyeceğine dair yaygın bir inanç hakimdir.

Çille karpuzu kesiminden sonra sıra masal anlatılır, bilmece sorulur, bayatı söylenerek gecenin mutluluk içerisinde geçirilmesi sağlanır. Çille akşamı kar yağması durumunda erkekler keklik ve tavşan avına çıkarlar.

İran Afşar Türklerinde küçük çillenin ilk yirmi gününe bir komşunun adının verilmesi adettendir. O gece havanın durumuna göre komşunun iyi ya da kötü birisi olduğuna karar verilir.

Büyük Çille:

Yılın kış mevsimi başladığında iki ay el içerisinde çille ayı olarak kabul edilir. Erdebil'de çille kadına benzetilerek büyük çille bütük bacı, küçük çille küçük bacı diye adlandırılır. İnama göre büyük çille küçük çilleye göre daha merhametlidir. Bu nedenle halk büyük çille zamanı büyük çillenin azaplı geçmemesi için çöle çıkarak şahtaya yüz tutup "sen Allah berk tutma" diyerek duada bulunurmuş.

Büyük çillenin girişinden önce yeni gelinlere erkek tarafı kış hediyeleri ve eşyaları ve çille honcası gönderilir. Bu honcada çeşitli kış elbiseleri ve ayak kapları ve kuru meyve ve özellikle eski zamanlarda az bulunan ve saklaması zor olan karpuz gönderilir. Zengin aileler kız için altın veya değerli süs eşyaları gönderirler.

Çille geceleri en uzun gecelerden kabul edildiğinden bu gecede değişik etkinlikler düzenlenir, masallar anlatılırmış. Bu masallar içerisinde çocuklara özgü olanlar olarak "Arap Zengi", "Nigâr Hanım ", "Tembel Ahmet ", "Küçük Rıza ", Ümid Ali " ilk sırayı alır.

Masalların anlatımından sonra adlı sanlı âşıklar söz meclisindeki yerlerini alarak Köroğlu, Tufarganlı Abbas ve Aslı ile Kerem gibi halk âşıklarından ve halk öykülerinden söz edilir.

Çille sabahı sokağın başından itibaren 40 ev ziyaret edilir. Evlerde hâkim olan havaya göre ev sahibi hakkında bir fikir edinilir. Ev sahibi iyi bir ruh hali içerisinde ise ev sahibinin iyi birisi olduğuna, kötü ruh haliyle karşılaşılmış ise kötü bir insan olduğu yargısına varılır. Ziyaret edilecek sokakta kırktan az sayıda ev bulunması durumunda bu durum küçük çillede gerçekleştirilir.

Çille zamanı damat adaklısına honca gönderir. Bu honca damdın yakınlarınca hazırlanır. Honcaya konan şirniyat, elma, nar, iki parça kumaş ve çarşaflı, iğne gibi malzemeler ayrı ayrı kişilerce alınır. Ayrıca damadın kendisi iki parça kumaş, altın küpe ve gerdanlıktan oluşan bir başka özel honca hazırlanır. Honca gelin evine gönderilmeden önce damadın yakınları damadın evinde toplanarak akşama kadar eğlenirler. Akşama doğru iki kadın eşliğinde honca geline getirilir. Honcaları getiren kadınlar honcayı kız tarafına tahvil verdikten sonra "mübarek olsun" diyerek oradan ayrılıp geri dönerler.

Eskiden çille sabahı herkes gün ışımadan uyanarak köy dışına giderlermiş. Kadın ve kızların bahtlarının açılması, her türlü sihir ve büyüden korunmak için bedenlerindeki tüylerden kopartılır ve tırnaklardan temizlendikten sonra köy suyundan (çeşmesinden) kaplara doldurularak geri evlere dönülürmüş. İşlerinin yolunda gitmesini isteyenler doldurdukları bir küze (çömlek) suyu kapının ışığına dökerlermiş.

Benzer işlevin günümüzde Tebriz'in 70 km. doğusunda Kivi Kentinde gerçekleştirilmekte olması dikkat çekicidir. Kivi halkı ilahır Çarşamba sabahı erkenden köydeki çeşme ya da akarsuya giderek kestikleri tırnaklarından ve saç tellerinden suya bırakarak dileklerinin gerçekleşeceğine dair bir beklenti içerisinde olurlar. Çeşmeden ya da akarsudan alarak evlerine götürerek evin etrafına serperler.

Nevruz öncesinde düzenlenen eğlence ya da merasimler silsilesinin en önde geleni şüphesiz "Kos Kosa"dır. Halaçlar tarafından "Qalğulu" şeklinde dile getirilen "kosa" bir insan ve keçi şeklinde tasarlanır. Oyunda keçi, yaz mevsimini, kosa ise kış mevsimini sembolize eder. Söz konusu merasimin özü mistik bir içerik taşısa da fiziki yönüyle bir orta oyunu görünümü taşır. Bu nedenle haklı olarak Mireli Seyidov, söz konusu bu merasimin yaz ile bağlı olduğunu, takvim ve mevsim töreni ile sıkı bir bağı olduğunu belirterek; kosa kosa'nın muhtelif ilave eksiltmeleri kabul eden kolay bir şekilde varyantlaşan merasim oyunlarından olduğu kanaatindedir (Nebiyev, 2002: 411).

Halaç Türklerinde kış mevsiminin üzerinden kırk gün geçtikten sonra “Kosa gelin” töreni yapılır. Söz konusu bu tören Qoncular (çobanlar) tarafından zil ve davul eşliğinde genelde altı kişi tarafından icra edilir.

Köse gelin yamalı yırtık bir elbise giyer, kendisine koca bir sakal düzeltir. Başına iki boynuz takılır. Yanına davulcu, torbacı, hürün kosa ve kara kosa adlı karakterleri alarak şehre gelir ve temaşaçılara değişik komik oyunlar sergileyerek onları güldürmeye çalışır. Torbacılar bunun karşılığında;

Kosa gelir havada
Sakalı yel gavada
Kosanın payın getir
Hanım elin var olsun.

diyerek torbacı elindeki torbayı temaşaçılara uzatarak;

Bayrama elli gün kalıp
Kösenin payın getir
Bayrama elli gün kalıp
Bayrama butun getir.

Bu şekilde değişik maniler okuyarak kendilerine hediye toplarlar.

İran Türklerinin şifahi halk edebiyatında yer alan ritüel içerikli bir başka değer ise “Köse / Köse gelin “, “Çomça gelin (Çömçe gelin)”, “Kepçe kadın”, “Kepçecik”, “Çandırbaba” (Ceferoğlu, 1944, I, 87). Uzun süren yağmurlu ve sisli günlerin, kasvetinden bıkan ve güneş yüzü görmeyen ve bundan sıkılan çocuklar, bir araya toplanarak, kendi aril1arında icra ettikleri bir merasimle güneşi temine çalışmaktadırlar. Bunun için temin ettikleri “tahta kaşık-kepçe”nin yuvarlak tarafına basit bir bebek resmi yaptıktan sonra, onu süsler, boynuna boncuk ve bazen de kehribardan bir tespih takarlar (Göçerli, 1912, 32-34).

Kısaltmalar:

AŞHEAT C. VII. : Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatına Ait Tetkikler 1987,

AET. : 3. Ciltte Azerbaycan Edebiyat Tarihi. Bakü 1960, C.I.

DR : Dağıstan Risalesi.

EG : Edebiyat Gazetesi, Bakü 2009

EB : Azerbaycan Elbilimi Dergisi, Tebriz 2012.

MİH : Mecelleye İttilaat-e Hefteki, No. 5, Tahran 1330.

SD : Smompik Dergisi, Tiflis 1910, S. 41.

KAYNAKÇA

ABBASİ, Haşim (1391), "Salmas'ta Güveh (Yallı) Raksı", *Elbilimi*, Sayı. 42, Tebriz.

ASLANOV, E. (1984), *El Oba Oyunu*, *Halk Temaşası*, Bakü: "Işık".

BABAYEV, İ. - Efendiyev, P. (1970), *Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatı*, Bakü: "Maarif".

ÇAY, Abdülhalik (1983), *Anadolu'da Türk Damgası Koç Heykel-Mezar Taşları ve Türklerde Koç-Koyun Meselesi*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.

DÖVLE, Mehemmed Hasan Han Seni-üd (1299), *Müntezem-e Naseri*, Tahran.

ESİN, Emel (1979), *Türk Kosmalojisi (İlk Devir Üzerine Araştırmalar)*, İstanbul: Türk Kültürü El-Kitabı Seri II'ye ek.

GÖÇERLİ, Feridun (1912), *Balalara Hediyye*, Bakü.

GÖÇERLİ, Feridun (1910), "Pensi Sayacı (Sayacı Türküsü)", *Sbornik Materiyalov diya Opisaniya Mestnostey i Plemen Kavkaza (SMPK)*, Tiflis.

GÖKALP, Ziya (1976), *Türk Medeniyeti Tarihi*, (Hzl.: İ. Aka-K. Yaşar Koparman), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İNAN, Abdulkadir (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar)*, Ankara: TTK Basımevi.

Kendum Dergisi 1385 (2006), Sayı 58, Tebriz.

KOCA, Salim (2002), "Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", *Türkler*, C.III, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Mehmedov, E. S. - Guliyev, H. A. (1966), *Azerbaycan Adet ve Ananeleri*, Bakü: Birleşmiş Neşriyat Matbaası.

MEMEDOVA, Kamer (2005), "Kütlevi Merasim, şenlik ve Bayramlarda Oyun-Tamaşa Unsurları", *Medeniyet Dünyası*, No. X, Bakü.

MÜCAZİ, Ebdüleli (2006), "Güney Mahalının Folklorunda Çille Merasimleri", *Ortak Türk Geçmişinden Ortak Türk Geleceğine IV. Uluslararası Folklor Konferansının Materyalları*, Bakü.

MESTEFU, İslam (1389), “Ekinle Bağlı Merasimler”, *Elbilimi*, Sayı. XIX, Tebriz.

NEBİYEV, A. M. (2002), *Azerbaycan Halk Edebiyatı*, Bakü: “Turan”.

POTAPOV, L. P. (1946), “Kult gor na Altaye”, *Sovetskoe Etngrafiye*, No.2.

SEYİDOV, Mireli (1983), *Azerbaycan Mifik Tefekkürünün Kaynakları*, Bakü.

SÜLEYMANOVA, Leman (2004), “Şekide Yas Adetleri”, Dede Korkut, S. III, Bakü.

ŞİMŞEK, E. (2008), “Ölümsüzlük İlâcı Elma”, *Turkish Studies In-ternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 3/5 Fall.

TERCAN, Haluk (1998), *Ön Türk Uygarlığı*, İstanbul.

UZUN, Enver (2010), *İran İzlenimlerim*, Trabzon: Eser Ofset.

VELAYİ, Hamid (1388), “Hıyıq Kenti’nin Toy Merasimlerinde Güreşler”, *El Bilimi Dergisi*, S. 6, Tebriz.

EDEBÎ VE TARİHÎ BİR METİN OLARAK DEMİR BABA VİLÂYETNAMESİ

Demir Baba's Vilâyetname (Hagiography) As A Literary And Historical Text

Kemal ÜÇÜNCÜ*

ÖZET

Bektaşîliğin Balım Sultan tarafından teşkilâtlandırıldığı XVI. yüzyıl başlarından itibaren daha önceki dönemlerde etkinliği görülen çeşitli heterodoks (râfizî) zümreleri bünyesinde erittiği, bu arada Anadolu'da ve Rumeli'de yaşayan birçok Kalenderî şeyhinin hâtırasına ve tekkesine sahip çıktığı anlaşılmaktadır. Demir Baba'nın XV. yüzyıl sonlarında doğduğu, babasının Akyazılı Sultan dervişlerinden Hacı Dede, annesinin yine bu yöredeki tekke şeyhlerinden Turan Halife'nin kızı Zâhide Dürdane Hatun olduğu, babası gibi kendisinin de Akyazılı Sultan'a intisap ettiği, hilâfet aldıktan sonra tekkesini kurduğu, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde dervişleriyle beraber Rumeli serhadlerinde gazâlara katıldığı, bu arada Budin'in fethinde (1539) bulunarak burada bir tekke tesis ettiği, çevre halkı tarafından çok sevilip sayılan, velâyetine inanılan bir kişi olduğu söylenebilir. Edebi estetik değeri ikinci planda olan dinin ve yolun, dergahın öğretisini irşad ve tebliğ işlevindeki vilayetname ve menakıpnameler ait oldukları dönemin ve coğrafyanın siyasal , sosyal, tarihi ve kültürel yapısına ilişkin tarihi kaynaklarda bulamayacağımız bilgiler içerirler.Esasen halk bilimi ve halk edebiyatı metinleri tarihi ve sosyal realitenin edebileşmiş formları olarak değerlendirilebilir.

Bildirimizde Demir Baba vilâyetnamesi bu perspektife bağlı olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Demir Baba, Sözlü tarih, edebi metin, vilâyetname.*

ABSTRACT

Bektashism was institutionalised on the part of Sultan Balim throughout 16th C. During its first one hundred years, it dissolved in its own structure different heterodox (râfizî) groups which were active in the previous periods. Among the other things, Bektashism lay claim to many Kalenderî sheikh's *memories and lodges in Anatolia and Rumelia. Demir Baba was born towards the end of 15th C. His father, Hacı Dede, was a Dervish from Akyaz. His mother, Zâhide Dürdane Hatun, was also from this region. She was Turan Halife's, one of the dervish sheikh's, daughter. Like his father, Hacı Dede was close to the Sultan of Akyaz. Having received his Caliphate fromhim, he then established his own lodge. With his own dervishes, he attended in the wars in the borderes of Rumelia during the reigh of Süleyman the Magnificient.*

* Prof. Dr.- Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Trabzon/TÜRKİYE

Moreover, since he was present in the conquest of Budin (1539), he built a lodge there. He was well respected and loved by the local people who believed in his sainthood. The literary and aesthetic value is secondary to this religion and cult. Therefore, one can find useful information, which are not found in the historical sources, about the political, social, historical and cultural stucture of the time and place in which the Hagiographies (Menakıpnames or Vilayetnames) were active in advising people and showingthem the true path. Likewise, foklore and folk literature texts are essentially considered as the literary forms of the social and historical realities. From this perspective, the present paper explores Demir Baba's Vilâyetname (Hagiography).

Key Words: *Demir Baba, Oral History, Literary Text, Vilâyetname (Hagiography)*

I. Demir Baba Biyografisi, Sosyal ve Kültürel Bağlam

"Bektaşîliğin Balım Sultan tarafından teşkilâtlandırıldığı XVI. yüzyıl başlarından itibaren daha önceki dönemlerde etkinliği görülen çeşitli heterodoks (râfizî) zümreleri bünyesinde erittiği, bu arada Anadolu'da ve Rumeli'de yaşayan birçok Kalenderî şeyhinin hâtırasına ve tekkesine sahip çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Deliorman ve çevresi Arnavutluk'la beraber Rumeli'de Bektaşîliğin en fazla yayıldığı yöre olmuş, bu çevrede birçok Bektaşî tekkesi kurulmuştur. Bunların en önemlilerinden biri olan Demir Baba Tekkesi'nin bânisi kabul edilen Hasan Demir (Timur) Baba'nın hayatı ve şahsiyeti hakkında yeterli bilgi yoktur. XIX. yüzyılda tekkeyi ziyaret eden F. Kanitz ve K. J. Jirecek gibi Batılı müelliflerin eserleri birbirleriyle çelişen, belirli bir coğrafî ve kronolojik çerçeveye oturtulmayan büyük ölçüde menkıbevî bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bilgilerin değerlendirilmesinden Demir Baba'nın XV. yüzyıl sonlarında doğduğu, babasının Akyazılı Sultan dervişlerinden Hacı Dede, annesinin yine bu yöredeki tekke şeyhlerinden Turan Halife'nin kızı Zâhide Dürdane Hatun olduğu, babası gibi kendisinin de Akyazılı Sultan'a intisap ettiği, hilâfet aldıktan sonra tekkesini kurduğu, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde dervişleriyle beraber Rumeli serhadlerinde gazâlara katıldığı, bu arada Budin'in fethinde (1539) bulunarak burada bir tekke tesis ettiği, çevre halkı tarafından çok sevilip sayılan, velâyetine inanılan bir kişi olduğu söylenebilir. Ayrıca Deliorman bölgesinin Osmanlı güreşçilik tarihinde çok önemli bir yere sahip olması, yöreden çok sayıda ünlü pehlivanın yetişmesi, Demir Baba'nın da menâkıbnâmelerde ve halk arasında yaygın rivayetlerde çok güçlü kuvvetli olduğunun belirtilmesi ve "Pehlivan Baba" lakabı ile anılması, tekkesinin bir tür güreşçilik merkezi niteliği de taşıdığını, Demir Baba'nın

Deliorman'daki pehlivanlık geleneğinin pîri olarak kabul edildiğini düşündürmektedir.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde kalan Demir Baba Tekkesi ülkenin kuzeydoğusunda Deliorman bölgesinde, Tuna boyundaki Rusçuk'u Edirne'ye bağlayan yolun üzerinde Razgrad (Hezargrad) şehri yakınlarındaki Isperih (Kemaller/ Kemanlar) köyünde bulunmaktadır. Engebeli bir konumu olan ve sık ormanlarla kaplı bulunan Deliorman derinliğine nüfuz edilmesi güç, dışarıya kapalı bir bölgedir. Eski Osmanlı metinlerinde "Ağaç denizi" olarak anılan bu yöre yapısından ötürü Osmanlı tarihi boyunca çeşitli Bâtınî zümrelerin sığınağı olmuş, özellikle Şeyh Bedreddin Simâvî isyanının gelişmesinde önemli rol oynamış, isyanın bastırılmasının ardından yüzyıllar boyunca Bedreddinî zümreleri gizliden gizliye barındırmaya devam etmiştir. Öte yandan Rumeli topraklarında fetih ve kolonizasyon hareketlerine katılan Akyazılı Sultan, Otman Baba, Kademli Baba Sultan gibi Rum abdalları zümresine bağlı Kalenderî şeyhlerinin de Deliorman ve çevresine yerleşerek tekkelerini kurdukları görülmektedir.

Tekkenin inşa tarihi tespit edilememektedir. F. Kanitz, tekkenin II. Mahmud devrinde kurulduğunu, Abdülmecid devrinde metrûk kaldıktan sonra Abdülaziz'in bir fermanı ile tekrar açıldığını ileri sürerek kuruluş dönemi hususunda hataya düşmüş, K. J. Jirece de bu görüşten hareketle, 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Tepedelenli Ali Paşa'ya karşı duran, Varna yakınlarında Bektaşî tarikatına bağlı Paşa Baba Tekkesi'nin bânisi "Paşa Pehlivan Baba" lakaplı Rusçuklu Pehlivan İbrâhim Paşa'yı (ö. 1820) Demir Baba ile karıştırarak yanlış bir sonuca varmıştır. Demir Baba'nın hayatına ilişkin var sayımlardan ve türbesinin mimari özelliklerinden yola çıkarak tekkenin XVI. yüzyılın ikinci çeyreği içinde tesis edilmiş olduğu kabul edilebilir. Türbenin dışında kalan ve türbeye oranla daha az itina gösterildiği anlaşılan bölümler sonraki yüzyıllarda yenilenmiş olmalıdır. Yeniçeriliğin kaldırılmasından (1826) sonra bütün Bektaşî tekkeleri gibi Demir Baba Tekkesi'nin de kapatıldığı, yaklaşık yarım yüzyıl sonra Bektaşîliğe karşı müsamahakâr olan Abdülaziz devrinde tekrar canlandığı anlaşılmaktadır. Deliorman yöresindeki Bektaşîler'in ve kızılbaşların Demir Baba Tekkesi'ne büyük bir bağlılık gösterdikleri, türbeye akın akın ziyaretçilerin geldiği, adakların adandığı, yeni doğan çocuklara, sağlıklı, güçlü kuvvetli olmaları için Demir Baba'nın sandukası üzerinde bir müddet bekletilen elbiselerin giydirildiği ve evliliklerinin hayırlı olması için gelinlere sanduka üzerine bırakılan gelinlikler giydirildiği bilinmektedir. (Tanman 1994:150-152) ".

Osmanlı fetihleriyle Rumeli'de meskûn olan ve efsaneleşen isimlerden biri, kaynaklarda Timur Baba, Hasan Demir Baba hatta Pehlivan Baba olarak geçen Demir Baba, Otman Baba geleneğine sahip bir Kalenderî şeyhidir. Otman Baba'nın yol evladı ve onun halifesi olan Akyazılı Sultan'ın halifesidir. Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte XVI. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Kendi adını taşıyan vilâyetnamede Demir Baba'nın soy zinciri, İmam Zeyn-el-Âbidin oğlu Ali Asgar vasıtasıyla Hazret-i Ali'ye ve oradan Hazret-i Muhammed'e ve ecdadına bağlanarak Âdem Peygambere dayandırılmaktadır. Kendi adını taşıyan vilâyetnamede uzun boylu ve çok kuvvetli olduğuna, ayrıca sünnetçilik yaptığına dair kayıtlar mevcuttur. Demir Baba'nın soyuyla ilgili çeşitli efsaneler vardır. Bunlardan biri Deliorman bölgesinde zalimleri kovalayacak, boyunduruk altında olanları kurtaracak, haksızlığa uğrayanların da hakkını alacak Demir Baba adlı bir kurtarıcının beklenmesi neticesinde Akyazılı Sultan adlı Kızılbaş bir dervişin böyle efsanevî bir kahraman yaratması olayıdır. Bir diğeri ise Demir Baba'nın Akyazılı Sultan'ın manevî oğlu olduğu ve dünyaya gelişinde de pay sahibi olduğu iddiasıdır. Demir Baba Vilâyetnamesi'ne göre; Akyazılı Sultan'ın Hacı Ali Dede adında bir abdalı vardır. Akyazılı Sultan kendisinden sonraki kutup makamına bırakacağı Demir Baba'nın doğması için Hacı Ali Dede'den evlenmesini talep etmiş ve onu Gökçesu Dergâhı'na Turan Halife'yi görmesi için göndermiştir. Turan Halife'nin kızı olan Zahide Bacı'yla Hacı Ali Dede nişanlanıp evlenmiş ve Demir Baba dünyaya gelmiştir. Bu müjdeli haber Akyazılı Sultan'a iletilmiş kutupluk makamının halefinin doğmasına Akyazılı Sultan da çok sevinmiştir. Demir Baba, Otman Baba'nın yol evladı ve onun halifesi Akyazılı Sultan'ın halifesidir. Demir Baba da Otman Baba ve Akyazılı Sultan gibi kutbu'l-aktab'dır. Şeyhleri gibi o da bir seyyiddir ve seyyidliği Dimetoka'daki Kızıldeli Sultan zaviyesinde tasdik olunmuştur. Kanunî Sultan Süleyman devrinde dervişlerle birlikte fetih hareketlerinde yer alarak, Rumeli serhadlerinde gazalara katılmış ve bilhassa Budin'in fethinde (1539) önemli yararlılıklar göstermiştir. 1555 yılından sonra Avusturya ve Macaristan'a karşı savaşlara katılmıştır. Şumnu, Silistre ve Rusçuk gibi Kuzey Bulgaristan şehirlerini dolaşarak gösterdiği bazı kerametlerle bir kısım yerli gayri Müslim unsurların Müslümanlaşmasında etkisinin olduğuna inanılmaktadır. Birincil kaynak durumunda bulunan vilâyetnameden yola çıkarak Demir Baba ile ilgili efsanevî bilgilere ulaşılmaktadır. Demir Baba etrafındakilerin akıl hocasıdır; hayvanlara insan gibi konuşma yeteneği vermek, dağdaki vahşi hayvanları korumak, bir taşı delerek ayazma meydana getirmek gibi insanüstü vasıflara sahiptir. Demir Baba'yı, bölgesel, etnik ve kültürel geleneğin temeli

olarak gösteren Boris İliyev, Orta Çağ'da Demir Baba tekkesinin olduğu yerde, Sveti Georgi adını taşıyan bir manastırın bulunduğunu iddia etmektedir. Yine bunun gibi Balçık bölgesindeki Obroçişte köyündeki Akyazılı Baba tekkesinde Aziz Atanas'a, Kıdemli Baba'da Aziz İliya'ya, Haskovo bölgesindeki Tekke köydeki Otman Baba tekkesinde Aziz Nikola ve Mumcular'daki Demir Baba tekkesine gelenler Aziz Georgi ve Aziz İliya'ya hürmet etmektedirler. Her yıl 1 Ağustos'ta Aziz İliya (İlin Den) Günü Demir Baba tekkesinde, törensel bir havada kutlanmaktadır. Bir arada yaşayan Hıristiyan ve Müslüman toplumların birbiriyle kaynaştığı ve birbirlerinin evliya ve büyüklerine eskiden beri saygı gösterdikleri, günümüzde de devam eden ibadet ve ritüellerden anlaşılmaktadır. Burada adak kurbanları kesilmekte, Beşparmak suyu zemzem gibi içilmekte, evlere götürülmektedir. Türbenin batısındaki mağaralarda bulunan Deliktaş'tan başörtüleri geçirilir, güya baş ağrısına iyi geldiğine inanılmaktadır. Türbenin güney tarafındaki taş duvarda bulunan deliğe taş atılarak şeytan taşlanmaktadır. Beşparmak suyunda yıkanıp bir gece orada kalınca hastaların sağlığına kavuşacaklarına inanılmaktadır (Rodoplu, 2013:123-1279)"

