

folklor/edebiyat

halkbilim • iletişim • antropoloji • sosyoloji • müzikoloji • tarih • dil • edebiyat

Cilt 22, Sayı 85, 2016/1

85

ÇUKUROVA VE KIBRIS HALK KÜLTÜRÜNDE ÖLÜMÜ ALGILAMA

“BEŞİK-EŞİK-KEŞİK” YA DA SİVAS SÖZEL KÜLTÜRÜNDE ÖLÜM

TUZLA VE ÇEVRESİ MÜSLÜMANLARINDA ÖLÜM ÂDETLERİ

TÜRKÜ SÖZLERİNDEKİ PROBLEMLERE DAİR

TOFA (KARAGAS) TÜRKLERİNİN BİLMECELERİ

GÜZAY 'IN BİN DİLEK AĞAC 'INDA GELENEĞİN İZLERİ

HALİDE EDİP ADIVAR'IN “TATARCİK” ROMANINDA SOSYAL/KÜLTÜREL DEĞİŞMENİN İZLERİ

BİR ANOMALİ OLARAK VARİDAT: ŞEYH BEDREDDİN'İN VARİDAT'ININ FELSEFİ BOYUTLARI

OSMANLI-TÜRK EDEBİYATI TARİHYAZIMINDA TANZİMAT'TAN BUGÜNE
ÇAĞDAŞ ELEŞTİREL SÖYLEM

RUS YAZAR VE DÜŞÜNÜR K.N.LEONTYEV'İN ESERLERİNDE TÜRK-YUNAN İLİŞKİLERİ

ERMENİ VE SANSKRİT DİLLERİNDEN ÖRNEKLERLE ÇEVİRİDE EŞDEĞERLİK SORUNU VE TARİHİ

HAYATIN KAYNAĞI – HAYATIN SONU OLARAK “ÖLÜMÜN AĞZI” VE “GERMİNAL”DE MADEN

KADINA İLİŞKİN MEDYATİK BİLGİYE KADININ MÜDAHALESİ: SOSYAL MEDYA ÖRNEĞİ

GENDER ROLES AS SEEN THROUGH WEDDING RITUALS IN A RURAL UYGHUR COMMUNITY,
IN THE SOUTHERN OASES OF THE TAKLAMAKAN DESERT

TÜRKİYE'DE KAMU YÖNETİMİNDE HALK BİLİMİ BİRİMİNİN KURULUŞUNUN 50. YILI

folklor/edebiyat

folklore/literature

halkbilim • antropoloji • iletişim • sosyoloji • tarih • müzik • dil ve edebiyat dergisi

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491

CİLT: 22

SAYI: 85

2016/1



Sahibi

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ'ne adına
Prof. Dr. Halil Nadiri
(Rektör)

Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Metin Karadağ
(Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı)

Yayın Koordinatörü

Metin Turan
(mturan@ciu.edu.tr)

Yazışma

folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Türkçe Düzelti: Dr. Kafiye Yinanç

İngilizce Düzelti: Doç. Dr. Ersin Teres

Yönetim Yeri ve Posta Adresi

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa Tel: 0392 671 11 11

Abone Koşulları

Yurtiçi Yıllık (Postalama ücreti dahil): 100 TL

Eski Aboneler ve Öğrencilere Sayısı: 15 TL * Yıllık (Postalama ücreti dahil) : 60 TL

Avrupa için Sayısı: 15 EURO * Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 60 EURO

Amerika için Sayısı: 20 \$ * Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 80 \$

Abone bedelinin folklor/edebiyat adına Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'nin (New Island Education LTD.) Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki

TR49 0006 4000 0016 8180 1303 26 no'lu TL hesabına,

TR27 0006 4000 0026 8020 0013 71 no'lu Euro hesabına veya

TR70 0006 4000 0026 8020 0102 00 no'lu Dolar hesabına yatırılarak,

dekontun adresimize gönderilmesi gereklidir. (Abonelerimiz yıl içindeki fiyat artışlarından etkilenmezler.)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar *MLA Folklore Bibliyography*, *ULAKBİM* ve

Türkologischer Anzeiger Viyana tarafından taranmaktadır.

Baskı: Sarıyıldız Matbaası, İVOKSANAĞaç İşleri Sanayi Sitesi, 523. Sokak No: 31 Ostim / Ankara Tel: 0312- 395 99 94

yerel süreli yayın

FOLKLOR EDEBİYAT ÜÇ AYLIK KÜLTÜR DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Genel Yayın Kuralları:

folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırmaları yayınlamak ve bu alanlardaki sorunlara bilimsel ölçütler içerisinde tartışma olanağı sağlamak amacıyla çıkmaktadır. folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırma makalelerini, deneme ve derlemeleri yayımlayan hakemli, akademik bir dergidir. Yılda dört kez yayımlanır.

folklor/edebiyat'a gönderilen yazıların, bilim etiği başta olmak üzere, her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına; telif hakkı ise basılı ve her türlü elektronik ortamda folklor/edebiyat'a aittir. folklor/edebiyat'ta yayımlanan bir yazı, başka bir yerde yayımlanamaz. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılar folklor/edebiyat'a gönderilemez. Yayımlanan yazıların sahipleri-ne ve bu yazıları değerlendiren hakemlere herhangi bir ücret ödenmez.

Hakem Değerlendirmesi:

folklor/edebiyat'a gönderilen yazılar, önce yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kaliteye dikkat edilir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya yayın kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Yazım Dili

folklor/edebiyat dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde başka dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım ve Basım Koşulları:

Yazılar windows (Microsoft Word) uyumlu sözcük işlemci programıyla yazılmalı, e posta yoluyla gönderilmiş olsa da A4 boyutundaki kağıda 3 kopya çıktısı alınarak Word uyumlu CD ile birlikte yazışma adresine gönderilmelidir.

Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da tek bir sayıda yayımlanabilmesi göz önüne alınarak 20 sayfayı aşmamalıdır.

İlk sayfa yazım sırası:

- 1)Yazar adı (sol üst köşe, sola dayalı)
- 2) Makale başlığı (sola dayalı)
- 3) Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4)Türkçe özgün makaleler için ABSTRACT, RESUME, ZUSAMMENFASSUNG başlıkları altında, 150 sözcükten az olmamak üzere Türkçe ve İngilizce özet. Makale başlığının özet dilinde çevirisi özet başlığının altında verilmeli daha sonra özet metin yer almalıdır. Türkçe dışındaki makaleler için ÖZET başlığı altında genişçe bir Türkçe özet verilmeli ve aynı kural-lara uyulmalıdır. Çeviri ve kitap tanıtım, değerlendirme yazıları hariç, özet bölümü olmayan yazılar, yayımlanmaz.
- 5) Önce makale dilinde, ardından özet dilinde anahtar sözcükler. (3-5 sözcük)
- 6) Yazarla ilgili açıklama (sayfa altına) (*) işareti ile
- 7) Varsa, makale ile ilgili açıklama (sayfa altına); çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (**) işareti ile
- 8) Varsa, çevirmenle ilgili açıklama (sayfa altına) (***) işareti ile gösterilmelidir.

Dipnotlar ve Kaynakça

Dipnot ve kaynaklar APA 5 (American Psychological Association) standartlarına uygun olarak verilmeli, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir.

FOLKLORE LİTERATURE
QUARTERLY CULTURAL JOURNAL

Editorial Principals

Folklor/Literature is published quarterly. Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. The main goal is to publish original researches on folklore, antropology, education, history, language and literature and create a discussion platform on these subjects. Folklor/Literature is an academical journal which publishes original articles on folklore, antropology, education, history, language and literature.

The overall responsibility and writing preferences for the published articles belong to the author of the article, The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Folklor/Literature. In order for any article to be published in Folklor/Literature, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere.

Referees' Evaluation of Papers

Articles forwarded to Folklor/Literature are first reviewed by the Editorial Board in terms of journal's publishing principles. Those which are found unsuitable are returned to their authors to be corrected. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Those considered acceptable are initially referred to two referees who are well-known for their works in relevant fields. Names of the referees are kept confidential and referee reports are safe-kept for two years. For publication of articles, two positive reports are required. In case one referee report is negative while the other is favorable, the article may be forwarded to a third referee for further evaluation or alternatively the board, based on the contents of the reports may feel confident to make a final decision. The authors are to consider the criticism, suggestions and corrections offered by the referees and by the editorial board. If they disagree, they are entitled to counter present their views and justifications. Final decision rests with the editorial board. Articles which are not accepted for publication are not returned to their authors.

The Language

The language of the journal is Turkish. Articles in other languages may be published, not to exceed one third of an issue.

Writing and Edition Rules

1. Papers should be typed in MS Word program.
2. Papers should be prepared in accordance with the principles set forth are to be sent in three copies and one CD to Folklore/Literature at the correspondence address.
3. The maximum length for the papers is 20 pages.

The first page should be written as follows:

1. Names and surnames are written in upper left hand corner (left aligned)
2. The Title (left aligned)
3. Translator name for translated papers (right aligned)
4. For original papers in Turkish, the paper should include an abstract in Turkish and English briefly and laconically expressing the subject in minimum 150 words. The translation of paper's title should be given under the title of abstract. After that, the abstract should be taken place. A detailed Turkish abstract should be given for the papers in the other languages. The papers which do not have a abstract will not be published.
5. Leaving one line empty after the body of abstract, there should be key words, minimum 3 and maximum 5 words.
6. Explanation about the author (with *)
7. If there is, explanation about the paper (with **), for translation explanation about the source text (with **)
8. If there is, explanation about the translator (with ***)

Footnotes and Bibliography

The footnotes and bibliography should be gives according to APA 5 (American Psychological Association) standarts. The original source should be indicated in the secondary quotations.

Yayın Kurulu / Editorial Boards

- Prof. Dr. Kubilay Aktulum (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. N.Serpil Altuntek (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Erman Artun (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Başgöz (ODTÜ)
Prof. Dr. Dilek Batıslam (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Oktay Belli (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mutlu Binark (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Bernt Brendemon (Finlandiya)
Prof. Dr. Peyami Çelikcan (Işık Üniversitesi)
Prof. Dr. Muharrem Caferli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdal Cengiz (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nilgün Çıblak Coşkun (Mersin Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuran Elmacı (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayten Er (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Tülay Er (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Yıldırım Erdener (ABD)
Prof. Dr. Cengiz Ertem (Ufuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Tuna Ertem (Atılım Üniversitesi)
Prof. Dr. Celil Gariboğlu Nagiyev (Bakü Aşya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahadır Gülmez (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. V. Doğan Günay (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Umay Günay (YÖDAK-KKTC)
Prof. Dr. Abdulkadir Gürer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsa Habıbbeyli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Maria Ivanics (Macaristan)
Prof. Dr. Eva Csato Johanson (İsveç)
Prof. Dr. Tuğrul İnal (Ufuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Birsen Karaca (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin Karadağ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat Karantay (Boğaziçi Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin Karasar (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Haşim Karpuz (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayla Kaşoğlu (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asker Kartarı (Kadir Has Üniversitesi)
Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Aynur Koçak (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Jaklin Kornfilt (ABD)
Prof. Dr. Sabahattin Küçük (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Oğuz Makal (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkan Manav (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Eunkyung Oh (Güney Kore)
Prof. Dr. Bekir Onur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Oral (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer Önler (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Öztürk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman Öztürk (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülsün Parlar (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayrettin Rayman (Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Sarıgöl (Bükreş Üniversitesi, Romanya)
Prof. Dr. Hikmet Seçim (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Medine Sivri (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Babahan Muhammed Şerif (Özbekistan)
Prof. Dr. Veysel Sönmez (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Esmâ Şimşek (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Taşgün (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Türk (Ardahan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Yakıcı (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / Metin Turan	7-8
ÇUKUROVA VE KIBRIS HALK KÜLTÜRÜNDE ÖLÜMÜ ALGILAMA THE CULTURE OF DEATH DETECTION IN ÇUKUROVA AND CYPRUS FOLK CULTURE	
Erman Artun	9-22
"BEŞİK-EŞİK-KEŞİK"YA DA SİVAS SÖZEL KÜLTÜRÜNDE ÖLÜM "CRADLE-TREHSHOLD-CUT" (BEŞİK-EŞİK-KEŞİK) OR DEATH IN THE ORAL CULTURE OF SİVAS	
Nesrin T. Karaca-Müjgan Üçer	23-50
TUZLA VE ÇEVRESİ MÜSLÜMANLARINDA ÖLÜM ÂDETLERİ CUSTOMS OF DEATH OF TUZLA AND THEIR SURROUNDINGS	
Mustafa Sever	51-64
TÜRKÜ SÖZLERİNDEKİ PROBLEMLERE DAİR THE RIDDLES OF TOFA (KARAGAS) TURKS	
Ali Yıldırım	65-78
TOFA (KARAGAS) TÜRKLERİNİN BİLMECELERİ THE RIDDLES OF TOFA (KARAGAS) TURKS	
Ali İlgin	79-94
GÜZAY 'IN BİN DİLEK AĞAC I'NDA GELENEĞİN İZLERİ THE TRADITION TRACES IN GUZAY'S THOUSAND WISHING TREE	
Tülin Arseven.....	95-106
HALİDE EDİP ADIVAR'IN "TATARCIK"*ROMANINDA SOSYAL/KÜLTÜREL DEĞİŞMENİN İZLERİ TRACES OF SOCIAL-CULTURAL CHANGE IN HALIDE EDIP ADIVAR'S "TATARCIK" NOVEL	
Türkan Fırıncı Orman	107-122
BİR ANOMALİ OLARAK VARİDAT: ŞEYH BEDREDDİN'İN VARİDAT'ININ FELSEFİ BOYUTLAR I VARİDAT AS AN ANOMALY: PHİLSOPICAL DİMENSIONS OF SHEİKH BEDREDDİN'S VARİDAT	
Çetin Türkyılmaz.....	123-140

OSMANLI-TÜRK EDEBİYATI TARİHYAZIMINDA TANZİMAT'TAN BUGÜNE ÇAĞ DAŞ ELEŞTİREL SÖYLEM

**LITERARY CRITICISM IN THE OTTOMAN-TURKISH LITERATURE:
FROM TANZİMAT TO REPUBLICAN PERİOD**

Şeyda Başı 141-160

RUS YAZAR VE DÜŞÜNÜR K.N.LEONTYEV'İN
ESERLERİNDE TÜRK-YUNAN İLİŞKİLERİ

**TURKISH-GREEK RELATIONS IN WORKS OF RUSSIAN WRITER AND INTELLECTUAL KONSTANTIN
LEONTIEV**

İlsever Rami 161-170

ERMENİ VE SANSKRİT DİLLERİNDEN ÖRNEKLERLE
ÇEVİRİDE EŞDEĞERLİK SORUNU VE TARİHİ

**EQUIVALENCE PROBLEM AND HISTORY IN TRANSLATION WITH SAMPLES FROM THE ARMENIAN
AND SANSKRİT LANGUAGES**

F. Jale Gül Çoruk - Yalın Kayalı 171-182

HAYA TIN KAYNAĞI – HAYA TIN SONU OLARAK “ÖLÜMÜN
AĞZI” VE “GERMİNAL”DE MADEN

**SOCIAL CRITISM IN IRFAN YALCIN'S “ÖLÜMÜN AĞZI”
(THE MOUTH OF DEATH” AND ÉMİLE ZOLA'S “GERMİNAL”**

Fesun Koşmak 183-192

KADINA İLİŞKİN MEDYATİK BİLGİYE KADININ MÜDAHALESİ: SOSYAL MEDYA ÖRNEĞİ

**INTERVENTION OF WOMAN ON THE MEDIATIC DATA FOR WOMAN:
THE EXAMPLE OF SOCIAL MEDIA**

Gül Aktaş 193-202

GENDER ROLES AS SEEN THROUGH WEDDING RITUALS IN A RURAL UYGHUR COMMUNITY, IN THE SOUTHERN OASES
OF THE TAKLAMAKAN DESERT

**TAKLAMAKAN ÇÖLÜ'NÜN GÜNEY VAHALARINDAKİ KIRSAL UYGUR TOPLULUĞU DÜĞÜN
RİTÜELLERİNDE GÖRÜLEN CİNSİYET ROLLERİ**

Mettursun Beydulla 203-228

TÜRKİYE'DE KAMU YÖNETİMİNDE HALK BİLİMİ BİRİMİNİN
KURULUŞUNUN 50. YILI

50th YEARS OF THE ESTABLISHMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION FOLKLORE UNIT IN TURKEY

Nail Tan 229-239

folklor/edebiyat'tan

Akademik dergilerin ortak bir yazgısı vardır: Sanal ortamda dolaşım ağları ne kadar genişlese de kamusal olandan ziyade üniversite ile sınırlıdır. Bu biraz da tercih edilen yazma biçimi kadar yazım biçiminden kaynaklanmaktadır. Yadırғанacak bir yanı yok. Ancak, *folklor/edebiyat*, en başından beri tartışmasız bir akademik derginin gereklerini yerine getirirken, kamusal olanı da göz önünde bulundurarak bu buluşma imkanlarını zorlamış bir dergidir. Sanıyorum, mevcutlar içerisinde bunu en yetkin şekilde başarabilen pek az yayından da biri durumundadır.

Dergimiz, KKTC ve Türkiye'deki üniversitelerin tamamına ulaştırılabildiği gibi birçok sivil toplum kuruluş ve özellikle de sosyal bilimlerle ilgili çalışmalar yürüten kurumlarca takip edilmektedir. Bunun dışında Ankara, İstanbul, İzmir gibi Türkiye'de belli başlı kitabevlerinde bulundurulması yanı sıra, kimi dernek ve topluluklarla yapılan kamuya açık ortak etkinliklerle de dergi kapsamında ele alınan konular daha geniş bir tartışma ve değerlendirme zemini bulmaktadır. Bu etkinliklerin en somut ve güzel örneğini **Ankara Üniversitesi Halkbilim Topluluğu** ile birlikte yayımlanan her sayı için ayrı bir mekânda, ayrı bir etkinlikle sergilememiz oluşturmaktadır. Benzer çalışmaları hem KKTC'de hem de Türkiye'nin başka illerinde ve başarabilirsek başka ülkelerde de yapmayı amaçlamaktayız.

*

Hayatın geçiş aşamalarının nihayeti ölüm. Bu sayımızın ilk üç makalesi bu tema ekseninde şekilleniyor. **Dr. Erman Artun** hocamız Çukurova ve Kıbrıs, **Dr. Nesrin Karaca** ile **Dr. Müjgan Üçer** Sivas sözel

kültüründe, **Dr. Mustafa Sever** ise Balkanlara uzanarak, Tuzla yöresi Müslümanlarında ölüm temasını ele alıyorlar. Hatta bu makalelerin yanına, **Dr. Fesun Koşmak**'ın İrfan Yalçın'ın *Ölümün Ağzı* ile Emile Zola'nın *Germinal* adlı romanlarını karşılaştırmalı olarak ele alıp değerlendirdiği çalışmasını da eklersek, bu sayımız 'ölüm' teması ekseninde özel bir dosya olarak da ele alınabilir.

Anonimlik yanı sıra sözlü kültürün en yaygın türlerinden biri olan türkülerin, özelliklerinden dolayı sözlerindeki değişiklikler, yanlış kullanımlar biraz da bu ürünlerin yaratıldıkları kültürel koşullarla 'tüketildikleri' mekânlar arasında zıtlaşan atmosferden olsa gerek, yoğunlaşmakta. **Dr. Ali Yıldırım**, makalesinde bir kültürel kod olarak gördüğü türkülerdeki anlamsal değişikliklere yol açan ve ürünün bağlamını zedeleyen sorunlara; **Dr. Ali İlgin** ise Güney Sibirya'da Rusya Federasyonu'nun İrkutsk oblastında Nijneudinsk rayonuna bağlı köylerde yaşamakta olan Tofa (Karagas) Türklerinin bilmecelelerine değiniyor.

Edebiyat yapıtları, özellikle de sosyolojik gerçeklikle psikolojik derinliği bir arada buluşturan örnekler ele alındığında toplumların ırasını anlamakta başat unsur olmaktadır. **Dr. Tülin Arseven**, altı yazarın altı öyküsünden oluşan *Anadolu Korku Öyküleri* adlı çalışmadan hareketle, makalesini edebî kültür ile halk kültürü arasındaki bağa odaklandırarak *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı*'nda geleneğin; **Dr. Türkan Fırıncı Orhan** ise Halide Edip Adıvar'ın Tatarcık romanında sosyal kültürel değişimin izlerini irdelemekteler.

Şeyh Bedrettin, bir tarihsel kişilik ol-

mak yanında eylemlerinden dolayı sosyal vaka olarak da Türk düşünce tarihi bakımından önem taşımakta. **Dr. Çetin Türkyılmaz**, Şeyh Bedrettin'in tartışmaların merkezindeki yapıtı *Varidat*'ı felsefi boyutlarıyla; **Dr. Şeyda Başlı** ise Osmanlı Türk Edebiyatı tarihyazımında Tanzimattan bugüne eleştirel söylemi ele alıp tartışıyor.

Konstantin Leontyev 19. yy. Rus aydınlarından ünlü Rus diplomat, filozof, yazar, edebiyat eleştirmeni ve gazeteci. 1863-1874 yılları arasında, o dönem Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde bulunan Girit Adası, Edirne, Tulca, Yanya ve Selanik'te konsolos olarak görev yapmış, 1872-1873 yıllarında ise İstanbul'da ve Adalar'da yaşamıştır. **Dr. İlsever Rami**, çalışmasında Konstantin Leontyev'in (1831-1891) edebi eserlerinde Türk-Yunan ilişkilerini; **F. Jale Gül Çoruk** ile **Yalçın Kayalı** ise Ermeni ve Sanskrit dillerinden örneklerle çeviride eşdeğerlik sorunu ve tarihini analiz etmektedir.

Dr. Gül Aktaş, "Geleneksel medya metinleri kadına ilişkin, "güç ve iktidarın sahibi olan erkeğe hizmet eden", "erkeği cinselliği aracılığıyla kendine çeken ve gücünü bedeni üzerinden kurgulayan", "sevgi-nefret, ihtiyaç duyma-korkma ikilemi arasında sıkışan", "sosyal ve kültürel normlarla edilgenleştirilen" bir söylemi aktarmakta ve kadın çoğunlukla bu söylemler üzerinden inşa edilmektedir. Buna karşılık geleneksel medya zaman içinde sosyal medyaya evrilirken önemli bir konu karşımıza çıkmaktadır. O da sosyal medyanın inter-aktif olarak aynı anda ortama katılanlarca sağlanması durumudur. Sosyal medya bireylere zaman ve mekân sınırlaması olmadan paylaşımın, etkileşimin yapıldığı bir ortam sağlarken, bilginin inter-aktif olarak aynı anda ortama katılanlarca sağlanması bireyin iletişimde aktör olması demektir ve bu sosyolojik tabanda önemli bir etkileşimi ve değişimi de beraberinde getirir. Dolayısıyla kadının sosyal medya aracılığıyla kendisiyle ilgili habere müdahale etme şansı ortaya çıkmaktadır." biçiminde özetlediği çalışmasında, interaktif kullanımın artmasıyla birlikte kadının sosyal medya üzerinden aktif katılımını örnekler; **Dr. Mettursun Beydulla** ise Çin Uyur Özerk Bölesi, Taklamakan Çölü'nün güneyinde yaşayan Uyurların, evlilik pratiklerinde ortaya çıkan cinsiyet rolleri ve bunun Uyur toplumu içindeki erkek ve kadının rol ve statüsü üzerindeki etkisini, topluluğun düğün ritüellerinde görülen cinsiyet rolleri üzerinden ele alıp tartışıyor.

Türkiye'de halkbilim çalışmalarının kurumsal bir çatı altında yürütülmesi çabalarının Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Müsteşarlığı bünyesinde Milli Folklor Enstitüsü olarak kuruluş tarihi 16 Mayıs 1966'dır. Yani, bu yıl Türkiye'de kamu yönetiminde halkbilimi biriminin kuruluşunun 50. Yılı. Bu süreci, kurumun hemen bütün aşamalarında görev almış ve alanın yetkin isimlerinden, kurumun emekli genel müdürlerinden biri, sayın **Nail Tan** yazdılar.

Yeni *folklor /edebiyat*'larda buluşmak dileğiyle.

Metin Turan

ÇUKUROVA VE KIBRIS HALK KÜLTÜRÜNDE ÖLÜMÜ ALGILAMA

Erman Artun*

Giriş

Ölüm, bir hayat gerçeğidir. Her kültürde bu kavramların etrafında gelenekler oluşmuştur. Ölüm kaçınılmaz bir gerçek olarak insanları meşgul etmiş, farklı kimseler tarafından olduğu gibi ölüm ve mezarla ilgili duygular zamanla toplumun gören gözü, işiten kulağı ve söyleyen sözü olan âşıklar aracılığıyla şiirlerde dile gelmeğe başlamıştır. Âşıkların ölümle ilgili şiirlerinin bir bölümü bireysellik çizgisini aşarak duygu ve düşünce yoluyla topluma mal olarak anonimleşir. Ölüm ve mezar temalı şiirlerin odak noktasını insan oluşturmaktadır.

Ölüm, insan hayatının sonu ve doğal olarak da geçiş dönemlerinin son aşamasıdır. Ölüm ilk çağdan günümüze kadar her toplumun çaresiz kaldığı bir durumdur. Çocuk, genç, yaşlı herkesin başına gelir ve ertelenemez, üstesinden gelinemez. İnsanoğlunun bu sonsuz yenilgiye ağıtlarda bir isyan olarak ifade edilir (Avcı, 1998; 157).

Tarihsel süreçte, her kültürde olduğu gibi Türk kültürünü belirleyen değer norm, sosyal kontrol öğeleri ve formlar değişikliğe uğramıştır. Bir çok kültik ve ritüel özlü işlemin ve pratiğin uygulanmasını gerektiren ölü kültü çeşitli bölgelerde yerel özellikler göstermekle birlikte ana çizgisi bakımından benzerlikler gösterir. Her yörenin kendi inanç, görenek, estetik ve sosyo-ekonomik anlayış ve değerlerine göre değişebilen ama hepsinin özünde insan olan bir takım inanma ve pratikler vardır. Toplumca inanılan

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi Fen- Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Bölümü(emekli öğretim üyesi), Balçalı /Adana

bu doğrultudaki her tür inanma ve pratik bu etkinliklerin içindedir. İnsanlar geçmişle gelecek arasında bir bağlantı kurmaya çalışmışlardır.

İnsan hayatının geçiş dönemlerinden biri olan ölüm, hayatın son bulması anlamını taşıdığı için tarih boyunca insanlar için farklı bir önem taşımıştır. İlkel çağlardan günümüze kadar uzanan süreçte insanlar ölen kişiler için her biri kendi içinde ritüel özellikler taşıyan uygulamalar sergilemişlerdir. Bu uygulamalar daha çok evreni, tabiatı ve insan hayatını anlamlandırma çabası olarak ortaya çıkan mitlerden kaynaklanmıştır. Mitlerde var olan algılayış biçimi, ölüm olayı karşısında insanların içine düştüğü psikolojik durumların da etkisiyle birleşerek ölen kişiler için düzenlenen cenaze törenlerinin niteliğini ortaya koymuştur. Bu cenaze törenlerinde icra edilen ritüel uygulamalar kalıplaşmış davranış biçimleri olarak kuşaktan kuşağa aktarılmış ve adeta toplumun belleği olmuştur. Bunlar toplumların kültürel mirasları olarak kültürel sürekliliğin devamını sağlamaktadır. Türklerde de mitlerden kaynaklanan ve daha sonraki aşamalarda Türklerin kabul ettikleri dinlerden etkilenen cenaze ritüelleri vardır.

Ölüm, geçiş dönemleri içerisinde belki de insanı en çok etkileyen, en çok meşgul eden süreçlerden birisidir. Gerçekte ölümün kendisi anlık bir durumdur. Ancak insanın üzerinde bıraktığı etkiler ve insanın onun karşısında takınmış olduğu uzun vadeli tavırlar onu, insan hayatının adeta her anını kaplayan bir süreç haline getirmektedir (Boyratz, 2003:14).

İnsanoğlu var olduğu günden beri yaşam ve ölüm sırlarını öğrenmeye ve anlamaya çalışmış ve insanı yaratan nesneyi “nefes, tın, rüzgar, esinti” anlamlarına gelen sözcüklerle ifade etmiştir. Eski Türkler can ve ruh kavramı karşılığında tın (nefes) sözcüğünü kullanmışlardır. Yakutlar, tın, kut ve sür, Altaylılar tın, süne ve kut sözcükleri ile bu kavramı ifade etmişlerdir. Altaylılara göre, tın, süne ve kuttan başka insanın yula adı verilen bir de eşi vardır. İnanca göre, insan uyurken yulası her yerde dolaşabilir. Düş, yulanın gördüğü şeylerden ibarettir. Ölülerin serseri dolaşan ruhlarına Altaylılar özü, Yakutlar “üör” demişlerdir. Şamanistlere göre can, kanda ya da yürekte bulunur (İnan, 1995: 176).

Eski Türk inancına göre kişi öldükten sonra uçan bir ruh biçimine girmektedir. Batı Türklerinde ölüm için “şunkar olmak” terimi kullanılır. Öldükten sonra biçim değiştiren ruh için Anadolu Aleviliğinde bugün bile *don değiştirmek* terimi kullanılır. Dini inanışlara göre ölüm, ruhun değil bedeninin yok oluşu olarak algılanır. Ruhun tekrar başka bedende dirileceği inancı vardır.

Orta Asya’da Şamanist inançtaki Türklerin defin ve yas törenlerinde ölü kültü oluşturduğunu görmekteyiz. Ölüm sonrası uygulamaları yöneten kişi Şaman’dır. Şaman ölünün diğer dünyaya geçişini kolaylaştırmakta ve ölünün ruhunun tekrar yaşadığı yere dönerek orada bulunanları rahatsız etmesini önlemektedir (İnan, 1995:6).

İnsan topluluklarının inanış ve törelerinde ölüm ve ölümden sonra yapılan birtakım ritüeller, ölen kişinin toplulukla, yaşamla bağına devam ettirir. Bu gerek dini

gerekse dünyevî açıdan varlığın yok oluşunu kabullenmeyi süreç içine yaymak olarak değerlendirilebilir. Ölümden hemen sonra yapılan, insanoğlunun doğal tepkisi olan ve törensel yapı ile güçlendirilen yas etme ritüeli, sevilen kişinin yok oluşunu kabullenmeyi kolaylaştırıcı uygulamalardan biridir.

Ölümün doğal sonucu olan yas, sevilen birinin kaybından sonra gösterilen duygusal bir tepki olarak tanımlanabilir. Sevilen birinin ölümü ile yakınları ve sevenlerinin yaşadıkları ruhsal sıkıntı, sevilen kişiden fiziksel olarak hep ayrı kalma düşüncesiyle duygusal tepkiye dönüşür. Toplumsal, ekonomik, biyolojik ve duygusal yönden bağlı bulunduğumuz bir insanın ölümünden duyduğumuz acı insancıl bir tepkidir.

İslâm öncesi Türk kültüründe ‘sıglatmak’, ‘ağlamak’ filinden türeyen sagu ile daha sonraki dönemlerde ‘ağı’, ‘sazlamag’, ‘tavs’, ‘ağıt’ adlarıyla bilinen sözlü edebiyat metinleri, öncelikle, ölüm sonrasında öleni anmak, övmek ve ona duyulan özlemi dile getirmek üzere üretilmişlerdir. Zamanla dünyanın faniliği, ömrün kısalığı, ayrılık, gurbet, çeşitli yoksunluklar, doğal afetler gibi konular, ağıtların kapsamını genişletmiştir.

Ölümün insan hayatının en önemli ve değişmez yasası olması, sonrasının bilinmezliği dolayısıyla insan zihnini hep meşgul etmiştir. İnsanlar dinî inançları ya da çeşitli düşünce sistemleri aracılığıyla ölümün ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Ölüm ve ölümlle ilgili düşünceler sadece dinî inançların ve düşünce sistemlerinin değil, edebiyat ve sanat eserlerinin de temel konularından biri olmuştur.

“Bir ölüm üzerine belli bir geleneğe uyularak yapılan törenlerde yakılmış veya söylenmiş şiir” olarak tanımlayabileceğimiz ağıtlar, bazen bir türkü şeklinde toplum hafızasında uzun yıllar kalabilirler. Saguların devamı olarak kabul edebileceğimiz ağıtlar, önceleri sadece ölüm olayının ardından söylenirken zamanla deprem, salgın ya da vatan topraklarının işgali gibi konularda da söylenmiştir. Ağıtlarda şiiri ölenin ağzından söyleme geleneği bir üslup özelliği olarak görülür. Bu yolla ağıtçılar ölünün kendisine vasıflarını ve yaptığı işleri anlatarak daha etkili bir yol ortaya koymuş olurlar. Bazı ağıtlarda da ağıtçı söz konusu edilen kişi ölmemiş gibi onun giyinişinden atından vb. söz eder. Bugünkü bilgilerimiz ağıtların esas konuları ölüm olmakla birlikte hemen her çeşit üzüntüyü ifade eden metinler olduğunu söylüyor. Ölüm gibi geçiş törenleri olan askerlik ve düğünle ilgili şiirlerin de ağıt özelliği taşıyanları vardır. Ağıtlar genellikle ölü evinde ve kadınlar tarafından yakılır. Ağıtçı kadınların olması ve bunların belirli kurallar dâhilinde şiir söylemesi ağıt yakmanın bir gelenek olduğunu gösterir. Ağıtlarda ölen kişinin iyi yönleri üzerinde durulur. Bir bakıma ağıtlar ölümler için söylenmiş övgülerdir. Ancak İslâmiyet’te ağıt yakma, kaderi kınama, ölünün özelliklerini dövünerek anlatma hoş karşılanmamıştır (Artun, 2004: 153).

İnsan doğduğu andan itibaren hem kendi ölümünü, hem de idrak sahibi olduktan sonra çevresinde vuku bulan ölümleri solumaya başlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında aslında ölümün en az hayat kadar içimizde ve bizimle olduğu söylenebilir (Boyras, 2003:14).

Ağıtlarda, manzum ölüm tarihleri ve mezar kitâbelerinde ölüm ve ölümlle ilgili düşüncelere, inançlara, âdetlere ve uygulamalara yer vermişlerdir. Halk edebiyatında, ağıtlarda gerçekleşen bir ölüm olayı sonrasında ölenin ardından duyulan üzüntü, ölenin iyi yönlerinin anlatılması, kadere razı olunması, dünyanın geçiciliği, ölenin yakınlarına sabır ve metanet dilenmesi gibi konular işlenir. Ağıtlarda ayrıca feleğe sitem, dünya ve ahirete bakış, matem, dua ve iyi dilekler de yer alır.

Âşık edebiyatı, ölüm ve mezar temalı şiirler yönünden çok zengindir. Ölüm ve mezar çevresinde birçok inanma, âdet, töre, tören, ayin, kalıp davranışlar kümelenir. Bunlar insanları kuşatan değerlerdir. Âşık içinde yaşadığı toplumun değerleriyle, insan gerçeğini bireysel ve toplumsal boyutuyla dile getirmek, seslendiği kitlenin kimliğiyle uyuşmak zorundadır. Bir kültürde oluşan eserler, yazıldığı çağın ve içinde buldukları toplumun kültür anlayışı beğenisine göre şekillenir.

Âşıklar, şiirleriyle toplumun sosyo-ekonomik dinamiklerini ortaya çıkarmakta, milletin kültür birliğini sağlamaya katkıda bulunmaktadır. Âşıkların şiirlerine Türk toplumunun sağduyusu, günlük hayatı, dini, geleneği, dünya görüşü ve beğenisi yansır. Kültür toplumu oluşturan bireyler gruplar arasındaki kurumlaşmış ilişkiler bütünüdür. Her türlü toplumsal olgu kültür potasında eriyerek içerik ve bütünlük kazanır.

Âşıkların ölüm temalı şiirlerinde Türk milletinin arkaik inanma sisteminden İslamiyet'e geçinceye kadar kültür basamaklarına paralel olarak ölüm karşısındaki duygulanmaları ortaya çıkacaktır. Bu şiirlerde evrensel insan psikolojisi, ölüm ve mezarla ilgili kelime dağarcığı bir ölçüde ortaya konulacaktır. Bunlar bir yönüyle kültür atlasımızın bugünlere ulaşan geçmişten izlerini taşıırken, bir yönüyle de yaşanan dönemin insanından izler taşır. Bu şiirlerde inançları, insan ilişkilerinin biçimlenişini ve insan yaşamının çeşitli yönlerine ilişkin ipuçlarını buluruz.

Çukurova ve Kıbrıs Âşık Edebiyatında Ölüm Algısı

Âşıklık geleneğinde ölüm teması geleneğin düşünce ve sanat anlayışı doğrultusunda konu edilmiştir. Âşıklar ölümü yaşamın kaçınılmaz sonu olarak değerlendirmişlerdir. Âşıklık geleneğinde âşık sevgiliye kavuşmak için ölümü göze alır, sevgili zalimliğiyle âşıkları öldürür, rakip ise âşığın sevgiliye kavuşmasını engellediği için daima ölüme layık görülür.

Geleneğin çizdiği bu çerçeve dışında ölüm teması âşıklık geleneğinin ortak benzetmeleri ve kelime kadrosuyla işlenir. Bu temalar bir nasihatçi edasıyla din ve tasavvuf kültürüyle ilgili inançları yansıtır. Âşıklık geleneğinin oluşmasında ve gelenek içinde yetişen âşıkların şekillenmelerinde geçmişten günümüze kalan tarihi ve kültürel mirasın önemli bir yeri vardır. Çağının düşünce hayatı, inanç sistemi yanında yaşama biçimi, aşığın dünyası kavrayışını algılayışını, tavrını etkiler ve belirler. Çağının kültür değerleri içinde yoğrulan ve yeterli birikime kavuşan âşık devrinin estetik anlayışına uygun şiirler yazar.

Âşıklar ölüm ve mezardan etkilenip bunları şiirlerine konu etmişlerdir. Âşıkların şiirleri halkın ölümü algılayışına ve yorumlayışına ışık tutacak, çözüm getirecek ipuçlarını taşımaktadır. Çukurovalı âşıkların şiirlerinde ölüm geri dönülmez bir yol olarak düşünülmekte ve dünyaya gelen herkesin bir gün bu dünyadan göçeceği belirtilir. Bu dünyanın hiç kimseye kalmayacağı vurgulanmaktadır:

*Kimse baki kalmamıştır fanide
Ecel kapın çalar bir gün anide
Basıp çiğnediğin toprak seni de
İsmiyle müsemma yer insanoğlu* **Âşık İmami**

Kıbrıslı âşıkların destanlarında da yine ömrün geçiciliği belirtilmektedir. Ölüm temasıyla ilgili olduğu tespit edilen şiirlerin birçoğunda ölen kişinin ardından duyulan üzüntü ve ölüm sonrasında yaşananları içermektedir:

*Hastaneciler maktuleyi aldılar
Hepsi birden hünk urup ağladılar
Zevci nasıl kıydı öldürdü bu civanı
Etrafa yayılmışdır al kanı? (Atun-Fevzioğlu, 2002:129).*

Çukurovalı ve Kıbrıslı âşıkların şiirlerinde tevhid inancı dikkat çekmektedir. Mesela Kıbrıslı âşıkların yazdığı şiirde bu düşünce açıkça görülmektedir:

*Musalla taşına koydular cenazeyi
İmamete geçti Müfti Hâfız Ziyai
Girne kapısında kılındı namazı
Arş-ı alaya çıkardı tevhid avazı (Atun-Fevzioğlu, 2002:131).*

Aynı şekilde Çukurovalı âşıkların şiirlerinde de Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesine vurgu yapılmaktadır:

*Allah bir, Resul hak ben ise kulum
Her nereye gitsem onadır yolum
Canlılara bir gün gelecek ölüm
Nefs-i emmareye kıydım da geldim* **Âşık Fidani**

Kişinin ölümünden sonra gittiği yerin Allah katı olduğu Kıbrıslı âşıkların şiirlerinde belirtilmektedir:

*Sarayönü camisinde okundu sela
Gitdi Allah'a gitdi gözleri ela*

Yaşı henüz yirmi iki idi

Güzelliği gitmiyor fikrimden hala (Atun-Fevzioğlu, 2002:303).

Çukurovalı âşıklarda da insanın ölümünden sonra Allah'ın huzuruna çıkacağı dile getirilir:

Niçin öyle gafil gafil durursun

Bir gün olur huzura varırsın

Neyin var neyin yok orda görürsün

Ne edersen orda et dedim gönül **Âşık Ferrahi**

Ölen kişinin ardından ağlamak ve yas tutmak her iki kültürde de mevcuttur. Kıbrıslı âşıkların şiirlerinde ve Çukurovalı âşıkların şiirlerinde bu geleneği görmek mümkündür:

Yüce dağ başında olmaz mı duman

Allah getirmesin başlara figan

Bu dünyada Kur'an, ahrette iman

Ameli kötü olan kula yazıktır

Âşık Fakir Kul

Cenazeyi götürdükleri cami Ayasofya

Ahbabları ağladı doya doya

Düşmanları da hazzider idi

Gitti deye öbür dünyaya

Gitdin Halid gitdin sen gelmez yola

Allah nasip eylesin bir kula

Akrabalarının başında saç kalmadı

Gültem gültem yola yola (Fedai, 2003:15).

Anonim halk edebiyatıyla ilgili olduğu tespit edilen Çukurova ve Kıbrıs'a ait halk kültürü ürünlerini ağıtlar oluşturmaktadır. Kişi ya da topluma acı veren her konu, ağıt konusu olmuştur. Ağıtlar incelendiğinde, ağıt söylemenin temel noktasını ölüm kavramının oluşturduğu görülmektedir. Türk kültürü içinde defin, yas ve ağıt söyleme geleneği birlikte var olmuştur. Defin, yas ve ağıt törenleri İslâmiyet öncesinde uygulanan şekil ve inanç biçiminin, İslâmiyet'le sentez oluşturarak varlığını koruduğu dini geleneklerdir (Uludağ, 1988:472).

Çok basit örgütlenme içerisindeki toplumdan başlamak üzere bütün toplumların ölüm ve ölüm sonrasıyla ilgili düşünceleri âdetleri, gelenekleri ve görenekleri belirlemektedir. İnsanlar yaşayan bir varlığın birden bire canlılığını yitirmesi, ortadan kaybolması

karşısında çeşitli şekillerde tepkilerini dile getirmek istemişlerdir. Edebiyatımızın değişik dönemlerinde, değişik şekillerde dile getirilen ölüm ve ölümlle ilgili duygulanmalar belirli türlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ölümle ilgili duygu ve düşüncelerin dile getirildiği türler arasında halk edebiyatındaki ağıtlarla divan edebiyatındaki mersiyeler önemli bir yer tutar (İsen, 1994:3; Bali ,1997:12).

Her toplumun ölüm ve ölüm sonrasında uyguladığı tören ve pratikleri vardır. Bu uygulamaların şekillenmesinde toplumun uygarlık düzeyi, gelenekleri ve dinî inançları belirleyici öge olmuştur. Ölüm ve sonrasında uygulanan pratikler ölüme karşı saygıyı, yaşanan üzüntüyü, ölüme karşı duyulan korkuyu yansıtmaktadır. Ağıt yakmak bu geleneğin bir parçasıdır.

Çukurova ve Kıbrıs'a ait ağıtlarda ölümün verdiği acı ve ölüm karşısındaki çaresizlik dikkat çekmektedir:

*Yanında açan mor çiçek
Temmuz gelişin soldu mu
Şu bebekten soracağım
Anan göçerken geldi mi*

*Gözüm akıyor selinen
Günüm geçmiyor elinen
Sana haber vereceğim*

Şener de geldi gülünen (Derlemeci: Gülden Leba, Kadirli, Anberinarkı köyü, Şubat 1995, kaynak Kişi: Muammer Güneş, 44, ev hanımı)

Kıbrıs anonim ağıtlarda da ölüm yarattığı acıyı gösteren örnekler çokça bulunmaktadır:

*Meluşanın dağları
İşler aşdı başları
Gurulmuş yaya benzer
Nazım Beyin gaşları*

*Gahve işdim filcandan
Nazımım gitti candan
Nazım beyin ölümü
Gız gardaşı Sultan'dan*

*Saatlara baktılar
Sustalara basdılar
Baba yiğit Nazım'ı
Bayram günü astılar*

*Havalar bulut dolu
Alem yasa boğuldu
Selam edin dostlara
Nazım rahmetlik oldu (Atun, 2008:130-131).*

Ölüm insanlarda çaresizlik durumu yarattığı için bunun tek suçlusunun hain felek olduğu düşünülmüştür. Kıbrıs ağıtından buna örnek verebiliriz:

*Feryadımdan dağlar taşlar iniler,
Değ taş değil can kuşum beniler,
Hain felek karşında güler
Ömrümü kesmeye hançerini biler (Yaldızkaya, 2000:22).*

İnsanların en büyük isteklerinden biri öldükten sonra sevdikleri tarafından unutulmamaktır. Bu sebeple ölen kişinin ağzından yazılan ağıtlarda bunu sıkça görmekteyiz:

*Mezarımı yakınına kazdırınız,
Üzerine tarihini yazdırınız,
Salim gardaş sana vasiyetim olsun,
Çocuklarımı hem beni arayınız.*

*Mezarımı uzun kazın boyuma,
Geliyorum Gülsüm Hanım uyuma,
Aşka dayanarak geliyorum,
Aç mezarı al beni de koynuna (Yaldızkaya, 2000:24).*

Âdet, İnanış ve Uygulamalarda Ölümü Algılama

Eski Türklerde ölüm halinde ruhun kuş şekline girerek uçup gittiğine inanılırdı ve eski metinlerdeki “sonkur oldu” (şahin oldu) sözünün bunu gösterdiği düşünülmektedir. Eski Türklerde defin merasimi için yaprak dökümü veya ağaçların yapraklanması beklenirdi. Büyüklerin mezarı toprak yığarak kurgan (tepe) yaparlardı. Çin sınırlarından Macaristan’a kadar uzanan bozkır yolu boyunca bu kurganlar yer alır. Eski Türklerdeki cenaze merasimine (yoğ) Çinliler “kubbeli otağ altındaki tabut” adını verirlerdi; çünkü Türk geleneğinde ölen kimsenin cesedi kubbeli otağ altına konarak otağın etrafında at koşturulurdu. Otağın kapısına gelince matem tutanlar gözlerini ve kulaklarını bıçaklardı. Matem işareti olarak saç kesilir, tütsü kullanılır, tütsülü matem meşalesi (yug yıpar) yakılırdı (Kocasavaş, 2002: 67).

Ölüm olayı insanlara selâ yoluyla duyurulur. Bir evde ağır hasta varsa zaten herkesin kulağı orada olur. Ölüm gerçeği ile karşılaşan ölü yakınları evden eve bağırıp çığırşırlar

ve komşular ölüm haberini duymuş olurlar. Uzak akrabalara ölüm telefonla haber verilir. Kaza, kalp krizi gibi ani bir ölümden, ölüm haberi alıştırma alıştırma söylenir. Hatta “öldü” demek yerine “hastalandı” demek tercih edilir (Altun, 2004: 34). Özellikle ölünün gömülmesiyle ilgili pek çok âdet ve inanma vardır ve geçmişten gelecek günümüzde hala yaşamaktadır. Eski Şamanist Türkler ve diğer Orta Asya ulularının defin törenleri hakkında Çin kaynaklarından geniş bilgiler ediniriz.

Göktürkler’in defin töreninde ölü çadıra konur, oğulları, torunları, erkek-kadın başka akrabası, atlar ve koyunlar keserek çadırın önüne koyarlar. Ölünün bulunduğu çadır etrafında atla yedi defa dolaşırlar. Yüzlerini bıçakla kesip ağlarlar ve bu töreni yedi kere tekrar ederler. Sonra belirlenen bir günde ölünün eşyalarını, atını ve ölüyü yakarak külünü belirlenen başka bir günde gömerler (İnan, 1986: 177).

Çin kaynaklarında Hunlar’ın defin törenine ait verilen haber, İsa’dan önce III. yüzyıla aittir. Bu habere göre; Hunlar ölülerini tabut içine korlardı. Bu tabut iç ve dış tabut olmak üzere iki katlıydı. Bu tabutları altın ve gümüş işlemeli kumaş ve kürklerle örterlerdi. Ağaçlar, dikilmiş mezarlıkları ve matem elbiseleri yoktu (Kocasavaş, 2002: 67).

Türk halkının inançlarına göre; ölüyü acele gömmekte, misafirlere yemek yetiştirmekte ve alınan borcu ödemekte acele etmekte hayır vardır. Sakıncalı bir durum yoksa, güneş battıktan sonra ölü gömülmez, ertesi sabaha bırakılır (Turan, 1982: 546).