II. Vilâyetnamenin Olay Örgüsü

"1.Sultan Süleyman'ın kutbu Akyazılı Sultan'ın müridi Hacı Dede'ye Demir Baba'nın doğacağını öngörerek evlenmesini önermesi

2. El-hacı Dede'nin Batova'dan Gökçesu meydanına ,Turran halifenin dergahına gelmesi

3. Turran halifenin kızı Zahide Dürdane Bacu'yla El-Hacı Dede'nin nişanlanması

4. Düğün için Balkan erenlerinin Gerlova'daki Derviş Mehemmed'in mektuphanesine toplanmaları

5. Kademli Baba'nın, düğün için gerekli yiyecek malzemelerinin toplanması için erenleri organize etmesi

6. Düğünün başlaması ve yedi gün devam etmesi

7. El-hacı Dede'nin ve Zahide Dürdane'nin gerdek için Kovancılar köyüne gitmesi

8.El-hacı Dede'nin gerdek sonrası kaynatasının Akyazılı Sultan'ın elini öpmeye gitmesi

9.Zahide Dürdane'nin hamile olması

10. Demir Baba'nın dünyaya gelmesi

11. Akyazılı Sultan'ın Demir Baba'ya ad koyması

12. Demir Baba'nın onyedi yaşına gelince Kademli Baba'nın Akyazılı Sultan'la Demir Baba'yı yanına çağırması

13. kademli Baba'nın tekkesini Akyazılı Sultan'a bırakarak ölmesi

14. Akyazılı Sultan'ın Kademli Baba'nın mezarı başında üç yıl bekleyerek üç yılın sonunda mezarı üstüne türbe yaptırması

15. Akyazılı Sultan'ın yanında Demir Baba olduğu halde El-hacı dede'nin sırtında beş yıl boyunca Balkan erenlerini dolaşması

16. Akyazılı Sultan'ın Demir Baba'ya kutupluk postunu vermesi ve ölmesi

17.Demir Baba'nın Dursun Baba'ya yedi yıl boyunca hizmet etmesi ve burada pek çok keramet göstermesi

18.Tursun Baba'nın Demir Baba'yı Otman Baba'nın dergahına göndermesi

19. Tursun Babanın ölmesi ve Demir Babanın cenazeye yetişmesi

20. Demir Babanın Tursun Baba'yı zehirleyerek öldüren genç Beğ'i öldürmesi

21. Demir Baba'nın Tursun Baba meydanında yedi yıl bekledikten sonra Özü sahrasında ortaya çıkan yılanı öldürmeye gitmesi

22. Moskov diyarına yılan öldürmeye gitmesi ve yılanı öldürmesi

23. Bir ağarada Zebur'dan parçalar içeren bir levha bulması

24. İnbeğleri garbında bir imaret yapılması

25. Kişmir, Hırvat, Salasal illerini dolaşması

26. Budin'e gelerek buranın fethine yardım etmesi

27. Gül Baba meydanına gelmesi

28. Budin'in fethinden sonra Demir Baba şöhretinin kafirler içinde yayılması ve kafir kralının Marko adlı bir adamını Demir Babanın peşine takması

29. Demir Baba'nın Marko ile birlikte gelen binlerce kafir askerini sopasıyla öldürmesi

30. Marko'yu İslama davet etmesi ve Marko'nun Müslüman olması

31. Annesi Zahide Dürdane'nin Otman Baba'ya mektup göndermesi

32. Otman Baba'yı ziyaret etmesi

33. Kızıl Deli'yi ziyaret etmesi

34. Cümle halkı yeşil sarınan bir yere uğraması

35. Burada Ali Büzürg, Cüneyd ve Topuz adlı kişilerin maceralarını dinlemesi

36. Kızıl Deli'yi tekrar ziyaret etmesi

37. Akyazılı Sultan Zaviyesine tekrar dönmesi

38. Dobruca erenleriyle buluşması

39. Anasının yanına gelmesi

40. Tursun Baba zaviyesine gelmesi

41.Karakoç köyüne gelmesi

42. Karakoç köyünde ayazma adında su çıkarması

43. Ayazma'da kaybolması

44. Şumnu Nahiyesinde Deliorman köyleri arasında ortaya çıkması

45. Burada Karapınar'dan su çıkarması

46. Karapınar'dan kaybolması

47. Topçu kanarası adında bir mağaradan ortaya çıkması

48. Buradan ayrılarak Hotal derbendi2ne gelmesi

49. Hotal Derbendi'ni vatan edinmesi

50. Hezargrat kadısının ışklara kötü davrandığını öğrenmesi üzerine kadının yanına gelmesi

51. Virani Baba'nın Demir Baba ile bâtın dokuşturmak için Rumeli'ne geçmesi

52. Demir Baba ile Virani Babanın bâtın tokuşturmak için abdallarının yarıştırmaları

53. Abdalalrın yarışından eşitlik çıkınca Demir Baba ve Virani Babanın yarışmaları

54. Demir Baba'nın yüz yirmi yaşında olmasına rağmen otuz yaşındaki Virani Baba'yı alt etmesi

55.Demir Baba'nın Virani Baba'yı alt etmesi üzerine Hüseyin Baba'nın Demir Baba'ya sataşması

56. Demir Baba'nın dua ederek Hüseyin Baba'nın gözlerini kör etmesi

57. Hüseyin Baba'nı ölmesi ve cenazesini Demir Baba'nın kaldırması

58. Arslan köyüne gelmesi

59. Burada Ramazan hoca ile mücadele etmesi

60. Ramazan Hoca'nın Demir Baba'ya boyun eğmesi

61. Ali Paşa'nın savaşlarda yardım etmesi

62.Otman Baba Dergahında çeşitli kerametler göstermesi

63. Aynı anda üç yerde birden görünmesi

64. Akdeniz canibinde , İnkaya denen bir yerde mağaradakaybolan bir deliyi kurtarması" (Kılıç, 2011:26-30)."

III. Sözlü Kültür, Sözlü Tarih ve Edebî Metin

Dil bir kültürün dizini gibidir. Ait olduğu toplumun yüzyıllar boyu ürettiği bütün soyut ve somut kavram, kurum ve değerlerin tümü dil hazinesi içinde yer alır. Bir nehir gibi kaynağından denize ulaşıncaya kadar kat ettiği havzanın tortusunu, birikimini ve zenginliğini taşır. Bu cepheden dil, ait olduğu milletin sosyo-kültürel düzeyi, tarihsel birikimi ve macerası açısından vazgeçilmez bir temel başvuru kaynağıdır. Kültür, dil aracılığı ile kendisini ifade eder. Bu yüzden dil ve kültür arasında derin bir münasebet vardır. İletişim bağlamında söz, anlamı (meramı) göndericiden alıcıya en doyurucu ve kesintisiz ileten unsurudur. Anlamın oluşumuna katkıda bulunan vurgu, tonlama, jest ve mimiklerin yazı ile ifadesi mümkün değildir. Bağlamın anlamın oluşumuna yaptığı katkı dikkate alındığında sözün ve sözelliğin önemi büsbütün artar.

Sözlü kültür ve sözlü tarih arasında kapsayıcı bir ilişki vardır. Sözlü tarihî, sözlü kültür ortamı içinde oluşup gelişmesi açısından sözlü kültür kümesinde değerlendirmek mümkündür. Kavramları anlaşılabilir kılmak açısından 'sözlü kültür ve sözlü tarih' kavramlarını açımlamamız bir zorunluluk olarak görülmektedir. Dursun Yıldırım'a göre daha. "Sözlü gelenekte yer alan tamamen söz ile, kısmen söz ile ve tamamen sözsüz

yaratılan ama sözlü geçiş ve iletişimle fertler arasında dola- şan veya nesilden nesile geçen tüm unsurlar yapı, muhteva, biçim ve fonksiyonları ne olursa olsun, sözlü kültür kapsamındadır. Bunların her biri oluşturdukları sözlü ortam toplumunun ortak kabulleri olarak, kendilerine mahsus birer gelenek yaratmışlardır. Her unsurun nitelikleri bu gelenek içinde kendini korur, geliştirir veya değiştirir. Her unsur, kavram ve kapsamını bu gelenek içinde ifade etme imkanı kazanır. Gelenek kendini, ortak kabul sahibi olan topluluğun 'teoride en az iki kişi' veya milleti meydana getiren fertlerin ihtiyaçlarına cevap verdiği ölçüde yaşatır" (Yıldırım 1998: 87-101). Bir diğer araştırmacı Connerton sözlü kültür kapsamına sözsüz gösterim (performance) dayanan uygulamaları da dahil eder. "Günümüzle ilgili deneyimlerimizin büyük ölçüde geçmiş hakkında bildiklerimizin üzerine oturduğu ve genellikle geçmişle ilgili imgelerimizin, var olan toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yaradığını" belirtir. Onun kanaatine göre "geçmişin anımsanan bilgileri (törensel denilebilecek) uygulamalarla tanışıp sürdürülmektedir" (Conerton 1999:13). Walter Ong'un tespitine göre ise; insanoğlunun dünya üzerindeki varlığı 30.000-50.000 yıl öncesine aittir. Buna karşılık ilk yazı 6000 yıl öncesine aittir. Bu çerçevede insanlık tarihînin binlerce yıllık bilgi, deneyim ve tecrübesinin sözlü gelenek vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarıldığını söyleyebiliriz. Tarih boyunca konuşulan binlerce, on binlerce dilden topu topu 106 tanesi edebiyat üretebilecek derecede yazıya bağlanabilmiş, büyük bir kısmı ise hiç yazılamamıştır. Ong bugün konuşulan 3000 kadar dilden yalnızca 78 tanesinin edebiyat üretebildiği ve yüzlerce dilin kendisini ifade edebilecek bir alfabe ile karşılaşmadığı iddiasındadır (Ong 1995: 14). Sözlü kültürün bir alt kadrosu olarak sözlü tarihî de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Tarihî olaylar cereyan ettikleri toplum içerisinde birtakım etkiler bırakmaktadırlar. Bu etkinin bir yansıması dolarak bir sözlü kültür üretiminin (folklor ürününün) meydana geldiğini gözlemlemekteyiz. Örneğin uzun süre sürmüş büyük acılara sebep olmuş savaşlar ve göçler sonunda destanlar, acıklı ve iz bırakan ölüm olayları karşısında ağıtlar üretilmiştir. Yazıyla tanışmış toplumların, henüz yazıyla temas etmemiş merkezlerden uzak kesimlerinde (periferisinde) de durum aynıdır. Geleneksel Türk toplumunda ozanlar toplumun ortak hafızası ve vicdanı olmuşlardır. Boyun ve kavmin uzak hatıralarını, destanlarını, türkülerini kaydeden ve aktaran bellek konumundaydılar. İngiliz tarihçi P.Thompson Afrika kıtasındaki sözlü geleneği değerlendirdiği eserinde yazı öncesi dönemdeki tarihîn tümüyle sözlü olduğunu belirtir. Thompson'a göre yazı öncesi dönemde zaman, gökyüzü, zanaatlar, beceriler, kanun ve konuşmalar, ticarî işlemler kısaca bütün toplumsal birikimin akılda

tutulması gerekiyordu (Thompson 1999: 20). Bütün bu uygulamalar kollektif hafıza veya görevli kişiler tarafından tutulup kültür olarak sonraki kuşaklara aktarılırlar. Yazılı ortam kaynaklarının yetersiz ve az olduğu meçhul tarihsel dönemlerle ilgili olarak elimizde sadece sözlü ortam kaynakları bulunmaktadır. İşte bu aşamada sözlü tarih (oral history) disiplini devreye girer. Belgelerin yetersiz, az, yanlı olduğu kanaatini uyandırdığı sırada tarihsel olayların cereyan ettiği toplumun sözlü geleneğine müracaat edildiğinde bize farklı açılardan ve bilmediğimiz tanıklıklarla aydınlatıcı ufuklar açılabilir. Olgu ve olayları farklı cephelerden değerlendirme gerekliliği hususunu P.Thompson şu şekilde ifade eder; "Sözlü tarih insanlar tarafından kurulmuş bir tarih türüdür. Hayatı tarihîn içine sokar. Kahramanlarını yalnız liderler arasından değil, çoğunluğu oluşturan ve o ana kadar bilinmeyen insanlar arasından seçer. Toplumsal sınıflar ve nesiller arasındaki bağlantıyı dolayısıyla anlayışı sağlar. Ortak anlamları ortaya çıkararak tarihçiye ve sıradan insanlara bir zamana ve mekâna aidiyet duygusu kazandırabilir. Sözlü tarih, tarihîn kabul edilmiş mitlerini ve baskın yargılarını yeniden değerlendirme, tarihîn toplumsal anlamını kökten dönüştürme aracıdır. İnsanlara tarihlerini kendi sözleriyle geri verir. Onlara geçmişi verirken geleceği kurmak için de yol gösterir" (Thompson 1999:204). Sözlü ortam kaynaklarının yanı sıra tarihçiye yardımcı olan ve malzeme sunan bir diğer disiplin edebiyattır. Burada edebiyat kavramını bütün kapsam ve şumulü, çağrışım kümesi ile birlikte mütalaa etmekte fayda vardır. İlk yazılı edebî verimler uzun süre tarihçilikte olduğu gibi sözlü geleneğin taşınması suretiyle oluşturulmuştur. Destanlar, masallar, halk hikâyeleri, menkıbeler, gazavatnâmeler, mesneviler klâsik şiire kaynaklık eden hikâyeler bu cümledendir. Bir dönemin karakteristiğini aslına en yakın biçimde kurgulayıp yazabilmek için o dönemi oluşturan elemanların merkezden çevreye doğru anlaşılabilir bir kompozisyonuna ihtiyaç vardır. S.K.Tural bir başka boyuta dikkat çekerek, "tarihçinin büyük şehir çevresinde teşekkül eden üst kültür ve siyasi olaylar yanında, merkeze uzak şehir, kasaba ve köylerdeki partikülaristik kavram kabul ve olaylarla ilgisini sorgular. Tarih yazıcılığını zenginleştirecek olan bu tür bilgilerin halk edebiyatı ve folklor araştırmacılarının eserlerinde bulmanın mümkün olduğunu belirtir" (Tural 1993:41). Tarihsel dönemler içerisinde iktidarlar geçmişi kendi algılayışı ve siyasal hedefleri doğrultusunda takdim edebilir. Bilgi ve belgeleri, iktidarı merkeze alan bir nevi egemenin tarihini anlatacak biçimde düzenleyebilir. Devrim mahiyetindeki radikal siyasi ve toplumsal dönüşümler sırasında bu tür uygulamalar ortaya çıkabilmektedir. S.K Tural bu paradoksun aşılabilmesi için resmî bilgi ve belgeler yanında halkın bakış açısına tercüman olan

kimselerin manzum veya mensur olarak dile getirdikleri edebî eserlerde tarihçinin muteber bilgi ve belge saydığı kaynakları yoğuran hakim resmi ideoloji yanında, aynı toplumda karşıt idealler ve ideolojiler bulunacağı gerçeğine de işaret eder. Bu iki zıt unsur olayları yönlendirmekte ve sonuçlandırmaktadır. Bu bakış açılarını değerlendirebilmek açısından "tarihçinin edebî eser dünyasına girmesi elzem değilse de faydalıdır" (Tural 1993:42).

Fakat bu faydalanma esnasında tarihçinin oldukça dikkatli ve metotlu bir şekilde davranma mecburiyeti vardır. Çünkü edebiyatçı eserini ortaya koyarken harici alemdeki olay ve mekânlardan seçmeler yapar ve onları bir kompozisyon içinde yeniden üretir. Bu süreçte yaşanmış gerçekliğe ve mekâna aynen bağlanmama keyfiyeti vardır. Tarihçi de malzemesini oluşturmada kısmen edebiyatçı gibi davranmaktadır. Binlerce olay ve bilgi içinden, (çok sınırlı sayıda devrin ruhunu aksettirebilecek) elemanı alır. Fakat yazma aşamasında değiştirme şansı yoktur, gerçeği olduğu gibi aktarmak zorundadır. Bu aşamada tarihçileri bir zorluk beklemektedir. Tarihçi edebiyat eserindeki kurmaca yapıyı kavrayıp analiz ederek işine yarayacak bilgileri seçebilme yeteneğine sahip olmalıdır. Bir edebî metnin tarihsel bir belge olarak nasıl kullanılacağı konusundaki öncü çalışmasıyla F.Köprülü'nün bu konuda çok önemli değerlendirmeleri vardır. Köprülü; tarihî sadece kronoloji ve biyografiye indirgeyen yaklaşımların tutarsız ve eski olduğunu belirtir. Edebiyat eserlerinin zaman zaman asli kaynakları aşabileceği kanaatindedir. Fakat bu yararlanma esnasında sağlam bir filoloji kültürü, tenkit yeteneği gerektiğini vurgular (Köprülü 1943:379-486). S.K. Tural tarihçinin edebî esere yaklaşırken bu eserlerin estetik endişenin ön plana alınarak yazılan eserler olduğunu göz önünde tutması gerektiğini belirtir. Fakat estetik endişenin ön planda olmadığı ikinci sınıf eserlerde tarihçinin işine yarayacak bir sürü malzeme vardır. Z. V. Togan da edebî eserlerden tarihî kaynak olarak bahseder (Togan 1985: 36-75). Tarih yazıcısı olgu ve olayları sıralamakla yetinemez, Carr'ın ifadesiyle "olay, olgu ve belgelerden yola çıkarak tarihî oluşturmak yetmez, bir yorumcuya ihtiyaç vardır" (Carr 1993: 25). Bu aşamada edebiyat perspektifinin önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Özetle edebî metin ve sözlü kültür ürünleri çağdaş tarihçilik anlayışında muteber kaynaklardır. Fakat böyle bir çalışmada disiplinler arası bir bakış açısına, sağlam bir iç ve dış tenkit bilgisine sahip olma zarureti vardır.

Bu aşamada edebiyat perspektifinin önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Özetle edebî metin ve sözlü kültür ürünleri çağdaş tarihçilik anlayışında muteber kaynaklardır. Fakat böyle bir çalışmada disiplinler

arası bir bakış açısına, sağlam bir iç ve dış tenkit bilgisine, filoloji kültürüne sahip olma zarureti vardır.

Sonuç

Demir Baba Vilayetnamesi'nin diline ve söylemine baktığımız zaman XV. yüzyıl Balkanlar sahasının dini, siyasal, sosyal ve kültürel, etnografik, tarihi ezcümle kültür tarihine ilişkin pek değerli bilgileri içerdiğini görmekteyiz. İslam inanışındaki Allah isimlendirmesinin yerine çoğunlukla Eski Türk kültür geleneğinden taşınan tanrı kavramının işlek bir biçimde kullanıldığını görüyoruz. İsimlerin büyük bir bölümü Türkçedir. Yer yer sinkaflı ifadeler gayet rahat bir biçimde kullanılabilmektedir.

KAYNAKÇA

Carr, Edward Hallet (1993), *Tarih Nedir?* (Çev.: Misket Gizem Göktürk), İstanbul: İletişim Yay.

Connerton, Paul (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar* (Çev.: Alaeddin Şenel), İstanbul: Metis Yay.

Kılıç Filiz, Bülbül T. (2011) *Demir Baba Vilayetnamesi [İnceleme-Tenkitli Metin],* Ankara: Grafiker Yay.

Köprülü, M. F. (1943), "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, C VII, S, 25,26,27 Ankara: TTK Basımevi

Ong Walter J. (1995), *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi,* (Çev.: Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yay.,

Rodoplu, Fatma (2013) "Türklerin Balkanlardaki Manevî Nüfuzu Olan Şeyh ve Dervişlerin Önemi: Demir Baba Örneği "*Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi,* Cilt/Volume 2, Sayı/Number 2, Aralık/December, s. 115-135.

Tanman, Baha (1994), "Demir Baba Tekkesi", *İslam Ansiklopedisi*, C.9, s. 150-151.

Thompson, Paul (1999), *Geçmişin Sesi*, (Çev.: Şehnaz Layıkel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay..

Togan, A. Zeki Velidi (1985), *Tarihte Usul*, İstanbul: Enderun Yay.

Üçüncü, Kemal (2004). "Sözlü Kültür / Tarih Bağlamında Edebî Bir Metin Olarak Otman Baba Vilâyetnamesi", *Bilig*, S. 28, s 1-29.

Yıldırım, Dursun (1998). "Sözlü Kültür ve Folklor Kavramları Üzerine Düşünceler", *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yay., s. 37-43.

KOSOVA'DA TÜRKÇE EĞİTİM TARİHİ, ÖĞRETMEN KADROSU VE SORUNLARI

Orhan VOLKAN[*]

ÖZET

Kosova Cumhuriyeti Avrupa'nın güneybatısında bulunan, 17 Şubat 2008'de bağımsızlığını ilan eden en genç, küçük bir ülkedir. Kosava çok etnikli, çok dilli, çok dinli ve çok kültürlü bir ülkedir. Kosova'da Arnavutça, Sırpça ve Boşnakça'dan başka anaokuldan üniversite düzeyine kadar Türkçe eğitim-öğretim yapılmaktadır.

Kosova Türkçe eğitim başlangıçtan bugüne kadar eğitim tarihcileri beş döneme: 1. Osmanlı dönemi (1455-1912); 2. Krallık dönemi (1912-1945 veya 1951); 3. Sosoyalist Yugoslavya dönemi (1951-1999); UNMİK dönemi (1999-2008) ve 5. Kosova Cumhuriyeti dönemi (2008 -).

Bu çalışmada Kosova'da 1455 yılından bugüne dek Prizren-Kosova'da Türkçe eğitim tarihi dönemlerine aydınlık getirildikten sonra, Kosova Türkçe eğitimde çalışan öğretmen kadrosuna ve bugünkü sorunlara değinerek, çözüm önerileri verilecektir.

***Anahtar Kelimeler**: Kosova, Türkçe eğitim, Öğretmen kadrosu, Türkçe eğitim sorunları*

Giriş

Coğrafi olarak Avrupa'nın güney doğusunda Balkanlarda yer alan Kosova'nın yüzölçümü 10.800 km² dir. Kosova, Kosova ve Metohiya (Dugacin) ovalarından oluşur. Şardağı'nın, Dinara Dağları'nın ve Kopaonik Dağı'nın yamaçlarına kadar uzanan Kosova Bölgesi İbre, Lepenants, Beyaz Drim, İpek Bistriçası ve Kriva Reka nehri geçitleriyle Adriyatik, Ege Denizi ve Balkan Yarımadası'nın iç kısımlarıyla bağlanır (Koro, 2008: 7).

Kosova, kelimesi, Eski Bulgar ve Çek dillerinde "Karatavuk" anlamına gelen "Kos"dan türemektedir.