Ölümün gerçekleşmesinden, cenazeye gelecek kişilerin toplanmasından sonra ölüyü gömmek için hazırlıklara başlanır. Bu hazırlıklar; yıkama, kefenleme, cenazenin taşınması, cenaze namazı işlemleriyle gerçekleştirilir.

Ölüyü gömmek için önce dinsel ve geleneksel kurallar içinde yıkamak gerekir. Yıkama işini ölü yıkayıcılar, hocalar, ölünün yakınları, bu işi bilen insanlar yapar. Ölü yıkama işi evin içinde, bahçesinde veya hastanede yapılabilir. Ölünün yıkandığı su, temiz olduktan sonra her yerden alınabilir (Altun, 2004: 327).

Bu dünyadan göçerken götürülen kefen, eskiden bugüne hep önemli tutulmuştur. Kefeni ya da kefenin parasını hazırlamaya her zaman önem verilmiştir. Kefen, dışarıdan bir iplikle dikilmez, kefenin kenarından çekilen kendi ipliğiyle dikilir (Altun, 2004: 329). Halk arasında öldüğü zaman başkasına yük olmasın, kefen telaşı olmasın ya da kendi helal parasından olsun düşünceleriyle kişinin sağlığında kefenini alıp bir köşeye saklaması ya da bunun için para ayırması âdetine rastlanır (Örnek, 1979: 52).

Cenaze tabut ile taşınır. Tabut yapımında kullanılan malzeme tahtadır. Camilerde hazır bir tabut bulunur ve herkes defin sırasında bu tabutu kullanır. Cenaze namazına ise ölü yakınları ve dileyen herkes katılabilir. Cenaze namazını erkekler kılar, kadınlar cenazeyi mezarlığa yakın bir yerden izlerler (Altun, 2004:331). Cenaze evin önüdeyken ve cenaze namazından önce bir helalleşme yapılır.

İslam Dinine göre, Müslüman olan herkesin cenaze namazı kılınır. Cenaze

namazının kılınması için, ölünün Müslüman olması, İslami kurallara göre yıkanmış olması, cemaatin olması, cemaatin tabutun önünde olması, namazı kıldıracak imamın kibleye karşı yere yakın bir yere konmuş olan tabut içindeki ölünün göğsü hizasında durması gerekir. Cenaze namazı dört tekbirden meydana gelir. Cenazenin önünde imam, imamın arkasında cemaat sıralanır. Cenazenin kadın, erkek, çocuk ve kız çocuk oluşuna göre namazda okunması gereken dualar değişir. Cenaze namazı ile namazı kılınan ölü hakkında bir çeşit “aklama” yapılır (Örnek, 1979: 54).

Cenaze namazından sonra ölü, halk arasındaki adıyla “ebedi istirahatgâhi” olan mezarlığa götürülür. Mezar yeri, köylerde ölüm olayının hemen duyulmasından sonra eş dost tarafından kazılarak hazırlanır. Şehirde bu işi belediyeler yapar. Ülkemizde ölünün üstüne toprağı erkekler atar. Pekçok yerde kadınlar mezarlığa bile gelmez. Konya/ Ermenek /Beşyayla’da mezarlıkta cemaat, eline birer küçük taş alarak bu taşta “külhüvallah” suresini okur ve mezara atar (Yıldız, 1968: 4744).

Mezarlıklar, gerek köy gerek kasaba ve şehirlerde oturma yerlerinin hemen dışında yer alır. Genellikle yol kenarlarına kurulmuştur. Ülkemizde mezarlıkların çoğu terk edilmiş bir görüntü çizer. Bir kısmı ise derli toplu, çiçekli ve süslü bir parkın özenli görünüşündedir. Köy ve kent mezarlıklarının genel görünüşü arasındaki fark, mezarların tipleri, yapımı, taşları ve süslemesi ile kendini gösterir. Büyük kentlerde kubbeli, pahalı, taşlı, mimar elinden çıkma mezarlıklara rastlanır. Mezarların süslenmesi için ağaç, ç,çek ve belli otlar kullanılır. Mezarların başına ağaç dikmek, üzerlerine çiçek ekmek, bakımlı otlar yetiştirmek daha çok ilçe ve kentlerde görülür (Örnek, 1979: 65).

Çin kaynaklarında eski Türklerin yas tutma âdetlerine dair bazı kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtlara göre; yas tutanlar ölünün bulunduğu çadırın etrafında atlarıyla süratle dolaşırlar, bağıra çağıra ağlarlar, saçlarını başlarını dağıtırlar, ölenin atlarını, kuyruklarını keserek kurban ederler, yüzlerini, kulaklarını parçalarlar, keserler ayrıca yemek verirlerdi. Bu âdete Manas Destanı’nda da rastlanmaktadır. Yine yas alametlerinden bir diğeri de elbiseyi ters giymektir. Kırgız-kazakların bazı boylarında kadınlar ağıt söyleyip ağlarken ters oturur ve elbiselerini ters giyerler. Bu âdete Anadolu’nun bazı bölgelerinde rastlanmaktadır (Kocasavaş, 2002: 73).

Ölen kişinin ardından ağıt söylendiği gibi yas da tutulur; ancak İslamiyet’e göre ölünün ardından ağlamak, yas tutmak doğru değildir (Altun, 2004: 353).

Ölenin dinsel törenle ve yemekle anıldığı belli günler vardır. Bunlar kırkinci ve elli ikinci günleriyle, yıldır. Az olmakla birlikte üçü ve yedisi de anılır. Belirli sayılarla karşılanan bu tür günler, söz konusu sayılara kazandırılmış olan dinsel, büyüsel ve geleneksel niteliklerden dolayı önemsenmişler, giderek bir takım adetlerin bünyelerine ana öge olarak yerleşmişlerdir (Örnek, 1995: 220).

Ölünün arkasından cenaze evinde Kur’an-ı Kerim okutmak en yaygın olan gelenektir. Ölünün her Cuma akşamı evine gelip kendisi için Kur’an-ı Kerim okunup okunmadığına

baktığına inanılır. Buna inanan ev sahipleri de ölünün ruhunu memnun etmeye çalışırlar (Altun, 2004: 341).

Anadolu'da ölüyü anma günleri değişik adlar altında olmakla beraber İslamî geleneğe göre bu günler gerçekleşmektedir. Örneğin; Dağıstan'da defin işleminin yapıldığı gün, ölünün akrabaları sadaka olarak kavurma, helva ya da lavaş ekmeği dağıtırlar. Yörüklerde ise bir evden ölü çıkınca üç gün ölü evinde ocak yakmak yasak, ayıp sayıldığı için ev sahibinin yiyeceğini komşular ve dostlar sağlamaktadır (Altun, 2004: 342).

Adana ve çevresinde ölünün belirli günleri olarak 3. 7. 40. ve 52. günlerini görmekteyiz. Bazı çevrelerde 2. günü, ölünün yakınları mezarlığa gitmekte ve orada “çörek” (simit) dağıtmaktadır. Ölü gömüldükten sonra eve gelindiğinde, topluca yemekler yenilmektedir. Ölü sahibinin durumu iyiye, bu günde hayvan kesilmekte, onun etiyle yemekler pişirilmektedir. Komşular tarafından yemek getirilmesi kimi çevrelerde bir hafta iken, kimi çevrelerde 15-20 gün olmaktadır. Mezarlık dönüşü yenen yemek “pılav ve hoşaf”tan oluşmaktadır. Aynı gün ölünün ruhuna yenen bu yemekle birlikte, ölenin ruhu için Kuran okunmakta, hatim indirilmektedir. Ölünün 3.günü bütün çevrelerde helva kavrulmakta, dualarla kavrulmuş bu helva, dağıtılmaktadır. Böylece, helvayı yiyen kişilerin de ölünün ruhuna “fatiha” okuması beklenmektedir (Başçetinçelik, 1998).

Kıbrıs'ta ise eskiden birisi öldü mü ertesi güne kadar bekletilirdi. Ölünün başı altına bıçak konur, Türkler ölüyü kefen sararlar. Mezarın güney altını kayalar ve kefen bağlarını çözüp gömme işini öyle tamamlarlardı. Türklerde aynı gece evinde, üçünde, kırkında ve yıldönümünde dini tören yapılır, mevlid okutulurdu ve kırk yemeği yapılırdı (Halkbilim Sempozyumları, 1986:64).

Günümüzde seyrelmekle birlikte Kıbrıs Türklerinde ölümlere kına yakma adeti vardır. Cenaze yıkandıktan sonra hazırlanan kına el ve ayak parmaklarına yakılır. Avuç içine konmaz. Bu kına kişinin selamet yolunda Müslüman olduğunun işareti olarak kabul edilir. Cenaze, kınası yakıldıktan sonra kefenlenip öyle gömülür (Yorgancıoğlu, 1980:214).

Sonuç:

İnsan hayatının başlıca üç önemli geçiş dönemi olan doğum, evlenme ve ölümle ilgili birçok inanç, âdet, töre, tören, dinsel ve büyüsel özlü pratik kümelenmiştir. Bütün bunlardan amaç kişinin bu geçiş dönemindeki durumunu belirlemek, kutsamak, kişiyi var olduğuna inanılan tehlike ve zararlı etkilerden korumaktır. Geçiş dönemi inanmalarının eski Türk kültürüyle bağları vardır. Türk kültürü, İslami kültür dairesine girildikten sonra bir bölümü aynen yaşatılmış, bir bölümü İslami kültürde yeniden yapılanmıştır. Bir çok eski ritüel işlevini kaybetmiş adet olarak sürdürülmektedir.

Geçiş dönemleriyle ilgili inanç, inanma ve pratikleri yüzyılların deneyimlerinden süzülerek biçimlenmiş belli kalıpları olan bir bütündür. Bunlarda Türk insanının düşünce

yapısını, kültürünün sergilenişini değerlerini, dinamiklerini, dünyaya bakışını görüyoruz.

Ölüm, edebiyatta sık işlenen temalardan biridir. Ölüm, dinî-tasavvufî duyuş ve düşünüş çerçevesinde sonsuzluk ve ruhun ölmezliğı düşüncesiyle işlenir. İslâm inancında ölüm, karanlık ve meçhul değıldir. Mutlak son ve yok oluş anlamına gelmez. Aksine ölüm ikinci bir hayattır. İnsanın gerçek varlığı ruhtur ve ruh ölümsüzdür, ölümlü olan bedendir.

Âşıklar, ölüm ve mezar konulu şiirlerini işlerken, İslami ahlakın kurallarına uyulmasını öğütler. Dünyanın geçiciliğini anlatırlarken, gerçek ebedi mutluluğun yollarını şiirlerinde dile getirirler. Âşıkların dini konulardaki bilgileri yüzeyseldir. Onlar inançlı fakat mutaassıp değıldirler, şiirlerinde Allah'ın birliğini, peygamberleri anlatırlar, din ulularını sıralarlar. Dini bilgiler âşıklık geleneğinin aktardığı kalıp bilgiler olarak alınıp tekrarlanır. Âşıklar ölümü daha çok yazgı çizgisinde yorumlayıp Allah'ın mutlak egemenliğı karşısında yapacak bir şeyin olmadığını söylerler.

Çukurova ve Kıbrıs halk kültüründe ölüm olayının çevresinde toplanan, ölümün çeşitli yanlarını vurgulayan, âşıkların şiirleri ve anonim ağıtlar ile âdet, inanış ve uygulamalar halkın ölümle ilgili duygu, düşünce, tepki ve davranışlarına ışık tutmaktadır.

KAYNAKÇA

- Artun, Erman (2005), “Osmaniye’de Ağıt Söyleme Geleneğı ve Osmaniye Ağıtları”, Karacaoğlan’dan Bela Bartok’a Dadaloğlu’ndan Âşık Feymani’ye Osmaniye Kültür Sanat ve Folklor Sempozyumu, 2004, **Osmaniye, Karacaoğlan’dan Bela Bartok’a Dadaloğlu’ndan Âşık Feymani’ye Osmaniye Kültür Sanat ve Folklor Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, 8-34.
- (2013). **Türk Halk Edebiyatına Giriş**, Karahan Yayınları, Adana.
- (2013). **Türk Halkbilimi**, Karahan Yayınları, Adana.
- Atun, Suna-Bülent Fevzioğlu, (2003), “Kıbrıs Türk Halk Edebiyatı Destanlarında İşlenen Maddi Öğeler”. **Kıbrıs Türk Halk Edebiyatında Destanlar ve Ağıtlar Üzerine Bilgiler, Belgeler, Araştırmalar, Cilt 2**. Mağusa Tarihini Araştırma ve Yazın Vakfı Yayını, KKTC.
- Altun, Işıl (2004), **Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm**, Yayıncı Yayınları, Kocaeli.
- Avcı, A. Haydar (1988). **Halkbilimi Araştırmaları I**. Ankara.
- Boyraz, Şeref (2003), **Türkiye’de Mezar Taşı Sözleri**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Erginer, Gürbüz (1997). **Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri**, İstanbul, s.211.
- Fedai, Harid (2004), **Kıbrıs Türk Kültürü Makaleler 1**, Mağusa Tarihini Araştırma ve Yazın Vakfı Yayını, KKTC.

- (2003), **Kıbrıs Türk Kültürü Bildiriler 2**, İstanbul.
- İnan, Abdulkadir (1995). **Tarihte ve Bugün Şamanizm**. Ankara: T. T. K. Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1984). **Türk Halk İnanç ve Edebiyatımızda Evliye Menkabeleri**. Ankara, s.3-23.
- (1992). **Menakıbnameler**, Ankara, s.10-14.
- Yorgancıoğlu, Oğuz (1986), **Halkbilim Sempozyumları**, K.K.T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, KKTC.
- (2000), **Kıbrıs Türk Folkloru**, Genişletilmiş İkinci Baskı, KKTC.

Öz

Çukurova ve Kıbrıs Halk Kültüründe Ölümü Algılama

Ölüm, edebiyatta sık işlenen temalardan biridir. Ölüm, dinî-tasavvufî duyuş ve düşünüş çerçevesinde sonsuzluk ve ruhun ölmezliğı düşüncesiyle işlenir. İnsanın bu dünyadaki ömrünün ‘amelleriyle’ birlikte ‘öteki’ dünyadaki varlığının da işareti olduğuna inanılır ve bunun için yaptıklarımızın iyi ve kötü anlamda mutlak bir karşılığının oluşuna inanılır. İslâm inancında ölüm, karanlık ve meçhul değildir. Mutlak son ve yok oluş anlamına gelmez. Aksine ölüm ikinci bir hayattır. İnsanın gerçek varlığı ruhtur ve ruh ölümsüzdür, ölümlü olan bedendir. Âşıklar, ölüm ve mezar konulu şiirlerini işlerken, İslami ahlakın kurallarına uyulmasını öğütler. Dünyanın geçiciliğini anlatırlarken, gerçek ebedi mutluluğun yollarını şiirlerinde dile getirirler. Âşıkların dini konulardaki bilgileri yüzeyseldir. Onlar inançlı fakat mutaassıp değildirler, şiirlerinde Allah’ın birliğini, peygamberleri anlatırlar, din ulularını sıralarlar. Ölüm korkunç ve korkulacak bir durum değil, her canlının, her insanın yaşayacağı bir gerçeklik olarak dile getirilir. Dini bilgiler âşıklık geleneğinin aktardığı kalıp bilgiler olarak alınıp tekrarlanır. Âşıklar ölümü daha çok yazgı çizgisinde yorumlayıp Allah’ın mutlak egemenliğı karşısında yapacak bir şeyin olmadığını, yaratanın her şeye gücünün yettiğini söylerler. Çukurova ve Kıbrıs halk kültüründe ölüm olayının çevresinde toplanan, ölümün çeşitli yanlarını vurgulayan, âşıkların şiirleri ve anonim ağıtlar ile âdet, inanış ve uygulamalar halkın ölümle ilgili duyuş, düşünce, tepki ve davranışlarına ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çukurova halk kültürü, Kıbrıs Türk halk kültürü, Âşık edebiyatı, ölüm.

Abstract

The Culture of Death Detection in Çukurova and Cyprus Folk Culture

The notion of death is one of the themes which are handled in literature. Death is handled with the Sufi's perception and according to Sufi's ideas soul immortality and eternity are the infrastructure of the notion of death. What people do in the world in which people live in, we are responsible for them in future life. People believe that they will face their sins or good deeds in the future life. Meaning of death is not end of everything. Death is not dark and unbeknown. On the contrary, death is the second life for people. The real existence is soul and soul is immortal but body is mortal. In their poems which are related with death and grave, Minstrel advices that people should obey to Islamic rules. Meanwhile minstrels tell us life is temporary at the same time they tell people the way of eternal happiness. Minstrels' religious knowledge is smattering. Although they are religious, they are bigoted. They discuss the god, prophets and clergymen in their poems. Death is not a terrible situation. Each living being will face the fact of death in minstrels' poems. Religious information reflects minstrels' tradition. According to Minstrels death is a faith and god has absolute dominance on the universe. People cannot do anything against the dominance of god. In Çukurova's and Cyprus's folk culture, there are a vast number of mistrials' poems and laments which emphasize death and some effects of death. Moreover, traditions, believes, practises which are mentioned death and some effects of death shed light on people's thoughts, reflections and behaviours.

Keywords: Çukurova Folk Culture, Cyprus Folk Culture, Minstrel Literature, death.

“BEŞİK-EŞİK-KEŞİK” YA DA SİVAS SÖZEL KÜLTÜRÜNDE ÖLÜM*

Nesrin T. Karaca**

Müjgan Üçer***

*“Hiç bilmeziz kezek kimin
Aramızda gezer ölüm
Halkı bostan eylemiştir
Dilediğin üzer ölüm”*

Yunus Emre

İnsan, birey olarak kimliğinin oluştuğu belirli bir kültür çevresinde dünyaya gelir, gelişir ve ölür. Bireyin belirli bir ‘kültür çevresi’nde, ait olduğu kültüre özgü davranış kalıplarını kazanması hayatı boyunca süregelen bir olgudur.

Genel yapısı, dokusu, sözel kültür varlığı ve folklorik zenginliğiyle Türk ve özellikle Orta Anadolu kültürünü temsil eden prototip şehirlerden ve Anadolu’nun en eski merkezlerinden biri olan Sivas’ta, halk kültüründe yaşayan özlü bir söz vardır: “Eşik, Beşik, Keşik”. Hayatın üç önemli dönemini belirten bu özlü sözde; mecazlı bir anlatımla “beşik” doğumu, “eşik” evlenmeyi, “keşik” ise ölümü ifade eder.

Yazının başındaki epigrafta, Yunus Emre’nin kullandığı “kezek” sözcüğünün bir başka varyantı olan “keşik”; Orta Anadolu ve diğer bazı yörelerimizde, Sivas’ta da olduğu gibi “sıra, nöbet”**** anlamına gelir (Derleme 1975, s. 277). Ölümün herkes için ka-

* 25-26 Kasım 2005’te, Marmara Üniversitesi-Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenen Uluslararası Türk Kültüründe Ölüm Sempozyumu’nda sunulan bildirinin genişletilmiş makale biçimidir.

** Başkent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, T.D.E. Bölümü

*** Halkbilimci, Dr., Eczacı / Sivas

**** Derleme Sözlüğü VII., T.D.K. Ankara, 1975, s. 2771/ Sivas, Gürün ve Gemerek’te bilinen bu sözcük; Senirkent,

çınılmaz oluşu gerçeğine işaretle bu deyim-atasözünde “ölüm” yerine “keşik” sözcüğü kullanılmıştır. Bu kullanım biçimi bir Sivas ninnisinde de şöyle geçer:

“Nenni desem beşiğine
Bal koyayım kaşığına
Ben öleyim keşiğine”

“Keşiğini savmak”, “zamanı geldiğinde ölmek, sırasını savmak” anlamında kullanılan bir ifadedir. Sivas’ta yöresel olarak, mahalle fırınında alınan sıra, halk dilinde “keşik almak”, çeşmede sıra beklemek de “keşik beklemek” şeklinde kullanılır.

“Sivas Halk Kültürü ve Müjgan Üçer Bibliyografyası” başlıklı çalışmada da gözleneceği gibi (Karaca, 2002, s.136-147), Sivas’ta doğum folkloru ile başlayıp (Üçer, 1974-76, s.22-49) evlenme gelenekleri ile süren (Üçer, 1978-79, s. 1-18) çalışmalar, ölüm kültürünün çağrıştırdığı konuları içeren “keşik” yani ölüm çalışması ile çemberini tamamlanmış bulunuyor ve Müjgan Üçer’in bütün bu bilgi, emek ve birikimlerinin her biri ayrı kitaplar olarak ortaya çıkma hazırlıkları içinde ilerlemektedir.

ÖLÜM BELİRTİSİ

Ölümün kaçınılmaz bir son oluşu, dünyanın her yanında ölüm etrafında oluşturulup yaşanan adetlere ve yapılan işlemlere evrensel bir karakter kazandırmıştır. Bu bakımdan, aralarında coğrafi ve kültürel bakımdan ayrımlar bulunan değişik yapıdaki toplumların konuyla ilgili inançları, adet, gelenek, ritüeller ve pratikler arasında şaşırtıcı benzerlikler görülür (Örnek, 1995, s.207).

Halk düşüncesi, ölüm korkusunun bilinçaltındaki baskısı ve geleceği bilmek isteğinin etkisiyle bazı sıra dışı davranışları, birtakım meteorolojik olayları, hayvanların hareket ve seslerine yönelik farklı dikkatleri, rüyaların niteliğini, hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişiklikleri ölümün ön belirtisi saymaktadır (Örnek, 1971, s.15). Bu bağlamda; ay ve güneş tutulması, yıldız kaymaları, hayvan özellikle de köpeğin uluması, horozun akşam ezanından sonra ötmesi veya vakitsiz ötmesi, karganın sürekli ötmesi, baykuşun evin damına tüneyip ötmesi, leyleğin kara çaput getirmesi gibi durumlar ölümü çağırıştırır ve acı haber olarak yorumlanır. Yine, hastanın vasiyetini hazırlaması, dile getirmesi, borçlarını ödemesi ve bu konudaki hassasiyeti, ısrarla gurbette olan bir yakınını görmek istemesi, rüyada diş çektirmek ve fidanın durduğu yerde kırılması gibi durumlar da ölüm fikrinin düşündürür. Karganın ötmesi iyi haber şeklinde yorumlanmak istendiği için, öten kargaya şöyle seslenilir: “Hayırlı haberse daldan dala, hayırsız haberse boynun altında kala!” Evde, rahat döşeğindeki cenaze; pelte halindeyse veya beden soğumamışsa, ölünün boynu eğri olursa, cenazenin yıkanması için su ısıtılan kazan devrilirse, cenaze giderken tabut sendeleyip, üçecek gibi olup zikzak yaparsa, ölenin ardından bir ölüm daha olur şeklinde inanış vardır.

Hasta “can verirken” güçlük çekerse, hasret kaldığı bir yakının eşyası ölmek üzere

Tokat, Sungurlu, Merzifon, Ünye, Tirebolu, Bor, Silifke, Elbistan, Kadırlı, Refahiye, Daday, Boyabat, Avanos, Erkiyet ve Konya Ereğli’sinde de bilinmektedir.

Sivas merkez örneğinden hareketle, ölüm öncesi, ölüm anı ve sonrasında çeşitli başlıklar halinde incelediğimizde, ortaya çıkacak tablonun; Anadolu’nun başka yerleri ve hatta islam dairesindeki pek çok kültürle benzeşen çizgiler taşıdığı da görülecektir.

olan kişinin üzerine konulduğunda ölümün kolaylaşacağına inanılır, can çekişmesi ve ölüm süreci uzun süren kimsenin erkekse başının börtü, kadınsa başörtüsü mezarlıkta dolaştırıldıktan sonra başına örtülür bunun son nefesi kolaylaştıracağı düşünülür.

Evden dışarıya, ekmeğin için hamur mayası (ekşi hamur), yoğurt için maya vermek iyi, hoş karşılanmaz, hava karardıktan sonra, tuz, süt, yoğurt gibi gıdaların verilmesi de iyi sayılmadığı için, komşudan bu çeşit ihtiyaçlar gece vakti istenmez. Yine geceleyin dışarıya çöp, kül, bulaşık suyu gibi şeylerin dökülmesi de iyi karşılanmamaktadır.

ÖLÜM KORKUSU VE KAÇINMA

Ölüm korkusundan kurtulmak ve ölümü uzaklaştırmak fikri ile birtakım kaçınmalar önemli yaptırımlar olarak değerlendirilir ve uygulamalarda buna dikkat edilir.