Kosova, tarih boyunca birçok kavim saldırısına uğramış bir yerleşim bölgesidir. Roma İmparatorluğu ikiye ayrılınca, Kosova, Doğu Roma toprakları içinde kalmıştır. Bu tarihlerde kuzeyden gelen ve Batı Avrupa'ya doğru ilerleyen Hunlar, Avarlar ve Vizigotlar Kosova'dan geçtiler. 6. yy. başında Kosova bölgesine Slavlar yerleşmiştir. Bizans'ın baskısının süregelmesi ve ardından 8. yy. da Bulgarlar ve Bizanslıların el

[*] Kosova Eğitim, Bilim ve Teknoloji Bakanlığı Eğitim Müfettişi-Priştine/KOSOVA

değiştirmesiyle, batıdaki Arnavutlar Kosova'ya doğru yayılmışlardır. Bölge daha sonraları bağımsızlıklarını ilan eden Sırp Kraliyeti hakimiyetlerine geçmiştir. Sırpların daha sonra Kosova'da Bizanslara karşı büyük bir zafer kazanması üzerine Sırp krallarının hakimiyetine girmiştir. Bu hakimiyet, İstefan Duşan'ın ölümüne kadar sürdü. Duşan'dan sonra Sırp krallığı parçalanmıştır. Kosova Kuzey Sırbistan Kralı ve Duşan oğlu Uroş'un hakimiyetine girmiştir. 1389'da Türklere vergi veren Sırp prensliğinin eline geçmiştir. Daha sonra yapılan 1. Kosova savaşı, Osmanlıların Balkanlara yerleşmesini sağlamaktadır. Bağımsızlığını kaybeden Sırp krallığı da 19. yy.'a kadar Osmanlı devletine bağlı kalmıştır (Şanlı ve Jable, 2007: 92).

II. Dünya savaşından sonra Tito önderliğinde 1945 yılında Yugoslavya Cumhuriyeti kuruldu. 1945 yılında kurulan Yugoslavya Federasyonu Eski Yugoslavya Federasyonu dağılmadan önce altı cumhuriyet ve iki özerk bölgeden oluşmaktadır. Bu iki özerk bölgeden biri Kosova idi. 1991'de Eski Yugoslavya Federasyonu dağılma sürecine girmiş, Kosova Sırbistan ve Karadağ'ın oluşturduğu yeni federasyonun sınırları içinde ve Sırbistan Cumhuriyeti'nin bir parçası olarak kalmıştır. 1999 yılında ki Kosova ile Sırbistan arasında yaşanan savaştan sonra Kosova'da demokratik düzeni uygulamak için BM Geçici Sivil Yönetimi (UNMIK) kurulmuştur (Suroy, 2004: 45).

BM Yönetimi altında Kosova dokuz yıl çalışmalarını aksatmadan yürütü. Kosova'da yaşayan topluluklar çok çeşitli haklara sahip idi. Kosova meclisi Başbakan Hashim Thaqi önderliğinde dış ülkelerden aldığı destek ve yürütüğü çalışmalarla Bağımsızlığı ilan etme kararı aldı. Kosova Parlamentosu 17 Şubat 2008 tarihinde Başbakan Hashim Thaqi ve Başkan Fatmir Sejdiu önderliğinde Sırbistan'dan tamamen ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Dünyanın en genç ve en yeni ülkesi olan Kosova devletini günümüze kadar 112 ülke tanımıştır. Kosova Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını tanıyan ilk ülkelerden biri Türkiye Cumhuriyeti olmuştur.

Sırbistan'ın başvurusu ile Kosova'nın bağımsızlığının uluslararası hukuka uygunluğunu konu alan Uluslararası Adalet Divanı'nın bildirgesi farklı bir sorunu gündeme getirmiştir. 22 Temmuz 2010 tarihinde ilk kez bir devletin bağımsızlığı Uluslararası Adalet Divanı'nda sorgulanmış ve beklenildiği üzere Kosova için tavsiye niteliğinde olan karar, durumun uluslararası hukuka aykırı olmadığı yönünde alınmıştır (Yantuna, 2010).

Kosova çok etnikli, çok kültürü ve çok dinli bir ülkedir. 2011 yılının nisan ayında yapılan nüfus sayımının resmi verilerine göre

Kosova'nın 1.739.825 nüfusu vardır. Kosova'nın toplam nüfusundan 1.616.869 ya da % 92,93'ü Arnavut, 25.532 ya da % 1,47'si Sırp, 18.738 ya da % 1,08'i Türk, 27.533 ya da % 1,58 Boşnak, 8.826 ya da % 0,51 Rom, 15.436 ya da % 0,89 Aşkali, 11.524 ya da % 0,66'si Mısırlı, 10.265 ya da % 0.60 Goralı ve 5.204 ya da % 0,29 diğerleri teşkil etmektedir. Kosova'nın bu toplam nüfusundan 1.663.412 ya da % 95,61 İslam, 25.837 ya da % 1,48 Ortodoks, 38.438 ya da % 2,21 Katolik , 1.242 ya da % 0.07 Ateist, 1.188 ya da % 0,06 si diğerleri ve 9.708 ya da % 0,56 dini mensubiyetini belirtmemişlerdir (Koro, 2014:1120). Bu verilere dayanarak Kosova, çok uluslu, çok kültürlü ve çok dinli bir küçük Avrupa ülkesi olduğunu göstermektedir.

I. Kosova Savaşı'nda Sırplar Osmanlı hakimiyetini kabul etmelerine rağmen Kosova, Fatih Sultan II. Mehmet (1451-1481) zamanında, 1455 yılında kesin olarak fethedilip, Türkler idari sistemini kurmuşlardır. Osmanlı Devleti'ne dâhil oluşundan bugüne kadar Kosova'da Türkçe eğitim tarihi gelişim özelliklerine göre beş döneme: Osmanlı dönwmi (1455-1912), Krallık dönemi (1912-1945 veya 1951), Yugoslavya Sosyalist dönemi (1951-1999), Birleşmiş Milltlerin Geçici Yönetim dönemi (1999-2008) ve Kosoca Cumnhuriyeti dönemi'ne ayırmak mümkündür.

Prizren-Kosova'da Osmanlı Döneminde Türkçe Eğitimin Gelişimi

R. Vırmıça emektar öğretmen Süleyman randobrava ile yaptıı bir söyleyişe dayanarak 1354 yılında Osmanlı askeri kuvveti Balkan yarımadasına ayak basıyor. 1371 yılı Meriç savaşından sonra ve 1389 yılında Kosova Muharebesinden sonra Osmanlılar Balkan yarımadasının güney ve güneydoğu bölgelerinin büyük kısmını yönetimi altına alır. Osmanlıların gelmesiyle bu topraklarda toplum değişmeler, ekonomi, eğitim ve kültür gelişmelerin başladığı görülmektedir. Osmanlılar 1425 yılında Prizren kentini de yönetimine katarak bu kentte kısa bir sürede büyük kalkınmalar gerçekleşmiştir. Osmanlı İmparatorluğu tarafından yönetimi altında bulunan bu bölgelere özel din yerleri yani camiiler, çeşitli binalar ve enfrastrüktür yerler inşa edilmiştir.

Bazı kaynaklara göre kente ilk yazı okuma merkezi Suzi Çelebi camisinde gerçekleşmiştir (Prizren'de Namazgâh camiden sonra kurulan ikinci cami).

Bu camii kentin ilk öğretmeni olan Suzi Çelebi tarafından 1512-1513 yıllarında yani XVII yy. başlangıcında inşa edilmiştir. Suzi Çelebi büyük edebi şahıs olarak bu camide hem din hocası hem de eğitim-öğretim (hocalık) görevini yürütmüştür.

Bu edebi şahıs (Suzi Çelebi) bu camide yeterli sayıda öğrencilere ilk olarak din dersler sonra bu derslerle birlikte doğa bilim dersler, matematik, coğrafya, tarih ve yazı okumak derslerini öğretiyormuş. Buna göre bu camide ilerlemiş bir seviyede ilim-öğretim gerçekleşiyordu.

XVI yy. sonunda Mehmet Paşa idaresi tarafından Medrese Okulu çalışmaya başlatılmış. Aynı şahıs Mehmet Paşa Camii - okulu ve kentin merkez bölümünde hamamı da inşa etmiştir. 1830 yılı istatistik kayıtlara göre Prizren'de 30 ilkokul (camilerde ve evlerde, eğitimin verildiği bir nevi okullar) 1 ortaokul, 3 medresede toplam 1537 öğrenci okuyor ve 136 öğretmen çalışıyormuş. Diğer kentlere kıyaslayacak olursak Prizren'de okul, öğrenci ve öğretmen sayısı en fazlaymış.

XIX. yy. Kosova Vilayetinin merkezi olan Prizren'de bazı gazete ve dergiler Osmanlıca ve Türkçe dilinde basılmaya başlamıştır. 1871 yılında kentte ilk basılan gazete "Prizren" adını taşıyormuş. Daha geçlerde II. Meşrutiye'ten sonra "Enva Hürriyet" ve "Yıldız" dergileri basılmaktadır. XX. yüzyılın başlangıcında "Yeni Mektep" gazetesi çıkmaya başlamıştır. Bütün bu gazete ve dergiler burada yaşayan ulusların toplum, ekonomi, eğitim ve kültür seviyesini yansıtmaktaydı (Vırmiça.2007).

Krallık Döneminde (1912-1945 veya 1951) Kentte Eğitim - Öğretim Durumu

XIX. yy. sonunda ve XX yy. başlangıcında büyük Osmanlı İmparatorluğunda bazı siyasi-askeri gereklilikler hissedilince, bu durum Balkan yarımadasını da etkisi altına almıştır. 1912 yılında Osmanlılar Balkan yarımadasının bir kısmından çekilmek zorunda kalmıştır. Bu durum okulların çalışmasına da kötü tesir eder ve Prizrende'de Türkçe ve Arnavutça dilinde eğitim veren okullar çalışmalarına ara vermiştir. Birkaç yıl sonra bu bölgede Boşnak-Sırp dilinde eğitim veren okullar çalışmalarına başlar. Birçok müslüman aile çocuğunun eğitimi aksamasın diye Boşnak-Sırp dilinde derslerini görmesine izin vermektedir.

Sosyalist Yugoslavya Federasyonu (1951-1999) Döneminde Türk dilinde okullar

1912 yılında Osmanlı'nın bu topraklardan geri çekilmesiyle Kosova, Sırbistan Krallığı sınırları içinde kalmıştır. Bu siyasi sonuç beraberinde Türkler ve Müslümanlar açısından pek çok sosyal, kültürel, eğitim sorunları getirmiştir. Yüzyıllardır Balkanlarda Türkçe ve Türkler hâkim konumdayken siyasi kayıplarla Türkçe de tamamen yadsınır konuma düşmüştür (Derviş, 2008: 2).

II. Dünya savaşından sonra Kosova'da Arnavut dilinde okullar çalışmaya devam etmiş, Türk dilinde ise okulların açılması için herhangi bir karar çıkmamıştır. Türk dilinde eğitmin gecikmeyle başlaması Türklere yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirilebilir. Türkçe eğitime yapılan yanlışın ancak 1951 yılında farkına varılır ve o zaman ki Eyalet Meclisi 20 Mart 1951 tarihinde Türk dilinde okulların açılmasına dair kanunu çıkarırlar. Türkçe eğitim veren okullar Prizren, Priştine, İpek, Mitroviça, Vuçitırn, Gilan, Dobırçan ve Mamuşa olmak üzere çalışmalarına başlamıştır. Prizren'de resmi olarak 5 Eylül 1951 yılında eğitime Türk dilinde başlamıştır. (Vırmiça, 2007: 133).

Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin Balkanlardan çekilmesiyle Türk çocukları, kendi ana dillerinde öğretim görmekten yoksun kalmışlardır. 1912 - 1951 yılları döneminde Kosova'da Türkçe okulların yokluğu yüzünden, Türk çocukları Sırpça ya da 1941-1945 yılları döneminde Arnavutça öğrenim görmek zorunda bırakılmıştır (İğciler, 1996: 5).

1913 sonrası Sırplar, Priştine ve Prizren'deki birkaç medrese dışında Kosova'da Türkçe eğitim yasaklanmıştı. 1943'te ise Türkçe eğitim tamamen kaldırılmıştır. Türklerin Kosova'daki hukuki varlığı ancak 1951'de tanındı. Aslında 1945'te Eski Yugoslavya Federasyonunun kurulmasından sonra tüm azınlıklar kendi dillerinde öğrenim görme hakkını elde etmişti. Ancak 1945'e kadar okullarda Sırpça okumak zorunda kalan Türkler, bu tarihten sonra Arnavutça okumaya zorlandılar. Türkler, Türkçe eğitim hakkını altı yıl gecikme ile elde edilmiştir. Ancak 5 Eylül 1951'den itibaren Türkler, çoğunluk oldukları yerlerde kendi okullarını kurma hakkını elde ettmişlerdir.

1951'de Eski Yugoslavya'da Başlayan Türkçe Eğitim

1947 yılında Prizren'de, Kosova'nın önceki kentlerinde ve Brodosan köyünde kimileri daha önce, kimileri daha sonraki yıllarda bütün medreseler kapatılmıştır. 1948 yılında Kosova Bölgesinde din görevlisi yetiştirecek medrese yani orta medrese okulu Priştine'de açılmıştır. Fakat bu medresede eğitim Arnavutça dilinde yapılmaktadır (TDK, 1999: 217).

Eski Yugoslavya'daki Türklerin genellikle Kosova Bölgesinde yaşadıkları için Bölge Halk Kurulunun Karar Komisyonu, Kosova-Metohiya Özerk Bölgesinde Türkçe eğitim görülecek okulların açılması ile ilgili bir önerge hazırlayıp 20 Mart 1951 tarihinde düzenlenen üçüncü dönem Bölge Halk Kurulunun 2. Olağan Oturumuna bu komisyon sözcüsü Şefket Mustafa tarafından sunulmuştur. 5 Eylül 1951 tarihinde Kosova'da Türklerin yaşadıkları kent ve köylerdeki okullarda Türkçe eğitim verilecek

sınıflar, bazı yerlerde ise okullar çalışmalarına başlamıştır. Böylece Kosova'da yaşayan Türkler de kendi ana dillerinde öğrenim görme hakkına kavuşmuştur (TDK, 1999: 221).

1951/52 öğretim yılında Prizren Belediyesinde 9 birinci sınıf, 5 ikinci sınıf, 7 üçüncü sınıf, 5 dördüncü sınıf; toplam 26 sınıf Türk dili üzere çalışmaktadır. Bu dönemde 26 sınıfta toplam 1123 öğrenci öğrenim görmektedir (TDK, 1999: 222).

Kosova 1999 yılı sonrası BM altına girmesi ve 17 Şubat 2008 tarihinde bağımsızlığını ilan etmesi ile 4. Dönemini yaşamakta olan Kosova Türkçe eğitimi ve Kosova Türkleri her eğitim aşamasında kendi okullarına sahiptir. Prizren, Mamuşa, Priştine, Gilan, Dobırçan ve Vıçıtırn'da toplam 3000'e yakın Türk öğrencisinin devam ettiği 3 anaokulu, 11 ilkokul, 6 lise, Priştine Üniversitesi'ne bağlı Filoloji fakültesinde Türk Dili Edebiyatı bölümü ve Prizren Eğitim fakültesinde Sınıf Öğretmenliği ve Matematik Enformatik bölümleri bulunmaktadır (Taşkıran, 2009: 24). Bunun yanısıra Prizren'de günümüzde Fizik – Kimya ve Okul Öncesi Öğretmenliği Bölümünde'de eğitim devam etmektedir.[*]

Kosova'da Türkçe Eğitimde Öğretmen Kadrosu

Eğitimi bir sistem olarak ele alan bilim adamları; bu sistemin üç temel üyesinin, öğrenci, öğretmen ve eğitim programları olduğunu belirtmektedir. Bu üç öğe eğitim sistemini yönlendiren ve biçimlendiren önemli olgulardır. Eğitimin nitelikli olabilmesi, her düzey ve alanda nitelikli insan gücünün yetiştirebilmesi, bu öğeler arasındaki ilişkinin uyumlu ve sağlıklı olmasına bağlı görülmektedir. Bu öğeler arasında öğretmenin, öğrenci ve eğitim programlarını etkileme gücü diğerlerine oranla daha fazladır. Çünkü öğrenci eğitim sırasında öğretmenle ve onun düzenlediği çevre ile etkileşimde bulunur (Sümbül, 2002: 245; Akt. Topsakal ve Koro, 2007: 19).

Ancak, öğretmen eğitimi yönlendiren ve biçimlendiren en önemli etmen olmasına karşın Kosova'da başlangıçtan bu güne kadar Türkçe eğitim-öğretim için öğretmen yetiştirilmesine büyük önem verilmemiştir (Safçı ve Koro, 2008: 25). Bunun belli bir dönem için geöerli olduğunu ve bu dönemle ilgili olarak da nedenleri üzerinde durulması gerekliliğini söyleyebiliriz. Çünkü başlangıçta öğretmen yetiştirmek için Üsküpte'ki Nikola Karaev öğretmen okulunda belli sayıda öğretmen yetiştirmek için çaba sarf edildiğini de göz ardı etmemek gerekir.

[*] Kosova Cumhuriyeti'nde 2015/16 öğretim yılında üniversite öncesi eğitimde Türkçe öğretim gören öğrencilerin sayısı Ekler bölümünde verilmiştir.

Kosova'da Türkçe eğitim - öğretim XV. Yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı yönetim organları yanı sıra Türkçe eğitim kurumları kurulmasıyla başlamıştır.

Kosova'da Türkçe eğitimin kurumu için ilk yazılı belge, 1513 yılında yazılan Suzi Çelebi Vakıfnamesi'dir. Ünlü bir Türk şairi de olan Suzi Çelebi, Vakıfnamesi'nde Prizren'de bir cami, caminin bitişiğinde bir mektep yaptığını ve mektebe kitaplar vakfettiğini belirtmektedir (Kaleşi, 1962: 92; Akt. Topsakal ve Koro, 2007: 20).

Osmanlı Devleti'nde camiler bir ibadet yerinden başka birer eğitim merkezi idi. Kosova'da XV. Yüzyılın ikinci yarısında Kosova'da Türkçe eğitim de yapıldığı olasılığı büyüktür. XVI. Yüzyılın ikinci yarısında başlayarak Prizren'den başka Kosova'nın diğer kentlerinde, çoğunlukla camilerin bitişiğinde sıbyan mektepleri ve medreselerin inşa edilmesi, çok sayıda çocuğun Türkçe eğitim - öğretim yaptığını kanıtlamaktadır (Topsakal ve Koro, 2007: 21).

Osmanlı İmparatorluğu'nda dolayısıyla Kosova'da da, Tanzimat dönemine kadar (1455-1839) Türkçe eğitim ve öğretim sıbyan mekteplerinde ve medreselerde gerçekleşmektedir. Osmanlıların ilköğretim seviyesindeki okullara genel olarak "sıbyan mektebi" veya mahalle mektebi denilmektedir. Sıbyan okullarına "mektep" veya "küttab" da deniliyordu. Sıbyan, küçük erkek çocuk anlamına gelen "sabi" nin çoğuludur. Küttap veya mekteb, "yazı öğretilen yer" anmalına gelir. Küttab veya metkyep öğretmenlerine "muallim" denilimektedir. Muallimler genellikle o mahalle veya camiin imamı olurlar; imamların eşleri de kız öğrencilerine öğretmenlik yapmaktadır (Ergün, 2008: 1).

Medreselerde sıbyan mekteplerini bitirenler, ya da en az o kadar özel bir öğrenim gören erkek öğrenciler gittiği görülmektedir Öğrenci sayısı, vakıf şartlarına, binanın büyüklüğüne ve dönemlere göre değişmekle beraber, genellikle bir medresede tüm öğrenci sayısı 20-30'u geçmemiştir (Akyüz, 2001: 67).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Sultan II. Abdülhamit döneminde rüşdiye denilen orta eğitimin gelişimine Kosova vilayetinde de önem verilmiştir. Priştine'de rüşdiye okulu 1869 yılında kurulmuştu. Kosova'da rüşdiyelerin sayısı 1878 yılında 7'ye çıkmıştır. II. Abdülhamit döneminde ise Kosova'da 14 rüşdiye okulu inşa edilmiştir (Recepagiç, 1984: 15; Akt. Topsakal ve Sofoğlu: 2007: 70).

Türk eğitim tarihinde öğretmen yetiştirme sorunu XIX. Yüzyıl ortalarına gelinceye kadar okullaşmamıştır. Bu dönemde medreseler

hem adalet mekanizmasını hem din adamalarının ve "sıbyan mektepleri muallimleri" nin ve medrese öğretim elemanlarının yetişmesinde hemen hemen tek kaynak olmuşlardı.

Okullara öğretmen yetiştirmek için ilk önce 1848 yılında İstanbul'da Darülmuallimin-i Rüşdi açılmıştır, daha sonra ise, 1868 yılında ilkokul öğretmenleri yetiştirmek için bir "Darülmuallimin-i Sıbyan" kurulmuştur. 1869 Genel Eğitim Yönetmeliğinde de (Marif-i Umumiyye Nizamnamesi) bir büyük Darülmuallimin kurulması öngörülüyordu. Buna göre bu okul üç şubeden oluşacaktı: Rüşdiye, İdadiye ve Sultaniye. Bu üç cins okula öğretmen yetiştirecek büyük Darülmuallim'in yöneticisine Darülmualimin-i Sıbyan'ın yönetimi de verilmişti. Aynı yönetmelik Sıbyan ve Rüşdiye okullarına öğretmen yetiştirecek bir Kız Öğretmen Okulu (Darülmualimmat) kurulmasını da öngörüyordu. Yönetmelik maddelerine göre 1870 yılında açılan Darülmuallimat, üç yıl öğretim süreli hem sıbyan okullarına, hem de kız rüşdiyelerine öğretmen yetiştiren bir kurum olarak devam etti. Okullara gereken öğretmen kadrosu yetiştirmek ve Kosova'da eğitimde yeni metodların uygulanarak eğitimin modernize ettirilmesi için, Osmanlı Hükümeti 1879 yılında bir Öğretmen Okulu (Eğitim Fakültesi) açılmasına karar almıştır (Sofuoğlu, 2006: 18).

Bu karara dayanarak Kosova Vilayeti'nin Priştine kentinde daha 1880 yılında Darülmuallimin-i Sıbyan açılmıştır. Bu hususla ilgili bir irade-i saniyede, okulun gayesi "Kosova vilayetindeki hocalara yeni ulusun öğretilmesi ve yeni hocalar yetiştirilmesi" şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre, Priştine Darülmuallimin-i Sıbyan'ına hem yeni öğretmen yetiştirmek, hem de mevcut öğretmenlere kurs vermek gibi iki görev verilmiştir. Aynı vesikadan, Priştine'de uygulama okulu olarak bir de numune iptidai okulu açıldığını, hatta Fatih iptidai okulu öğretmenlerinden Hüseyin Efendi'nin buraya 750 kuruş maaşla tayin edildiği görülmektedir. Ayrıca Priştine Darülmuallimin-i Sıbyani "Mekatib-i âliye" den sayıldığından, okulun maaş ve diğer masraflarının karşılanması için maarif bütçesinden tahsisat ayrılmıştır (Safçı ve Koro, 2008: 30).

Balkan savaşlarıyla Osmanlı Devleti'nin Balkanlardan çekilmesiyle Sırbistan Devleti'nin işgali altına düşen ve Kosova'da yaşamaya devam eden Türkler'in tüm ulusal hak ve özgürlüklerine son verilmiştir. XX. Yüzyılın başlangıcında (1900-1912) Osmanlı döneminde çok sayıda eğitim kurumlarından yararlanabilme imkânına sahip bulunan Kosova Türkleri, Balkan Savaşı sonrasında, ulusal kimliklerinin yadsınmasıyla birlikte bütün bu sahip oldukları eğitim-öğretim kurumlarında da birdenbire

yoksun kalmışlardır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da kurulan Eski Yugoslavya Devleti'nden dolayısıyla çoğunlukla Kosova, Sancak ve Makedonya'dan Müslüman ahalinin Türkiye'ye göç etmesi, Türkçe eğitimin yapılmaması, Sırpça ise çok az sayıda Türk öğrencilerinin öğrenim görmesi nedenleriyle, Kosova Türklerinin eğitim-kültür sayesinde bir gerileme meydana gelmiştir (Safçı ve Koro, 2008: 31).

Birinci Balkan Savaşı'ndan, 1912-1951 yılına kadar Kosova'da Türkçe eğitim - öğretim yapılamamsından dolayı öğretmenlerin yetiştirilmesi durdurulmuştur. İki Dünya Savaşı arasında Kosova'da anadilinde resmi okulların çalışmaması ile Arnavut ve Türk çocukları özel sıbyan mektepleri ve medreselerinde öğrenim görmek zorunda kalmışlardır.

Kosova'da Türk kimliği 1951 yılından tanınmakla birlikte 39 yıl aradan sonra yeniden Türkçe eğitim ve öğretim yapılmaya başlamıştır. 20 Mart 1951 tarihinde düzenlenen Üçüncü dönem Bölge Halk Kurulu'nun ikinci sıralı oturumunda Türkçe eğitim ve öğretimin başlamasıyla ilgili alınan karar 1 Nisan 1951 yılında "Resmi Gazete"de yayınlanmış ve hemen yürürlüğe girmiştir (Suroy, 2006: 116).

1951/1952 öğretim yılında Türkçe öğrenim görmek için ilköğretim ve lise okullarına kayıtlar yapılmıştır. 1951/1952 öğretim yılında Kosova'nın Prizren, Priştine, Gilan, Mitroviça, İpek şehirlerinde ve Mamuşa, Dobırçan (Kosova) ve Bilaç (Sırbistan) köyünde Türk ilkokulları açılmıştır (TDK, 1999: 235).

1951 yılında Türkçe öğretim yapılmaya başladığı sırada hemen hiçbir öğretmen gereken kafileye sahip olmadığı için yüksek okul veya fakülte mezunu değildi. Kosova'nın altı kent ve iki köyünde Türkçe yapılacak olan eğitime öğretmen sağlamak amacıyla 1951 yılının yaz aylarında Üsküp'ün "Nikola Karev" öğretmen okulunda öğretmen kursları düzenlenmekte idi.

1952/1953 yılında ise Kosova'dan 5 öğrenci Üsküp'teki Öğretmen Okulu'na kaydını yaptırmıştır. Bu okulu ancak 2 öğrenci 1955/56 yılında bitirmeyi başarmıştır. Kosova'da Türkçe eğitim ve öğretimin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla 1962/63 öğretim yılında Prizren'in "Cevdet Doda" Yüksek Pedagoji Okulu'nda Türk dili ve edebiyatı bölümü, "Dimitriye Tucoviç" Öğretmen okulunda bir karma sınıf (Sırp, Boşnak, Karadağlı ve Türk öğrencilerden) ve 1963/64 öğretim yılında ise sadece Türk öğrencilerden oluşan bir sınıf açılmıştır (TDK, 1999: 236).

Kosova'daki Türkçe eğitim veren okullara öğretmen kadrosu yetiştirmek için 1951 yılında yaygın eğitime başvurulmuştur. Böylece Kosova'dan yaklaşık 70 öğretmen adayı Üsküp Nikola Karev Öğretmen Okuluna gönderilmiştir. İleriki yıllarda okullarda öğrenci sayısı artınca kurslara katılan öğretmen sayısı da artmıştır. 1952/53 öğretim yılından sonra Kosova'da Priştine ve Prizren kentinde düzenlenen yaz öğretmen kurslarında da öğretmen yetiştirilmeye başlamıştır (TDK, 1999: 237).

1962 - 1971 yılları döneminde çalışan Prizren Öğretmen Okuluna 157 öğrenci kaydını yapmıştır. Öğretmen okuluna kayıt yaptıran 157 öğrenciden 90 öğrenci mezun olmuştur. 1960'lı yılların sonlarında ve 70'li yıllarda Kosova Türk gençleri Sırpça üniversite ve YPO öğrenim görerek Kosova'da Türkçe eğitim için kadrolar yetişmiştir (TDK, 1999: 217).

1992 yılında Türkiye Cumhuriyeti "Büyük Öğrenci Projesi"'ni uygulamaya başlamakla, Kosova'da Türkçe öğrenim gören liselerden mezun olan gençler Türkiye üniversitelerinde öğrenim görmeye başlamışlardır. Bu öğrenciler XXI. Yüzyılın ilk yıllarında üniversiteleri ve yüksek okulları bitirmekle Kosova'da Türkçe eğitimi için gereken kadro yetişmeye başlamıştır.

2003/2004 öğretim yılında Prizzren'de Eğitim Fakültesi bünyesinde Türkçe Sınıf Öğretmenliği bölümü açılmıştır. Bu bölümde 2006/2007 öğretim yılında ilk mezunlarını vermekle öğretmen kadrosu yetişmeye başlamıştır. 2007/08 öğretim yılında yapılan incelemelere göre Kosova ilk ve ortaöğretim okullarında Türkiye Cumhuriyeti Üniversitelerinde mezun olan 32 öğretmenin çalıştığı görülmektedir (Safçı ve Koro, 2008: 34).

Kosova'nın genelinde 70 sınıf öğretmeni ile 140 branş öğretmeni toplam 210 olmak üzere çalıştığı görülmüştür. Kosova okullarında yapılan araştırmalara göre, bu ülkede Türk dilinde 11 ilköğretim ve 6 ortaokulda 174 öğretmen çalışmaktadır. Kosova'da Türk dilinde çalışan 174 öğretmenden 61 ya da % 35,29 oranında üniversite, 88 ya da % 52,93 oranında yüksek okul ve 20 ya da % 11,78 oranında öğretmen okulu veya lise mezunlarıdır. Bu öğretmenlerimizden % 45 oranında 31 – 40 yaş arası, % 20 oranında 20 – 30 yaş arası, % 30 oranında 41 – 50 yaş arası ve % 5 oranında 50 – 60 yaş arası olmak üzere belirlenmiştir (Safçı ve Koro, 2008: 25).

Prizren'de Kosova Türk Öğretmenler Derneği 12.06.1994 tarihinde kurulmuştur. Aradan iki yıl geçtikten sonra Türk Öğretmenler

Derneği, bu iki yıl içinde Türkçe eğitimde çeşitli sorunlarla karşılaşarak onlara çözüm bulmakta büyük mücadeleler verilmiştir (İğciler, 1996: 10).

Kosova'da Türkçe Eğitim – Öğretimin Gerekçeleri ve Sorunları

Cevdet Şanlı'ya göre, Kosova'da devam eden Türkçe eğitimin kalitesi, mevcut sorunlar ve gerekçelerini çunlardır:

a. Fiziki Mekan Açısından: Öğrenim yapılan mekanlar yani okullar ve burada Türklere tahsis edilen sınıflar çağdaş sınıf ve fiziki mekan anlayışına aykırıdır.

b. Eğitici - Öğretici Açısından: Eğitimde hizmet edenlerin büyük çoğunluğu Kosova şartlarından dolayı çağdaş normlardan uzak kalmışlardır. Hizmet içi eğitim eksikliği de bunun üzerine eklenince sorun iki kat daha artmıştır. Dolayısıyla hizmet içi eğitim kurslarının öğretmenlerimize uygulanması gerektiğini söyleyebiliriz.

c. Ücret Açısından: Mevcut ücretler eğitimin kaliteli olmasını sağlayacak düzeyde değildir. Bu da motivasyon bozukluğunu beraberinde getirmektedir.

d. Toplumsal Uzlaşma Açısından: Toplumu oluşturan kurumların birbirlerinden kopuk olması, istişarenin yapılmaması / yapılamaması, ileriye dönük süreçte yapılabileceklere kalıcı çözüm üretilememektedir.

e. Araç-Gereç Açısından: Türkçe eğitimde öğrencilerin ve öğretmenlerin ihtiyacı olan müfredata uygun kitapların vb. araçların yetersizliği öğrencinin yetişmesini eksik bırakmaktadır.

f. İşe Göre Adam Açısından: Adama göre iş anlayışı ehil olmayan insanların sırf üç beş kuruşluk kazanç uğruna eğitimde istihdam ediliyor olması kaliteyi düşürmekte; öğrencinin günün şartlarına göre yetişmesini engellemektedir.

Bu sayılanların çözümlenmesi, kalitenin yakalanması için bir kısım adımların atılması gerektiği belirtilmektedir.

g. Nitelik açısından: Kosova – Prizren'de eğitim öğrenci sayısı fazla okul sayısı ve alanı yetersiz olduğu için gün içerisinde üç devrede yapılmaktadır. Birinci devre sabah 07.30'da başlar 11.30'da biter, ikinci dverede 11.30'da başlar 15.30'da biter, üçüncü devrede dersler 13.30'da başlar 19.30'da biter. Her üç devrede devlet okullarında Arnavutça, Türkçe ve Boşnakça dilinde öğrenim yapılmaktadır. Ancak bölgelere göre azınlıkların öğrenim durumu değişmektedir. Türk ve Boşnakların az olduğu bölgelerde öğrenci sayısına göre gün içerisinde sadece bir

devrede öğrenim yapılmaktadır. Kosova'nın diğer bölgelerine göre azınlık toplulukların öğrenim durumları değişmektedir. Mamuşa'da üç devrede de Türkçe öğrenim yapılırken, Boşnak köylerinde de aynı şekilde devam etmektedir. (Şanlı, 2004)

Ercilasun'a (2003) göre ise, İlk ve orta öğretimin, bütün diğer amaçlardan önce ve önemli olan ana amacı, ülkenin resmi dilini - bizim koşullarda Türkçeyi – en iyi şekilde fertlerine öğretmek, onlarda dili yanlışsız kullanma becerisini oluşturmaktır. Bu, eğitimin olmazsa olmaz şartıdır. Bir ülkenin ilk ve orta öğretimi bunu yapamıyorsa o ülkede böyle bir öğretim yok demektir. Toplumun, millet olarak yaşayış devam edebilmesi de buna bağlıdır. Kosova'da ki Türkler anadilerinde eğitim sağlıyorsa millet devam eder, sağlamıyorsa millet çözülür. Bu nedenlerden dolayı Kosova'da öğretmen kadrosunu yetiştirmek, ders kitapları yayımlamak ve yardımcı ders araç ve gereçleri Türkiye'den temin etmek için ortak çalışmalar yürütülmesi gerektiği öne sürülebilir (Yaman ve diğerleri, 2010: 651).

SONUÇ

Bu bölümde, araştırmadan elde edilen bulgulara dayalı olarak ulaşılan sonuçlara ve bu sonuçlar çerçevesinde geliştirilen önerilere yer verilmiştir.

Kosova'da milli benliğini korumaya, öğretmenlerin daha az sürede okulda bulunmaları ve öğrencilerin sayısının daha az olması onlarla daha fazla diyalog kurabilme ve yakından ilgilenmeleri öğretim liderliği davranışlarını sergilemede etkenler olarak görülebilir. Ayrıca Kosova'da lidere ihtiyaç duyulduğu için, milli varlığı sürdürebilmek için her öğretmenin bunu kendine bir görev bilmesi gereklidir.

Bu bölümde uygulamacılara ve bu konuda yeni incelemeler yapacak olan araştırmacılara öneriler yer almaktadır.

Uygulamacılar İçin Öneriler:

Dönem aralarında öğretmenlerin meslektaşları ile işbirliği geliştirebilmeleri ve daha fazla bir arada bulunmaları arkadaşlık ortamını yakalayabilmeleri için çeşitli yarışma ve projeler düzenlenebilir. Ayrıca öğretmen ve öğrenciler arasında da iletişim ve diyaloğu artırmak için çeşitli aktiviteler kurulabilir.

Kosova ve Türkiye devleti arasında devam eden anlaşmalar çerçevesinde görev yapan Türk öğretmenlere eğitim seminer ve kursların sürekli düzenlenmesi iyi neticeler verecektir. Dönem arası tatillerinde

belirli guruplarla Kosova'dan Türk öğretmenlerin Türkiye'ye davet edilerek burada çalışma ortam ve koşulları gösterilerek meslektaşları ile bilgi alışverişinde bulunulmasını sağlamak Kosova'da Türkçe eğitimininin geleceği için faydalı olacaktır.

Eğitim hayatını sürdüren öğrencilerin Kosova'daki Türkçe eğitimle ilgili araştırmalar yapmaları için üniversiteleri ve hocaları tarafından yönlendirilmeli ve teşvik edilmelidir. Araştırma sayılarının artması Kosova'da Türkçe eğitimde yaşanan sıkıntı ve eksikliklerin giderilmesine ve gerekli yerlere duyurulmasında etkili olacaktır.

KAYNAKÇA

ÇAKMAK, Cenap (2010), "Uluslararası Adalet Divanı'nın Kosova Kararı ve Türkiye için Anlamı", http://www.hukukihaber.net/uluslararasi-adalet-divaninin-kosova-karari-ve-turkiye-icin-anlami-haber,5559.html, İndirilen Tarih: 12.09.2010.

İĞCİLER, Ahmet (1996), *Monografi*, Priştine: Tan Yayınları.

KORO, Bedrettin (2008), *"*Kosova Eğitim Sistemi ve Türkçe Eğitim*"*, http://www.kosovahaber.com, İndirilen Tarih: 25.11.2008

KORO, Bedrettin (2014), "Kosova Cumhuriyeti İlköğretim Okullarının Tarih Dersi Müfredatında ve Ders Kitaplarında Balkan Savaşları", *100. Yılında Balkan Savaşları (1912-1913): İhtilaflı Duruşlar" Konferansı Bildirileri*, (Ed.: Mustafa Türkeş), Ankara, s. 1119-1134.

LİKA, Salih (1999), "Yugoslavya'da Türkçe Eğitim", *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni - Bildiriler*, Ankara: TDK Yayınları.

RECEPOĞLU, Suroy, Altay (2006), *Kosova'da Türk Olmak*, Özel Yayın, Prizren.

RECEPOĞLU, Suroy, Altay (2004), *Kosova'da Türkçe veya Kimlik Mücadelesi*, Prizren: Türk Yazarlar Derneği Yayınları.

SAFÇI, N. ve Koro, Bedrettin (2008), *Kosova'da Türkçe Eğitimde Öğretmen Kadrosu*, Prizren: Türk Öğretmenleri Derneği Yayınları.

TAŞKIRAN, Cemalettin (2009), *Unutuğumuz Vatan Rumeli*, Ankara: Barış Platin Kitabevi Yayınları.

TOPSAKAL, Cem ve Koro, Bedrettin (2007), *Kosova'da Yaşayan Türkçe Eğitim*, Prizren: Balkan Aydınları ve Yazarları Yayınları.

TOPSAKAL, Cem ve Sofuoğlu, Ebubekir (2007), "Osmanlı Devleti'nin Kosova Eğitim Sistemi'ne Yönelik Yönetimsel Düzenlemeler", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 4 - Sayı 1.

ŞANLI, Cevdet (2004), "Kosova'da Türkçe Eğitim ve Öğretim", *V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı – Bildiriler*, Ankara: TDK Yayınları.

ŞANLI, Cevdet (2005), "Kosova Bağlamında Eğitimde Kalitenin Yakalanması için Atılacak Adımlar", *Kalite-Fen Edebiyat Dergisi*, Cilt 7 - Sayı 2.

ŞANLI, Cevdet ve Jable, Ergin (2007), "Kosova'da Türkçe ve Türkçe Süreli Yayın Hayatının Dünü ve Bugünü", *Kalite - Fen Edebiyat Dergisi*, Cilt 9 – Sayı 1.

VIRMİÇA, Raif (2007), "Kosova Türk Eğitim Kurultayı", *Kosova Türk Eğitiminin 55. Yıldönümü,* Prizren: Kosova Türk Öğretmenler Derneği Kitap Yayınları.

YANTUNA, İlknur (2010), "Kosova'nın Bağımsızlığı Mikro Devlet Bağımsızlığı, Mikro Devletler Dönemimin Başlangıcı Olabilir Mi?,

http://www.balkangunlugu.com/v3/index.php?option=com, 15.10.2010.

YAMAN, E., Yaman, H. ve Kovaç, F. (2010), "Kosova'da Türkçe Eğitimi: Tarihi Gelişimi, Sorunları ve Çözüm Önerileri", *2. Uluslararası Balkanlarda Sosyal Bilimler Kongresi, 30 Mayıs – 6 Haziran, Bildiriler Kitabı*, Cilt 1, s. 649 - 660, Prizren.

ESKİŞEHİR KIRIM TATARLARI TEPREŞ ŞENLİĞİNDE SİYASİLERİN AÇIŞ KONUŞMALARI ÜZERİNE SÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİ[*]

Discourse Analysis on the Opening Speeches of Politicians at the Eskişehir Crimean Tatars' Tepresh Festival

Muhammed Emin YILDIZLI[**]
Mehmet Ali YOLCU[***]

ÖZET

İnsanlık tarihi, eski dünyanın göç nedenleri olan savaşlar, kıtlık, su kaynaklarının tükenmesi, salgın hastalıklar vb.; modern dünyanın göç nedenleri olan savaşlar, ekonomik kaygılar, kültürel ve dinsel asimilasyon tehditleri, etnik çatışmalar, siyasal rejim baskıları vb. hususlara dayalı göçler toplamından ibarettir. Eski dünyada toplulukların ihtiyaçları ile doğal kaynaklar arasındaki karşıt ilişkiler ağı, toplulukları sürekli biçimde yer değiştirmeye zorlayan bir itki olmuş, böylece topluluklar, kendi anlamlar dünyasındaki kültürel örüntülerini göçle başka yerlere taşıyabilmiş ve başka topluluklarla etkileşime girebilmiştir. Anadolu sınırları içerisine göç ettirilen Kırım Tatar Türklerinin dernekler vasıtası ile düzenlemiş oldukları Tepreş şenliklerinde varlıklarını, kültürlerini ve dillerini yaşatma gayreti içerisinde oldukları söylemek mümkündür. Kırım Tatar Türkleri için büyük bir öneme sahip olan Tepreş şenliği, Eskişehir kent kimliği açısından da özel bir alan işgal etmektedir. Bu bağlamda söz konusu şenlik açış konuşmaları yönünden de belli özellikler taşımaktadır. Bu çalışmada 14 Haziran 2015 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen Tepreş şenliğinde açış konuşmaları yapan Kırım Tatarı siyasilerin söylemlerinin çözümlenmesi ve kurulan cümlelerin arkasındaki anlam dünyası tespit edilerek yorumlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Söylem Çözümlemesi, Kırım Tatar Türkleri, Tepreş Şenliği, Eskişehir, Kültürel Kimlik.*

ABSTRACT

History of humanity, is a totality of wars, which were the reason for immigrations of old world, famine, water resources depletion, epidemic ilnesses; wars, which were the reasons for immigration of modern world, and several migrations as a result ofeconomic concerns, cultural and religious assimilation threats, ethnic conflictions and political regimen repression and etc. In the old

[*] Bu bildiri, TÜBİTAK tarafından 114K112 Numaralı "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Bağlamında Kırım Tatar Geleneksel Halk Kültürünün Tespiti ve İncelenmesi: Eskişehir Örneği" adlı TÜBİTAK-SOBAG 1001 Projesi kapsamında desteklenmiştir.

[**] Arş. Gör. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Nevşehir/TÜRKİYE

[***] Doç. Dr. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Nevşehir/TÜRKİYE

world, contrary relations between community needs and natural resources had been a force to compulse phalanxes to change their location permanently, thus, communities have carried their cultural patterns, belonging to their world of notions to several places through immigration and could interact with other communities. It is possible to claim that, Crieman Tatar Turks, who were forcely immigrated into the borders of Anatolia, have ardently tried to maintain their existence, culture and language in the Tepresh Festival, which was held by associations. Tepresh Festival, which has a great importance for Crimean Tatar Turks, has also an important role on Eskişehir's city identity. For the reason, opening speeches of the festival have also some characterististics. In this study, a discourse analysis of political leaders' opening speeches at Tepresh Festival, held on June 14, 2015 was aimed and the world of notions beyond these sentences were aimed to interprete.

Key Words: *Discourse Analysis, Crimean Tatar Turks, Tepresh Festival, Eskişehir, Cultural Identity.*

Giriş

İnsanlık tarihi, eski dünyanın göç nedenleri olan savaşlar, kıtlık, su kaynaklarının tükenmesi, salgın hastalıklar vb.; modern dünyanın göç nedenleri olan savaşlar, ekonomik kaygılar, kültürel ve dinsel asimilasyon tehditleri, etnik çatışmalar, siyasal rejim baskıları vb. hususlara dayalı göçler toplamından ibarettir. Eski dünyada toplulukların ihtiyaçları ile doğal kaynaklar arasındaki karşıt ilişkiler ağı, toplulukları sürekli biçimde yer değiştirmeye zorlayan bir itki olmuş, böylece topluluklar, kendi anlamlar dünyasındaki kültürel örüntülerini göçle başka yerlere taşıyabilmiş ve başka topluluklarla etkileşime girebilmiştir. Dünyanın çeşitli yerlerine göç ettirilen Kırım Tatar Türkleri de bu göçlerle birlikte kimliklerini de göç ettikleri coğrafyalara taşımışlar ve bu coğrafyalarda bir var oluş mücadelesi vermişlerdir.

Anadolu sınırları içerisine göç ettirilen Kırım Tatar Türkleri zamanla göçün izlerini silmeye çalışmış, yerleşmiş oldukları yeni vatanlarında kültürel varlıklarını da sürdürme gayreti içerisine girmişlerdir. Emin Bektöre, Müstecip Ülküsal gibi aydınlar tarafından Emel Dergisi etrafında siyasal, sosyal ve kültürel olarak toplanan Kırım Tatar Türkleri, zaman içerisinde çeşitli dernekler ve yayın organları vasıtasıyla seslerini duyurmaya ve Anadolu coğrafyasının kültür birikimine katkı yapmaya başlamışlardır. Bahsedilen çalışmalar sonucunda Türkiye'de bir çok dernek, vakıf ve temsilcilikle kendilerini bir diaspora haline getiren ve bu yönde söylemler üreten Kırım Tatar Türkleri, anavatan için kurban kesme, Ramazan'da gıda yardımları,

parasal destek gibi çeşitli organizasyonlar da gerçekleştirmiştir. Ortaya çıkan bu gelişmeler Kırım Tatar Türklerinin yoğun olarak yaşadığı yerlerde kendi aralarında ortak hareket etmeyi sağlamakla birlikte onlara siyasal bir aktör olma niteliği de kazandırmıştır. Bunun en belirgin örneğini Eskişehir'de görmek mümkündür. Gerek yerel yönetimlerde gerekse Türkiye Büyük Millet Meclisi nezdinde birçok politik temsilcisi bulunan Kırım Tatar Türklerinin sosyal ve siyasal olarak şehirde etkin olduklarını söylemek mümkündür. Eskişehir kent kimliğinde etkileri olan Kırım Tatar Türkleri dernekleşme yoluyla da çeşitli faaliyetler düzenlemektedirler.

Köyden kente göçün artması ve köy nüfusunun azalmasıyla birlikte Eskişehir'de dernekleşme faaliyetleri hız kazanmıştır. Eskişehir Kırım Türkleri Derneği, Türkiye'deki birçok dernekten daha etkin ve yetkin bir konumdadır. Dernek, halk oyunlarının canlandırılmasında, kuşak güreşinin federasyon nezdinde geleneksel güreşler arasına alınmasında, anavatana yönelik imar faaliyetlerinin yürütülmesinde, Kırım Kültür Evi müzesinin açılmasında, sosyal, siyasal ve kültürel birlikteliğin sağlanmasında güçlü bir yapı olarak Eskişehir'de Kırım Tatar Türklerinin temsilcisidir. Dernek, önceleri Kırım Tatar köylerinin kendi aralarında kutladığı Tepreş şenliğini, 1986 yılından beri Eskişehir'deki tüm Kırım Tatar Türklerinin katıldığı daha organize bir şenlik haline getirmiş ve böylelikle belki de zamanla yok olması muhtemel bir geleneğin canlandırılmasını sağlamıştır. Tepreş, eskiden doğanın uyanmasının kutlandığı bir eğlence olarak düzenlenmiş olsa da günümüz itibariyle milli kimliğinin aktarılmasının, milli duyguların yüceltilmesinin ve belli başlı kültürel öğelerin sahnelenmesinin bir mekânı haline gelmiştir. Şenlik kapsamında düzenlenen etkinlikler sıralanacak olursa bu husus daha net görülecektir. Şenlik; İstiklal Marşı ve Kırım Milli Marşı Ant Etken Men'in okunmasının ardından Tepreş duasıyla devam eder. Daha sonra siyasilerin, cemaat temsilcilerinin ve Tepreş ağasının "kalakay yuvarlamasıyla" şenlik hayırlanır. Devamında halk oyunları gösterileri, yöresel müziklerin icra edildiği bir konserin yapılması, Kırım Tatar Türklerine özgü yemeklerin sergilendiği bir yemek yarışmasının düzenlenmesi, Kırım Tatar Kuşak güreşi müsabakalarının gerçekleştirilmesi gibi Kırım Tatar kimliğini ortaya çıkaran unsurların sunumuyla şenlik tamamlanır.