Ölüm gerçekleşen bir evde; “*Azrail kılıcını çaldı*” düşüncesiyle, su dolu kaplar boşaltılır, birikmiş sular dökülür. Cenaze evine taziye vermekten dönen kimse doğruca kendi evine gider, başka bir eve uğramaz veya gezmeye gitmez. Uzak bir mesafeyse bir çeşme başında elini yüzünü yıkar ve bir taşın üzerine oturur ve dinlenir. Bunun sebebi de, üzerindeki ölüm ağırlığını ve bunun yarattığı duyguyu suya, taşa aktarmak inancına yöneliktir.

ÖLÜMÜN DUYURULMASI

Ölü evinden yükselen ağlama sesleri ve yakılan ağıtlar acı haberi duyurur. Bu durumda ilk gelen komşular olup, ölü sahibini teselli etmeye, dertlerine ortak olmaya ve gereken hazırlıklara yardımcı olurlar. Komşuluğun önemi için; “*komşu gelir çeneni bağlar, akraba gelir önüne ağlar.*” denilmiştir. Ölümü, uzaktakilere haber verme ölü sahibi ve komşuları tarafından yapılır. Mahalle camisinden sela verilir. Ayrıca cenazenin kaldırılacağı camiide de sela verilir. Camide bulunan bir tahtaya ölünün adı ve soyadı yazılarak cemaat haberdar edilmiş olur. Belediye hoparlöründen de ölenin kimliği ve cenazenin hangi camide ve ne zaman kaldırılacağı anons edilir. Gazete ile de ölüm ilanı verilebilir. Başka şehirde vefat edenler için bile Sivas’ta sela verdirenler olur. Sivas’ta herkes tarafından bilinen ve topluma mal olmuş kişiler ve cenazelerinin kalkış yeri ve tarihi, trafik kazasında ölenlerin kimliği yerel radyolar tarafından haber mahiyetinde Hasta “can verirken” güçlük çekerse, hasret kaldığı bir yakının eşyası ölmek üzere olan kişinin üzerine konulduğunda ölümün kolaylaşacağına inanılır, can çekişmesi ve ölüm süreci uzun süren kimsenin erkekse başının börtü, kadınsa başörtüsü mezarlıkta dolaştırıldıktan sonra başına örtülür bunun son nefesi kolaylaştıracağı düşünülür.

ÖLÜM SONRASI YAPILAN İŞLEMLER

Ölüm ister evde ister hastanede gerçekleşsin ölünün eve getirileceği durumlarda yer yatağı hazırlanır ve ölü buraya yatırılır. Bu yatağa “*ırahat (rahat) döşeği*” denir. Rahat döşeği/yatağı denilmesinin sebebi dünya galesinden kurtulduğu, henüz kabre defnedilmediği için de kabir suali ve azabının olmadığı düşüncesiyledir. Ölünün gözleri, gözü arkada kalmasın diye kapatılır. Takma dişleri varsa hemen çıkarılır. Ölü katılaştıktan sonra dişler çıkmaz. Yüzüğü, küpesi vb. çıkarılır ve başı kible yönüne çevrilerek ölünün üzeri soyulur. Üzerindekilerin çıkarılmasına yardımcı olmak sevap sayılan bir durumdur. Ölünün elbisesi kolay çıkmayacak gibiyse zahmet vermemek için, gömleği önden

makasla kesilir; çünkü ölünün “*Beni incitmeden soyun, azrailin pençesinden çıktım.*” diye yakardığına inanılır. Ölünün üzerinden çıkarılanlara (‘soymak’tan gelen) “*soyha*” denir. Bu işlemler esnasında zahmet veren olursa, ölü soyguncusuna benzetilebileceği için çok dikkat ve özen gösterilir. Katlanmış bir tülbent çenesinin altından geçirilerek, başının üzerinden bağlanır, buna “*çene bağlama*” denir. Elleri iki yana getirilir ve ayak başparmakları birbirine bağlanır. Bütün bunlar usulüyle yapılırsa “*ölünün gözleri kapanır, yoksa açık gider*” düşüncesi yaygındır.

Ölünün üzerine bir çarşaf örtülür ve şişmesin diye üstüne bıçak, makas gibi metal bir eşya konur. Ölünün başında Kur’an okunur, Tevhit çekilir.(71 bin adet Kelime-i Tevhit okunur.) Gece ise, bulunduğu odanın ışığı açık bırakılır.

Cenaze kalkınca, evin pencereleri açılır, yatağı hemen toplanır ve ağırlığı yerde kalsın diye yerine ağır bir taş veya bir sahan un koyulur ve bu cenaze kalktıktan sonra bir fakire verilir. Ölünün önce ayakkabıları, sıkıntısı darlığı gitsin bir fakire, daha sonra diğer şahsi eşyaları da uygun ihtiyaç sahiplerine verilir. Şayet ölen kişi evin reisi ise şapkası verilmez; şapkanın birliği, dirliği, dayanışmayı temsil ettiğine, aksi durumda evin dağılacağına inanılır.

- Ölünün Gömülmesi

Ölünün gömülmesine de acele edilir. Sabah öldü ise öğle namazına, öğle öldü ise ikindi namazına yetiştirilir. İkindiden sonra gerçekleşmiş ise cenaze ertesi güne bekletilerek sabah kaldırılır. Başka şehirlerden gelecekler ve ölü yakınlarının cenazeye yetişmesi için ölünün bekletilmesi durumu pek arzu edilmese de yapılmaktadır.

Ölü yıkama işlemi hoca, bir yakını veya komşusu tarafından yapılır. Hastane “gasilhane” sinde de ölü yıkanır. Ölü yıkamak çok sevap olarak bilinir ve cenaze sahibinin yakınları, komşuları bunu karşılıksız yaparlar.

Evlerin avluları ve bahçelerinde, uygun bir siper yapılarak ölü yıkanır. Son yıllarda Sivas Belediyesi, özel bir aracını ölü yıkama hizmetine koymuştur. Cenaze erkekse erkek hoca, kadınsa kadın hoca, bu araçla birlikte gelir. Bu hocalar belediyenin kadrolu elemanlarıdır. Ölü sahipleri tarafından yıkayan hoca ve yardımcısına hizmetleri için ayrıca bir miktar para verilir. Bu araçta masa üzerinde tenişir, su ısıtmak için şofben, diğer gereçler ve ölüyü koymak için tabut bulunur.

Teneşirin baş tarafı hafifçe yukarı kaldırılır. Ölü, özenli bir şekilde normal yıkanma suyu sıcaklığında, sabun lifle köpürtülerek iyice yıkanır. Yıkama sırasında yanında bulunanlar suyunu dökmek, sabunlamak ve liflemek gibi yardımda bulunurlar. Önce ölünün üç defa sağ omzuna su dökülür. Aynı şekilde üç defa sol tarafına dökülür. Yıkayıcı bezi eline eldiven gibi dolayarak her tarafını iyice yıkar. Ölü yıkanırken, göğüsten dize kadar “*sıtır*” denilen bir örtüyle örtülür. Ölünün saçları örgülü ise çözülür, başı üç defa sabunla yıkanır. Sağ tarafından başlanarak arkası ve sol yanı liflenir. Ayak parmaklarının aralarına kadar, iyice yıkanır. Ölünün yıkanmamış hiçbir yeri kalmaz ve gusul abdesti aldırılır. Cenazenin sağındaki hoca eline tekrar kuru bir bezi eldiven gibi sararak, yenden sağ tarafından başlayarak aynı şekilde yıkar ve “*kıyamet abdesti*” aldırır. Üzerindeki sıtır kaldırarak temiz havlu ile örtülür ve kurulanır. Tabut teneşirin sağ tarafına getirilir ve tabutun içine uçları dışına sarkacak şekilde üç büyük bohça, -çarşaf da olabilir- başa,

ortaya ve ayakucuna gelecek şekilde serilir. Üstüne kefenin alt parçası serilir, cenazeye, “kıyamet gömleği” giydirilerek tabutun içine yatırılır. Kıyamet gömleği, bir buçuk metre uzunluğunda beyaz patiskadır ve buna “yakasız gömlek” de denir. Patiskanın orta yeri başın girebileceği kadar oyulur ve ölünün başından geçirilir. Bezin yarısı cenazenin altına, yarısı da üzerine doğru yayılır, dizlerinin altına kadar getirilir.

Kadın ölünün başı tülbentle bağlanır, ağız kısmında yeşil bir bezden yaşmağı olur. Erkeğin ise başına takke konur. Üçüncü parça da ölünün üzerine örtülür. Kefenin üst parçası da sarılarak kefen iki uçtan bağlanır. “*Fadime/ Fatma ananın kınası*” niyetine cenaze kadınsa başına, avuçlarının içine ve ayaklarına kına yakılır. Göz çukurlarına burun deliklerine, kulaklarına kafuru ve çörek otu konur. Bunun sebebi ise mezarda haşerati uzaklaştırmak içindir. Kefen örtüldükten sonra beline kefenden yırtılan uzun bir parça ile kuşak yapılır, bağlanır. Yine bağ gibi uzun yırtılmış olan patiska ile baş ve ayakuçlarından sıkıca bağlanır. Hoca üç kere “*Selamün Kavlenmirrabbirrahim*” der, “*Elveda, yalan dünya, elveda*” denilerek tabutun üzeri kapatılır. Cenaze kadınsa tabuta konulduktan sonra üzerine bir çarşaf daha örtülür. Bunun sebebi ise defnedilirken görünmemesi içindir. Ölüyü mezara indirmek için tabuta konmuş olan bohçanın uçlarından tutularak mezara indirilir.

30 yıl önce tespit edilen bilgilere göre; ölen bir kadın için gerekli olan malzeme şu şekildedir: 16 metre kefen, iki terlik, iki peştamal, iki sabun, iki saplı (su dökmek için) tası, iki tülbent, lif, gülsuyu, kafuru, kına, çörekotu, iki çarşaf, alt üst arası, ıskat devir parası.

Eskiden ölü yıkayan hocalar kendi önelerine peştamal bağlarlardı. Günümüzde de cenaze levazımatı olarak alınan eşya içinde peştamal yine vardır. Hocalar bunu kullanmazlarsa da peştamal kendilerine verilir ayrıca iki hoca tarafından yıkandığı için, terlikler, peştamal ve saplılar (su dökmek için) hocalara verilir. Günümüzde kefen olarak çift en patiska kullanıldığından dokuz metre alınır. Günümüzde cenaze levazımatı, kadın ve erkek için hazır biçilmiş olarak satılmakta olup yukarıdaki listeye ilave olarak ölüyü kurulamak için havlu da gerekmektedir.

Sivas halkının önemli bir kısmı cenaze levazımatını evlerinde hazır ederler ve bunu yakınlarına göstererek onları bilgilendirirler. Kefenlerini sağlıklarında hazır edenler senede bir kere bu kefen içine girmeli şeklinde bir inanış vardır. Hacca gitmiş olanlar kefenlerini zezem suyuyla ya da nisan ayının 7’sinde yağın yağmur suyunu zezeme katarak ıslatır ve tekrar kurumaya bırakır. Ölümü hatırlatan ve hazır olma bilincini açık tutan bu işlem her sene tekrarlanır

Cenaze namazı kılındığında musallaya konan cenaze için namazdan sonra imam, cemaata “*Ölüyü nasıl bilirsiniz?*” diye sorar. Cemaat da “*İyi biliriz, Allah rahmet etsin*” diye karşılık verir. Ölü omuzlar üzerine alınır ve mezarlığa götürölmek üzere vasıtaya konur. Ölenin cinsiyeti kadınsa tabutun üzerinde yazma/yemeni olur. Genç kız veya yeni evli ise gelinlik konulduğı da görölmektedir.

Camiye ve mezarlığa kadınlar gitmez. Cenaze mezara tabutla gömölmez, içinden alınarak indirilir. Kadınsa oğlu, kocası veya erkek kardeşi mezara indirebilir. Cenaze mezara sağ tarafı kibleye gelecek şekilde konur, yüzüne “*leh tahtası*” kapatılır ve toprak

atılır. İmam ve cemaat oldukları yerde oturur, Yasin, Tebareke, İhlas (11 defa) Felak, Nas ve Fatıha sureleri okunur. Duadan sonra hoca tövbe talkını verir. Cenazeye katılanlar, mezarlıkta bulunan taziye mahallinde, ölü sahibine ve yakınlarına taziyede bulunurlar. Kabire su dökmek için gelen çocuklara para verilir. Buna “*alt üst parası*” denir. Mezarlıktaki fakirlere de sadaka verilir.

“*İskat-Devir*”; halk tarafından ‘ıskat devrine oturmak’ şeklinde söylenen fıkhi bir işlem olup, ölen bir Müslüman’ın, sağlığında tutamadığı oruçları, kılamadığı namazları ve ettiği yeminler için fakirlere ödenecek fidye miktarını belirler. Ölünün yaşına göre kadınsa 9 erkekse 12 yıl çıkarılarak kalan yıllar için oruç ve namaz borçları hesaplanır. Devire oturan fakir kimselere para verilir.

- **Ölü Canı -Yas Alma- Yoklatma**

Ölü evine götürülmek üzere hazırlanan yemeğe “*ölü canı görmek*” denir. Yapılan yemeklerin sevabı yemeği yapan ailenin ölülerinin canına değer, onlara gider inancı vardır. Komşular, yakınları ölü evine yemek yaparlar ve bu birlikte yenir. Gelen yemeklerden başka ölü evinde ayrıca helva yapılır. Hazırlanan bu yemekler yaz ise pancar çorbası, sebzeli et, pilav, komposto börek ve tatlı olur. Kış ise çorba en fazla peskutan çorbası, sebzeli ya da soğanlı et, ıspanak mıhlaması, kayısı kompostosu, pilav, börek, hurma, sarığiburma vb. olur. Ölü evine sabah kahvaltısı verenler de olur. Uzak semtlere vasıta ile yemek götürülür. Ölü evine yemek hazırlayacak olan komşu önceden haber verir. Son zamanlarda yemek yapamayanlar, fırında etli ekmek (pide) yaptırıp yanında ayran yapmak için yoğurt getirilmektedir.

- **Ölü Evini Yoklatma**

Yoklatma, Sivas’ta genel anlamda hediye götürülerek yapılan ziyaretir; evlenme, doğum, sünnet, askere gitme, ve ölüm, yoklatma yapılması için öncelikli durumlardır (Üçer, 1976, s. 363).

Ölü evine yemek yapamayanlar tepsi börek veya tatlı hazırlar, daha çok hurma (bir çeşit tatlı) yapıp getirirler. Ölü evi sahibine, çarşaf, havlu, pazen, elbiselik kumaş gibi eşya da getirilebilir. Çok önceleri, ölü evine sabun götürmek, para vermek suretiyle de yoklatma yapıldığı bilinmektedir.

Sivas’ta yaşlı aileyi yasından alma, yardımlaşma ve kederine ortak olma sosyal dayanışmanın bir uygulaması olarak eskiye göre azalsa da hala sürdürülmektedir.

- **Yas Hamamı**

Ölüm hadisesinin on beşinci günü yapılan yas hamamı âdeti de terk edilmek üzeredir. Kadınların katıldığı bu hamam esnasında, cenazenin ilk günü gibi ağlanır, feryat-figan edilir, taziyeler tekrarlanır. Yas hamamında; ölü evi sahibi, yemek yapıp getirenleri ve yoklatanları hamama çağırır, çağrılan kişi sayısına göre kurna tutulur ve kullanmaları için sabun verilir. Yas hamamını ölü evi kendisi düzenlediği gibi bir yakını da bu işi üstlenebilir. Hamamda, önce acı kahve, yıkandıktan sonra ise şekerli kahve ikram edilir. Eskiden ölü evinin yas hamamı tertiplenmeden komşular hamama gidemez, mecburiyeti olanlar mazeretlerini söyleyerek ölü sahibinden izin alırlarmış.

- **Kırk Giliyi**

“Gilik”, ölünün kırkinci günü yapılan ortası delik büyük ekmeklerdir. Günümüzde pide yaptırılmakta ve un helvasıyla (tahin de olabilir) birlikte yakınlarına dağıtılmaktadır. Kırk giliyi-ekmeği- dağıtmayanlar, ölünün kırkında mevlid okutur, kelime-i tevhid çekip, gelenlere yemek yedirirler.

- **Kırk Suyu**

Bir şişe içindeki suya her gün bir Yasin suresi okunur. Ölünün kırkinci günü mezarına kırk suyu olarak dökülür.

ÖLÜMLE İLGİLİ İNANIŞLAR

Ölünün üzerinden çıkarılan giysileri yani “soyha”sı bekletilmez yıkanır. Bekletilmesinin ölüye sıkıntı vereceği inancı hakimdir. Yıkama imkanı olmazsa, ölünün yüreğine ferahlık olsun diye çamaşırlarının ve çarşafının üzerine su serpilir. Yakınına kaybeden, acısı taze olanlar, cenazeye gittiklerinde çok ağlarlar, üzüntüleri kendi içlerindedir ve şöyle derler: “Benim düğünüm de bu; düğünlerde işim ne, bir ölü olsa koşup ağlıyorum.” Karısı ölen, yeniden evlenmeğe kalkıştığında o gün yağmur yağarsa iyi sayılır. Bu durum, “ölen eşine ferahlık oldu” şeklinde yorumlanır. Yeni dünürler tarafından damadın ölmüş karısının mezarına yumurta gömülmesi, ölmüş eşin “Gözü patlamasın, rızası alınıp ferahlık olsun” amacına yöneliktir.

El ve ayak tırnağı aynı gün kesilmez. Bu durumda iyi işle kötü işin karışacağı öngörüsü, düğün, evlenme esnasında aileden birinin ölmesi gibi. bir inanış vardır. Nisan ayının 7’inde yağın yağmur ile zemzem karıştırılır. Bu su ile kefen ıslatılır, kurutulur. Kefenini hazır edenler her sene içinde yatmalı diye bir inanış vardır. Sağ bir kimse için, “Allah rahmet etsin” denirse ömrü uzar. Ölünce insanı önce malı terk eder, dostları mezarıda terk eder, iyilikleri kendi ile gider. Ölü evine dokuz türlü insan gelirmiş. Herkes kendi ölüsüne ağlar derler. Ölüye kırk mum yanarmış: Her gün biri söner, kırkinci mum ise sönmez,. Allah sabrını verir. Genç ölen kabir sorgusunda “Bana sual sorma, dünyanın zevkini sürmedim, oğlan evlendirmedim, kız gelin etmedim.” der. Kadınlar, ölüren, on iki batman kına, bir batman sürme götürmeliymiş. (Bunları kullanmak sevapmış anlamında söylenir.) Musallaya gidene kadar yedi defa komşu hakkı sorulur. Eskiden kıyamet gömleğinin yaka oyuntusunu, sarhoş kimsenin içkiyi bırakması için yakıp, tütüsü yapılmış. Aynı amaç için bir başka inanış da ölüye uygulanan kıyamet abdestinin dökülen suyundan bir kaba alınıp içki müptelalarına içirilmesidir. Yine eskiden ölünün kazanda artan yıkama suyu ile felçli çocuk yıkanır, bunun şifa vereceğine inanılır. Damat koltuğunda yani kızının yanında ölenin cenazesini, ancak evin, duvarı delinerek çıkartmak gerekir, düşüncesiyle “erkek evlat yanında ölmeli” denir. Başka yerde ölen ve ölüsü bir yerden bir başka yere götürülüp gömülürse, “suyu oradan toprağı buradan alınmış” denir. Erkek ölü yıkanırken topuğu ovulursa hakkını yıkayana helal eder denir. Ölüyü eskiden at arabası ile götürürken atlar zorlanır, araba çekmezse atların kulağına ekmek koyulmuş. Acı bir haber duyulduğunda; “kulaklardan uzak /evlerden uzak” denir. Evlenen kızlara, “dirin çıkıyor, ölüne gele”, “Gelin gidiyorsun ölüne gele” denilerek koca eviyle iyi geçinmesi öğütlenir, “Duvağını sürüyerek girdiğin evden, kefeninle çık” denir. Doğum yaparken lohusa yatağında ölen, çaresiz hastalıktan ölen şehit sayılır. Beddua eden biri öldüğünde, beddua ettiği kişi gelene kadar ayakta durur derler.

ÖLÜYE AĞLAMA

Türk kültür coğrafyasında sözel bağlamda ağıtlar, yazılı kaynak ve özel bir form olarak mersiyeler başlı başına bir konudur. (İsen, 1994, s. ???) Burada Sivas sözel kültüründe ölüye ağlama şekilleri ve ağıtlarla birlikte söylenen sözlerden bazı örnekler verilmiştir:

Çok yakını ölen biri için: “*Minareden düştü; kaptan kaba boşalmak ne kolay, dünyası yıkıldı; dünyası karardı; dağı devrildi.*” gibi sözler kullanılır. Şu söyleyişler de zamansız yakını kaybeden, acısı büyük kimseler için söylenir: “*Karıncalar kadar yuva yapamadı, Yalandan yattı essahtan kalktı, Beş dakikalık/dakikalık oldu, Bir kuşluk bir düşlük oldu, Yaraların iyi oldu mu, Gelincilerin geldi mi, Öte dünyaya gelin ettik...*”

Ertesi sabah mezarlığa gidildiğinde “*Gelincilerin geldi, seni alamadı*” diye ağlanır. Kocası ölen kadın tekrar baba evine dönerken:

“*Yayım yok ki pamuk atam
Evim yok ki nerde yatam
Ben yuvasız bir kuş oldum
Ben yuvamı nerde yapam*” diye ağlar.

TAZİYE SÖZLERİ

Yaşlılık döneminde ölenler için, “*onunki düğün bayram, Allah genç ölüsü vermesin!*” denir. Yaşlanıp ele avuca düşmek istenmez, “*şu kadın da-adam da- ölmedi de-dirtmesin*” diye dua edilir. “*Allah sıralı ölüm versin*” denir. “*Allah, dipte yatırıp, kapı gözletmesin, imanlı göç versin, anamızdan doğduk ki öleceğiz, Allah gençleri korusun, bize de iman-Kur’an nasip etsin!*” denir.

Ölü sahibi taziye verenlere cevaben, “*Dostlar sağ olsun beteri hazinesinde kalsın*” der.

“*Allah ferahlık versin. Allah geride kalanlara uzun ömürler versin. Allah makamını cennet etsin. Allah siz sabır ona ecir versin. Allah’ın kulu Allah’a gider. Allah, gidene rahmet kalana ömür versin. Allah, sizlere tuğlu ömür versin. Elin arşa değse ne fayda, herkes sırasında gidecek. Emir büyük yerden. Geliciden gel olunca, çare yok. Kandım diyene kadar Allah rahmet etsin. Mekanı cennet olsun. Ölenin ardından kimse ölmedi. Ölenle ölünmez. Ölenin suyu toprağı sizlerin olsun (Uzun yaşayın anlamında). Ölenle kim ölmüş, herkes sırasını bekler. Ölüm var mı yok mu, hepimiz o yolun yolcusuyuz. Sırası gelen gidiyor. Toprağının ömrünü, Allah kalanlara versin. Acısı yerinde sönsün. Can borcunu ödedi, acısı anasına bacasına.kaldı.*”... gibi kalıplaşmış taziye ifadeleri kullanılır.

ATASÖZLERİ-DEYİMLER-ÖLÇÜLÜ SÖZLER

Sözlü kültürün önemli bir unsuru olan atasözleri, toplumsal yapıda sosyal kontrol ve düzenleme aracı olarak işlev görürler. Sivas sözel kültüründe ölümle ilgili olarak alfabetik sırayla düzenlenen malzemenin bir kısmı; *Sivas’ta Sözlü Gelenek-Atalar Sözü Yerde Kalmaz* (Üçer, 1998, s. 137) adlı eserde de yer almaktadır. Burada; ölüm ve ölümü çağrıştıran söylem çerçevesinde Sivas’ta kullanılan atasözü, ölçülü söz (Tan, 1985, s. ???) olarak nitelenebilecek örneklerin hayatı her yönüyle nasıl kuşattığı, anlamlandırıp ve temellendirdiği dikkat çekici bir noktadır. Ecel, ölüm korkusu, ölüm acısı, hayat gai-

lesi, kader, erken-vakitsiz ölüm, evlat acısı, fanilik duygusu, insan ve karakter, iyi insan profili, tevekkül, ölüm gerçeği ve kaçınılmaz son gibi temalar atasözlerinin hayata ve dünyaya açılımının gerçekçi yansımalarıdır.

Acısı ancak, tenesirde çıkmak: (Acıyı, üzüntüyü ölene kadar unutmamak.)

Aç öldürme tok öldür, kış öldürme yaz öldür.

Aç yeri başka, acı yeri başka.

Adam adama der ki: Karın ölmesin.