Derneğin Tepreş şenliğini daha organize bir biçimde düzenlenmesini sağlaması ve içeriğini politik söylemlerle zenginleştirmesi, söz konusu şenliği Kırım Tatar Türkleri için toplumsal kimliğin sürdürülmesinde en önemli ritüel konumuna yükseltmiştir. Kırım

Tatar Türkleri için büyük bir öneme sahip olan Tepreş şenliğinin, yerel yönetimlerin şenliğe verdiği destekler ve yerel yöneticilerin katılımları göz önüne alındığında, Eskişehir kent kimliğinin belirleyici unsurlarından biri olduğu göze çarpmaktadır. Tepreş, hem Kırım Tatar Türklerinin politik zeminde kimliklerini meşrulaştırma aracı olmakta hem de kültürel kimliği görünür kılarak bunun sürdürülmesi ve aktarılmasını sağlamaktadır. Yoğun bir katılımın olduğu, milli duyguların üst düzeyde tutulduğu, aidiyet hissinin ön plana çıkarıldığı bu şenlikte, siyasilerin ve Kırım Tatar Türkleri temsilcilerinin açış konuşmalarındaki söylemler belli mesajlar ve karakteristikler taşımaktadır.

Söylemler, toplumu ve kültürü kuran, insanı düşünmeye iten, tarihsel bir arka planı olan ve toplumsal davranış biçimlerini belirleyen ifade şekilleridir (Günay, 2013: 81). Anlambilimsel ve metaforik ifadeler bağlamında değerlendirilecek olursa, 14 Haziran 2015 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen Tepreş şenliğinde, açış konuşmaları yapan siyasilerin söylemlerinin çözümlenmesi ve kurulan cümlelerin arkasındaki anlam alanlarının tespit edilmesi, diasporada kimliğin nasıl korunmaya çalışıldığını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

14 Haziran 2015 Tarihli Tepreş Şenliğinde Siyasilerin Söylemleri[1]

1. Saygı Duruşu, İstiklâl Marşı ve Kırım Milli Marşı Ant Etken Men'in Okunması

Şenliğin başlangıcında saygı duruşu için kullanılan söylemde "Kırım şehitleri, dava önderleri ve temsilcileri" ifadeleri kullanılmıştır. Saygı duruşuna davet edilen konuklara geçmişte yaşanılan olaylar ve kişiler hatırlatılarak kimliklerinin kökü üzerinden onlara mesajlar verilmektedir. Böylelikle hem olaylar ve kişiler kutsallaştırılarak anıların taze tutulması sağlanmış hem de şenliğin açılışında katılımcılara milli duygu hissettirilmeye çalışılmıştır. İstiklâl Marşı'ndan sonra okunan Kırım Milli Marşı Ant Etken Men ile yine topluluğa aynı duygular aktarılmak istenmiş, kendilerinin de aslında bağımsızlığa dönük yollarının var olduğu mesajı aktarılmıştır. Böylelikle alt metinde katılımcıların zihninde bir anavatan algısı oluşturmaya yönelik büyük bir vurgu yapılmaktadır. Yine, İstiklâl Marşı okunurken ellerin yanlarda olması, fakat Ant Etken Men okunurken sağ elin kalp üzerinde tutulması dikkat çekicidir. Ayrıca Ant

[1] Çalışmada söylemlerin tamamı alınmamış olup kimliğe yönelik dikkat çekici unsurlar ve belirleyici ifadeler incelenmiştir. Çalışma sürecinde öncelikle bu ifadeler verilecek ve daha sonra yorumlamaya gidilecektir.

Etken Men'in saygı duruşundan sonra duygu yoğunluğunu bir üst düzeye çıkarmakta etkin bir rol oynadığı düşünülmektedir.

2. Tepreş Duası

Tepreş duasında ağırlıklı olarak sürgüne değinilmekte ve cemaat duygusu ile birlik beraberlik ifadeleri geçmektedir. Milli duyguların, saygı duruşu ve marşlarla yükseltildiği açılıştan sonra yapılan dua, dini duygularla birlikte yine alt metinde aynı şekilde milli duyguları da yüceltmektedir. Duada sürgünden söz edilmesi, sürgünde hayatını kaybedenlerin hayırla yâd edilmesi, Kırım Tatarlarının büyük bir topluluk olduğu ve bu topluluğun birlik ve beraberliğinin önemli olduğu vurgusu dua kısmında dini duygulardan çok milli duyguların ön plana çıkarılmak istendiğini göstermektedir. Ayrıca burada belirtilmeli ki, dua kısmında Türkiye'yle ilgili kısımlar da önemli bir yer tutmaktadır.

3. Dernek Başkanı Evren Olcay'ın Açış Konuşması

Eskişehir Kırım Türkleri Derneği Başkanı Evren Olcay'ın konuşmasında; "Kırım davasına hizmet", "soydaşlarımız", "Kırım'daki olaylar", "sürgünde birleşme", "Kırım için ortak akıl var", "öz halkımız", "şehir yönetiminde Tatarların durumu" vb. söylemler ön plana çıkmaktadır. Dernek başkanı ve diaspora temsilcisi olarak Evren Olcay'ın yaptığı konuşma, anavatan Kırım ve son yıllarda Kırım'ın işgaliyle ilgili sorunlar üzerine yoğunlaşmıştır. Bu söylemler, derneğin bir diaspora örgütü haline gelme hususundaki gerekliliği de göstermektedir. Olcay'ın soydaş ifadesini kullanması, Kırım'daki sorunlar üzerine eğilmesi ve Kırım'da yaşayanları "öz halkımız" olarak ifade etmesi bir diaspora anlayışının örneğidir ve bu bağlamda diasporadaki sivil toplum kuruluşlarının görev ve sorumluluklarından biri yerine getirilmektedir.

4. Tepreş Hanımağası ve Milletvekili Ruhsar Demirel'in Konuşması

Tepreş Hanımağası Ruhsar Demirel konuşmasında "bizim Tatarlar neşeli olur", "Tepreş Ağası olan ilk milletvekiliyim", "soydaşlar", "ben değil biz diyeceğiz", Eskişehir'de çiböreğin yeri ve önemi", "büyük toplum" ve "kültürü geliştirme gayretleri" gibi ifadeler dikkat çekmektedir. Tepreş şenliğinin ilk hanımağası ve milletvekili olma özelliği taşıyan Ruhsar Demirel'in konuşması, Kırım Tatar Türklerinin hem Türkiye siyasetindeki yerini hem de politik tercih farklılıklarına rağmen grup kimliği söz konusu olunca topluluk üyelerinin birlikte hareket ettiklerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Demirel, kullanmış olduğu ifadelerle Kırım Tatar davası için olumlu bir hava çizerken aynı

zamanda birlik beraberliğe ve büyük topluma vurgu yapmıştır. Böylelikle hem bir kadın hem de bir Kırım Tatar Türkü olarak taşımış olduğu niteliklerle katılımcılara mesaj vermiştir.

5. Odunpazarı Belediye Başkanı Kazım Kurt'un Konuşması

Odunpazarı Belediye Başkanı Kazım Kurt'un konuşmasında dikkat çeken hususlar; kültürün önemi, Kırım meselesinin çeşitli platformlarda yeterince konuşulmaması, Kırım'a karşı Türkiye Cumhuriyeti'nin ilgisizliği, topluluğun bu hususta daha duyarlı olması ve birlikte hareket edilmesi gerekliliği, Kırım Tatar dilinin önemi ve dili yaşatma çabalarıyla ilgili söylemlerdir. Kurt, Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatar Türkleri arasındaki siyasetçilerin önde gelen isimlerinden biridir. Önceki dönemlerde milletvekilliği de yapmış olan Kurt, belediye başkanlığı döneminde Kırım Tatar Türklerinin hemen her türlü sosyal ve kültürel faaliyetlerine destek vererek onların kültürlerini korumasında ve yaşatılmasında öncülük etmektedir. Tepreş şenliğinin düzenlendiği alanın tahsisi ve orada sunulan hizmetlerin birçoğu Odunpazarı Belediyesi tarafından gerçekleştirilmektedir. Kurt, yapmış olduğu konuşmada Kırım meselesine büyük bir yer ayırmıştır. Konuşmasında Türkiye'nin Kırım meselesiyle yeterince ilgilenmediğinden, toplulukta kopukluklar ve dağınıklıklar olduğundan, birlik ve beraberliğin azalmasından, Kırım Tatar Türkçesinin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığından söz ederek diğer açış konuşmalarına göre daha eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Kültür ve dille birlikte bir kimliğin ayakta kalabileceği, onun yok olmaması gerektiği ve bunların sağlam olması durumunda Kırım için gereken şeylerin yapılmasının mümkün olabileceğinden bahsederken diaspora temsilcilerini de Türkiye'de daha aktif rol almaya çağırarak onları eleştirmiştir.

6. Tepebaşı Belediye Başkan Vekili Metin Gündoğdu'nun Konuşması

Tepebaşı Belediye Başkan Vekili Metin Gündoğdu, konuşmasında "soydaş", "Kırım davası","birlik ve beraberlik" vb. ifadeleri kullanmıştır. Kırım Tatar Türkü olan Gündoğdu, Kırım sorununa dikkat çekerken birlik ve beraberlik mesajlarıyla diasporadaki Kırım Tatarlarının sorunlarına çözüm aranması noktasında çağrıda bulunmuştur.

7. Eskişehir Büyükşehir Belediye Başkan Yardımcısı Abdulkadir Adar'ın Konuşması

Eskişehir Büyükşehir Belediye Başkan Yardımcısı Abdulkadir Adar, konuşmasında "biz Kırımlılar göçle birlikte medeniyeti de getirdik",

“Aktopraklar”, “çiftçiliğin önemi”, “toplumun gelişmesinde eğitimin önemi”, “biz Tatar topluluğu”, “çocuklarınıza Tatarca öğretin” vb. ifadeleri kullanmıştır. Abdulkadir Adar’ın, anavatandan “Aktopraklar”a (Türkiye) geliş sürecinden ve göçten sonraki dönemden bahsederken hamasi duygularla Kırım Tatar Türklerinin Anadolu’ya modern çiftçiliği ve dolayısıyla medeniyeti getirdiğinden bahsederek konuşmasında katılımcıların özgüvenlerini yükseltici bir söylem seçtiği görülmektedir. Kırım Tatar Türkçesi hakkında da konuşan Adar, bu lehçeye sahip çıkmanın kültüre ve kimliğe sahip çıkmak olduğunu ifade ederek konuşmasını tamamlamıştır.

Sonuç

Yukarıda sözü edilen söylemlerden anlaşılmaktadır ki, Kırım Tatar Türklerinin siyasi temsilcileri, Tepreş şenliğinde yaptıkları konuşmalarda topluluk kimliği, Kırım Tatar kültürü, anavatanla olan bağların daha sıkı kurulması ve birlik beraberliğin önemi üzerinde durmuşlardır. Bu söylemler, aslında diaspora kimliği oluşturma sürecinde kullanılan yaklaşımlarla örtüşmektedir. Bununla birlikte Eskişehir’de cari olan Kırım Tatar kimliği, “Tatarlık” ve “Türklük” olmak üzere çift yönlü bir özelliğe sahiptir. Bu ikili kimlik yapısı, diaspora topluluklarında sıkça görülmektedir. Zaman zaman bu iki kimlikten biri, mekân-zaman konjonktürüne bağlı olarak diğerine göre daha fazla ağırlık kazanabilmektedir. Kırım Tatar diaspora kimliğinin Tepreş şenliklerinde öne çıkan özelliği ise “Tatarlık” üzerinde yoğunlaşmıştır. Siyasiler, kullanmış oldukları ifadelerle Kırım Tatar kimliğinin pekiştirilmesini ve bu kimliğin diaspora vasıtasıyla Türkiye Cumhuriyeti’nde daha da güçlenerek anavatanda karşılık bulmasını beklemektedirler. Türkiye siyaseti içinde yer alan bu kişilerin yapmış olduğu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Kırım Tatar Türklerinin kimliklerini sürdürme misyonu sivil toplum kuruluşlarına, daha doğrusu diaspora örgütlerine devredilmiştir. Ayrıca söz konusu siyasiler, bulunmuş oldukları siyasi yapılar aracılığıyla diaspora çalışmalarına destek vermektedirler.

KAYNAKÇA

GÜNAY, Doğan (2013), *Söylem Çözümlemesi*, İstanbul: Papatya Yayınları.

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARINDA KOSOVA TÜRK KÜLTÜRÜ HAKKINDA TÜRKİYE'DE YAPILAN ÇALIŞMALARA DAİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

A Bibliography Trial About Kosovo Turkish Culture Studies in Turkology Research

Berk YILMAZ[*]

ÖZET

1389 Kosova Savaşı ile Osmanlı Devleti topraklarına katılan Kosova, 1912 tarihli Balkan Savaşı neticesinde Sırp egemenliğine geçinceye kadar altı asır Türk egemenliğinde kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'da uyguladığı iskân politikası neticesinde Anadolu sahasındaki pek çok Türkmen nüfusun Balkanlar'a geçişi ve Balkanlar'ı yurt tutuşu Kosova'yı da bir Türk yurdu haline getirmiştir. Kosova'nın bir Türk yurdu olması ve 2008 yılında bağımsızlığını ilan etmesi Türk dünyası açısından son derece önemli bir gelişmedir. Bugüne dek Balkanlar genelinde Kosova Türk kültürü hakkında veya sadece Kosova Türk kültürü özelinde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada ise amaçlanan, asırlarca bir Türk yurdu olan Kosova'daki Türk kültürü hakkında Türkoloji sahasında yapılan çalışmaları bibliyografik olarak bir araya getirmektir. Yazılı ve elektronik kaynaklar taranarak Kosova Türk kültürü özelinde yapılan akademik kitap, makale, tez ve bildiri çalışmaları tasniflenerek bibliyografik şekilde verilecektir. Böylelikle çalışmanın sonucunda asırlarca Türk kültürüne ev sahipliği yapmış Kosova hakkındaki Türkiye sahasında yapılan akademik çalışmalar derlenmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kosova, Balkanlar, Türkoloji, Türk Kültürü, Türk Dünyası, Bibliyografya*

ABSTRACT

Kosovo joined the territory of Ottoman Empire with Kosovo War I and six centuries remained under Turkish rule until it entered Serbian sovereignty as a result of First Balkan War. As a result of housing policy implemented by the Ottoman Empire in Balkans, many Turkmen population in Anatolian area passed to Balkans over the years. Settlement of Turkmen population in Balkans, Kosovo has become a Turkish homeland. Kosovo's existing as a Turkish homeland and the declaration of independence in 2008, is an extremely important development for Turkic World. A lot of work has been done about Kosovo Turkish culture on the general of Balkans or particularly just about Kosovo Turkish culture until today. This study intended to bring bibliographic researches together about Kosovo Turkish culture in Turkology area. Academic books, articles, theses and papers work in particular just about Kosovo will be given by the bibliographic classification by scannig written and electronic resources.

[*] Arş. Gör. - Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Trabzon/TÜRKİYE

Thus, academic studies on Kosovo which has been hosted Turkish culture for centuries will be compiled as a result of study.

Key Words: *Kosovo, Balkans, Turkology, Turkish Culture, Turkic World, Bibliography*

TEZLER

Yüksek Lisans Tezleri

Acar, Başak (2008), Scenarios On The European Union's Role In The Kosovo Question [Avrupa Birliğinin Kosova Sorunundaki Rolüne İlişkin Senaryolar], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ağır, Bülent Sarper (2013), Güvenlik Çalışmaları Alanında Kopenhag Okulu'nun Toplumsal Güvenlik Kavramsallaştırması Çerçevesinde Bir Etnik Çatışma Örneği Olarak Kosova Sorunu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altun, Yasemin (2009), Kosova/Gora Bölgesi Halı Ve Düz Dokuma Yaygıları, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ateş, Emin (2002), The Impacts Of Kosova War On Nato Defense Industries [Kosova Savaşının Nato Savunma Sanayilerine Etkisi], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ayhan, Halis (2005), Kendi Kaderini Tayin Ve Kosova, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bardhi, İsmail (1992), 1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek Ve Kosova'da Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baştürk, Uğur (2004), The Comparison Between Kosovo Question And Turkey's Southeastern Question [Kosova Sorunuyla Türkiye'nin Güneydoğu Sorununun Karşılaştırması], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Brina, Elsev (2006), Çağdaş Kosova Türk Edebiyatından İskender Muzbeg Ve Eserleri Üzerine Bir Çalışma, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ceko, Bekım (2009), Balkanlardaki Osmanlı Dönemi Camileri Ve Prizren Sinan Paşa Camii Örneğinde Koruma Yaklaşımı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Çakar, Mehmet (2008), Ankara'ya Yerleşen Kosova-Prizren Göçmenlerinin İçsel Ve Dışsal Sosyal Sermaye Kullanımları: Örnek Olay Çalışması, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çapar, Gökhan (2006), Nato'nun Kosovo'ya Müdahalesinin Birleşmiş Milletler Kurucu Andlaşması Açısından Analizi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çelik, Yüksel (1997), Prizren İttihad Cemiyeti Ve Faaliyetleri (1877- 1881), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Çulha, İbrahim (2008), Kosova'da Türk Topluluğunun Tarihsel Gelişimi Ve Sorunlar, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Demir, Erdoğan (2003), Merkezi Devletlerin Yugoslavya'nın Parçalanmasındaki Rolü: Kosova Örneği, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demirel, Nuri (2002), Kosova'da Sosyal Yapı Ve Kültürel Kimlik, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demiriz, Gözde (2002), Le Role Du Haut Commissariat Des Nations Unies Pour Les Refugies Dans La Crise Du Kosova [Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin Kosova Krizindeki Rolü], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Derviş, Fetnan (2007), XVIII-XIX. Yüzyıllarda Prizren: Siyasi Ve Sosyo-ekonomik Tarihi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Elmastaş, Ali Osman (2008), Kadınların Cinsel Sömürüsü İle Mücadelede Uluslararası İşbirliği: Kosova Örneği, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Polis Akademisi Başkanlığı Güvenlik Bilimleri Enstitüsü.

Embel, Ersin (2004), Hegemonya Ve Meşruiyet Kavramları Çerçevesinde Amerika Müdahaleciliği: Kore Ve Kosova Örnekleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erkmen, İrem (2011), Kosova'nın Bağımsızlığı Ve Emsal Tartışmaları: Kuzey Kıbrıs, Dağlık Karabağ Ve Diğerleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Galo, Engül (2008), Türkiye Ve Kosova İlköğretim Matematik Programlarının Karşılaştırılması, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Gashi, Feim (2008), Kosova Cumhuriyetinde Arnavut, Boşnak Ve Türk Gençlerinin Dini Yönelimleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gjejlani, Erleta (2007), Değişen Uluslararası Güvenlik Sistemi Bağlamında Yugoslavya'nın Dağılması Ve Kosova'nın Nihai Statüsü Sorunu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Görücü, Özlem (2009), Kosova'nın Bağımsızlık Sürecinde Kfor'un Önemi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gülşen, Ayşegül (2008), XIX. Yüzyılda Gilan (Demografik Ve Sosyoekonomik Yaklaşım), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hasani, Enver (1998), The Dissolution Of Former Yugoslavia And The Case Of Kosova/o: Political And Legal Aspects, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Işıkoğlu, Murat (2009), BM Barışı Koruma Misyonlarında Polisin Rolü Ve Türkiye: BM Kosova Misyonu Örneği, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Polis Akademisi Başkanlığı Güvenlik Bilimleri Enstitüsü.

İlkdoğan, Gül (2009), Abd, Ab, Rusya Ve Türkiye Ekseninde Kosova'nın Bağımsızlık Süreci, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kadriaj, Shqipran (2008), Kosova Sorunu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kala, Ergin (2006), Kosova'da Kamu Yatırımları Üzerine Bir İnceleme, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karademir, Havva (2008), AGİT (Avrupa Güvenlik Ve İşbirliği Teşkilatı)'in Uluslararası Uyuşmazlıkların Barışçı Çözümündeki Rolü; Kosova Krizi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karjagdiu, Miranda (2003), Contrastive Analysis Monolingual And Multilingual Vontexts: A Study Of Error Samples In The Written Production Of Turkish And Kosovan Learners Of English [Tekdili Ve Çokdili Çevresel Şartlarda Karşılaştırmalı İnceleme: Türk Ve Kosovalı İngilizce Öğrenenlerin Yazılı Ürünlerinde Hata Örneklerinin İncelenmesi], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Krasniqi, Fitim (2003), Uluslararası Ve Bölgesel Güç Dengesi Bağlamında Kosova Sorununun Analizi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kryeziu, Ylber (2008), Uluslararası Yönetim Altında Kosova, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kugi, Hajredin (1999), Independence Of Kosova: Stabilizing Or Destabilizing Factor In The Balkans [Kosova'nın Bağımsızlığı: Balkanlardaki Stabilize Veya Destabilize Faktör], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Loxha, Rezarta (2008), Kosova Eski Konutları Ve Osmanlı Sivil Mimarisindeki Yeri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Malta, Nuran (2005), Kosova-Mamuşa Köyü Folkloru, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mermer, Sencar (2009), Prizren İli Merkezindeki Gazi Mehmet Paşa Hamamı Koruma Önerisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Muzbeg, Bengi (2009), Balkan Savaşlarından UNMIK Yönetimine Kosova Türklerinin Siyasi Ve Hukuki Statüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Orman, Canan Çalışkan (2002), *Salnamelere Göre* Kosova (1879-1900), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Önen, Ahmet Meriç (2006), Kosova'nın Nihai Statüsü: Tarihi Süreç Ve Günümüzdeki Gelişmelerin İncelenmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Önen, Ahmet Meriç (2006), Kosova'nın Nihai Statüsü: Tarihi Süreç Ve Günümüzdeki Gelişmelerin İncelenmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Palaz, Mehmet (2012), Amerika Birleşik Devletleri Hegemonyasının Bölgesel Dayanakları: Kosova Ve Irak Kuzeyi Örnekleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kara Harp Okulu Komutanlığı Savunma Bilimleri Enstitüsü.

Paqarizi, Sead (2010), Kosova'da Katolik Kilisesi Ve Günümüzdeki Durumu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pekyardımcı, Elif Burcu (2006), İnsancıl Müdahale Kavramı Ve Kosova Sorunu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pepic, Adnan (2002), Üsküp Beyi İshakoğlu İsa Bey'in Osmanlı Hâkimiyetinin Kosova, Sancak Ve Bosna Topraklarına Girmesindeki Rol Ve Önemi (1439-1469), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Peral, Natalia Andrea (2009), Civic Nation Building As A Tool For Conflict Transformation: An Analysis Of The Ahtisaari Plan And The , Independence Process In Kosovo [Uyuşmazlık Dönüşümü Aracı Olarak Vatandaşlık Temelinde Ulus İnşası: Ahtisaari Planı'nın Ve Kosova Bağımsızlık Sürecinin Analizi], *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi,* Sabancı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sejdiu, Bekim Enver (2005), New Solution For Old Problem: Reviewing The International Peace-Building Experiment In Kosovo [Eski Soruna Yeni Çözüm: Kosova'daki Uluslararası Barışı Sağlama Tecrübesinin Gözden Geçirilmesi], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi *Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Soyyiğit, İbrahim (2007), 15467 Numaralı Kosova Nahiyesi Temettuat Defterinin Tahlil Ve Değerlendirilmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi *Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Sulejmanovic, Selma (2008), Russia And The Kosovo Conflict: 1998-2008 [Rusya Kosova Anlaşmazlığı: 1998-2008], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, Ayla (2006), Approach To Language Learning Strategies In English Language Courses In Kosova [Kosova'daki İngilizce Derslerinde Dil Öğrenme Stratejilerine Yaklaşım], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, Fatih, Birleşmiş Milletler'in Kosova 'Da Barış Ve İstikrarı Sağlama Sürecindeki Rolü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, Sait (2003), Yugoslavya Federal Cumhuriyeti, Kosova Ve Metohiya Özerk Bölgesinde Türkçe Eğitim-Öğretim Ve Kültürel Meseleler (1951-2001), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şener, Ayhan (2002), Kosovo problem and international involvement is it a stabilizing od destabilizing factor in the Balkans security? Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şeyhanoğlu, Mehmet Fatih (2005), The Revival Of Religious And Micro- Nationalist Identities In The Post Socialist Era : The Case Of Bosnia And Kosova [Sosyalist Dönem Sonrası Yeniden Canlanan Micro Milliyetçilik Ve İslam Kimliği: Bosna Ve Kosova Örneği], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şimşek, Elif (2015), Kimlik Ve Dış Politika: Rusya Federasyonu'nun Bosna-Hersek Ve Kosova Siyasetinde Kimliğin Rolü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tokmak, Elif (2010), Yugoslavya'nın Dağılma Sürecinde Kosova Sorunu ve Kosova Basını, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tokmak, Esin (2012), Prizren'deki 19. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Kamu Yapılarının İncelenmesi Ve Prizren Eski Posta Ve Telgraf Binası İçin

Koruma Önerisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Troşala, Arzu (2004), Kosovo, Problem And Options To Final Status [Kosova Sorunu Ve Muhtemel Çözüm Yolları], Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tunuslu, Erdinç (2005), Kosova-Priştine Türk Ağzı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tüysüzoğlu, Göktürk (2008), Kosova'nın Bağımsızlığı Ve Dünya Politikasına Etkileri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ureya, Güner (2005), Kosova'da Sırp Hakimiyeti Döneminde Azınlıklar Üzerindeki İnsan Hakları İhlalleri Ve Bugüne Yansımaları, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Üstün, İbrahim (2003), Kosova'da Türkçe Basın (1871-2003), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Yılmaz, Muzaffer (1995), Balkan Harbinden Günümüze Kosova, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Yılmaz, Muzaffer (1995), Balkan Harbinden Günümüze Kosova, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yurt, Aslı (2009), Self-Determinasyon Ekseninde Bağımsız Kosova'nın Doğuşu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yürür, Pınar (199), Geçmişten Günümüze Kosova Sorunu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yürür, Pınar (1999), Geçmişten Günümüze Kosova Sorunu, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zaman, Fuat (2006), Kosova'nın Türkiye Açısından Stratejik Önemi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Doktora Tezleri

Abazi, Enika (2005), Ethno-National Conflict And International Relations The Case Of The Kosova A Conflict [Etnik-Milliyetçi Çatışma Ve Uluslararası İlişkiler Kosova Sorunu Örneği], Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altunya, Eylem (2003), The Kosova Crisis And Turkey (1991-2001) [Kosova Krizi Ve Türkiye (1991-2001)], Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erdem, Orhan (2003), Kosova / Prizren Bölgesinde Yasayan Türklerin Sosyo-Kültürel Yapısı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Eroğlu, Erol (2008), Prizren Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karavelioğlu, Murat Ali (2005), On Altıncı Yüzyıl Şairlerinden Prizrenli Şem'i'nin Divanı'nın Edisyon Kritiği Ve İncelenmesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Köktan, Yavuz (2008), Gilan Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Oruç, Zülküf (2011), Balkanlarda Osmanlı Mirası Ve Ulusçuluk Çerçevesinde Balkan Türklerinin Kimlik Ve Yönetim Sorunları, (Kosova Ve Makedonya Örneği), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Poyraz, Tuğça (2007), Etnik Sosyoloji Açısından Kosova Türkleri: Prizren Ve Mamuşa Örneği, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tangör, Burak (2007), Avrupa Güvenlik Yönetişimi Çerçevesinde Bosna, Kosova Ve Makedonya Krizleri Ve Türk Dış Politikası, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünlü, Mucize (2002), Kosova Vilayetinin İdari Ve Sosyal Yapısı (1877- 1912), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yiğit, Yücel (2009), Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Prizren, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KİTAPLAR

Ağanoğlu, Yıldırım (2000), *1896 (Hicri 1314) Kosova Vilayeti Salnamesi (Üsküp, Priştine, Prizren, İpek, Yenipazar, Taşlıca),* İstanbul: Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları.

Hafız, Nimetullah (1975), *Kosova'da Bulunan Birkaç Türk Yazıtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Hasan, Hamdi (1997), *Makedonya ve Kosova Türklerince Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*, Ankara: TDK Yayınları.

Karatay, Osman (1998), *Kosova Kanlı Ova*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kosova Vilâyeti Maarifi Hakkında Bir Lâyiha, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Kitap Nr. 4331.

Malcolm, Noel (1999), *Kosova Balkanları Anlamak İçin*, (Çev.: Özden Arıkan), İstanbul: Sabah Kitapçılık.

Recepoğlu, Altay Suroy (2001), *Kosova'da Türk Kültürü veya Türkçe Düşünmek*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Recepoğlu, Altay Suroy (2001), *Kosova'da Türk Kültürü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Reinert, Stephen W. (1997), *Niş'ten Kosova'ya: I. Murad'ın Son Yıllarına İlişkin Düşünceler, Osmanlı Beyliği: 1300-1389,* (Çev.: Gül Çağalı Güven ve Diğerleri), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Sipahioğlu, Bahtiyar (2007), *Balkanların Son Kalesi Mamuşa*, Bursa.

T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (2007), *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kosova Vilayeti*, C.87, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

Tılıç, L. Doğan (1999), *Milliyetçiliğin Pençesindeki Kartal Kosova*, Ankara: Ümit Yayıncılık.

Vırmiça, Raif (1999), *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri-I*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Vırmiça, Raif (2002b), *Suzi ve Vakıf Eserleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Vırmiça, Raif (2002c), *Kosova Hamamları*, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Vırmiça, Raif (2010a), *Kosova Tekkeleri Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*, İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.

Vırmiça, Raif (2010b), *Kukli Mehmet Bey Vakfiyesi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

KİTAP BÖLÜMLERİ

Çetin, Altan ve Çağ, Galip (2013), "Arşiv Belgelerine Göre Kosova'nın İslamlaşmasına Dair Osmanlı Uygulamaları", Zeynep İskefiyeli ve Diğerleri (Ed.), *Türk Tarihinde Balkanlar*, C.1, s.285-302, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.

Gökdağ, Bilgehan Atsız (2015), "Kosova Türkleri", *Türklerin Dünyası Dil Kimlik Siyaset*, s.589-606, İstanbul: Kültür Bilimleri Akademisi Yayınları.

Kullashi, Muhamedin (1995), "The Kosovo Problem and Disintegation of Yugoslavia", *Balkans A Mirror of The New International Order",* Günay Göksu Özdoğan ve Kemalî Saybaşılı (Ed.), s.161-170, İstanbul: Marmara University *Department of International Relations.*

Reinert, Stephen W (1994), "A Byzantine Source on the Battles of Bileça and Kosovo Polje", *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, C. Heywood - C. Imber (Ed.), s.249-272, İstanbul: ISIS Press.

Rexha*,* Ilyas (2013), *"Kosovo Before and During the Ottoman Period of XV-th and XVI-th Centuries",* Zeynep İskefiyeli ve Diğerleri (Ed.), *Türk Tarihinde Balkanlar*, C.1, s.259-284, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.

Şemseddin Sami (1899), "Prizren-Prizren Sancağı", *Kamusü'l A'lâm*, C.II, İstanbul.

Trix, Frances (2013), "Prizren: Source of Immigration to Turkey and Ongoing Center of Turkish Culture in the Balkans", Ali Fuat Örenç ve İsmail Mangaltepe (Ed.), *Balkanlar ve Göç*, s.479-490, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Türbedar, Erhan (2007), "Kosova Sorunu", Balkanlar El Kitabı I, Çorum/Ankara: Karam & Vadi Yayınları.

MAKALELER

Aslan, Halide (2011), "Osmanlı Son Döneminde Kosova'da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (1), s.165-188.

Çufta, Muharrem (2011), "Avrupa Kültürünün Kosovalı Boşnak Gençlerin Din ve Kimlik Algısı Üzerine Etkisi", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2(1), s.23-44.

Demir, Gonca Kuzay (2011), "Kosova'da Anlatılan Kesik Baş Efsaneleri", *Turkish Studies*, 6/4, s.77-86.

Duru, Necip Fazıl (2011), "Kosova Türklerinin Baharı Karşılama Ritüelleri", Milli Folklor, 89, s.276-281.

Gashi, Fehim (2010), "Kosova Cumhuriyeti'nde Yaşayan Gençlerin Dini Yönelimleri", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), s.57-89.

Gashi, Fehim (2011), "Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2(1), s.45-65.

Gülten, Sadullah (2012), "XVI. Yüzyılda Prizren Kazası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5 (20), s.184-199.

Gülten, Sadullah (2013), "Prizren Vakıflarına Dair", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 6 (24), s. 133-141.

İğciler, S. Ahmet (2002), "Kosova'da Bahar Bayramları", *Medeniyet Araştırma Bilim Dergisi*, 2(2), s. 65-66.

İsen, Mustafa (2002), "Makedonya ve Kosova Türkleri Edebiyatı", Türkler, C 20, s. 464-469.

Jable, Ergin (2013), "Gilan Türk Ağzında Ses Olayları", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, s. 84-104.

Jable, Ergin (2014), "Kosova-Prizren Türk Ağzının Ses Özellikleri", *Akademik İncelemeler Dergisi*, s. 275-296.

Kut, Şule (2000), "Turks of Kosova: What To Expect?" Journal of International Affairs, September-November, Cilt V(3).

Malta, Nuran (2012), "Türk ve Arnavut Destanlarında Baş Kahramanlar (Alperenler)", *MOTIF AKADEMI Dergisi Balkanlar Özel Sayısı*, 1, s. 71-93.

Morina, İrfan (1981), "Mamuşa Atasözleri I", *Türk Folkloru*, 28, s. 21-25.

Morina, İrfan (1982), "Mamuşa Atasözleri III", Türk Folkloru 30, s. 23 – 25.

Oran, Baskın (1993) "Balkan Türkleri Üzerine İncelemeler" (Bulgaristan, Makedonya, Kosova) A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt: 48, No: 1-4, Ocak-Aralık, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayını, 121-147.

Özergin, Kemal ve Diğerleri (1968), "Prizren Kitabeleri", *Vakıflar Dergisi*, 7.

Paqarizi, Sead (2011a), "Hıristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış –(1)", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2(1), s.67-83.

Paqarizi, Sead (2011b), "Hristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2(2), s.71-92.

Türbedar, Erhan (ed.) (2003), Tarihte Değişen Siyasi Sosyal Dengeler İçinde Kosova Türkleri, Balkan Türkleri. Balkanlarda Türk Varlığı, der. Erhan Türbedar, Ankara, s.61-97.

Türkoğlu, Emir (2001), "Kosova Arnavutlarının Milliyetçiliği", Balkan Diplomasisi, (Yay. Haz. Ö. E. Lütem - B. Demirtaş-Coşkun), Ankara, s.103-130.

Veliu, Galip (2011), "Kosovo Within The Perspective Of Albanian History", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2(2), s.103-118.

Vırmiça, Raif (1996), "Geçmişten Günümüze Prizren Camileri" *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 118.

Vırmiça, Raif (2002a), "Kosova'da Türk İzleri", *Medeniyet Araştırma Bilim Dergisi*, 1(1), s.7-33.

Vırmiça, Raif (2002b), "Tarihi Kent Prizren", *Medeniyet Araştırma Bilim Dergisi*, 1(2), s.117-139.

Yiğit, Yücel (2009), "Milliyetçilik Çağında Prizren İttihat Cemiyeti", *Turkish Studies*, 4/8, s.2462-2491.

Yiğit, Yücel (2010), "Prizren Sancağının İdari Yapısı", *History Studies*, 2 (1), s.114-146.

SEMPOZYUMLARDA SUNULAN BİLDİRİLER-BİLGİ ŞÖLENLERİ-PANELLER

Ağırakça, Ahmet (1989), "Birinci Kosova Savaşı İle İlgili Kaynaklar", *I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bütüç, Arif (2002), "Kosova'da Türk Varlığı", Hasan Basri Öcalan (Ed.), *Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını Uluslararası Sempozyum*, (26-28 Ekim 2001), s.163-166, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.

Emecen, Feridun (1989), "I. Kosova Savaşı'nın Balkan Tarihi Bakımından Önemi", *I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Günal, Zerrin ve Başar, Fahamettin (1989), "I. Kosova Savaşı Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", *I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Hafız, Nimetullah (1997), "Kosova'da Türk Düğün Oyunları", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, *Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Seksiyon Bildirileri*, s.184-191, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Halaçoğlu, Yusuf (1989), "Kosova Savaşı", *I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Jable, Ergin (2009), "Life in Kosovo Press Monographs and Designers", *II. Feast of Life Information and Broadcasting International Turkish Education in the Balkan Countries*, (in cooperation with TDK and SAU).

Jable, Ergin (2012), "Kosovo and the Castle on the mouth Properties Comparative Language Study", *Pamukkale Kaledavaz Symposium*.

Morina, İrfan (1981), "Mamuşa Düğün Türküleri Ve Düğün Adetleri", *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi*, Bursa, 22-28 Haziran 1981.

Morina, İrfan (1985), "Mamuşa Atasözleri Ve Deyimleri", *Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri,* 7-9 Mayıs 1985, Eskişehir.

Morina, İrfan (1986), "Çanakkale Türküsünün Arnavutça Söylenişi", *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi*, 22-28 Haziran 1986, İzmir.

Morina, İrfan (1987), "Çağdaş Yugoslavya Türk Edebiyatında Deyimler", *Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, 7-9 Mayıs 1987, Eskişehir.

Morina, İrfan (1997), "Prizren'de Türkçe Soyadların Kökeni" *V. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Ankara.

Morina, İrfan (2007), "Kosova'da Türk Basınında Sözdizimi Sorunları", *Uluslar Arası Türk Dili Ve Edebiyatı Kongresi,* İstanbul Kültür Üniversitesi 27- 28 Ağustos 2007, İstanbul.

Morina, İrfan (2008), "Mehmet Akif Ersoy Ve Kosova", *I. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu,* 19-22 Kasım 2008, Burdur.

Morina, İrfan (2009), "Osmanlı Döneminde Arnavutça'ya Geçen Türkçe Silah Adları", 02.04.2009, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Morina, İrfan (2010), "Balkanlar'da Yaşayan Arnavutlar İslam Dinini Hangi Şartlarda Kabul Ettiler?", *Balkanlar Ve İslam Sempozyumu*, 3-5 Kasım 2010, Çanakkale.

Morina, İrfan (2010), "Türkçenin Balkan Dillerindeki Rölü Ve Gücü", *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, 16-18 Aralık 2010, İzmir.

Morina, İrfan (2010), "Namık Kemal'i Boşnakça'ya Kimler Tercüme Etti?", *Namık Kemal Sempozyumu*, 20-22 Aralık 2010, Tekirdağ.

Morina, İrfan (2011), "Fraşeri Kardeşlerin Arnavutluk'taki Bektaşiliğe Katkıları", *Nevşehir Sempozyumu*, 16-18 Kasım 2011, Nevşehir.

Morina, İrfan (2012) "Balkanlar'da Türkolojinin Son Durumu", *I. Uluslararası Türkoloji Çalıştayı*, 19-24 Nisan 2012, Yunus Emre Enstitüsü, İstanbul.

Morina, İrfan (2012), "Mehmet Akif'in 'Vefasız Kosova' Şiirinde Arnavut Milliyetçilerine Seslenişi", *Mehmet Akif Ersoy Adına Düzenlenen İstanbul Sempozyumu*, 10-13 Mart 2012, İstanbul.

Morina, İrfan (2012), "Dünya Edebiyatı Antolojilerine Giren İlk Türk Şairi Priştineli Mesihi'nin Bahariye Şiiri", *Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 10-12 Mayıs 2012, Ordu.

Morina, İrfan (2012), "Harf İnkılabının Balkanlardaki Yankıları", *Vefatının 30. Yılına Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hatırasına Uluslar Arası Yaşayan Türkçe Bilgi Şöleni*, 30 Mayıs-1 Haziran 2012, İstanbul.

Morina, İrfan (2012), "Osmanlı Türkçesinden Slav Dillerine Geçen Türkçe Kelimeler Ve Abdullah Şkalyiç", *7.Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, 24-28 Eylül 2012, Ankara.

Morina, İrfan (2012), "Balkan Ülkelerinde Türkolojiye Hizmet Eden Kurumlar", *V. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, 19-22 Aralık 2012, Denizli.

Morina, İrfan (2013), "Balkanlar'da Türkçe'nin Son Durumu", *Balkan Türkologları Buluşması Paneli*, 2-5 Mayıs 2013, Edirne.

Morina, İrfan (2013), "Sırp Yazarı Ivo Andriç'in 'Drina Köprüsü' Romanında Osmanlı'ya Bakış Açısı", *8. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, 30 Eylül 2013, İstanbul.

Morina, İrfan (2013), "Bosna'da Osmanlı Dönemine Ait Edebiyat Araştırmaları", *VI. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, 4-7 Aralık 2013, Bursa.

Morina, İrfan (2014), "İvo Andriç'in Romanlarında Bosna'da Yaşayan Osmanlı Türkü'ne Karşı Tepkileri", *I. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, 12-21 Mart 2014, Niğde.

Morina, İrfan (2014), "Osmanlı'dan Sırbistan'da Kalan Türk Kültür İzleri", *Osmanlı İlim Düşünce Ve Sanat Dünyasında Balkanlar Uluslararası Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2014, Edirne.

Plana, Şevket (1986), "Kosova ve Makedonya Efsanelerinde Önemli Folklor Motifleri", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C.II, s.331-340, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Türbedar, Erhan (2002), "Yugoslavya'nın Dağılmasından Sonra Kosova Türklerinin Durumu", *I. Uluslararası Balkan Türkleri Sempozyumu*, (20-22 Haziran 2002), Manisa.

Vırmiça, Raif (1997), "Kosova Türk Toplumunda Tan Gazetesinin Önemi", *I. Avrasya Türkçe Yayınlar Semineri,* İstanbul: T.C. Dışişleri Bakanlığı TİKA.

Vırmiça, Raif (1998a), "Yugoslavya-Kosova'da Türkçe Yayın Hayatı", *Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni*, (20-26 Nisan 1998), Bursa.

Vırmiça, Raif (1998b), "Kosova Türk Toplumunda ve Eğitiminde 'KUŞ' Dergisinin Rolü", *II. Avrasya Türkçe Yayınlar Semineri*, (7-9 Aralık 1998), Antalya: T.C. Dışişleri Bakanlığı TİKA.

Vırmiça, Raif (2000), "Geçmişten Günümüze Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri", *Balkanlar'da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu*, (17-19 Mayıs 2000), Şumnu: TC. Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Vırmiça, Raif (2001), "Hacı Mehmet Tahir Efendi Hayatı ve Eserleri", *I. Uluslararası Balkan Türkoloji Sempozyumu*, (28-30 Eylül 2001, Prizren: Bal-Tam Balkan Türkoloji Araştırma Merkezi.

Vırmiça, Raif (2002a), "Kukli Mehmet Bey Vakfiyesi", *II. Uluslararası Balkan Türkoloji Sempozyumu*, Mostar: Bal-Tam Balkan Türkoloji Araştırma Merkezi.

Vırmiça, Raif (2002b), "Osmanlılar ve Kosova Camileri", *Birinci Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu*, (20-22 Haziran 2002), Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.

Vırmiça, Raif (2005), "Suzi Çelebi Hayatı ve Vakfiyesi", *VI. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi*, (21-26 Kasım 2005), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Vırmiça, Raif (2006), "Geçmişten Günümüze Kosova Tekkeleri", *XV. Türk Tarih Kongresi*, (11-15 Eylül 2006), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yüksel, Aydın (1992) "Kosova'da Türk Eserleri", *I. Kosova Zaferi'nin 600. Yıldönümü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ZiroJeviç, Olga (1994) "Prizren Şehri, İslamiyet ve Hıristiyanlığın Beraber Yaşamanın Bir Örneği", *XVI. Türk Tarih Kongresi*, C.V, s. 2115-2123, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Aktepe, Münir (2002), "Kosova", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.26, s.216-219, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Aruçi, Muhammed (2002), "Kosova", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c.26, s.219-221, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Emecen, Feridun (2002), "Kosova Savaşları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c.26, s.221-224, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

PRİZRENLİ ŞEM'Î DÎVÂNINDA ATASÖZÜ VE DEYİMLER

Proverbs And Idioms in Şem'î of Prizren's Dîvân

Gökçehan Aysel YILMAZ*

ÖZET

Prizrenli Şem'î, 16.yüzyılın ilk yarısında yetişmiş bir şairdir. Doğum yılı bilinmeyen şair, H.936 (M.1529-1530) yılında vefat etmiştir. Şairin bilinen tek eseri Dîvân'ıdır. Dîvânının, İstanbul, Kahire ve Manchester olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır. Prizrenli Şem'î'nin divanı incelendiğinde şairin, atasözü ve deyimleri sıkça kullandığı görülmektedir. Şairin divanında bulunan gazel, kaside, kıt'a, mesnevi, murabba, muhammes gibi türlerde yazılan şiirlerde toplam 220 adet atasözü ve deyim, 353 kez kullanılmıştır. Klasik Türk Edebiyatı'nın olgunluk evresi diyebileceğimiz 16. yüzyılda yaşayan şairin bu üslubu, dönemi için ilgi çekici bulunmaktadır. Hatta Prizenli Şem'î, divanında yer alan bir gazelde kendini; 15. yüzyılın üstad şairi, şiirlerinde atasözü, deyim ve mahalli söyleyişlere yer veren Necâtî Bey'in yerine koymaktadır. Çalışmamızda Prizrenli Şem'î'nin, divanında yer alan atasözü ve deyimlerin kullanımı incelenerek hangilerini daha çok tercih ettiği tespit edilmiş ve şiirlerindeki anlam çerçevesi ortaya konulmak istenmiştir. Ayrıca şiirlerinden örneklerle, şairin üslubu ve yaşadığı dönemdeki yeri hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Klasik Türk Edebiyatı, Prizrenli Şem'î, 16. Yüzyıl, atasözü, deyim, Necâti Bey*

ABSTRACT

Prizrenli Şem'î is a poet, who has lived in first part of 16 th century. Poet, who we don't know his birth date, has died in 936 h. (1529-1530). Dîvân has only well-known of his work. Dîvân has three editions in Istanbul, Cairo and Manchester. It has been seen that, poet has prefer to use proverbs and idioms, when Şem'î of Prizren's dîvân has been carefully analyzed. In his poems of dîvân, such as ghazal, qaside, stanza, masnavi etc. , has 220 proverbs and idioms been used for 353 times. It's accepted that 16th century has age of maturity of Classical Turkish Literature; so poet's wording, for his age, it's been noteworthy. As a matter of fact, Şem'î of Prizren has compare himself with Necâti, who has a master poet in 15 th century, he has prefer to use proverbs and idioms, local verbs in his poems, in a ghazal in his dîvân. In this work, it has analyzed to using proverbs and idioms in Şem'î of Prizren's dîvân, and it has determined that which of them poet has preferred. At last it has tried to evaluated that meaning framework of his poems.

Key Words: *Classical Turkish Literature, Şem'î of Prizren, 16 th century, proverbs, idioms, Necati*

* Arş. Gör. - Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Trabzon/TÜRKİYE

Atasözleri, "sosyoloji, felsefe, tarih ve ahlaki yönden incelenmesinin yanı sıra psikolojik yönden inceleme ve araştırma konusu edilmeye değer millî varlıklar deyiş güzelliği, anlatım gücü, kavram zenginliği bakımından çok önemli dil yapıları" (Aksoy, 1965: 13); "çoğunlukla bir cümle biçiminde oluşarak bir yargı anlatan, kimi zaman ölçü ve uyakla, söyleyiş açısından daha etkili olmaya yönelen sözler" (Aksan, 1998: 38) olarak tanımlanmaktadır. Türk edebiyatında atasözlerinin ilk örnekleri, Orhun Abideleri'nde görülmektedir[1]. Kaşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lûgati't-Türk'ünde ise, Türk boyları arasından derlenen 284 atasözüne yer verilmiştir[2].