Adamın biri diğerine –“Ölsen de kurtulsam” demiş. Adam da “ben öleceğim ama yiğitsen arkamdan gelme” demiş.

Ağalar öldü aksağa kaldı, hatunlar öldü, saksagan kaldı.

Ağrısız baş mezarda gerek.

Allah, mezar komşusuna yardım etsin: (günahkâr kimseler için söylenir.)

Allah, tenesir çirkinliği vermesin.

Anadan doğmak, ölmek içindir.

Anamızdan doğduk ki öleceğiz.

Arayan/ eden bulur, inleyen ölür.

Askerden yeni gelenin, yeni evlenenin, babası ölenin önünde durulmaz.

At devrilir adam ölür.

Attan düşene tımar, deveden düşene mezar.

Ayıpsız ayrılık: Ölüm.

Az eş, çok eş, boyunca eş.

Az yaşa çok yaşa, sonu ölüm değil mi?

Az yaşa çok yaşa, gir yaşa. (yaş: toprak, yer)

Az yaşa, çok yaşa, ölüm gelecek başa.

Azıcık ağrı, ahsence ölüm, imanlı göç.

Azıcık ağrı, ahsence ölüm.

Azrail'e mahana/bahane yok.

Baba ölür, oğul ağlar, âdettir, oğul ölür, baba ağlar ne âfettir.

Bal: “her hastalığı iyi ederim ama, ecel deliğini tıkayamam” demiş.

Baş koca başı, gerisi göz yaşı.

Baş koca başı, gerisi mezar taşı.

Başında bir ot bitmedi, ölünce o da üzerimde biter.

Başını kefenlemek: (bir aile büyüğüne, ölene kadar hizmet etmek, bakmak)

Beleş kefen bulsa akşamdan ölür.

Ben garip, başım garip, öldüğümü aramam, mezarda taşım garip.

Ben öldükten sonra bana ağla

Bir ayağı çukurda olmak

Bir evde ölü var demişler, herkes azabın yüzüne bakmış.

Bir gün yağlı bir gün yavan, bir gün öldü derler Gaman /Kenan.

Bir hastanın başını bin ölü bekler.

Bir ölüme bin ölüm vardır.

Bir tüyünü verir miydik?

Bir yere baş olmaksızın mezara taş olmak iyidir.

*Biri ölmeyince biri bayılmaz. (Sevinmez anlamında)
Biz yalan dünyada, o essah dünyada.
Bizimkisi bundan sonra kazma: (yaşlılar söyler)
Boyumuz göğe degecek değil ya, sonu ölüm.
Bu dünya hoştur ama ahiri mevt olmasa.
Bu gün var yarın yok.*

*Can cana kurban olmaz.
Çocuklar uyuya uyuya büyür, ihtiyarlar uyuya uyuya ölür.*

*Dağ ardında olsun da, taş altında olmasın. (Yeter ki, hayatta olsun)
Dalı gevrek: (Genç ölen için söylenir.)
Diri baş dirliğini eder, ne olursa ölene olur.
Diri baş dirliğini ister, ölü, kefen ister.
Diriler her gün biraz daha ölülere yaklaşır.
Dirisi para etmez, ölüsü eder.
Diriyi gurbete, ölüyü toprağa verdik.
Doğru konuşak/konuşalım ki doğru can vererek/verelim.
Doğru ol, doğru öl.
Doğunca beyaz, evlenince beyaz, ölünce beyaz.
Dudak yas tutmaz.*

*Durursan el beğensin, ölürsen yel beğensin.
Düğün görüp oynamamış, ölü görüp ağlamamış.
Düğünsüz ev olur, ölümsüz ev olmaz.
Dünya ölümlü, gün akşamlı.
Dünyada dirimizi, ahrette ölümüzü.
Dünyada dirisi yok, ahrette ölüsü yok.*

*Ecel geldi cihane, baş ağrısı bahane.
Ecel ile tedbir ancak kırk gün aralar.
Ecel ne bir saat ileri ne bir saat geri.
Ecel uzaklaşmaz.
Ecelden öteye yol gitmez.
Ecele çare olmaz.
Ecele derman, fakire ferman.
Eceli gelmek.
Ecel uykusu.
Eceli yakın olmak.
Ecelin çengelinde zengin de bir fakirde.
Eceline susamak.
Ecelsiz kul olmaz.
Ecelsiz ölmek.
El elin ölüsüne ağlamış, gözünden yaş çıkmamış.
El oğlunun karısı ölmez.*

Eli ile içirdi, iman ile göçürdü.
Evde biri ölecek demişler, herkes azabın yüzüne bakmış.
Evini temiz tut gelen olur. Kendini/yatağını temiz tut ölüm olur.

Falan öldü, filan öldü, bir gün duyan Kenan öldü.
Fikirli ölüm var, şükürlü ölüm var.
“Filanca daha ölmedi mi?” diyene, “Sana ne oluyor, rızkını Allah veriyor ağırlığını
yel götürüyor” derler.

Gailesiz baş yerin altında.
Garibin kimi var? Geldi dedi, gitti öldü.
Giden gel olmasın.
Gelimli gidimli dünya, sonu ölümlü dünya.
Gelin boş çıkar da Azrail boş çıkmaz.
Gelin girmeyen ev olur, ölüm girmeyen ev olmaz.
Gelinin de, ölümün de atı yüğrük olur.
Gelir birer birer, gider birer birer, kalır bir.
Gencin az uyuyanından, ihtiyarın çok uyuyanından kork.
Genç ölüm, güç ölüm.
Genç ölür, koca ölür, ille koca, ille koca.
Gençliğine doyamamak.
Gençlikte ölüm, ihtiyarlıkta zulüm: (Allah kimseye, gençlikte ölüm, ihtiyarlıkta
zulüm vermesin anlamında bir temenni sözüdür.)
Gitti gül, gitti bülbül, ister ağla ister gül.
Gök ekin gibi biçildi.
Göründüğün gibi ol, doğduğun gibi öl.
Götüreceğin bir top bez değil mi?
Gözleri toprağı gözlemek: (ölümü yakın olmak)
Gözü yere bakmak.
Gün biter, ömür biter.
Gününü görmüş, kürkünü yırtmış: (uzun ömürlüler için söylenir)
Gününü sürmüş, devranını sürmüş.

Hasta ol benim için, öleyim senin için.
Hastanın başında eceli oturur.
Hastayı döşek bilir, ölüyü teneşir.
Hayırsız evlatların olursa, mal bıraksan; “Niye mal bıraktı, bizi birbirimize
düşürdü”, mal bırakmasan da ; “Hiçbir şey bırakmadı” deyip,
öldükten sonra yine arkandan kötü konuşurlar.
Hazır mezarın ölüsü (bir şeye hazıra konan için söylenir.)
Hele bir çağrıl da bak, hemen gelir.
Helva tavaşı omuzunda: (ölümü yakın kimse için söylenir.)
Hepimizin böyle bir günü var.
Herkes sırası ile.

*Herkesin bir sebebi olacak. (Azraile bahane yok anlamında)
Hile ile iş gören mihnet ile can verir.*

İrahat (rahat) döşegi.

İbret almak istersen, cihanda ölüm yeter.

*İçeri kışı geçmez, dışarı kışı geçer: (Ölüm üzüntüsü, acısı unutulmaz,
gönül kışı geçmez)*

İhtiyarı, yaşı öldürür.

İki eli yanına düşmek.

*İki iyiliğin biri: (İyi olmayan, uzun süre hastalık çeken için; “ya iyileşsin
ya da ölsün” anlamında bir sözdür)*

İmanlı göç, ahsence ölüm.

İnsan bir kere ölür.

İnsan dermiş ki; “Ne zaman ölürsem, kıyamet o zaman kopar.”

İnsan ot gibi bitiyor, ot gibi yitiyor.

İnsanın her doğurduğu yanına kalmaz. (Çocuğu ölene söylenir.)

Kabristanda tanıdık daha çok.

Kadının şanslı kocasından önce ölür.

Kaldırın oğulu, getirin öğünü.

(üç oğlu peş peşe salgın hastalıktan ölen kadın söylemiş derler.)

BENZER KULLANIMLI SÖZLER

Oğulsuz oluyor da öğünsüz olmuyor.

Aziz'im öldü, boğazım ölmedi. (Aziz adlı biricik oğlu ölen kadın söylemiş.)

*Yedi oğuldan geçtik de yedi öğünden geçemedik. (Yedi oğlu ölen bile, yedi öğün
yemek yemeden duramamış, “ağlamak da kuvvet ister” denir.)*

Kara toprakta neler oluyor.

*Karısı ölen adam, mezara götürürken “Vah bana, vah bana”, dönerken de
“Kimler bana, kimler bana” dermiş.*

Karısı ölen ve tekrar evlenen adam Azrail dolapta sanırmış.

Kefeni koltuğunda gezmek.

Kırk yılda bir ölen olur, eceli gelen ölür.

Kim öle, kim kala.

Kişi (koca) adamı sağ sever, komşu adamı var sever.

Kocalar karılarına; “Sen hasta olma, ben olayım, sen öl, ben ölmeyeyim.” dermiş.

Komşu gelir çeneni bağlar, akraba gelir önüne ağlar.

Koyup giden nurda yatsın.

Kör ölür badem gözlü olur, kel ölür sırma saçlı.

*Kul çilesini görmeyince **gorüne**/ mezarına girmez.*

Küçük kızın sonu gelin, uzun yaşın sonu ölüm.

Küs de üç gün, yas da üç gün.

Mezar kaçkını.

Mezardan ölüyü çıkartmak: (Aşırı yaramaz çocuklara denir)

Mezardan öteye sal gitmez, ecelden öteye yol gitmez.

Muhannet ölümden beter.

Mumları yaktıydı, altını takdıydı, ne diyeyim de ağlayım, ölecek vaktiydi:

(Yaşamış, gününü görmüş yaşlı kimselerin ölümünde söylenir)

N'olursa ölene olur; ne iyi olan sağlam, ne ölen hasta.

Ne öldü, ne dirildi.

Nikah ile ölüm birbirini kovalar.

O Güssün (Gülsüm) bu Güssün, Azrail ettiğini bulsun.

Ocağın batsın dersen, kocan ölsün, evin yıkılsın dersen karın ölsün.

Oğlu ölen adam, oğlunun mezarına taş götürürken. "Yaşadım yedi yüz sene yaş, olmadım tıraş, koyamadım taş üstüne taş." dermiş.

Oğlu ölen bir başka adam ise: " Yaşadım yüz elli sene yaş, oğlum öldü ham tıraş, böyle ölüm olduğumu bileydim koyar mıydım taş üstüne taş" demiş.

Olacakla öleceğe çare bulunmaz.

Onmadığımızı ölmediğimize sayak/sayalım.

Öğlene kadar değil, ölene kadar dost olmalı, konuşmalı.

Öğün (önün) sıra öleyim: (çocuklara büyükleri tarafından sen ölme, ben öleyim tarzında bir sevgi sözüdür.)

Öl ki sana ağlayayım, yit ki (kaybol) seni bulayım.

Öldüğü yetmez, koz ağacından tabut ister.

Ölecek tahtı, mumları yaktı, ne diyeyim de ağlayım, ölecek vakti: (Yaşlı ölene söylenen şaka yollu bir sözdür.)

Ölen bir ölmüş, ağlayan iki.

Ölen canını kurtarır, yazık kalanın gününe.

Ölenle gidenin dostu olmaz.

Ölene kadar yaşayacak, yorulana kadar soracaksın.

Ölene yetişilmez.

Ölenin ardından kimse ölmedi.

Ölenin arkasından kim gitmiş

Ölenin erini alırlar, gidenin yerini.

Ölenin malı beraber ölür.

Ölenin yüzü örtülür/ unutulur.

Ölenin, gidenin, düşenin hatırı olmaz.

Ölenle ölinmez, herkes sırasını bekler.

Ölenle ölinmez.

Ölmek kolay yaşamak zor.

Ölmeye bir başı kalmak: (Çok hasta, perişan, bitkin olmak)

Ölmeyen gülip oynasın.

Ölmüş ölüden şeytan bile vazgeçmiş.

Ölmüş örtülmemiş.
Ölü bir iken iki oldu, mezarı geniş kaz!
Ölü bizim Allah rahmet eylesin: (Başa bir iş gelince, yapacak bir şey yok anlamında)
Ölü bizim Allah rahmet eylesin.
Ölü ile deli sahibinindir.
Ölü üzüntüsü, dürürlü bohçadır, gönülde durur.
Ölüler beller ki diriler her gün helva yer.
Ölüler: “Keşke öte dünyada olsak da yar ile yarmaça/uçurum arasında olsak” derler.
Ölüleri çekiştirme, dirileri çek, çevir.
Ölüm Allah’ın emri ayrılık zor.
Ölüm Allah’ın emri ayrılık olmasaydı.
Ölüm bir defa, gelin bir defa.
Ölüm bir kara devedir, her kapıya çöker.
Ölüm bir yol değil ki tutup gideyim.
Ölüm dirim bizim için.
Ölüm döşeginde yatan, ecel teri döker.
Ölüm gence ihtiyara bakmaz.
Ölüm gence kocaya bakmaz.
Ölüm hak, miras helal.
Ölü için, suyu oraya akarmış da, toprağı kendine çekermiş.
Ölüm iki cihan iyiliğı.
Ölüm ile ölç alınmaz.
Ölüm iyiliğı olmak.
Ölüm korkusu bir hastalıktır.
Ölüm lafını ettirmez, gelince de kimseyi konuşurmaz.
Ölüm ne bir soluk evvel gelir, ne bir soluk sonra.
Ölüm nur alem.
Ölüm tok aşu, ağlamaya yürek gerek.
Ölüm ufaltıyor.
Ölüm var mı yok mu?
Ölüm yaşa başa bakmaz.
Ölüm herkesin başında.
Ölüm yüz aklığıdır.
Ölüm, dirim bize.
Ölüm, emrine kurban.
Ölüm: “Irak yerdeyim, kaşla göz arasındayım, ondan da yakındayım” dermiş.
Ölüm, gönül kışı.
Ölümden gayrı her derdin devası var.
Ölümden öte bir köy yok.
Ölümden öteye yol yok.
Ölüme kim uzak ki?
Ölüme sevinilmez, emrine sevinilir.

Ölümü gören, hastalığa razı/mum olur.

Ölümü misafir bekler gibi beklemeli,.

Ölümün arkasından erişilmez.

Ölümün çalmadığı kapı yok.

Ölümün elinden kimse kurtulamaz.

Ölümün gözü kör olsun.

Ölümün ocağı bata.

Ölümün yüzü soğuk.

Ölümün yüzü soğuk.

Ölümüz eli, ayağı ile mi gitti?: (Ölülerin arkasından iyilik yapılması, hayır işlenmesi gerektiğini belirtmek için söylenir)

Ölünceye kadar geçineceğini, yoruluncaya kadar ara: (Düntür gezerken ka-
yınvalide için söylenir.)

Yorulana kadar arayalım ki, ölene kadar geçinelim: (Çok yorul ama, iyisini bul
anlamında söylenir.)

Ölünsen yer beğensin, durursan el beğensin.

Ölür müsün öldürür müsün?

Ölürse mezar, kalırsa gezer.

Ölürüm diyenin üstüne varılmaz.

Ölümün arkasından ulaşılmaz

Ölüsü kazanmış, dirisi yiyor.

Ölüsü olan bir gün ağlar, delisi olan her gün.

Ölüye ağlamaz, diriye gülmez.

Ölüye günnük satandan hayır gelmez. (bir çeşit tütsü)

Ölüye gününde ağlarlar.

Ölüye gününde tavuğa pininde: (Her şey zamanında yapılmalı. /Pin: kümes)

Ölüyü örte korlar, deliyi dürte korlar.

Ömrünü yakasına dikmedi ya!: (Nasılsa bir gün ölecek anlamında)

Ömür göz yumup açıncaya kadar.

Önümüz ölüm sonumuz ölüm.

Önümüz sonumuz toprak.

Ört ki ölem.

Ölümün iti olayım.

Ölü görüp ağlamamış, düğün görüp oynamamış.

Öz ağlamazsa göz ağlamaz.

Para ile pazara, iman ile mezara.

Pişirdiğim aş ile, bağladığım baş ile: (Ele avuca düşmeden ölüm istemek.)

Rahat ararsan mezarda.

Sabır, sabır sonu kabir.

Sac düzen aldı, hamur tükendi, ev düzen aldı ömür tükendi.

Salına gireyim.

Sende gidersin bir top bez ile.

*Sığırcık suyu içmiş: (Çok uzun yaşayanlar için)
Suyu ısınmış, kefeni biçilmiş gibi.
Suyu konmuş, kefeni biçilmiş.
Suyu toprağı nereden alındıysa, ölüm orada olur.
Şükürlü ölüm var, fikirli ölüm var.*

*Talihli kadın, kocası ardi ölür:
Telsiz duvaksız gelin; Ölü
Terlemeden mal, hırlamadan can olmaz.*

*Ulu ağacın (kütüğün) üzerinde nice çırpılar kırılır. (Gençler yaşlılardan önce ölebilir. Ölüm yaşa başa bakmaz anlamında kullanılır.)
Ununu elemiş, eleğini asmış.*

*Vaktinde ölen babacığım: (Her şeyi vaktinde yapmak anlamında kullanılır.)
Vara/keşke sağ olsaydı da bir torba kemik olsaydı.
Vasiyet ettim ama ölmedim.
Vasiyet ölüm getirmez.
Veren de kendi, alan da kendi.
Veresiye kefin/kefen bulsa akşamdan ölür.
Vursan ölüyor, vurmasan nasibini alıyor.*

*Yalandan yatıp, essahtan kalkmak. (Aniden hastalanıp ölmek)
Yar ölürse yâre ne, ben ölürsem çare ne? (yardan çok ne var)
Yaş seksen, ölüm ahsen.
Yaşın seni öldürür, malın seni yeldirir. (Ölene kadar kimseye muhtaç olmamak)
Yat kalk, yat kalk, bir gün temelli yat.*

Yatan utanmasın, bakan usanmasın: Allah yatmanı utandırmasın, bakmanı usandırmasın.

*Yediği avu, giydiği kefen olmak.
Yememekten değil, yemekten kork, ölmekten değil, ölememekten kork.
Yerde yılan, havada kuş aynı yere gitmişler; Ölüm.*

*Yetmiş ecele, yetmiş evliya karşı duramaz: (yetmiş ecel: vadesi dolmak)
Yılan ölür, soktuğu da ölür.
Yiğidi öldür, hakkını inkar etme.
Yiğidin can vermesi de yiğit.
Yit ki seni bulayım, öl ki sana ağlayayım.
Yüzüne ölü toprağı saçılmak. (Çok uyuyana denir)*

*Zakir ağa öldü, ölmeyen sevinsin.
Zalim aldı ben verdim, zalim öldü ben kaldım.*

“ÖLDÜ!” SÖZCÜĞÜNÜ KULLANMADAN ÖLÜMDEN BAHSETME

Türk kültürünün çeşitli alanlarında “öldü” demeden, o sözcüğü kullanmadan kişinin ölümünden söz etme geleneği oldukça yaygındır. Tezkire ve diğer biyografik kaynaklarda bunun izi sürülmüş, “öldü” yerine geçen ifadeler söz konusu edilmiştir. (Rado, 1983), (Ayvazoğlu, 1996).

Sivas'ta bu anlamda, ‘ölüm’ kelimesi anılmadan kullanılan ifadeler şu şekilde örneklendirilebilir:

“Eyle (öyle) oldu. (Vefat etti), Emaneti teslim etti, Yerine gitti, Yukarı Tekke'ye gitti. (Abdülvahab Gazi Mezarlığı/Yukarı Tekke Mezarlığı), Yalan dünyadan essah (gerçek, sahi) dünyaya gitti, Dünyasını değiştirdi, İki eli yanına düştü, Bastığı çayırklar üstünde yeşerdi, Dünyaya gözlerini kapadı, Sizlere ömür, Yerine yerleşti, Allah'ın emrine gitti, Yalancı dünyadan göçünü çekti, Ele avuca düşmeden gitti, Olmuş armut, düştü, Rahmetli oldu...”

Çeşitli sanat dallarında olduğu gibi anonim ürünlerde de ölüm ana temalardandır. Şiir ve nesir formundaki türlerde halk felsefesinin, bilgeliğinin ve ölüme teslimiyet duygusunun yansımalarını görmek mümkündür. Sivas'ta derlenmiş söyleyişlerden birkaç örnek:

*Bu dünya bir gamhanedir
Gam çeken divanedir
Ne aldandın behey şaşkın
Bu can sana emanettir.*

*Bu dünyada üç nesneden korkarım
Bir ayrılık bir yoksulluk, bir ölüm
Ayrılığı gelir diye gözlerim
Yoksulluğu sağlığıma sayarım*

Ölüm niye sana derman bulunmaz

*Bütün dünya benim olsa gitmez gamum, nedendir bu
Ta ezelden toprağından yaratılmış bu tendir bu
Giden gelmez, gelen durmaz, iki kapulu handır bu
Sakin dünya ya aldanma makam-ı imtihanıdır bu*

*Dağlar evvelki gibi
Bağlar evvelki gibi
N'olduysa ölene oldu
Sağlar evvelki gibi*

*Dur dur durmuşu var
Askerden gelmişe var
Karısı ölmüşe var
Kıymetini bilene var.*

*Durursa zenciri saat
Durur dakika durur tık tık
Çünan ömrün tamamında
Ruha derler hemen çık çık*

(Zekiye Çermikli'den derlenmiştir)

*Kısmetindir gezdiğin yer, yer seni Olamadım el gibi
Göğe çıksanda yer, yer seni Açılmadık gül gibi
Bunun adına derler yer Geldik gidiyoruz
Kainatı besler, kendi yer Bir bulanık sel gibi*
(Kazım Aslan'dan derlenmiştir)

*Sefa geldin ey misafir bundan âlâ makam olmaz
Kimi gelir, kimi gider hiç kimseye mal olmaz*

*Yeridim, yeridim eğlendim kaldım
Dünya yalan imiş, ben yeni duydum
Yerin altı imiş meskenim yurdum
Elin arşa değse, sen alçak yürü*
(Kamile Çataltepe'den derlenmiştir)

Ölüm İlahisi

*Nefsim sen ölmez misin
Öleni görmez misin
Soğuk sular ısındı
Çimmeye gelmez misin
Yakasız gömlek biçildi
Gemiye gelmez misin
Cansız atın geliyor
Binmeye gelmez misin
Kara yerler kazıldı
Girmeye gelmez misin*
(Fatma Yalçın'dan derlenmiştir)

ÖLÜMLE İLGİLİ ANLATILAR

Sultan Süleyman ölümsüzlük için ab-ı hayat suyu getirmiş. Önce bir millete sorayım da öyle içeyim demiş. Kuşa, kurda haber salmış, hepsi gelmiş, yalnız Ağababa kuşu üç günde gelmiş. Sultan Süleyman, niye geç geldin? diye sormuş. Ağababa kuşu; “600 yaşındaydım kanatlarım yoruldu” demiş. Sultan Süleyman; “Ab-ı Hayat suya getirdim, içeyim mi? diye sormuş. Kuş şöyle demiş: “ben 20 yaşında iken, herkes beni beğenirdi, beyaz kuş gelmiş, ne güzel derlerdi. Yüz yaşında iken aynı yere gittiğimde, ağaca kondum taşladılar, yaralandım, horladılar. Sen ne yapacaksın? Akran bulamazsın, konuşacak adam bulamazsın, duvar diplerinde kalırsın. Ab-ı hayatı içme, git, öl, kurtar” demiş.

Benzer bir efsane: “Herkes akranı ile gitmeli imiş”.

Hz. Süleyman Peygambere, Allah tarafından. “istersen sana ölüm vermeyeyim” haberi iletilmiş. Hz. Süleyman; “Bir danışayım, hayvanlara sorayım” demiş. Bütün hayvanlar; iyi olur demişler. Fakat kirpi itiraz etmiş ve şöyle demiş. “Ölmez isen, ihtiyarlırsın, gücün kuvvetin azalır, herkese gülünç olursun, herkes akranı ile gitmeli.

Ölüye ağlamak iyi sayılmaz; “Ölüye ağlıyorlarmış, melekler inmişler. Niye ağlıyorsunuz? demişler. Ölüye ağladıklarını anlayınca, “Bizde sandık ki, ekmek yanmış, küll olmuş da tütüyor.”

“Ölümü kimse kabul etmemiş, dağlar taşlar istememiş. Bir insan ölmüş. Ölü sahibi ağlamış. Bir kurbağa, başını örtmüş taziyeye gelmiş. Oradan oraya sıçrayarak geçerken, ölü sahipleri bu duruma gülüşmüşler. Bunun için ölüm acısına ancak insan dayanır, dudak yas tutmaz denmiş...”

SİVAS MEZARLIKLARI

İnanç geleneğimizde mezar; dünyadaki son istirahat yeri, ahirete geçiş kapısıdır. “Altın Beşik”, mezar için söylenmiş, anlamlı ve veciz bir halk ifadesidir. Ölüm, mezar ve mezarlıklarla ilgili inanç ve gelenekler, Türk inanç sistemi içinde çok önemli yer tutmaktadır (Örnek, 1971, s.65). Mezarlıklar ve ölü gömme geleneği ile ilgili ritüeller sosyo-kültürel incelemelerde önemli bilgilere kaynaklık ederler.

Ölüm kültürü çerçevesinde mezar ve mezarlık ziyaretlerinin önemi büyüktür.

Sivas’ta ölünün gömülmesinin ertesi sabahı, aile yakınları kabri topluca ziyaret ederler. Ölümün 40. günü yapılan ziyarette kabrin üzerine kırk suyu dökülür. Ramazan ve kurban bayramı arefelerinde de kabirler ziyaret edilir. Yakın bir geçmişe kadar arefe günü kabir ziyaretlerinde, oğlan evi tarafından nişanlı kıza hediye edilmiş olan koç süslenmiş, bezenmiş olarak mezarlıkta gezdirilirdi.

Mezarlıkta yetişen bitkiler, varsa ağacın meyvası yenilmez. Sivas’ta mezarlar üzerinde yetişen üzerlik bitkisinin kapsüllerini (meyvalarını) yaz sonunda toplayıp süslü nazarlıklar yapmak, bunları evlere, iş yerlerine asmak ise bir görenektir.

Bayram namazını ve Cuma namazını Abdülvehhab Gazi Camiinde kılanlar, türbeyi ve yakınlarının kabirlerini ziyaret ederek dua ve Fatıha okurlar. Yaşı ilerlemiş kimseler kabirleri gördükçe, “burada daha çok tanıdığımız var” diye düşünürler. Mezar ziyaretlerinde kabrin ayak ucunda, saygı ve huşu ile durmaları esas olup ölülerin bundan haberdar olacağına inanılır. Yol kenarlarında rastlanan tek kabirlerin evliyalara ait olduğu düşüncesi yaygındır. Sivas’ta Tek Mezar –mezer, bulunduğu mahallenin adının önüne geçmiştir.

Sivas’ta geçmişten günümüze intikal eden mezarlıklarla ilgili olarak bazı kısa bilgiler üzerine duracak olursak.

Yaygın kullanımıyla “Yukarı Tekke” olarak bilinen tarihi Abdülvehhab Gazi Mezarlığı on haliyle olukça genişlemiş ve büyük bir alana yayılmıştır. Sivas şehitliği ve aile mezarlıkları da burada bulunmaktadır. Burası ihtiyacı karşıladığından, Halfelik/Halifelik ve Aydoğan Mezarlıklarına defin yapılmamaktadır. Sivas’ta eski mezarlıkların bir kısmı yeni imar alanların ve yolların açılması sebebiyle kaldırılmış ve giderek kaybolmuştur., Ulu Camii, Ali Baba Camii, İmaret Camii, Meydan Camii, Ali Ağa Camii gibi bazı camiilerin hazirelerinde bulunan kabirlerin de küçük birer mezarlık görünümünde oluşunu söylemek mümkündür.

Sivas’ta bulunan anıt mezarlar; (Bilget 1993:48), Abdülvehhab Gazi Türbesi (Abdülvehhab Gazinin şehadetı tarihi 731 dir ve bu türbenin vakfına ait bilgiler 14. yy aittir.) (Demir-Özen, 1996, s.89) İzzettin Keykavus Türbesi (1219), Ahi Emir Ahmed Kümbeti (Vakıf senedi 1333), halk arasında adı Güdük Minare olarak da bilinen Şeyh Hasan Bey Kümbeti

(1347), yine Şeyh Çoban olarak bilinen Şeyh Hüseyin Rai Türbesi (15.yy), Şemseddin Sivasî Türbesi (1597)'dir. Diğer türbe mezarlar ise; Muzaffer Burucerdî Türbesi (1271), Akbaşbaba Türbesi, Şeyh Erzurumi Türbesi, Kadı Burhanettin Ahmed Türbesi, İncili Hanım Türbesi, Süt Evliyası Türbesi, Bun-Mum Baba Türbesidir. Şahna Kümbeti (1231) ise bu yüzyılın başında tamamen tahrip olmuş, çeşitli parçaları ve kitabesi Gökmedrese'ye kaldırılmıştır. Günümüzde bu eserin, "Kümbet" semti olarak sadece adı kalmıştır.

Mezarlıklar

Abdülvehhab Gazi (Yukarı Tekke) mezarlığı oldukça bakımlı olup Abdülvehhab Gazi'nin türbesi ve yakınında tarihi mezarlar bulunmaktadır. Hacı Nureddin, Cemalettin Aksarayı bunların yalnızca ikisidir. Abdülvehhab Rahatî Aile Kabri -*Darirrahha mütevellileri diye anılan bu aile, Başara soyadını almıştır*- Kılavuz mahallesi sonunda, şosenin tepeye bittiği yerde yol yapımı ile bu mezarlar kaldırılmış, kabir taşları Sivas Müzesine konulmuştur. Abdülvehhab Gazi türbesinin güney batısındaki Kırk Kızlar, Kılavuz mahallesindeki Kılavuz Baba adak yerlerindedir (Demir-Özen, 1966, s.89).

Abdülvehhab Gazi mezarlığında tarihi değere sahip pek çok mezar taşı vardır ve geleneksel kültürü yansıtır. İlimiye sınıfına mensup olanların sarıklı, mülki erkan için fes biçimli şahideler, kadın mezarlarında selvi ve taç formunda şahideler ikkat çekicidir. Günümüzdeki mezarlarda daha çok taş, mermer ve demir şebeke görülmektedir. Aile mezarlığı geleneği sürdüğü gibi, sağlıklarında kendi mezarlarını yaptırılanlar da vardır.

"Sivas Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası" adlı eserde 1930lu yıllarda Sivas'ta 6 mezarlık olduğu kaydedilmiştir (Tahsin 1932:191).

Tarihi *Abdülvehhab Gazi Mezarlığı*'ndan başka adı ve yerleri tesbit edilebilen mezarlıklar şunlardır:

Garipler Mezarı: 1960lı yıllarda mezarlığın kaldırılarak yerine sebze hali ve dükkanların yapıldığı bu çarşıya halk uzun bir zaman Garipler Mezarı demiş ve sonra unutulmuşsa da Belediye bu hale, Garipler Hali adını vermiştir.

Eskiden her şehir ve kasabada Garipler Mezarlığı bulunurdu. (Baykara 1997: 82) Ticaret, çalışma, ziyaret gibi sebeplerle seyahat eden, gurbete gidenler hanlarda kalırlar ve buralarda ölenler bu mezarlara gömülürlerdi. Bu mezarların şehrin içinde bulunmalarının sebebi budur.

Ulu Camii Mezarlığı: Bu mezarlık Ulu Camii yanında yeni açılan yoldan, Ulu Camii mütevellileri Saçlı Efendilerin eve kadar uzanmaktaydı. Bu aileye mensup Numan Efendi Kabri ve yanındaki mezarlar eski mezarlıktan günümüze gelmiş olanlardır. Bugün Ehramcızade İsmail Toprak'ın ve diğer kimselere ait olan 27 kabir Ulu Camii haziresindedir. (Üçer, 1997, s. 82)

Şeyh Çoban Mezarlığı: Şeyh Çoban Türbesi yakınında olan bu mezarlık da kaldırılmış olup yerinde Kılıçarslan İlkokulu bulunmaktadır.

Şehitler Mezarlığı: Şehitler semtinde bulunan bu mezarlık da kaldırılmıştır. Yerine sanayi çarşısı yapılmış olup, yol kenarında birkaç mezarın şahidesi görülmektedir. Mezarlığın bu adı alması, Timur'un burada pek çok askeri şehit etmesine bağlanmaktadır.

Halifelik Mezarlığı: Bir kısmı yol açmak için kaldırılmış olan Halifelik Mezarlığı da tarihi niteliktedir. Timur'un ders okuyan halifeleri şehit etmesinden dolayı bu adı aldığı söylenir. Sivas velilerinden Aziz Baba'nın da kabri buradadır.

Höllüklük Mezarlığı: Höllüklük mevkiinde yarım yüzyıl öncesine kadar defin yapılan bir mezarlıktır. Höllüklük Caddesinin adı 1990 lı yıllarda Muttalip Efendi Caddesi olarak değiştirilmişse de 2003 yılında tekrar Höllüklük olmuştur.

Karakaş (Karağağaç/Karakaş) Mezarlığı: Şehitlerden Kılavuza giden yolda, Mısmırlamak üzerinde eski Karakaş Köprüsünü geçince Karakaş Kolluğu hemen yanında idi. Kolluğun kuzeydoğu yönünde, yanında Hacı Abdurrahman Ağa Camii ve camiiinin doğu tarafındaki bahçesinde mezarlar vardı. Burada bulunan Karakaş Baba'nın kabri, adak yeri olarak yakın zamanlara kadar biliniyor ve ziyaret ediliyordu (Çınargil, 1997, s. 47).

Eğri Kavak Mezarlığı: Kılavuz Mahallesi ne giden yolun sağında, Y.S.E Müdürlüğüne gelmeden küçük bir alan olan mezarlık 1950 yıllarda kaldırılmıştır.

Harman Çayırında Kümbet Mezarlığı: Çayırağzı semti ile Yenişehir evlerinin bulunduğu yerde bir Kümbet ve çevresi mezarlık olan bölgedir. 1940lı yıllarda bu mezarlık kaldırıldığında, kümbet de yıkılmıştı. Melik Acem zaviyesi burada idi. Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Beyazıd ve üç oğlunun kabirleri buradayken, sözü makbul bir şahsın rüyasına girdikten sonra yerlerinden alınarak Yukarı Tekkede bulunan Abdulvahhab Gazi'nin Türbesinin yanına nakledildiği rivayet edilir (Çınargil, 1997).

Gazhane Mezarlığı: Büyük bir mezarlık olan bölge Kadı Burhanettin İlköğretim Okulunun bulunduğu yerde olup bir adı da Kayseri Kapı Mezarlığı idi ve 1955 yılından sonra kaldırıldı. Kadı Burhaneddin ailesine ait olan bir kabir taşı Buruciye Medresesi önündeki açık hava müzesindedir. Kadı Burhaneddin'in mezarının yerine ise 1965 yılında bu günkü Baldaken Türbe yapılmıştır (Üçer, 1985, s. 345).

Aydoğan Mezarlığı: Eskiden adı Pünzürük Mezarlığı idi ve çevresinde tarlalar mevcuttu. Mahalle ortasında evlerin ortasında kalan bu mezarlığa defin yapılmamaktadır.

Diğer mezarlık yerleri. Kabak Yazısı Mezarlığı, Yüğrük Şahi Mezarlığı, Ali Baba Mezarlığı, İzzet Paşa Mezarlığı, Paşa Camii Mezarlığı, Mevlana Mezarlığı, Ermeni Mezarlığı halkın Maşatlık dediği yer...

Mezar Taşı Sözlere-İbareleri, Kitabe Örnekleri

Mezar taşlarında “diri ve sonsuza kadar kalacak Allah'tır” anlamına gelen “*Hüve'l-hayyü'l-baki*” ibaresi (Boyras, 1992, s.17) Fatiha talebinde bulunan ifadeler, ölümü hatırlatma (Ayrıl, 1994, s. 9), faniliğe, dünyanın geçiciliğine vurgu, dilek, öğüt, ibret, acındırma ve vasiyet anlamı taşıyan, yer yer mistik edebiyat niteliği sergileyen örneklere sık rastlanır. Mezar taşı olmaksızın belirleyici işaretlere (tahta, taş vs.) de “*şahide*”, “*hece tahtası*” gibi isimler verilir.

Mezar taşlarında yer alan ifade ve ibareler devrinin aynası gibidir. İnanıcı, gelenekleri ve edebiyat örneklerini yansıtır. Arap alfabesiyle yazılmış mezar taşı sözleri divan edebiyatı özelliklerini taşımakta, günümüz mezar taşlarındaki gibi feleğe sitem sözlerine

fazla yer verilmediği görülmektedir. Mezar taşına yazılanlar, ayetler, hadisler, dualar, ölenin ve hayattakilerin dileklerini anlatan, ölüm sebebini, hastalık, kaza, gurbette ölü- mü, kaderden şikayet ve feleğe sitem, şiir, şarkı, türkü ve klişeleşmiş sözler, fanilik, öğüt ve mesaj niteliği taşıyan sözler olarak özetlenebilir..

1981 yılında Müjgan Üçer ve Hüseyin Demir tarafından Abdülvehhab Gazi (Yukarı Tekke) ve Halfelik Mezarlıklarından derlenmiş mezar taşı ibarelerinden seçilen örnekler bu içerik zenginliği ve anlam dünyasını sergilemektedir.

Abdülvehhab Gazi Mezarlığı'ndan:

*Dünyada ne olursa olsun şanın
Akibet iki taştır mekanın*

*Dünyada koymadım başıma altın taç
Görmedim eğride tok, doğruda aç
Nerede bir mezar taşı görürsen elini duaya aç
Birgün sende olursun o duaya muhtaç*

*Ben sizin gibi olamam ama, bir gün mutlaka siz benim gibi olacaksınız.
Kayhan'dı soyadım
İlçem Zara'dır
Doyamadım gençliğe gönlüm yaradır
Almanya'da içtim ecel meyini
Muradım sizlerden bir Fatiha'dır*

*Bir gonca gül idim
Çok erken soldum
Özlediğim cenneti
Mezarda buldum.*

*Baksana bana
İbret değil mi sana
Bir Fatiha oku bana*

*Bir gül idim soldum
Yaşadım da ne oldum
Göçen bir fani gibi
Bak bende toprak oldum*

*Trafikte geldi ecel başıma
Yeni girmiştin yirmi yaşına*

*Ey ziyaretçi oku bir Fatiha
Bak şöyle bir gardaşına-kareşine*

Ezelden de güldürmedin sen beni
Ben yaparım sen yıkarsın bedenimi
Bana mı sınadın olan harbini
Kime şekva edem elinden felek
Süleyman'a kalmayan dünya
Dağlar yerinden ayrılır bir gün
Yüzbin senedir çürüyen canlar
Hak'kın emriyle dirilir bir gün
Mekanım dağlar başı oldu
Seyrana hacet kalmadı
İçtim ecel şarabını
Lokman'a hacet kalmadı
Yapıldı çeşmi sarayım
Mimara hacet kalmadı.

Toprak! Toprak! Toprak!
Faniye teselli mi feryat ile ağlamak
Goncama nasip olmadı gül dalında açmak
Vaki değil yavrum! Beşere ölümden kaçmak

Şefkat ve merhamette güneş gibi ol
Başkaların kusurların görmekte gece gibi ol
Şehavet ve cömertlikte akarsu gibi ol
Hiddet ve asabiyette ölü gibi ol
Tevazu ve mahviyette toprak gibi ol
Ya olduğun gibi görün, ya da görüldüğün gibi ol

Derdin dermanı yok tabip neyleye
Dileğim Allah'tan rahmet eyleye

Ana rahminden indik pazara
Bir kefen aldık döndük mezara

Annesi bahşetti
Yavruma kanını
Yavrum bahşetti
Mevla ya canını
Altından ağacın olsa zümrüitten yaprak
Akibet gözünü doyurur bir avuç toprak

Gafil bakma Ya Muhammet ümmeti
Bir Fatıha okuyan elbet bulur cenneti

Sivas şehri şen olsun, işte geldik, işte gittik.

Halfelik / Halifelik Mezarlığı'ndan:

*Terkettin gittin bizi
Kan ağlattın hepimizi
Arıyoruz yana yana
Doyamadık sana ana*

*Fani dünya bir fenerdir
Döndükçe döner akibettir
Bir gün olur söner
Beni hasret eder sana
Gel de bak mezarıma*

*Ziyaretten murat bir duadır
Bu gün bana ise, yarın sanadır
Ölülerin dirilerden beklediği
Fatiha dır*

*Dünyaya eyledik elveda
Evlatlarımla sürmedim sefa
Ahmet Ergün'ümün ruhuna fatiha
Gaflete dalıp geçme ya Hz. Muhammed ümmeti
Bir fatiha okuyan elbet bulur cenneti
Affet affet ilahi geldik huzura
Biz kullarını gark eyle nura*

*Amansız derde tutuldum bulamadım şifa
Garipler mezarlığında yım rahmet eyle Hüda
Oğlum Hafız Bilal'e selam söyleyin
Okusun bana her gün Kur'an ve dua*

*Atide bir gün var
Herkesi ağlatacak gün
Mühim bir haber gibi
Duyulacak öldüğüm
Her gün gezip tozduğum
Bu yerden sessizce
Gideceğim her şeyden
Her yerden habersizce*

*Var mı dünyaya gelip de kalan
Gülip baştan başa muradın alan
Muradı maksudu hepsi yalan
Ölümlü dünyada hakikat gördüm*

*Dün bende senin gibi idim unutma Hüda'yı
Yarın sende benim gibisin oku fatihayı*

*Dünyadan bekaya eyledik elveda
Oku bir Fatiha ehl-i imana olsun şifa*

*Bahar yollarına konup kalkmadan
Siyah saçlarıma ak bırakmadan
Fatihâ okuyun bana bıkmadan
Alem-i ervaha uçup da gittim*

SONUÇ

“İstanbul Halkının Ölüm Karşısındaki Duyguları” (Ünver, 1938, s. 320) isimli konuyla ilgili olarak yapılan ilk çalışmalardan biri olan makalede, özelde İstanbul halkının genelde ise Türk milletinin ölümle ilgili duygu ve tutumları üzerinde durulmuş, Türk kültüründe ölümden fazla korkulmadığı ve Türk insanının ölümü tevekkülle karşıladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Malzmeden fedakarlık yapılamadan ortaya çıkarılan Sivas sözel kültüründe hayatın “keşik”i konumundaki ölüm konusunun değerlendirildiği bu çalışmada da; ölümün doğal karşılandığı, ölüm öncesi, ölüm anı ve sonrasında pratikler ile ölüm etrafında oluşan kültür çevresinde benzer sonuçlara ulaşılabileceği ve ölümün, hayatı düzenleyen ve aynı zamanda kontrol eden konumundan da söz etmek mümkündür.

Ölüm duygusunun ve ona teslimiyetin vurgusunu bulduğumuz bir Sivas manisi:

*“Şu dağlar kömürdendir
Feleğin bir kuşu var*

*Geçen gün ömürdendir
Cırnağı demirdendir” (pençesi)*

ile (1345-1398) yılları arasında yaşayan ve devletinde Sivas’ı başkent olarak seçen Eratna Bey’i, şair Kadı Burhaneddin Ahmed’in benzer söyleyişli:

*“Dünyayı çok sınıdık bir bû(y) imiş
Kamu âleme cümlesi bir hû (y) imiş
Kaplan, arslan ejderhalar cümlesi
Ecelin kıynağında âhû (y) imiş”*

(Üçer, 1985, s. 347) şeklindeki tuyuğunda olduğu gibi ölüm; herkesin ve her şeyin eşitlendiği tek gerçektir.

KAYNAKÇA

- Aşkun, Vehbi Cem (1941) **Sivas Folkloru**. Sivas: Kamil Matbaası.
- Ayral, Alparslan (1994) **Sivas'ın ve Balıkesir'in Mezar Taşlarında Ölüm**. Sivas.
- Ayvazoğlu, Beşir (1996) "Türkçe'de Ölüm", **Zaman**, 13 Aralık.
- Baykara, Tuncer (1997) "Garipler Mezarlığı Bir Geçmiş Zaman Gerçeği", **V.Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek, Görenek, İnançlar Seksiyonu Bildirisi**, Ankara, 82.
- Bilget, Burhan (1993) **Sivas Anıt Mezarları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Boyras, Şeref (1992) "Mezar Taşı Sözleri", **Kızılırmak**, 9, 17.
- Çınargil, Saliha (1992) "Sivas'ta Yatırlar" (*Yayınlanmamış Lisans Tezi*), Cumhuriyet Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Demir, N.- Özen, K. (1966) **Hz. Peygamberin Sancaktarı Abdulvehhab Gazi ve Gaza Arkadaşları**, Sivas: Dilek Matbaacılık.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki (1987) **Anadolu İnançları**, Geçit Kitabevi, İstanbul.
- Hökelekli, Hayati (1991) "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji", **UÜİFD**, S.3, C.3, Yıl:3.
- Karaca, Faruk (2000) **Ölüm Psikolojisi**, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Karaca-Tağızade, Nesrin (2002) "Sivas Halk Kültürü ve Müjgan Üçer Bibliyografyası", **Milî Folklor**, Kış, 56, 136-148.
- Örnek, Sedat Veyis (1971) **Anadolu Folklorunda Ölüm**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Örnek, Sedat Veyis (1995) **Türk Halk Bilimi**, Ankara: Kültür Bakanlığı HAGEM Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (1981) **Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Rado, Şevket (1983) "Öldü Dememek İçin", **Tercüman**, 4 Aralık
- Tan, Nail (1985) **Folklorumuzda Ölçülü Sözler**, Ankara: Folklor Araştırmaları Kurumu Yayınları (Özel Basım).
- Tahsin, Hasan (1932) **Sivas Sıhhi ve İctimai Coğrafyası**, Sivas: Sivas: T.C. Sıhhat ve İctimai Muavenet Vekaleti Neşriyatı.
- Üçer, Müjgan (1974-76) "Sivas'ta Doğum Folkloru", **Sivas Folkloru**, Sivas, 22-49.
- , (1978-79) "Sivas'ta Evlenme Gelenekleri", **Türk Folkloru**, İstanbul, 1-18.
- , (1976) "Sivas'ta Yoklatma", **I.Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Gelenek, Görenek ve İnançlar**, Ankara, 363.
- , (1998) **Atalar Sözü Yerde Kalmaz**, Sivas Halk Kültürü Araştırmaları:2, İstanbul.
- , (1997) "Sivas Ulu Camii ve Halk İnançlarındaki Yeri", **Sivas Kültür, Sanat**, 1,7.
- , (1985) "Kadın Burhaneddin Ahmed'in Ölümü ve Türbesi ile İlgili Menkıbeler ve İnanışlar", **Türk Kültürü**, 265, 345.
- Ünver, Süheyl (1938) "İstanbul Halkının Ölüm Karşısındaki Duyguları", **Yeni Türk**, İstanbul, 68, 312-32.

KAYNAK KİŞİLER

("Keşik" / yani ölüm'de olduğu gibi "Beşik" / doğum, "Eşik" / evlenme gelenekleri ve diğer

çalışmaların akışında da sık sık bilgi ve tecrübelerinden yararlandığımız ve önemli bir kısmı yakın çevremizde bulunmuş olan bu kişilerden bazıları Hakkın rahmetine yürümüşlerdir. / M.Ü.-N.T.K.)