Türk edebiyatında Anadolu sahasında, şiirlerinde atasözlerine kullanan ilk şairin 14. Yüzyılda, Yıldırım Bayezid'in veziri, Safî mahlasıyla şiirler yazan, Kasım Paşa olduğu söylenmektedir.[3] 15. Yüzyılda Ahmed Paşa ve Necâtî Bey'de; 16. Yüzyılda Güvâhî, Figânî, Zâtî, Hayâlî, Taşlıcalı Yahyâ, Nev'î ve Bâkî'de; 17. Yüzyılda Azmî-zâde Hâletî, Nev'î-zâde Atâyî, Nef'î, Nâbî, Sâbit'de; 18. Yüzyılda Nazîm, Nedîm, Münîf, Koca Râgıb Paşa, Şeyh Gâlib'de; 19. Yüzyılda Sünbülzâde Vehbî, Enderûnlu Fâzıl, Enderûnlu Vâsıf'da atasözü kullanımı görülmektedir[4].

Deyimler, "asıl anlamlarından uzaklaşarak yeni kavramlar meydana getiren kalıplaşmış sözler" (Elçin, 1986: 642); "belli bir kavramı, belli bir duyguyu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada, seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan sözler" (Aksan, 1998: 35) olarak

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. Talat Tekin, Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk, İstanbul 2003, s. 20-21.

[2] Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman F. Sertkaya, "Eski Türk Atasözleri Üzerine", Şükrü Elçin Armağanı, Hacettepe Üniversitesi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 275-291, 1983., Besim Atalay, Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi I-IV, 4. Baskı, TDK Yay. Ankara, 1998.

[3] Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Dilek Batislam, "Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler", Türkoloji Araştırmaları 1997, Fuat Özdemir Anısına, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, s. 108., Haluk İpekten, Divan Edebiyatında Edebi Muhitler, İstanbul: MEB Yayınları, 1996, s. 30., Bayram Ali Kaya, "Atasözleri ve Deyimlerin Dîvân Şiirinde Kullanımı ile Dîvânların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi", Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 6, 2011, s. 14.

[4] Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkadir Karahan, "Trabzonlu Figânî'de Atasözleri ve Deyimler", Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1980, s. 43-44.

tanımlanmaktadır. Klasik Türk Edebiyatında şairlerin, deyimleri atasözlerinden daha fazla kullandığı görülmektedir.[5] Yaşar Aydemir, bu durumun sebebinin, her kültürde deyimlerin atasözlerine göre fazlalığı, dîvân şiirinde de deyimlere daha çok yer verilmesi sonucunu doğurmuş olduğunu düşünmektedir (2007: 39).

Prizrenli Şem'î, 16. Yüzyıl şairlerinden olup Üsküp'e bağlı Prizren'de dünyaya gelmiştir. Şairin hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Doğum tarihi ve asıl adı bilinmemektedir. Bir dönem, İstanbul'daki Şeyh Vefa Hankahı'nda Ali Dede'ye (ö.917/ 15ll-l2) intisap ettiği burada uzun bir süre inziva hayatı yaşadığı bilinmektedir. H.936/ 1529-30 tarihinde vefat etmiştir. Şairin mezarı ise İstanbul'da Şeyh Vefa Camii'ndedir. [6]

---

[5] Ayrıntılı bilgi ve konu ile ilgili çalışmalar için bkz. Cemal Kurnaz, "Taşlıcalı Yahyâ Beğ Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler", Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan, 1979-1983, Yıl: XVII-XXI/1-2, s. 195-207.; Abdülkadir Karahan, "Trabzonlu Figânî'de Atasözleri ve Deyimler", Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1980, s. 43-53., Bayram Ali Kaya, "Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, S.118, 1999, s.149-168., Ömer İnce, "Necâtî'nin Şiir Dilinde İşlemeyi Başardığı Türkî-i Basit'in Başaramadığı Dil Malzemesi: Deyimler ve Atasözleri", I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15-17 Nisan 2009, Ölümünün 500. Yılında Necâtî Beğ Anısına, Bildiri Kitabı, Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., s. 132-148.; H. Dilek Batislam, "Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler", Türkoloji Araştırmaları 1997, Fuat Özdemir Anısına, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, s. 107-125.; Eyüp Akman, "Necâtî Beğ Dîvânı'nda Deyimler ve Tebbeti Ters Okutmak", I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15- 17 Nisan 2009, Ölümünün 500. Yılında Necâtî Beğ Anısına, Bildiri Kitabı, Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., s. 68-76.; Hatice İçel, "Necatî Beg Divanı'ndaki Deyimler", Tübar-XV, 2004, s.175-230.Sevil Öge, 15. yy. şairlerinden Mesihi, Cem Sultan, Ahmed Paşa, Necati Beg, Üsküplü İshak Çelebi ve Şeyhi'nin Divanlarında Atasözleri ve Deyimler, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2001.; Devrim Kalaycı Sevinç, 18. Yüzyıl Şairlerinden Sünbülzade Vehbi (Lutfiyye),Bosnalı Sabit, Enderunlu Vasıf ve Nedim'in Divan ve Mesnevilerinde Atasözleri ve Deyimler, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.; Süreyya Beyzadeoğlu - Müberra Gürgendereli, Armağan, Edirneli Ahmed Badi Efendi (Divan Şiirinde Atasözü ve Deyimler) Harvard Üniversitesi Doğu İlleri ve Medeniyetleri Edebiyatlarının Kaynakları Serisi, 2003.

[6] Şairin hayatı hakkındaki bilgiler; Murat Ali Karavelioğlu, On Altıncı Yüzyıl Şairlerinden Prizrenli Şem'î'nin Divanı'nın Edisyon Kritiği ve İncelenmesi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul,

Şairin tek eseri, Dîvân'ıdır. Divanın, Türkiye'deki tek nüshası Prof. Dr. Hayati Develi'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Ayrıca divanın, Mısır'da Kahire Milli Kütüphanesi'nde ve İngiltere'de Manchester kentinde John Rylands Kütüphanesi'nde de birer nüshası bulunmaktadır.[7]

Şem'î dîvânında 15 kasîde, 1 mesnevî, 3 musammat, 191 gazel, 4 kıt'a, 2 beyit bulunmaktadır. Divan incelendiğinde Şem'î'nin, atasözü ve deyimleri sıkça kullandığı görülmektedir. Şairin divanındaki şiirlerde toplam 220 adet atasözü ve deyim, 351 kez kullanılmıştır. Bu kullanımın büyük bir kısmı gazellerde karşımıza çıkmaktadır. Şem'î, bu üslup özelliği ile kendini 15. yüzyılın üstad şairi, şiirlerinde atasözü, deyim ve mahalli söyleyişlere yer veren Necâtî Bey'in yerine koymaktadır[8]:

Okın atdı yayın yasdı Necâtî

Yüri var Şem'îyâ meydân senündür (G.53/ B.7)

Şem'î Dîvânında Deyimler

Şem'î'nin dîvânında 196 adet deyim, 335 kez kullanılmıştır. Bu kullanımların 252'si gazellerde, 75'i kasidelerde, 3'ü muhammeslerde, 2'si murabba ve mesnevilerde, 1'i ise kıt'alarda görülmektedir. Şairin en çok kullandığı deyimler; 13 kez kullanılan *"can vermek"*, 11 kez kullanılan

---

2005, s.29-32., Murat Ali Karavelioğlu, "Klasik Türk Edebiyatında Şem'î Mahlaslı Şairler ve Prizrenli Şem'î", TDED, XXXII (2005), s. 74-79., Murat Ali Karavelioğlu, "Şem'î, Prizrenli", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde, yıl: 2010, cilt: 38, sayfa: 505-506 kaynaklarından derlenerek yazılmıştır.

[7] Dîvânı, Murat Ali Karavelioğlu tarafından 2005 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde "16. Yüzyıl Şairlerinden Prizrenli Şem'i'nin Divanı'nın Edisyon Kritiği ve İncelenmesi" başlığıyla doktora tezi olarak çalışılmıştır. Çalışmamızda kullanılan beyitler bu yayından alıntılanmıştır.

[8] Şem'î ve Necâtî Bey'in dîvânlarında ortak olan deyimler; "ağız açmak", "baştan çıkarmak", "bağrına taş basmak", "baş üzre tutmak/ baş üzre yeri olmak", "baştan aşmak", "başına gün doğmak/ başına güneş doğmak", "baş eğmek/ baş eğmemek", "başını taşlara döğmek", "başa çıkmak", "bir içim su", "dil vermek", "el bir etmek/ el bir eylemek", "el vermek", "eli ermek", "göklere boyamak", "göz açmak/ gözünü açmak/ göz açtırmak", "gün gibi rûşen olmak", "hançer çekmek", "kan içmek", "kan yutmak", "kana boyanmak", "bağrını kan eylemek/ bağrını kan ezmek", "kan dolmak/ kan doldurmak", "kan ağlamak", "nazar etmek", "od düşmek", "od urmak", "sâye salmak", "sürme çekmek/ sürme gibi çekmek", "yabana atmak", "yüz vermek", "yüz sürmek", "yüz vurmak", "yüz bulmak", "zîr ü zeber"dir. Ayrıca her iki dîvânda da ortak olan atasözü "yalnız taş duvar olmaz"dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tarlan, Ali Nihat Tarlan, Necati Bey Divanı, Ankara, 1992.

“yüz sürmek”, 9 kez kullanılan *“baş eğmek”*, 8 kez kullanılan *“çarha girmek”*, 7 kez kullanılan *“başına gün doğmak”*, 6 kez kullanılan *“ayak götürmek”*, *“gönlü açılmak”*, *“tîg çekmek”*, 5 kez kullanılan *“ciğer kanı içmek”*, *“kan ağlamak”*, *“kan yutmak”* olmuştur.

Şem’î’nin şiirlerinde yer alan deyimlerin tamamı söz öbeği şeklinde oluşturulmuştur. Deyimlerin 195 tanesi ad+ eylem ya da ad+ad+eylem olarak kurulmuştur. Dîvânda, tamlama şeklinde kurulan tek deyim ise, aşağıdaki beyitte kullanılan *“bir içim su”*dur:

Şehâ bahr-i nevâlünden bir içim suyıdı deryâ

Sekiz cennet cemâlün gülşeninden bir gül-iterdür (K.1/ B. 28)

Dîvânda yer alan deyimler arasında, aynı anlamlara gelen birden fazla deyim bulunmaktadır. Örneğin; *“çok üzülmek, acı çekmek”* anlamlarına gelen *“bağrını yakmak”* ve *“bağrını kebap etmek”* deyimlerinin dîvânda kullanımı aşağıdaki beyitlerde görülmektedir. “*Bağrını kebap etmek*” deyimi, “*hûn-ı ciğer*” ve “*gam nârı*” tamlamalarıyla birlikte kullanılarak, beyitteki anlam güçlendirilmiştir. İkinci beyitte ise şair, lalenin şekil olarak ortasının kırmızı renkli olmasını “*bağrını yakmak*” ve “*kan ağlamak*” deyimleriyle karşılamıştır.

Niçe niçe içmişem mey yirine hûn-ı ciğer

Döne döne itmişem gam nârına bagrum kebâb (G.4/B.5)

Lâle-veş bagrum yakup kan ağlasam ayb eylemen

Bî-vefâdur dostlar dünyâ gibi yârum benüm (G. 119/ B. 4)

Aşağıdaki beyitlerde “*ölmek*” anlamına gelen *“baş vermek”* ve *“can vermek”* deyimleri kullanılmıştır. İki beyitte de deyimler, “*aşığın sevgilinin uğruna can vermesi*” anlamını karşılamaktadır. İlk beyitte, “*baş vermek*”, gamzelerin baş üstünde kılıçlar tutmasıyla; ikinci beyitte ise “*can vermek*”, “*ölmeye can vermek*”, “*kurban olmak*” ifadeleriyle birlikte kullanılmıştır.

Başum üstünde kılıçlar tuta ger gamzelerün

Baş virür bu dil-i bî-çâre kapundan gitmez (G.74/ B.2)

Ka’be-i kûyunda ömrüm ölmeğe cânlar virür

Ey Halîlüm ben kadar âlemde kurbânun mı var (G. 41/ 4)

Aşağıdaki beyitlerde *“aşık olmak, bir kişiye karşı çok güçlü sevgi duymak”* anlamlarına gelen *“gönül vermek”*, *“gönlü akmak”* ve *“gönlü düşmek”* deyimleri yer almaktadır. Üç beyitte de deyimler, sevgilinin

aşığı, güzelliğiyle, sihriyle kendine hayran bırakması anlamlarıyla bir arada kullanılmış ve anlam güçlendirilmiştir.

Nâz-ıla sihr itdügiyçün dem-be-dem reftârda

Su gibi ol kâmet-i bâlâya diller akdılar (G. 48/ 4)

Germ olup bâzâr-ı hüsnünde metâ-ı vasluna

Dil virür cân nakdini bakmaz anun hicrânına (G. 161/ B. 3)

Düşdi gönlüm âkıbet gamzen ucından hançere

N'eylesün bî-çâre kim kahr-ıla geçdi cânına (G. 161/ B. 5)

Şem'î'nin bazı beyitlerde birden fazla deyimi kullandığı görülmektedir. Örneğin; aşağıdaki beyitte "baş kaldırmak" ve "ayak götürmek" deyimleri yer almaktadır. Bu deyimler, beyitteki "sâki", "peymâne", "meclis" kelimeleriyle oluşturulan "bezm" tablosunu güçlendirecek şekilde kullanılmıştır.

Sâkiyâ devründe baş kaldurmaz oldı hâbdan

Meclis ehline ayak götür biraz peymâne bas (G. 86/ B.4)

Aşağıdaki beyitte ise "el getirmek", "baş açmak", "ayak götürmek" deyimleri bir arada kullanılmıştır. Bu beyit, Şem'î'nin üslubunda deyim kullanımının yaygınlığına örnek oluşturabilmektedir.

Sâki-i devr ola kim bizi ayakdan götüre

Baş açup el götürüp medh ü senâ eyleyelüm (G. 117/ B.5)

Şem'î Dîvânında Atasözleri

Şem'î Dîvânında atasözlerinin kullanımı, deyimlerin kullanımından daha azdır. Şem'î şiirlerinde 16 kez atasözü kullanmıştır. Bu atasözlerinin 11'i gazellerde, 4'ü kasidelerde, 1'i mesnevilerde yer almaktadır.

Şem'î dîvânında aynı anlamlara gelen atasözleri kullanılmıştır. Örneğin; "iyi mal/ ürün/ eşya, iyi yerlerde bulunur/ satılır; iyi malın sahibi iyidir" anlamlarına gelen iki atasözü, "iyi kumaş şehr-i muazzamda satılır" ve "mal issini söyletir" aşağıdaki beyitlerde kullanılmıştır. Bu atasözleri, iki beyitte de benzetme unsurları taşımaktadır.

Tağılur sabr metâ'ı gelicek şehr-i gama

Satılur şehr-i mu'azzamda belî eyü ḳumaş (G.82/ B.3)

Ḳâmet ü zülf ü dehânun beni hâmûş eyler

Söyledür gerçi demişler sanemâ issini mâl (K. 8/ B. 39)

"Kişinin seçimleri kendi elindedir, bu seçimlerden kendisi sorumludur; kişi kendi değerini belirler" anlamlarına gelen "her kişinin hürmeti kendi elinde olur" ve "ihtiyâr ile kişi kendisini bed-nâm etmez" aşağıdaki beyitlerde kullanılmıştır. İki atasözü de beyitlerde, Şem'î'nin anlatmak istediği düşünceye kanıt oluşturacak şekilde yer almıştır.

Câm-ı mihrün nûş iden ḳalmaz ayaḳda serverâ

Kim olur her kişinün kendü elinde hürmeti (K.6/ B.37)

Zâhidâ 'âşıḳa ta'n eyleme rüsvâyî diyü

İhtiyâr-ıla kişi kendüyi bed-nâm itmez (G.74/ B.3)

Aşağıdaki beyitlerde, "bir durumun, olayın her zaman aynı kalmayacağı; zamanla değişebileceği" anlamlarında kullanılan "devâsız dert cevapsız sual yoktur" ve "her çıkışın bir inişi vardır" atasözleri kullanılmıştır.

Yârına ḳalan belâdan gam yime vardur mesel

Ne devâsuz derd olur ne hod su'âl-i bî-cevâb (G. 13/ B. 4)

Ne hâcet sana gayrı nesne dinmek

Bilürsin kim olur çıḳmaḳda inmek (M.1 /B. 47)

"Kıymetli nesneleri korumak, bir nesnenin kıymetinin daha da artması, itibar görmesi" anlamlarına gelen "hâneye od düşse mûr u mâr inden çıkar", "oda yansa altının kıymeti artar" atasözleri, aşağıdaki beyitlerde kullanılmıştır. İlk beyitte, hazineleri ve kıymetli eşyaları yılanların, hazinelerin koruması inanışı hatırlatılmıştır.

Hecr odı dilden çıkarmaz zülf ü hattun hâletin

Hâneye od düşse gerçi mûr u mâr inden çıkar (G. 63/ B.4)

Sâf iden ḳalbümüzün naḳdini 'ışḳ âteşidür

Kıymeti artug olur yansa oda altunun (G. 99/ B. 5)

Sonuç

16.yüzyılın ilk yarısında yetişmiş bir şair olan Prizrenli Şem'î'nin divanı incelendiğinde şairin, atasözü ve deyimleri sıkça kullandığı görülmektedir. Şairin divanında bulunan gazel, kaside, kıt'a, mesnevi, murabba, muhammes gibi farklı türlerde yazılan şiirlerde toplam 220

adet atasözü ve deyim, 353 kez kullanılmıştır. Şem'î, bu üslup özelliği ile kendisini; 15. yüzyılın üstad şairi Necâtî Bey ile kıyaslamaktadır.

Şem'î'nin dîvânı incelendiğinde deyim kullanımını, atasözlerine kıyasla, daha çok tercih ettiği görülmektedir. Dîvânın bazı beyitlerinde, iki-üç deyimin bir arada kullanıldığı, aynı anlamlara gelen farklı deyimlere yer verdiği görülmektedir. Dîvânda 196 adet deyim, 335 kez kullanılmıştır. Bu kullanımların 252'si gazellerde, 75'i kasidelerde, 3'ü muhammeslerde, 2'si murabba ve mesnevilerde, 1'i ise kıt'alarda görülmektedir.

Şem'î Dîvânında atasözlerinin kullanımı, deyimlerin kullanımından daha azdır. Şiirlerinde 16 kez atasözü kullanmıştır. Bu atasözlerinin 11'i gazellerde, 4'ü kasidelerde, 1'i mesnevilerde yer almaktadır. Şair, aynı anlamı farklı kelimelerle karşılayan birden fazla atasözünden yararlanmıştır.

Klasik Türk Edebiyatının olgunluk dönemi sayılan 16. Yüzyılda yetişen Şem'î, çağdaşı kimi şairlerin aksine kendisine, Türk diline önem veren, atasözü ve deyimler kullanarak dilin imkanlarından yararlanan bir yol seçmiştir.

KAYNAKÇA

AKMAN, Eyüp (2009), "Necâtî Beğ Dîvânı'nda Deyimler ve Tebbeti Ters Okutmak", *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15-17 Nisan 2009, Ölümünün 500. Yılında Necâtî Beğ Anısına, Bildiri Kitabı*, s. 68-76, Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

AKSAN, Doğan (1998), *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yayınları

AKSOY, Ömer Asım (1965), *Atasözleri ve Deyimler*, Ankara: TDK Yayınları

ATALAY, Besim (1998), *Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi I-IV*, 4. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

AYDEMİR, Yaşar (2007), *Ravzî Dîvânı*, Ankara: Birleşik Kitabevi.

BATİSLAM, H. Dilek (1997), "Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler", *Türkoloji Araştırmaları 1997*, *Fuat Özdemir Anısına*, s. 107-125, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.

BEYZADEOĞLU, Süreyya - Gürgendereli, Müberra (2003), *Armağan, Edirneli Ahmed Badi Efendi (Divan Şiirinde Atasözü ve Deyimler)*,

Harvard Üniversitesi Doğu İlleri ve Medeniyetleri Edebiyatlarının Kaynakları Serisi.

ELÇİN, Şükrü (1986), *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Sevinç Matbaası.

İÇEL, Hatice (2004), "Necatî Beg Divanı'ndaki Deyimler", *TÜBAR*-XV, s.175-230.

İNCE, Ömer (2009), "Necâtî'nin Şiir Dilinde İşlemeyi Başardığı Türkî-i Basit'in Başaramadığı Dil Malzemesi: Deyimler ve Atasözleri", *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15-17 Nisan 2009, Ölümünün 500. Yılında Necâtî Beğ Anısına, Bildiri Kitabı*, s. 132-148, Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

İPEKTEN, Haluk (1996), *Divan Edebiyatında Edebi Muhitler*, İstanbul: MEB Yayınları.

KARAHAN, Abdülkadir (1980), "Trabzonlu Figânî'de Atasözleri ve Deyimler", *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, s. 43-53, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası.

KARAVELİOĞLU, Murat Ali (2005), *On Altıncı Yüzyıl Şairlerinden Prizrenli Şem'î'nin Divanı'nın Edisyon Kritiği ve İncelenmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Doktora Tezi.

KARAVELİOĞLU, Murat Ali (2005), "Klasik Türk Edebiyatında Şem'î Mahlaslı Şairler ve Prizrenli Şem'î", *TDED*, XXXII (2005), s. 65-80.

KARAVELİOĞLU, Murat Ali (2010), "Şem'î, Prizrenli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, yıl: 2010, cilt: 38, s. 505-506.

KAYA, Bayram Ali (1999), "Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S.118, s. 149-168.

KAYA, Bayram Ali (2011), "Atasözleri ve Deyimlerin Dîvân Şiirinde Kullanımı ile Dîvânların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 6, s. 11-54.

KURNAZ, Cemal (1983), "Taşlıcalı Yahyâ Beğ Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler", *Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan*, 1979-1983, Yıl: XVII-XXI/1-2, s. 195-207.

ÖGE, Sevil (2001), *15. yy. Şairlerinden Mesihi, Cem Sultan, Ahmed Paşa, Necati Beg, Üsküplü İshak Çelebi ve Şeyhi'nin Divanlarında Atasözleri ve Deyimler*, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

SERTKAYA, Osman F. (1983), "Eski Türk Atasözleri Üzerine", *Şükrü Elçin Armağanı*, s. 275-291, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

SEVİNÇ, Devrim Kalaycı (2007), *18. Yüzyıl Şairlerinden Sünbülzade Vehbi (Lutfiyye),Bosnalı Sabit, Enderunlu Vasıf ve Nedim'in Divan ve Mesnevilerinde Atasözleri ve Deyimler*, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

TARLAN, Ali Nihat (1992), *Necati Bey Divanı*, Ankara.

TEKİN, Talat (2003), *Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, İstanbul.