Fatma Yalçın (Sivas, ev hanımı, Okuma-yazması yok)

Feride Üçer (Sivas, 1920-1995, ev hanımı, okuma-yazması yok)

Hatice Ecevit (Sivas, vefatı:1989, ev hanımı, okuma-yazması yok)

Hatice Kayabaşı (Sivas, Gümüşdere Köyü, 1950, ev hanımı, okuma-yazması yok)

Hatice Kaygu (Sivas,1896-1979, Ev hanımı, okuma-yazması yok)

Hüseyin Demir (Sivas, 1928-, SSK Emeklisi, İlkokul)

Kamile Çataltepe (Zara, Vefatı:1988, ev hanımı, okuma-yazması yok)

Kazım Arslan (Sivas, 1900-1991, TCDD emekli, ilkokul)

Leman Gökseyitoğlu (Sivas, 1938-, ev hanım, ilkokul)

Mustafa Güney (Sivas, 1941, DDY işçisi, ilkokul)

Naciye Özpınar (Sivas, 1943-, ev hanımı, ortaokul)

Sıdıka Yiğit (Sivas, 1931-, ev hanımı, okuma-yazması yok)

Suna Akkaya (Sivas, 1938-, iktisatçı, yüksek okul)

Zekiye Çermikli (Sivas, 1888-1969, ev hanımı, okuma-yazması yok)

Öz

“Beşik-Eşik-Keşik” ya da Sivas Sözel Kültüründe Ölüm

Bütün canlıların kaçınılmaz ve ortak kaderi olan ölüm olgusuyla ilgili değişik disiplinlerde birçok çalışma yapılmıştır. Özellikle din, felsefe, sanat, edebiyat, tıp, biyoloji ve hukuk alanında yoğun çalışmaların yapıldığı ölüm fenomeninin psikolojik gerçekliğini anlama ve açıklamaya yönelik çalışmaların tarihçesinin oldukça yeni olduğu söylenebilir. 20. yüzyılın başlarında Batı dünyasında psikologların ilgisini çekmeye başlayan ölüm fenomeniyile ilgili psikolojik çalışmaların bu yüzyılın ortalarına doğru bir ivme kazandığı, 1950’li yılların ortalarında yoğunlaşan bu araştırmaların (thanatology researches) artarak devam ettiği gözlemlenmektedir. Gelişmişlik ve kalkınma düzeyi ne olursa olsun her toplumun yazılı kültürünün dışında zaman içinde oluşan ve süregelen bir sözel kültürü bulunmaktadır. Sosyo-kültürel bütünleşmenin sağlanmasında sözlü kültürün önemi kaçınılmazdır. Çünkü “sözel/sözlü kültürde bilginin yeri insan hafızasıdır” gerçeği, önemli bir zenginlik olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda Anadolu’da geleneksel sözel kültürde ölüm teması; ölüm öncesi, ölüm anı ve ölüm sonrasına ilişkin boyutlarıyla, yaygın ve zengin bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bunun din ve inanç ile doğrudan bir ilgisi bulunmakla birlikte; ölüye saygı, ölüm hadisesine yaklaşım biçimi ve zengin kültürel geçmişin de önemli pay sahibi olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir gerçektir. Bu çalışmada, Sivas-merkez ölçeğinde, sözel kültür unsurları ve gelenek içinde ölüm olgusu, bunun toplumsal inanç, sosyal hayat ve davranışlar bağlamındaki yansımaları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: ‘Ölüm’, sözlü kültür, Sivas, gelenek, ‘ölüm’ esnası ve sonrasında ritüeller

Abstract

**“Cradle-Trehshold-Cut” (Beşik-Eşik-Keşik) or
Death in The Oral Culture of Sivas**

A manifold of studies in various disciplines have been carried out upon the concept of death, which is the inevitable and mutual fate of all living beings. It can be said that the historical trajectory of studies that seek to understand and explain the psychological reality of death is quite new, even though the phenomenon frequently concerned different fields such as religion, philosophy, art, literature, medicine, biology and law. It is observed that psychological studies concerning death started to attract Western psychologists with the beginning of 20th century, and these studies (thanatology researches) gained momentum since then, getting even more intense by mid-1950s. Regardless of the level of development and together with the verbal culture, all societies bear a certain oral culture that is inevitably significant for socio-cultural integration, in the sense that “in the oral culture, the ground of knowledge is human memory”, offering an undeniable prosperity. The concept of death prevails quite commonly in the traditional oral culture of Anatolia as well, with its temporal aspects such as the before, the after and the moment of death. Having a connection with religion and faith, this commonality should also be thought of in relation to further cultural aspects such as respect for the dead, the attitude towards the event of death and the rich cultural history behind. This study will be concerned with unraveling the concept of death within the context of Sivas and through the elements of oral culture and tradition, together with its resonance in faith, social life and societal behavior.

Keywords: ‘Death’, oral culture, Sivas, tradition, rituals during and after ‘death’

TUZLA VE ÇEVRESİ MÜSLÜMANLARINDA ÖLÜM ÂDETLERİ

Mustafa Sever*

Giriş

Bosna, K. İnan'dan (2002:302) ve Wikipedia'dan aldığımız bilgilere göre, bizzat Fatih Sultan Mehmet tarafından 1463 yılında fethedilir ve Bosna Sancakbeyliği kurulur. Fethedilen yerlere kadı ve sancak beyleri tayin edilir. Ordunun İstanbul'a dönmesi üzerine aynı yıl Macar kralı Bosna'yı işgal eder. Bunun üzerine Fatih 1464'te ikinci defa Bosna'ya sefer eyer ve Yayçe dışındaki bütün kale ve şehirler fethedilir. Fatih Sultan Mehmet Bosna-Hersek'i fethettiği zaman, Hristiyanlığın Bogomil mezhebindeki Bosna-Hersekli kulları kendilerini Hristiyan olarak adlandırmalarına rağmen birçok konuda yaygın Hristiyan anlayış ve inancından farklı olarak teslise inanmamakta, İsa'nın Tanrı'nın oğlu değil, peygamberi olduğuna inanmaktadırlar. Papalık'ın otoritesini tanımamakta ve haç gibi dinî sembolleri kabul etmemektedirler. Bu inançlarından dolayı Bogomiller, Papalık tarafından cezalandırılmakta, idam edilmekte veya sürgüne gönderilmektedirler. Türklerin, dolayısıyla Fatih'in fethettiği yerlerdeki insanların inanç ve uygulamalarına gösterdiği hoşgörü, Bogomilleri de etkiler ve Türklerin Bosna-Hersek'i fethetmeleriyle karşılaştıkları İslâmiyet'i kendilerine yakın hissederler ve çok geçmeden kitleler halinde Müslüman olurlar. Müslüman olan Bosna-Hersekli kullara "Boşnak" denilmeye başlar.

Yaşadıkları binbir baskı, zulüm ve sıkıntılarla 15. yüzyıldan günümüze kadar gelen Bosna-Hersek Müslümanlarının doğum, sünnet, evlenme ve ölüm âdetleri ve gelenekleri, birçok olumsuz etkene rağmen, günümüzde de Müslümanlık dairesinde devam etmektedir. Ancak, unutulmamalıdır ki Bosna-Hersek coğrafyasının genelinde olduğu gibi, inceleme alanımız Tuzla'da da Müslüman Boşnaklar, Katolik Hristiyan Hırvatlar

* Prof. Dr. Bosna-Hersek-Tuzla Üniversitesi Felsefe Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı.

ve Ortodoks Hristiyan Sırp lar ve bunların yanında az da olsa Protestan Hristiyanlar ve Yahudiler ile bir arada yaşamakta ve kuşkusuz birbirleriyle inanç ve uygulama açısından etkileşmektedirler.

Çalışmamızda, Tuzla Ün. Felsefe Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü III. ve IV. sınıf öğrencilerinin denetimimizde yaptıkları derlemelerde elde edilen bilgiler çerçevesinde Bosna-Hersek'in bir şehri olan Tuzla ve çevresindeki ölüm âdetleri değerlendirilmeye çalışılacaktır

Tuzla ve Çevresi Müslümanlarında Ölüm Âdetleri

İnsan var olduğundan beri en fazla üzerinde düşündüğü, muhayyilesini zorladığı olgu, ölüm olmuştur. İnsan hayatındaki son eşik olan ölüm, İslâmî inanca göre ebedî âlemdeki hayatın da başlangıcıdır. Kur'ân-ı Kerim'in değişik âyetlerinde (Enbiya, Cum'a, Ahzab, Al-i İmrân, vd.) ölümden kaçınılamayacağına vurgu yapılmıştır. Sözelimi Enbiya sûresi'nin 35. âyetinde "*Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ve şer ile deneyeceğiz. Hepiniz de sonunda bize döndürüleceksiniz.*" buyrulmaktadır.

Bilinmezliği, gizemi dolayısıyla beraberinde korkuyu da getiren ölüm ve sonrası hakkında birçok toplumda birtakım inançlar ve uygulamalar geliştirilmiştir. Bu bilinmezlik ve gizemin korkuttuğu, ürküttüğü insanlar; ölümü, öncesi ve sonrası ile fark etmek, bilmek çabası ile içinde buldukları tabiatta vuku bulan olayları, değişmeleri (yıldırım düşmesi, ay veya güneş tutulması, yıldız kayması, vb.), hayvanlardaki (horozun vakitsiz ölmesi, tavuğun alışılmışın dışında horoz gibi davranması, evin çatısına baykuşun veya karganın konması, vb.) veya insanlardaki olağandışı hareketleri, gördükleri rüyaları, vb. ölümün belirtileri olarak değerlendirmişler; ona göre kendilerince tedbirler geliştirmişlerdir. Sözelimi ailenin sahip olduğu hayvanlardan birinin (atın, eşiğin, ineğin, vd.) alışılmışın dışında bir yavru doğurması, ailede birisinin öleceğinin habercisi sayılmış, ölümü önleme tedbiri olarak doğan yavru hemen kesilmiş, ödürülmüştür.

Tuzla ve çevresindeki Müslümanlarda, yukarıda belirttiğimiz türden ölümü algılama, değerlendirme, ölümden kaçınma veya kabul etme yönündeki inanç ve uygulamalara baktığımızda, derlemelerde elde ettiğimiz bilgilere göre, beş asırdan fazladır Müslüman olan Tuzla'daki Boşnakların ölüm hususundaki inanç ve uygulamalarında İslâmiyet'in ve dolayısıyla Türk kültürünün açık etkileri görülmektedir. Bu konuda, bir asır önce Bosna-Hersek Müslümanlarının inanç ve âdetlerini araştıran ve bu derlemelelerini neşreden Antun Hangi* çalışmasında (1990:195), Müslümanların ölümü soğukkanlı

* 1878'de Avusturya Macaristan Devleti, Bosna-Hersek'i işgal eder. Yeni hükümeti oluşturan Hırvat ve Sırp siyasî partileri, ayrı ayrı kendi siyasî emellerini gerçekleştirmek için Bosna-Hersek'te yaşayan Müslümanları denetimlerine almak isterler. Özellikle Hırvat Millet Ocağı, Müslümanların kültürlerine ilgi gösterir ve Müslüman folklorunun derlenmesine, toplanmasına özel bir önem verir. Bu konuda çalışması için bir öğretmen olan Antun Hangi'yi hem yönlendirir hem de ekonomik olarak destekler. Antun Hangi (1866-1909) liseyi bitirdikten sonra 1887'de Zagreb Devlet Okulu'na girer. 1890'da Bosna'ya giderek öğretmen olur. Maglay, Livno, Banya Luka, Bihaç ve Sarayova'da öğretmenlik yapar. Bu arada Hırvat Millet Ocağı'nın yönlendirmeleriyle Müslümanların hayatını, âdetlerini araştırmaya girişir; Müslüman halk şairlerinin şiirlerini toplar. Derlemeleri, "Bosna-

ve sakin bir şekilde kabul ettiklerini, her şey gibi ölümün de Allah'ın takdiri olduğuna sağlam inançları olduğunu, Müslümanların ağır ve uzun süren hastalık dönemlerini ölümün habercisi olarak değerlendirdiklerini ve ona göre ölüme hazırlık yaptıklarını belirtir.

Ölümün algılanışı ve ölüm öncesi inanışlar

Kaynak kişilerimizden edindiğimiz bilgilere ve izlenimlerimize göre, Tuzla ve çevresi Müslümanları, İslâm inancı çerçevesinde ölümün Allah'ın bir takdiri olduğuna ve Kur'ân-ı Kerim'in de bu hakikati değişik sûrelerinde dile getirdiğine inanmakta ve kaçınılmaz olan bu sona karşı tedbirli olmaya, gerekli hazırlıkları yapmaya gayret etmektedirler. Şüphesiz, kaynak kişilerimizin belli bir yaşın üzerinde olması, kendilerini ölüme yakın hissetmeleri dolayısıyla böylesi bir tespitte bulunduğumuzu da belirtelim. Bilinen bir gerçektir ki insanlar yaşlandıkça din duyguları yoğunlaşır ve inançları doğrultusunda ahirete hazırlanmaya başlarlar. Anadolu'da olduğu gibi, Tuzla ve çevresinde de bu hazırlık sürecinde daha bir olgunluk göze çarpmakta, her olay ve görüngü daha dikkatli değerlendirilmektedir. Bölge Müslümanlarının Anadolu insanıyla büyük ölçüde benzeşen inanç ve uygulamaları dikkat çekmektedir. Kişinin yaşlılık veya hastalıktan dolayı fizyolojisindeki ve dolayısıyla psikolojisindeki değişiklikler, görülen rüyalar, çevredeki hayvanların alışılmışın dışındaki davranışlarından çıkarılan anlamlar ölüm belirtisi olarak değerlendirilmektedir.

Yaşanılan süreçte Tuzla ve çevresi Müslümanları ölüm zamanının belirtisi olarak hayvanların davranışlarını gözler ve bu davranışlardan birtakım çıkarımlarda bulunurlar. Mesela, geceleyin evin avlusunda veya kapısı önünde köpek uluyorsa, evin köpeği ezan okunurken uluyorsa, kargalar sürü halinde uçuşarak ötüyorlarsa, evin yakınında veya çatısında baykuş (hacı kuşu) öterse, bu, o evde bir ölüm olacağına işaret olarak değerlendirilir (K1, K3, K10). Doboy'da hacı kuşunun ötmesi, köpeğin uluması, kargaların ötmesi karşısında oluşabilecek olumsuzluğu (ölümü) önlemek amacıyla bu hayvanlara “*Git başını ye*”, “*Git derdinle beraber*” gibi sözler söylenir (K3).

Çocukların kapı eşliğine oturması, evde birinin öleceğine sebebiyet verici bir hareket olarak değerlendirilir ve kapı eşliğine herhangi bir çocuğun oturduğu görüldüğünde hemen çocuk kaldırılır, bir daha oturmaması yönünde ikaz edilir (K13, K14). Bunun nedeni konusunda kaynak kişiler herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Ancak eski Türk inançlarına göre, şerir ruhların “en çok toplandıkları yerlerden biri de kapıların eşikleridir” (Oğuz 1980:707), dolayısıyla bu ruhlar rahatsız edilirse onların şerlerine maruz kalınacağından kapı eşiklerine oturmak sakıncalı olacaktır.

Sıradan, her zaman oluşagelen olayların, durumların insanları tedirgin ettiği, hatta korkuttuğu bir gerçektir. Alışılmışın dışındaki varlıklar, gelişmeler, hareketler, görülen rüyalar yadırganmakta; varlığın, oluşumun veya hareketin şekline, rengine, niteliğine

Hersek'te Yaşayan Muhammedilerin Hayat ve Âdetleri” adıyla 1899'da Mostar'da yayınlanan Osvit adlı derginin “Toplum ve Bilim'den” sütununda 29 Kasım 1899-5 Aralık 1900 tarihleri arasında yayınlanır. Yayınlanan bu metinler, 1900 yılında Mostar'da kitap olarak yayınlanır. Kitap, 1906'da yeni eklemelerle, düzeltmelerle ve fotoğraf ve sanat eserlerinin reproduksiyonlarıyla süslenerek “Bosna-Hersek'teki Müslümanların Hayat ve Âdetleri” adıyla Sarayova'da yayınlanır. 1907'de de Sarayova'da Alıncaya tercüme edilerek yayınlanır (Buradaki bilgiler, Radmila Kaymakoviç'in A. Hangi'nin kitabına yazdığı girişten alınmıştır. Daha geniş bilgi için: Hangi 1990:7-8).

uygun benzetmelerle çeşitli anlamlar verilmektedir. Bu anlam verme ve değerlendirme, tabiatı gereği ölümden korkan insanın gösterdiği olağan bir tepkidir. Gündelik hayatta her zaman görülmeyen bir kuş olan baykuşun evin yakınında veya çatısında görülmesi, horozun vakitsiz ötmesi ve benzer durumlar, insanları ürktüren, korkutan durumlar olarak insanlarca olağanüstü olaylar ve durumlar olarak yorumlanarak bu yönde inançlar ve uygulamalar geliştirilmiştir.

Tuzla bölgesinde, kişi yaşlı veya hasta ise ve ölüm belirtileri gösteriyorsa, öleceği anlaşılırsa başucunda Yasin okunur. Hasta, başı kaldırıldığında yüzü kibleye gelecek şekilde, hafif sağa döndürülerek yatırılır ve yanında yüksek sesle salâvat getirilerek onun da salâvat getirmesi sağlanır. Hastaya bu şekilde salâvatın hatırlatılmasına “telkin” adı verilir. Her gelen ziyaretçi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hasta ile helâlleşir. Bu helâlleşmeden sonra ziyaretçiye kahve ikram edilir ve ziyaretçi kahveyi içtikten sonra müsaade ister ve gider. Bu ziyaretler hasta ölene veya iyileşene kadar devam eder. Hastanın yanında daima çok insan olur. Bunlar en yakınlarıdır. Sürekli dua ederler, salâvat getirirler. Yasin ve başka duaları okurlar. Hasta, kadın ise, hocaların hanımları ve hacca gitmiş kadınlar gelip dua ederler (K12). Hacılar, hocalar, kimi zaman da komşulardan Kur’ân okumayı bilenler gelerek hasta için Kur’ân okuyup dua ederler. Ailenin ekonomik durumu iyi ise, pek çok hocayı Kur’ân okuması ve dua etmesi için davet edebilir. Ev sahibi bu hocalara para veya hediye verir (K10). Buradaki amaç, kişinin imanlı şekilde vefat etmesinin sağlanmasıdır.

Hasta erkekse, karısı ve kızları başka bir odada kalır; ancak hasta kişi çağırırsa gelirler. Odada yabancı erkekler var ise, kadın ve kızlar, bu erkeklerin odadan çıkması hâlinde odaya girerler. Hastanın durumu ağır ve ölüm yaklaşmış ise misafirler, hastanın yakınlarıyla vedalaşması için odayı boşaltırlar (K3).

Kişinin hastalığı uzun sürmüş ve ölüm kendisini hissettirmişse, öbür dünyaya hazırlık yapması gerekir (K1, K3, K12). Bu hususta A. Hangi, (1990:195) geçmişte neler yapıldığını şöyle anlatır: Eve kadı ve kâtipi davet edilir. Kâtip, kişinin vasiyetini yazar, kadı da bu vasiyeti mühürleyerek tasdik eder. Kadı ve kâtip olduğu için şahit gerekmez. Kişi, “Eğer ölürsem, dediğim gibi olsun. İyileşirsem mallarım olduğu gibi kalsın.” der. Sadece hasta olanlar değil, belli bir yaşa gelmiş çoğu kişi, ölümün ne zaman geleceği belli olmadığı için vasiyetini hazırlar. Vasiyet hazırlanırken kişinin karısı veya kızları odada bulunmaz. Vasiyetnamede kişinin alacakları veya borçları, yapılmasını istediği hayırlar, gayr-ı menkul mallarının taksimi veya bağıışı, vb. yer alır. Ölen kişi kadın ise, o da vasiyetname bırakmış olabilir ve malını, mülkünü istediği gibi kullanabilir. Eğer malı, mülkü yoksa, kocası onun için gerekli hayırlarda bulunabilir. Bu vasiyet geleneği bugün de devam etmekte, ancak vasiyetin onaylanması için herhangi bir resmiyete gerek duyulmamaktadır. Kişi sözlü veya yazılı olarak vasiyetini aile fertlerine bildirmektedir (K3).

Ölüm

Ölüm gerçekleştiğinde ölen kişinin gözleri kapatılır. Ölü, düz bir yere yatırılır. Ayağında çorap varsa çıkarılır ve ayak başparmakları yan yana getirilerek bir bezle bağlanır. Çenesinin atından geçirilen bir bez başının üzerinde bağlanarak ölüünün ağzı kapatılır. Kolları iki yanına indirilir ve hafifçe sağına, kibleye döndürülüp üzeri çarşaf, vb. bir örtü

ile örtülür. Böyle yapılmasının nedeni, ölen kişinin cesedinin bir süre sonra katılaşacak olmasıdır. Düzgün katılaşan cesed, rahatlıkla kefenlenip tabuta konulacak ve defnedilecektir. Ölen kişinin karnı üzerine bıçak, makas, vb. madenî bir eşya konur; ki böylelikle cesedin şişmesi önlenecektir.

Günümüzde ölen kişi şehirde daha çok hastane morgunda, köylerde ise evde veya yıkama aracının soğutma bölümünde bekletilmektedir. Evde bekletilen cenaze bazı yerlerde ayrı bir odada bekletilir. Bazı yerlerde ise, yanında mutlaka birileri bulunur. Ölen kişi henüz yıkanmadığı, abdestsiz olduğu için genellikle başka bir odada Kur'ân okunur (K3, K5, K10). Allah'ın sevgili kulları, ölen kişinin yüzünden onun Allah'ın merhame-tinde olup olmadığını anlayabilir (K10).

Ölüm gerçekleştiğinde bir kabin içine un veya mısır konulup içine mum dikilerek yakılır, ölünün başucuna konur. Bu işlemlerden sonra akrabalara, yakınlarla ve komşulara ölüm haber verilir (K3). Evdeki yemekler ve sular dökülür, evdeki aynaların üzeri örtülür. Ölü evden çıkarılınca mum söndürülüp bir fakire verilir. Ölü evde olduğu sürede hiçbir yer temizlenmez, süpürülmez. Süpürüldüğü takdirde ölümün devam edeceğine, ailenin süpürüleceğine, yok olacağına inanılır (K9).

Bazı yerlerde ölü yatarken bir kabin içine un, kepek ve tuz konulur ve ölünün eliyle bunlar karıştırılarak ineğe verilir. Bu karışımı yiyen ineğin sütünün bollaşacağına inanılır (K3). Cenazenin bulunduğu eve ve ölünün yanına âdet dönemindeki ve lohusa kadınların, kırkı çıkmamış bebeklerin girmesine izin verilmez. Cenazenin kırkının çocuğu basacağına inanılır. Yine hamile hanımların ölüyü görmeleri iyi sayılmaz. Eğer ölen kişi, hamile kadının çok yakını ise ve görmek için ısrar ediyorsa, “*çocuk sakat olmasın*” diye ölünün kefeninden bir parça bez hamile kadının serçe parmağına bağlandıktan sonra ölü gösterilir (K3).

Evde kedi varsa dışarı çıkarılır. Ölünün hortlayacağına inanıldığından ölünün üzerinden kedinin geçmesi veya atlaması iyi karşılanmaz (K3). Ölü evden götürüldükten sonra ev tütsülenir. Tütsülemeyle evdeki şerir ruhlar ve varlıklar kaçırılacaktır (K7).

Tuzla Müslümanları, ölümü küçük yerlerde salâ ile haber verirler. Gözlemlerimize göre ölümü şehir, ilçe ve kasaba merkezlerinde hem salâ ile hem de gazetede ölüm ilanı ile haber verirler. Ayrıca günümüzde duvarlara, ağaç gövdelerine, halkın kolay görebileceği yerlere ölen kişinin resminin de olduğu ilan kağıtları asılarak da ölüm haber verilmektedir.

Mahallede birisi vefat ettiğinde akrabalar, komşular (özellikle de kadınlar) ölü evine giderler. Mezarı kazmak üzere dört kişi mezarlığa gider. Bu kişiler ölen kişinin akrabaları, yakınları veya komşuları olabilir. Bunlara kaburcu (kabirci) adı verilir ve kendilerine ölen kişinin ailesi para öder. Bazı yerlerde ise kaburcular para almazlar. Kabri kazmaya gitmeden önce ölünün boyu “ulçıya” (ölçü) adı verilen bir çubukla veya iple ölçülür; mezar da bu ölçüye göre kazılır. Ölü gömülürken bu ulçıya da yan tahtalarının yanına konulur (K3).

Ölen kişinin vasiyeti yerine getirilir. Vasiyette genellikle belli bir miktar para veya

* Kaynak kişi Edhema Mulabdiç, bu cümleyi “*Çocuk yumuşak olmasın*” şeklinde söylemiş, “yumuşak”tan ne kastettiği sorulduğunda, “Erkek olarak doğan çocuk, kız gibi davranır, erkek gibi olmaz ise, Müslümanlar arasında “yumuşak” sözüyle adlandırılır.” demiştir.

mülk vasiyet edilmiştir. Bu para, vasiyette ölümü salâ ile haber verecek müezzine, ölen kişiye dua etmesi için imama, yıkanmasını, kefenlenmesini ve defnedilmesini sağlayacak imamlara bırakılmıştır. Ayrıca mezarının yapılması için de para ayrılmıştır. Genellikle yaşlılar sağlıklarında gerekli parayı ve yapılması gerekenleri yakınlarına haber verir veya birisini (kardeşini, oğlunu, kızını veya başka bir yakınını) bu işleri yapması yönünde görevlendirir (K5, K11, K12).

Ölen kişi hemen defnedilmez; genel olarak öldüğü günün ertesinde defnedilir. Mevsimin yaz veya kış oluşuna göre bu değişebilir; zira yaz günü ölünün şişmesi, kokması söz konusu olduğundan vakit geçirilmeden defnedilebilir (K1, K2, K3, vd).