DİASPORA KİMLİĞİ ÜZERİNDE FOLKLORUN İŞLEVLERİ: ESKİŞEHİR'DE YAŞAYAN KIRIM TATARLARI ÖRNEĞİ*

The Functions of Folklore on Diaspora Identity: Examples of Crimean Tatars Living in Eskişehir

Mehmet Ali YOLCU**

ÖZET

Göç, insan topluluklarını bir yerden başka bir yere taşırken anavatandaki kültürel unsurları da yeni topraklara aynı şekilde beraberinde götürür. Göçle yaşanan kültürel hareketlilik, yeni ülkede kültürel melezleşme halinin ortaya çıkmasında etkili olmakla birlikte göç deneyiminin üzerinden zaman geçtikçe göç eden topluluğun grup kimliği silinmeye başlar. Bu andan itibaren grup, kendi varlığını tehlikede gördüğünden hızla örgütlenmeye başlar ve anavatandan getirip de yeni ülkede unutmaya başladığı kimlik belirleyicisi kültürel unsurları canlandırmaya çalışır. Kırım Tatarlarının Eskişehir'deki sivil toplum örgütleri, diaspora kimliğinin sürekliliğini sağlamada son derece etkili olmuştur. Kırım Tatar derneklerinin çabalarıyla diaspora kimliğinin korunması ve aktarılmasında folklor önemli işlevler üstlenmiştir. Halk inançlarından, ritüelistik uygulamalara, halk müziğinden halk mutfağına kadar geniş bir yelpazede folklor ürünleri, Kırım Tatarlarının spesifik kültürel özelliklerini yansıtan öğeler olmuştur. Bu bağlamda açık ve örtük işlevleriyle folklor, topluluk bağlarını kimlik çerçevesinde güçlendirmektedir. Bu çalışmada Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarlarının folkloru ile topluluk kimliği arasındaki ilişki sorgulanmış, bu noktada folklorun işlevleri belirlenmeye çalışılmıştır. Veriler, Eskişehir'de yapılan alan araştırmasından elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Folklor, Folklorun İşlevleri, Kırım Tatarları, Eskişehir, Diaspora, Topluluk Kimliği.*

ABSTRACT

Migration, when moving the human community from one place to another place, it take together the cultural elements in their homeland to new territory. Migration experienced cultural mobility becomes effective in the emergence of cultural hybridization in new country. Over time, through the experience of migration, the group identity of migrating communities begin deletion. From this moment, the group quickly began to organize, because it seen in danger of own existence. It attempts to revive cultural elements identity-

* Bu bildiri, TÜBİTAK tarafından 114K112 Numaralı "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Bağlamında Kırım Tatar Geleneksel Halk Kültürünün Tespiti ve İncelenmesi: Eskişehir Örneği" adlı TÜBİTAK-SOBAG 1001 Projesi kapsamında desteklenmiştir.

** Doç. Dr. - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Nevşehir/TÜRKİYE

related brought from their homeland, but began to forget in the new country. Civil society organizations of the Crimean Tatars in Eskişehir has been effective in enabling the continuity of diasporic identity. Folklore has assumed important functions in the protection and transferring of diaspora identity with the efforts of the Crimean Tatars associations. Folklore products such as food culture, folk beliefs, ritualistic practices, folk musich has been elements that reflect the specific cultural characteristics of the Crimean Tatars. In this context, folklore with clear and latent functions strengthen community ties in the identification frame. In this study, it has been questioned relations of community identity and folklore of the Crimean Tatars living in Eskişehir and the functions of folklore were determined at this point. The data was obtained from field research made in Eskişehir.

Key Words: *Folklore, Folklore Functions, Crimean Tatars, Eskişehir, Diaspora, Community Identity.*

Giriş

Göç, insan topluluklarını bir yerden başka bir yere taşırken anavatandaki kültürel unsurları da yeni topraklara aynı şekilde beraberinde götürür. Göçle yaşanan kültürel hareketlilik, yeni ülkede kültürel melezleşme halinin ortaya çıkmasında etkili olmakla birlikte göç deneyiminin üzerinden zaman geçtikçe göç eden topluluğun grup kimliği ana topluluğun içinde silinmeye başlar. Bu andan itibaren grup, kendi varlığını tehlikede gördüğünden hızla örgütlenmeye başlar ve anavatandan getirip de yeni ülkede unutmaya başladığı kimlik belirleyicisi kültürel unsurları canlandırmaya çalışır. Bu kültürel canlandırma girişimleri, neşet edilen bölgeyle yeniden temasın önünü açar. Böylelikle "diaspora" denilen kavram gündeme gelir. Bu bağlamda göçün doğası, akademik dünyayı diaspora kavramını tartışmaya zorlamaktadır.

Antik Çağ'dan beri var olan diaspora olgusu, tarihin yıkıcı etkisine direnerek varlığını devam ettirmiş ve günümüzde de yoğun bir tartışmanın öznesi haline gelmiştir. Diasporanın tarihsel sürekliliği, insanın çeşitli nedenlerle binlerce yıldır sürmekte olan göç hareketliliğinin doğal sonuçlarından biridir. Vaktiyle Yahudilerin, Yunanların ve Ermenilerin dağılmasını tarif eden diaspora sözcüğü, artık "göçmen", "vatansız", "mülteci", "misafir işçi", "sürgün topluluğu", "yurt dışı topluluğu", "etnik topluluk" gibi terimleri kapsayan daha geniş bir semantik alana karşılık gelmektedir (Yaldız, 2013: 290; Tölölyan, 1991: 4). Yine son dönemlerde, diasporanın anlamı da belirsizleşmektedir. Örneğin, ABD'deki "Yahudi diasporası" bir topluluğu, "diasporada

yaşayan Yahudiler" bir ülke/bölgeyi, "diasporada doğan Yahudiler" veya "diasporalı Yahudiler" coğrafi bir yeri/mekânı, "diasporizm" bir ideolojiyi, "diasporik" sosyal bir akımı anlatmaya çalışan yan kullanımlardır. Bazı ülkelerde ise "expatriate" (ülke dışında yaşayan), "oversea" (denizaşırı ülkelerde yaşayanlar) ve "ressortissant" (uyruk) gibi diaspora kavramına yakın anlamlı kelimeler de kullanılmaktadır. Ayrıca diaspora kavramı, "kimlik", "etni", "ulus", "göç", "getto" ve "azınlık" gibi kavramlarla da yakın ilişki içerisindedir (Yaldız, 2013: 291). Bu noktada kavramın anlam alanında bir esneme olduğunu, kadim toplumlardan hareketle yapılmış klasik diaspora tanımlarının yetersiz kaldığını, özellikle son 30 yılda dünya üzerindeki kitlesel göçler nedeniyle diaspora teriminin muğlaklaştığını söylemek mümkündür.

Akademik dünyada diaspora toplulukları; 1. orijinal bir merkezden en azından iki çevreye yayılan; 2. Anavatanları hususunda bir hatırayı, görüşü ya da efsaneyi sürdüren; 3. ev sahibi ülke tarafından tümüyle kabul edilmeyen ve belki de kabul edilemeyeceklerine inanan; 4. doğru zaman olduğunda, nihai bir dönüş yeri olarak ata yurdunu gören; 5. Kendilerini anavatanın sürdürülmesine ya da restorasyonuna adayan; 6. grubun farkındalığı ve dayanışması, anavatanla bu sürekli ilişkiyle önemli şekilde tanımlanan sürgün edilmiş azınlık toplulukları (Clifford, 1994: 302-338; Safran, 2004: 9-30) şeklinde tanımlanmakla birlikte bu tanımların Ermeni ve Yahudi diasporaları temel alınarak yapıldığı ortadadır. Diasporanın ana özellikleri bir yayılma tarihi, anavatan efsaneleri/anıları, ev sahibi ülkede ötekileştirme, nihai dönüşe özlem, anavatanın süren desteği ve önemli ölçüde bu ilişkiyle tanımlanmış kolektif bir kimlik üzerine yoğunlaşmıştır.

Batı dünyasında bu klasik tanımların Yahudi ve Ermeni diasporası ideal tipi üzerinden yapılmış olduğu açıktır. Ancak günümüz dünyasında daha da çeşitlenmiş diasporik toplulukların olduğu bilinmektedir. Örneğin Kırım Tatar diasporası, Michel Bruneau'nun belirlediği dört temel diaspora tipinden üçüncüsüne uymaktadır. Nitekim Bruneau, bu tip için Filistin diasporasını örnek olarak vermiştir (Bruneau, 2010: 40). Bu diaspora tipinde grup, politik bir rol etrafında örgütlenir. Bu, özellikle menşei bölgenin yabancı bir güç egemenliği altına girdiği ve diaspora nüfusunun temel amacının bir ulus-devletin oluşturulması olduğu zaman ortaya çıkar. Diasporanın kolektif belleği, dağılma ve sürgün travmasını, örneğin Kırım Tatarlarını ele alacak olursak 1878 zorunlu göçünü ve 1944 sürgün felaketini gösteren tarihsel olaylardan kaynaklıdır. Bunlar, diasporanın temel kurucusunun çekirdek olaylarıdır.

Kırım Tatarları, yukarıda bahsedilen ev sahibi ülke tarafından ötekileştirilme gibi klasik diaspora kriterlerinin bir kısmına uymamaktadır. Ancak, Eskişehir'de Kırım Tatar sivil toplum örgütleri kendi topluluklarını bir diaspora olarak tanımlamakta ve anavatan/menşei bölgeyle olan bağları güçlendirmeye çalışmaktadır. Burada çözümlenmesi gereken ve bu bildirinin sınırlarını da aşan önemli sorular/sorunlar vardır. Kırım Tatarları Türkiye devleti için Balkanlardan gelen imparatorluk bakiyesi gruplar gibi "doğal bir uyruk" mudur? Türkiye'de yaşayan Kırım Tatarları, "anavatan" olarak nereyi görmektedir? Kırım, bu topluluk için nostaljik bir ütopya mı, yoksa restorasyonu yapılması gereken ve zamanı gelince geri dönülecek bir yer midir? Bu sorulardan hareketle elde edilen verilerin doğru bir analiziyle Kırım Tatarlarının nasıl bir diaspora tipolojisi içerisinde değerlendirileceği ortaya konabilir.

Diaspora Kimliği ve Folklor

Folklor, bir topluluğun simgesel sınırlarını ortaya koyan, grup üyeleri tarafından tanınan ve paylaşılan, farkındalık yaratarak aidiyet duygusu aşılayan, kısacası bir topluluğun kimliğinin sürekliliğini ve "biz" olmasını sağlayan kültürel örüntüler toplamıdır. 19. yüzyılda ulus-devletlerin kimlik sorunlarını çözme aracı olarak folkloru kullandığı bilinmektedir. Demek ki, folklorla kimlik arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu çalışmada Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarları örneğinden hareketle analiz edeceğimiz husus, folklorun açık ve örtük işlevlerinden biri olarak "geleneğin icadı ve canlandırılması yoluyla topluluk kimliğini pekiştirme" işlevidir. Bu işlev ana işlev olarak belirlenmiştir, ancak ana işleve hizmet eden alt işlevler de vardır.

Hobsbawm ve Ranger'ın ifadesiyle (2006: 2-3), "icat edilmiş gelenek", alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir. Aslında, mümkün olan her yerde bu pratikler, hemen kendilerine uygun düşen bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturmaya girişirler. Yine, belli bir tarihsel geçmişe referanslar bulunmakla birlikte icat edilmiş geleneklerin özgüllüğü, bu sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatar. Kısacası, bunlar yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlara bürünmüş ya da yarı zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak bugün de karşılığını bulan geleneklerdir.

Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarlarının canlandırılan geleneklerinden biri de Tepreş şenliğidir. Tepreş, Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarları tarafından ilk olarak 1986 yılında Eskişehir'in Alpu ilçesine bağlı Fevziye köyünde kutlanmaya başlanmıştır. Baharın gelişini kutlamak amacıyla yapılan bir şenlik olan Tepreş, Kırım'da "orak önü" yani hasadın yapılmasından önce kutlanırdı. Kırım'da harman zamanı uzun sürdüğü için eğlenceye zaman ayıramayan Kırım Tatarları hem bereket dilemek hem de eğlence amaçlı bu şenliği yaparlarmış. Ancak bu şenlik hem Kırım'da hem de Kırım'dan Anadolu'ya göç eden Kırım Tatarları arasında zamanla unutulmuştur. Günümüzde ise içeriği, anlamı ve işlevi değişmiş durumdadır. Bu bağlamda şenliğin aslında kısmen icat edilmiş veya canlandırılmış bir gelenek olduğunu söylemek mümkündür.

Tepreş'in Eskişehir'de kutlandığı tarih her sene değişebilmekle birlikte bu şenlik genellikle Haziran ayının ilk haftasına denk gelen pazar günü yapılır. Tepreş, beş yıl boyunca Fevziye köyünde kutlandıktan sonra Sivrihisar'a bağlı Karakaya köyünde yapılmaya başlanmış, daha sonra ise katılımın çok olması sebebiyle Eskişehir Merkez'e yakın Şehr-i Derya Parkı'na alınmıştır. Son iki yıldır Şehr-i Derya Parkı'nda kutlanan Tepreş'e halkın yanı sıra bakan, milletvekili ve belediye başkanları gibi siyasilerin de katılımları olmaktadır. Tepreş şenliğinde, Kırım Tatar ezgileri, halk mutfağı, halk oyunu ve sporları gibi geleneksel kültüre ait öğelerin sunumu gerçekleşmektedir.

Tepreş şenliği programı genelde önce İstiklal Marşı daha sonra Kırım Milli Marşı'nın okunmasıyla başlar ve şenliğe çağrılan bir hocanın Tepreş duası okumasıyla devam eder. Daha sonra derneğin belirlediği programla şenlik sürdürülür. Şenliklerde her yıl "Tepreş ağası" seçilmekte ya da mevcut ağanın ağalık süresi uzatılmaktadır. Tepreş ağasını kadınlardan biri alırsa "Tepreş ağası" yerine "hanım ağa" ifadesi kullanılır. Ağa olacak kişiye geleneksel Kırım Tatar kalpağı ve yelek giydirilir. Tepreş ağası, Tepreş şenliğindeki masrafların karşılanmasını sağladığı için ağanın ekonomik olarak güçlü biri olması gerekmektedir. Dolayısıyla ekonomik durumu güçlü olanın ağa olarak seçildiği söylenebilir. Tepreş'te bereket ritüeli olarak değerlendirilebilecek "kalakay tıgırtması" adıyla ifade edilen ve mayasız hamurdan elde edilen ekmeğin yerde yuvarlanması şeklinde bir uygulama gerçekleştirilir. Bu uygulamada "kalakay" adı verilen ekmek düz gelirse o sene bereketin bol olacağına, ters gelirse az olacağına inanılır. Ayrıca, şenlikte Kırım Tatarlarına özgü "kaytarma" adı verilen halk oyunu oynanır. Bu oyunda Kırım Tatarları geleneksel giyim kuşamlarını giyerler. Yine, Kırım Tatar kuşak güreşleri yapılır ve birinci olana koç hediye edilir. Tepreş'te

geleneksel Kırım Tatar yemeklerinin sunulduğu yemek yarışması da yapılır.

Kırım Türkleri Derneği tarafından organize edilen Tepreş'in Kırım Tatarları arasında diasporada toplumsal kimliğini pekiştirmede oldukça önemli bir yeri vardır. Dernek, şenlikler ile Kırım Tatarlarının birliktelik ve aidiyet duygusunu güçlendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca geleneksel bağlamda süregelen bir uygulama olmayan Tepreş şenlikleri dernek vasıtasıyla "geleneğin canlandırılması" rolünü üstlenmektedir. Burada dikkati çeken bir başka nokta, söz konusu şenliklerde politik isimlerin konuşmalar yapmaları, bu konuşmalarda topluluk ile anavatan/menşei bölgenin sorunlarını dile getirmeleridir. Şenlikte Kırım bayrakları ve Kırım milli lideri Mustafa Cemiloğlu'nun posterlerinin asılması ile Kırım Milli Marşı'nın okunması şenliği organize eden diaspora örgütlerinin anavatan/menşei bölgeyle olan güçlü bağını göstermektedir. Şenlikte Kırım'dan Anadolu'ya sonradan taşınan halk oyunları ve halk müziği sunumları, kuşak güreşleri, bereket ritüeli vb. öğeler, katılımcıların belleklerinde zayıf bir formda yaşayan "anavatan miti"ni somutlaştırmakta, adeta uzak bir geçmişe dair özlemi gidermektedir.

Geleneksel öğeler, bir yerden başka bir yere taşınırken senkretik bir yapısal özellik kazanır. Kırım Tatar kültürü, 19. yüzyılda göçle Anadolu'ya taşınmış olmakla birlikte önemli oranda senkretizme uğramış ve hatta bazı özelliklerini burada kaybetmiştir. Örneğin, 90'lı yıllardan sonra Kırım'la olan bağların yeniden kurulmasıyla Kırım Tatarlarının geleneksel giyim-kuşamı, halk oyunları kıyafeti olarak dernek tarafından Kırım'dan getirtilmiştir. Kırım Tatar köylerinde pek az rastlanan geleneksel giyim kuşam, kentte yaşayan Kırım Tatarlarının evlerinde artık çoklukla bulunabilmektedir. Aynı husus, Kırım Tatar müziği, halk oyunları ve kuşak güreşi için de geçerlidir. Kırım Tatar halk müziği ve oyunları, dernek çalışmaları aracılığıyla Kırım'dan Eskişehir'e taşınmıştır. Kırım Tatar halk türkülerinin önemli bir kısmı aynı şekilde Kırım'dan getirtilen kitaplar yoluyla Eskişehir'de yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Günümüzde Kırım Tatar köylerinde Kırım'a özgü halk oyunlarının bilinmemesine karşın dernek çevresinde ve Eskişehir Merkez'deki Kırım Tatar mahallelerinde bu oyunların son zamanlarda yaygınlaşmaya başlaması dikkat çekicidir. Hatta dernek, Kırım Tatar gençleri ve çocukları için halk oyunları kursları açmıştır. Bu bağlamda dernek, toplumsal kimliğin yeni kuşaklara aktarımını sağlamada folklor kadrolarından yararlanmaktadır, denilebilir.

1970'li yıllarda dernekleşmenin başlamasıyla kendilerini bir diaspora topluluğu olarak görmeye başlayan Kırım Tatarlarının, kültürel

kimliklerini sürdürmede kendilerine özgü folklor ürünlerinden yararlandıklarını, anavatanla/menşei bölgeyle bağların böylelikle restore edildiğini söylemek mümkündür. Topluluk, diğer gruplarla kendilerini ayıran kültürel belirleyicileri öne çıkartarak farkındalığı artırma gayretindedir. Uzun yıllar dış gruplara karşı endogami, kendi içinde egzogami töresini uygulayan Kırım Tatarları, son yıllarda bu kural gevşese bile bunu bir kültürel belirleyici olarak işaretlemektedir. Grup içinde nepotizme dönük çıkar ilişkileri, bu evlilik töresiyle desteklenmekte, böylece daha geniş bir akrabalık ilişkisiyle "biz" duygusu yaşatılmaktadır. Yeniden dernek çalışmalarına dönecek olursak, derneğin geleneği canlandırma çabalarına geleneksel Kırım Tatar düğününü bir diğer örnek olarak verebiliriz. Eskişehir'de unutulmuş olan geleneksel Kırım Tatar düğünü, derneğin çabalarıyla Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı'ndan da destek alınarak iki yıl önce Güneli köyünde aslına uygun olarak yapılmıştır. Bu düğünde gelin, Kırım'dan gelmiştir. Böylece topluluğa Kırım'dan biriyle evlenme ve geleneksel köy düğünü yapma noktasında teşvik edici mesajlar verilmiştir.

Grup kimliği özellikleriyle ilişkilendirilen birtakım atasözü, deyim ve fıkra, topluluk içinde yaşamaya devam etmekte, dahası bunlar kültürel belirleyici olarak işlev görmektedir. Tüm bu folklorik ürünler, derneğin yayın organı olan "Kırım Postası" dergisinde kayıt altına alınmaktadır. Maddi kültür ürünleri ise derneğin çalışmalarıyla Kırım Tatar Kültür Evi'nde müzelenmiştir. Burada Kırım'dan getirilen giysiler, aletler, kap kacaklar vb. sergilenmektedir. Diğer yandan Eskişehir'de Kırım Tatar halk mutfağına özgü yemeklerin yaygın olarak hem Kırım Tatarları hem de Eskişehir'deki diğer gruplar tarafından tüketildiği gözlemlenmiştir. Eskişehir kent kimliğinin bir belirleyicisi olan çibörek, çeşitli mekânların menülerinde yer almakta, hatta "Çibörek Geceleri" gibi bazı toplantılarda toplantının öznesi haline gelmektedir. Kırım Tatar derneklerinin düzenlediği bu gecelerde katılımcılar, yukarıda da belirttiğimiz gibi birlik ve dayanışma duygusunu pekiştirmektedir.

Sonuç

Kırım Tatar derneklerinin çabalarıyla diaspora kimliğinin korunması ve aktarılmasında folklor önemli işlevler üstlenmiştir. Halk inançlarından, ritüelistik uygulamalara, halk müziğinden halk mutfağına kadar geniş bir yelpazede folklor ürünleri, Kırım Tatarlarının spesifik kültürel özelliklerini yansıtan öğeler olmuştur. Açık ve örtük işlevleriyle folklor, topluluk bağlarını kimlik çerçevesinde güçlendirmektedir. Bu bağlamda kültürel kimliğin sınırlarında meydana gelen simgesel dışavurum, diaspora bilincini artırdığı gibi anavatan/menşei bölgeyle

olan bağların güçlenmesini de sağlamaktadır. Topluluk için canlandırılan veya icat edilen ritüellerde hâkim olan politik dil kullanımları, katılımcıları sıradan bir festivalden uzaklaştırmakta, onları adeta grup kimliğini ifade etme noktasında harekete geçirmektedir. Kırım Tatar şenliği Tepreş, diaspora milliyetçiliği açısından bir ifade alanı haline gelmekte, nostaljik duygular yoluyla Kırım'la olan bağlar güçlendirilerek kültürel kimlik kaybının restorasyonu sağlanmaktadır.

Anavatan/menşei bölgenin görünür kılınmasıyla ilgili olarak teritoryal sınırların içindeki mekânın kimliklendirilmesi diaspora açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda Eskişehir, Kırım Tatarları için kültürel kimliğin yansıtılmak istendiği bir kenttir. Kentte bulunan Kırım Sürgün Anıtı, İsmail Gaspıralı üst geçidi, Kırım Tatar Kültür Evi bunlardan bazılarıdır. Diaspora bilinci, sanal gerçeklik yoluyla bir anavatan mekânı yaratıp menşei bölgeyle bağları güçlendirerek sosyo-politik örgütlenmeye hız kazandırmak, topluluğun aidiyet duygusunu güçlendirmek ve böylece kuşaklar arası kültürel aktarımı sürdürmek istemektedir.

Kırım Tatarları gibi içe kapalı yapısal hiyerarşinin çok güçlü olmadığı topluluklarda topluluğa özgü gelenekler ailevi düzeyde kısmen devam etmektedir. Ancak örgütlenmiş yapılarda da görüleceği üzere, bu gelenekler ve kültürel unsurlar grup kimliğini ifade etme aracı olarak belirli platformlarda görünür kılındıkça diaspora bilinci gelişmektedir. Geleneksel hiyerarşik yapının işlevlerini üzerine almaya çalışan Kırım Tatar sivil toplum örgütleri, yaptıkları faaliyetlerden de anlaşılacağı üzere son 20 yıldır kültürel kimliklerinin parçası olan unsurları değişik platformlarda sergileme gayretindedir. Diğer yandan bu örgütler, Kırım konusunda Türkiye'nin dış politikasında etkili olmak ve anavatan/menşei bölgenin Türkiye'deki sözcüsü konumuna gelmek istemektedir. Son olarak denilebilir ki, Kırım Tatarları örneğinde görüldüğü üzere, geleneğin canlandırılması yoluyla topluluğun kimliklendirilmesinde sivil toplum örgütleri son derece işlevseldir.

KAYNAKÇA

BRUNEAU, Michel (2010), "Diasporas, Transnational Spaces and Communities", *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods.* (Ed. Rainer Bauböck ve Thomas Faist). Amsterdam: Amsterdam University Press, 35-50.

CLİFFORD, James (1994), "Diasporas", *Cultural Anthropology,* 9 (3): 302-338.

HOBSBAWM, Eric - Ranger, Terence (2006), *Geleneğin İcadı,* (Çev.: Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı.

SAFRAN, William (2004), "Deconstructing and Comparing Diasporas", *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research,* (Ed. W. Kokot, K. Tölölyan, C. Alfonso). London: Routledge, 9-30.

Tölölyan, Khachig (1991), "The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies,* 1 (1): 3-7.

Yaldız, Fırat (2013), "Diaspora Kavramı: Tarihçe, Gelişme ve Tartışmalar", *Türkiyat Araştırmaları*, 18: 289-318.

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI

FAKULTETI I SHKENCAVE
MATEMATIKE - NATYRORE
FACULTY OF MATHEMATICS
& NATURAL SCIENCES

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU
2-4 Haziran 2016
Pristine / KOSOVA