Geçmişte, kişi öldüğü zaman, en büyük oğlu veya kardeşi, rahmetlinin vasiyetinde bıraktığı iskat parasını bir keseye koyarak, bohçaya sararak hocaya teslim eder. Eğer yalnız bir hoca varsa, ölünün sağ tarafına, hocaya parayı veren oğul veya kardeş ise sol tarafa oturur. Birden fazla hoca varsa, biri ölünün sağına, diğeri de soluna oturur. Dua ederek sağdaki hoca para kesesini ölünün üzerinden soldaki hocaya, o da aynı şekilde dua ederek sağdaki hocaya atar. Dua bittikten sonra paranın bir kısmı hocalara, softalara bir kısmı da fakirlere verilir. Softalar, ölen kişinin sağlığında kılamadığı namazlar, veremediği zekatlar ve başkaca yerine getiremediği ibadetler için Allah'tan onu affetmesi için Yasin ve Fatiha okurlar (Hangi 1990:202).

Ölü evinin penceresinin önüne bir kap içinde su, un, börek veya tereyağı konulur ve bu kırk gün boyunca orada kalır (K3). Bazı yerlerde pencerenin önüne bir kaba un ve yanına da bir bardak su konulur (K16) Bu, ölen kişinin ruhu eve geri geldiğinde içmesi veya yemesi içindir. Bazı insanlar mezarın üzerine veya yanına da su dolu bir kap koyabilirler (K3). Ölen kişinin ruhunun hemen evi terketmeyeceğine, kendisi için ağlayan aile üyelerine baktığına inanılır (K13). Bu konuda başka bir inanç da ölen kişinin ruhunun kırk gün boyunca evini ziyaret edeceği, kendisi için ağlanıp ağlanmadığını veya neler yapıldığını görmek isteyeceği yönündedir. Bu sebeple evde kırk gün boyunca ışık yakılır. Ölümün gerçekleşmesiyle başlayan bu dönem hususunda J. P. Roux, "Ölüm, bireyi grubuna bağlayan bağların aniden kopmasına yol açmaktadır. Ölünün, artık ait olduğu sosyal grubunda yer almadığı ve ruhlar grubuna da henüz dâhil olmadığı tehlikeli, kritik bir dönemin başlangıcını oluşturur." (1999:105) demektedir. Dolayısıyla pencerenin önüne un, su, vb.'nin konması, kırk gün boyunca ışığın yanması gibi uygulamalar, Roux'nun kritik dönem olarak adlandırıldığı ve ölen kişinin ruhundan çekinildiği, korkulduğu dönemi atlatmak için yapılan uygulamalardır.

Defin hazırlıkları ve defin

Ölü defnedilmeden önce varsa bütün borçlarının ödenmesi gerekir; çünkü borçlu olarak ölünün defnedilmesi büyük günahdır (K2, K3).

İslâmiyet, nasıl insanlar sağken temiz olmalarını emrediyorsa, ölünün de temiz defnedilmesini emreder. Bu sebeple köylerde avlunun bir köşesine tenişir tahtası konur; etrafı kilimlerle veya çarşafarla örtülür. Ölen kişi bir çarşafa konularak tenişire getirilerek yıkanır. Naaş genellikle üç kere sabunlanarak yıkanır. Bu işi genellikle hocalar yapar. Eğer ölen kadın ise, yıkama işi hocaların hanımları veya bu işi yapan kadınlarca uygula-

nır. Şehir merkezlerinde veya merkeze yakın yerlerde ölü, gasilhanelerde yıkanmaktadır. Hoca, ölüyü yıkadıktan sonra ölüye abdest aldırır (K5).

Eskiden bazı yerlerde tenişir tahtasının yanına bir direk dikilirdi. Bu direğe ölen erkek ise kavuğu, sarığı, bekâr erkek ise fesi konulur, kadın veya kız ise direğe bir şey konmazdı (Hangi 1990:205). Eskiden bekar erkekler saçlarını örerlerdi ve eğer böyle bir genç ölmüşse hoca, gencin örülü saç örgüsünü kestikten sonra yıkartı (Hangi 1990:208). Şimdi ise, böyle bir durum söz konusu değildir.

Ölü, tenişir tahtası üzerinde yıkanır. Tahtanın ortasında ise, suyun akması için bir delik vardır. Hoca, kefenleme yaparken ölenin avuçlarına, alınına, burnuna, dizlerine ve ayak parmaklarına pamuk koyar. Yani insan namaz kılarken yere dokunan yerlerine pamuk konulur. Sonra, ölüye içine kokulu reçine konulan zenzem serper. Bu reçine Kâbe'den getirilir. Daha sonra kefen sarılıp baş ve ayaklardan düğümlenir (K4, K7, K10)

Ölü yıkanıp kefenlenirken yakınları evin içerisindeyler. Ölünün yanında hocalar, uzak akrabalar veya komşular bulunur. Kefen, beyaz bezden olur. Başka renkte de olsa günah değildir; ama geleneğe uygun olarak beyaz renkte olur. Erkeğin kefeni gömlek, eteklik ve sargı olmak üzere üç parça; kadının kefeni ise gömlek, eteklik, sargı, baş örtüsü ve göğüs örtüsü olmak üzere beş parçadır. Ölü kefenlendikten sonra, geçmişte olduğu gibi (Hangi 1990:207) günümüzde de ailesi onun üzerine gömlek, havlu veya çevirme adı verilen sırma işlemeli bez örtü koyar. Bazı aileler bohçalık bez de koyabilir. Zengin aileler bunlardan başka mavi veya yeşil çuha da koyabilir. Bunlar cenaze namazını kıldırarak ve ölünün defin merasimini yönetecek hocaya hediye eder. Eğer birden fazla hoca varsa, aile hocaların her birine aynı hediyeleri verir (K4)

Ölü yıkanırken cenaze için gelenlere definden sonra verilecek yemek için bazı yerlerde koyun kesilir. Koyun kesildikten, ölü de kefenlendikten sonra ölü tabuta konularak evden çıkarılır. Ölen kadınsa, yıkanıp kefenlendikten sonra kesilen koyunu onun üzerinden taşırlar, evin hayvanlarını kapının önünde toplayarak ölüyü onların arasından geçirirler. Böyle yapmakla evin bereketi artacak, hayvanlar ölmeyecek ve sayıları artacaktır (K9). Cenazenin namazı kılınıp defnedildikten sonra cenazeye katılanlar ölü evine dönerek hazırlanan yemeğe katılırlar. Diğer yandan ölü evine akrabalar, komşular yasta olan ailenin yemek yapamayacağını düşünerek yemek getirdikleri gibi şeker, kahve, lokum gibi ikramlıklar da getirirler (K6) Ölen kişinin yakınları yas işareti olarak herhangi bir renkte giysi giymezler. Ancak şimdilerde bazı yerlerde bayanlar yas işareti olarak beyaz örtü örtünmektedirler (K11)

Ölü kefenlendikten sonra tabuta veya dört kenarı tahtalarla çevrilmiş sala konulur. Genellikle köylerde tabut bulunmadığı zaman kefenlenmiş ölü, halıya veya kilime sarılarak sala konulur. Ölü kefenlenip tabuta konulduktan ve tabutun üstüne “çaburtiya” adı verilen ve üzerinde “*Lâ İlâhe İllallah*” yazılı yeşil veya siyah bez örtülerek evden çıkartılır (K3).

Şehir, ilçe veya kasaba merkezlerinde mezarlığa cenaze arabasıyla taşınan cenaze, köylerde genellikle omuzlarda taşınır. Ölen kişi erkekse tabutunun üzerine ceket, kadın ise yazması, başörtüsü örtülür. Definden sonra bu ceket veya yazma ihtiyaç sahiplerine verilebildiği gibi camiye de bağışlanabilir (K3).

Cenaze götürülürken imamın arkasına bakmaması gerekir. Eğer dönüp de bakarsa ölümlerin devam edeceğine inanılır. Cenaze evden çıkarılıp götürülürken arkasından bardak, sürahi veya camdan bir eşya kırılır; böylece evdeki bütün kötülüklerin son bulacağına inanılır. Cenazenin arkasından fazla ağlanmaması gerekir. Çünkü akan gözyaşlarının ölen kişiyi gözyaşları içinde bırakacağına inanılır (K2). Cenaze taşınırken cemaatte bulunanlar tabutu taşımaya özellikle gayret ederler. Götürülmekte olan cenazenin önünden geçilmez. Cenaze evine gelenlerin ayakkabıları düzeltilmez, yönleri çevrilmez; gelenler nasıl çıkarmışlarsa öylece bırakılır. Eskiden cenazeye gelen imamlar takkeli ve cüppeli olurlardı. Şimdi de cenazeye gelenler başlarına takke giyerler. (K3).

Cenaze, genellikle cami önündeki “meytaş” (musalla taşı) üzerine konulur ve cenaze namazı vakit namazının arkasından kılınır. Ayrıca her mezarlığın girişinde de bu meytaş bulunur ve bazen cenaze namazı mezarlığın girişinde kılınır. Duruma göre camii önünde veya mezarlık girişinde cenaze namazı kılınabilir. İmam ve cenaze namazına gelenler cenaze taşının önüne saf olurlar. İmam sesli olarak “*Allâh için namaza, meyyit için duâya, er kişi/hâtun kişi niyetine Allahu Ekber*” diyerek namaza başlar. Cemaat de imamın arkasından “*Allâh için namaza, meyyit için duâya, er kişi/hâtun kişi niyetine uydum hazır olan imama*” diye içinden niyet edip tekbir alır. Tekbir alınırken eller kulaklara kadar kaldırılıp göbek altında bağlanır, Sübhâneke okunur. Bundan sonra eller kaldırılmadan ikinci tekbir alınır. Bu tekbirleri imam sesli, cemâat ise içinden alır. “*Allâhumme sallı ve Allâhumme bârik*” okunur. Sonra üçüncü tekbir alınır ve cenaze duâsı okunur. Cenaze duâsını bilmeyenler Kunut duâsını veya Fâtiha okurlar. Daha sonra dördüncü tekbir alınır, eller yan tarafa bırakılıp selâm verilerek namaz bitirilir. Cenaze namazından sonra Fatiha okunur ve imam, hazır olan cemaate üç defa “*Rahmetliyi nasıl bilirsiniz?*” diye sorar. Cemaat de “*İyi biliriz*” diye cevap verir. Sonra “*Hakkınızı helâl ediyor musunuz?*” diye yine üç kere sorar. Onlar da “*Helâl olsun*” diye cevap verirler. İmam, bir defa daha Fatiha okumaları için “*El-Fatiha*” der; Fatiha’nın okunmasıyla cenaze namazı biter. Namaza ve cenazenin defnedilmesine ne kadar çok insan katılmışsa, ölen kişinin o oranda sevildiğine, saygınlığına hükmedilir. Kırk kişinin helâllik verdiği kişinin cennete gireceğine inanılır (K10).

Eskiden ölen kişi, evden veya gasilhaneden camiye veya mezarlığa kadar omuzlarda götürülürdü. Cenazeye katılanlar önce cenazenin soluna vararak sol omuzlarıyla, ardından da cenazenin sağına geçerek sağ omuzlarıyla cenazeyi taşırlar. Köylerde hâlâ böyle yapılsa da kasabalarda ve şehirde cenaze arabası kullanılmaktadır (K3, K10).

Mezar derinliği, bir insanın göbeğinin biraz üstüne kadar derinlikte olur. Mezar derinliği bazı yerlerde kadınlarda göğüs hizasına, erkeklerde ise göbek hizasına kadar olur. Bunun sebebi, kadının ve erkeğin namazda ellerini bağladıkları yerlerin farklı oluşudur. Mezarın dibinde kıbleye bakan tarafta bir insanın sığabileceği kadar bir oyuk açılır. Bu oyuga “lahd” adı verilir. Lahde sağ kolunun üzerine konulan ölünün sırt üstü yatmaması için sırtına toprak konulur. Sonra da kefenin başı ve ayağındaki bağlar çözülür. Ölü toprağa yerleştirildikten sonra bir ucu mezarın dibine, öbür ucu da mezar duvarına gelecek şekilde yaslanarak üzerine toprak atılır. Böylece toprak, ölünün üzerine gelmez. Eskiden meyyit mezara indirildiğinde mutlaka “ahd name”^{*} duası da mezara konulurdu. İmam,

4 Ahidname Duası: “*Allahumme fatiras semavati ve’l ardı alimel gaybi veş şehadeti. Allahumme inniy*

Arapça olarak ahd nameyi yazar; yan tahtalar konmadan önce meyyitin başının üzerine koyar ve mezar toprak atılarak kapatılır. Bazı aileler bugün de bunu yapıyorlar; ama çok azı ahd nameyi biliyor (K3, K10).

Ölü, mezara konduğunda üzerine toprak atılırken kürek elden ele geçmez. Toprak atan kişi küreği yere bırakır, bir diğer kişi küreği yerden alarak toprak atar. Bu sebeple “*Küreği ver*” denmeyip “*Küreği at*” denir. Mezara toprak atılmaya başladığında imam, Kur’ân okumaya başlar. Böylelikle Şeytân’ın mezara girmesi önlenir, zira Kur’ân okunan yere Şeytân gelemmez. Mezara vakit geçirilmeden toprak atılır. Şeytan mezara girerse sorguda ölen kişinin dili tutulur, cevap veremez. Eskiden meyyit defnedilirken mezarın dört köşesinde dört imam Mülk sûresini okurlardı. Şimdi de hoca Kur’ân’dan kısa sûreler okur, cemaati duaya davet eder, hep birlikte dua edildikten sonra cemaat mezardan uzaklaşır. Eskiden mezar kapatıldıktan sonra imam, mezara alt taraftan başlayarak su dökerdi. Şimdi bunu ölünün yakınları yapar (K3, K10, K14).

Cenazenin defninden sonra katılanlar mezardan kırk adım uzaklaşınca sualci melekler Münkir ve Nekir gelerek ölen kişiyi sorguya çekerler. Sualciler geldiğinde toprak titrer, ölen kişi sorulara cevap verip veremeyeceği endişesiyle korkudan titrer. Bunun için hoca mezarın başında kalır; ölen şahsa sorgucu meleklerle kolay cevap verebilmesi için üç kere annesinin adını söyleyerek “*Ey falanın oğlu/kızı falan, dünyadayken mensup olduğun dinini, Allahın birliğini ve Hz. Muhammed (s.a.v)’in O’nun peygamberi olduğunu hatırla. Sorgucu melaikeler, ‘Rabbim kim, dinin ne, nebîn kim, kitabın ne?’ dediklerinde, ‘Rabbim Allah, dinim İslâm, nebîm Muhammed, kitabım Kur’an’de*” diyerek ölüye tal-kımı vermiş olur (K10).

Mezardan dönülürken aynı yoldan dönülmez. Aynı yoldan dönüldüğü takdirde ölümlerin devam edeceğine inanılır. Çünkü, ölünün ruhu gidenlerin arkasından tekrar eve dönebilir. “Ölü ruhunun dirileri izleyememesi için, mezarlıktan dönüşte, gidiştekinden başka bir yol kullanılır” (Eliade 1999:239).

Ölen kişinin yakınları, mezardan bir avuç toprak alıp yanlarında taşırlarsa, acılarının hafifleyeceğine, ölen kişiyi akıllarına getirmeyeceklerine inanılır (K3, K6).

Eskiden cenazenin defninden sonra eve dönen hoca ve softalara ev sahibi para, somun, simit verirdi. Ayrıca, cenazeye gelenlerin ekonomik durumlarına bakmaksızın onlara sadaka verilirdi. Şimdi de kısmen böyle yapanlar vardır. Cenaze defnedildikten sonra, ölenin ailesi, yakınları helva yaparlar ve pide ile birlikte dağıtırlar (K1, K2, K3, vd.).

Taze mezarın başına geçici olarak ölenin adı, doğum ve ölüm tarihi, baba adı ve memleketinin yazılı olduğu “başluk” (başlık) adı verilen başı yuvarlak, alt tarafına doğru

a’hedu ileyke fi hazihil hayatiddünya inneke entellehu la ilahe ente vahdeke la şerike lek. ve enne muhammeden abduke ve resülük. fe la tekilniy ila nefsi tarfete aynin fe inneke in tekilni ila nefsi darfete aynin tükaribni mineşşerri ve tubaidni minel hayr. ve inni la esiku illa birahmetike fec’al rahmeteke li ahda. inneke tufiniyi yevmel kıyameh. inneke la tuhlifül miad. (Ey semâvâti ve yeri yaratan, gayb ve şehadet âlemlerini bilen Allah’ım! Ey Allah’ım! Bu dünya hayatında senden başka bir ilah olmadığına ahdediyorum. Sen birsin ve ortağın da yoktur. Muhammed (s.a.v.) senin kulun ve Rasûlün’dür. Beni, hiçbir halde nefsimle başbaşa bırakma, Allah’ım! Eğer beni nefsimle bırakırsan, şerre yaklaşırım ve hayırdan uzaklaşıyorum. Ben hiçbir şeyime güvenmiyorum. Ancak Senin yüce rahmetine güveniyorum. Seninle ahdediyorum! Şüphesiz ki Sen va’dinden dönmezsin.” <http://www.kunfeyekun.org/forum/ki/ahidname-duasi-okunusu-anlami.28472/> 30.10.2014

sivrileşen bir tahta konulur. Yine ayak ucuna da üzerinde herhangi bir yazı bulunmayan bir tahta konulur. Kırk gün, altı ay veya bir sene sonra ise mezarın nişan taşları yapılır. Bunlar yapılırken imam da çağrılır ve ölen kişinin ailesi, o akşam imam, aile yakınları ve komşulardan meydana gelen davetlilere yemek verir (K1, K2, K3; vd.). Yenilen yemeklerin ölen kişinin canı için (onun da öteki dünyada yemesi için) yenildiğine inanılır (K13, K16).

Her Müslümanın mezarında baş tarafta büyük, ayak tarafında da küçük olmak üzere iki nişan bulunur. Büyük nişanın ön yüzüne “Türk harfleri” ile ölen kişinin adı, babasının adı, ölüm tarihi yazılır. Mezarların baş tarafındaki nişanlar erkek ve kadın için farklıdır. Geçmişte erkeklerin nişanlarının üst tarafı sarıklı veya fesli bir baş şeklinde yapılırdı. Eğer ölen kişi asker ise, baş nişan üzerine kılıç da resmedilmiş olabilir. Kadın nişanları, yukarısı sivri, aşağıya doğru geniş ve kalın şekildedir. Bazı erkek nişanları üzerinde birkaç mısralık şiirlere rastlanabilir; (Hangi 1990:197) ki bunlar, çocuklukla ölenin ağzından söylenmiş sözler olarak yazılır. Burada, özellikle sosyalist dönemde mezar taşlarındaki değişimi belirtmemiz gerekir. Kaynak kişilerin ifadelerinden öğrendiğimize göre, yönetimin baskılarından çekinen Müslümanlar, Hıristiyanların mezar taşları gibi, düz, üzerinde ölen kişinin resmi de bulunan mezar taşları kullanmışlardır; ancak günümüzde Tuzla Müslümanları, ilgili kuruma (Bosna Hersek İslam Birliği)* başvurarak bu türden mezar taşlarının İslâmî usulde yapılmış mezar taşlarıyla değiştirilmesi yönünde izin talep etmektedirler (K3, K8, K10, K17).

Birçok köyde bayramdan önceki gün mezarlık ziyaret edilir ve nişan taşlarının başları boyanır. Özellikle ekonomik durumu iyi olanlar, mezarlarının taş türbe şeklinde inşa edilmesini vasiyet edebilirler (K3, K10, K16).

Eskiden mezarlıklar camilerin, tekkelerin, hatta bazen evlerin yakınlarına kurulurdu. Şimdi ise, şehrin gelişmesine engel teşkil ettiği söylenen mezarlıklar kaldırılmakta ve şehir dışında mezarlıklar kurulmaktadır (K10, K14).

Hangi'nin (1990:198) bilgilerine göre, zengin insanlar sağlıklarında veya ölmeleri hâlinde verilmek üzere vasiyetlerinde vakıflara, yardım kuruluşlarına para bağışlarlar. Bu paralar, camilerin bakım ve onarımında kullanıldığı gibi, paraların getirisi olan faiz, camii hizmetçilerinin, müezzinlerin maaşları için kullanılır. Kimi zaman da bu para yeni bir caminin inşası için veya camiye mum almada kullanılır. Mumlukların üzerine ölen kişinin adı yazdırılır. Bunun sebebi hayrı yapan kişi için dua edilmesinin istenmesidir. Bu mumlar Receb, Şaban ve Ramazan ayı boyunca üç ay ve Mevlit günlerinde, Cuma gecelerinde ve bazen de Pazartesi günleri yakılır. Fakirler de camiye mum parası veya mum verebilir ve bayram günlerinde yakılmasını isteyebilirler. Ölen kişinin ailesi zengin ise, fakirlere de para verir. Bu kişiler, ölümün gerçekleşmesinden sonra geçen ve “kırklık” denilen kırk gün boyunca ölen kişi için dua ederler. Bunun adı “ıskat” veya “sadaka”dır. Günümüzde de camilere benzer yardımlar yapılır (K3, K5, K12).

İmanlı kişiler, ölen kimseye dua ederken onun ismini anar ve ona “rahmet” verirler. Alışılmış duadan sonra kişi, ayağa kalkarak ellerini önünde uzatıp avuç içlerine bakarak “Allah rahmet eylesin”, “Allah rahmetiyle seni affetsin” veya “Allah’ım sen ona cenneti ver, cennette devletlik (iyilik) ver” der ve avuçlarını alnından başlayarak yüzüne,

* Türkiye’deki Diyanet İşleri Başkanlığı benzeri işlevde ve görevdeki kurum.

çenesine sürerek göğsüne indirip “Helâl olsun sana”, “Af verilsin sana” diyerek “rahmet verme”yi tamamlar. Eskiden her caminin yanında camii mezarlığı veya haremi vardı. Müslümanın, camiden çıktığında mezarlara dönerek rahmet eylerdi (K2, K8, K9, K11). Şimdi ise, birçok cami onarıldı, çevresi düzenlendi; dolayısıyla harem veya mezarlık kalmadı, ancak bazı camilerin yanında hâlâ anıt değeri olan birkaç mezara rastlamak mümkündür

Başsağlığı/Taziye ve Mezarlık ziyaretleri

Başsağlığı, cenaze sahiplerine ölüm gününde veya üç gün içerisinde dilenir. İmam, mevtaya talkın verirken mezardan uzakta, mezarlığın girişinde, ölen kişinin yakınları yan yana sıralanarak dururlar. Mezarlıktan ayrılmakta olan cemaat, cenaze sahipleriyle helalleşir ve başsağlığı diler. Başsağlığı Türkçe sözlerle “*Baş sağ olsun*”/“*Dost sağ olsun*” şeklindedir. Bunun yanında “*Allah rahmet eylesin, Allah sabır versin, Allah ona cennet versin*” gibi sözler de söylenir. Son yıllarda görülen ve yaygınlaşan bir uygulama, cemaat mezarlıktan ayrılmadan yiyecek, içecek ikramıdır. İkram, genellikle taşınması ve ikramı kolay olan pide, lahmacun, ayran ve meyve suyu şeklindedir (K3, K10, K15).

Eve taziye gelen kişilere ev sahiplerince “*Bir daha buyurun*” denmez. Böyle denildiğinde evden bir başkasının daha öleceğine inanılır. Ölü evinde yedi gün Kur’ân okunur. Yedinci gün hoca, ölen kişinin ailesi, yakınları ve komşular toplanarak ölüye dua edilir. Çocuklara ikramda bulunulur (K2, K3, K10).

Ölen kişinin eşyaları genellikle evde tutulmaz, fakirlere dağıtılır veya eski olanlar veya ölen kişinin hastalığından dolayı kullanılması sakıncalı olanlar yakılır. Bazı eşyalar ise, ölenin ailesi veya yakınlarınca ölen kişiden bir hatıra olarak alınabilir (K10, K12).

Ölen kişinin ardından hatimler yapılır. Ayrıca son yıllarda ölünün yedisinde, kırkında, elli ikisinde veya yıldönümünde tevhid yapılmakta, kimi aileler mevlit okutmakta, yemek vermektedirler. Tevhid, toplu yapılan ibadettir. İmamın önderliğinde camide veya ölen kişinin evinde halka olup tevhide başlanır. Tevhidin başında ve sonunda Kur’ân ayetleri okunur. Daha sonra Allah’ın sıfatları, Hz. Peygamber’e salâvat, O’nun okuduğu dualar okunur ve zikredilir. Tevhidin sonunda imam dua eder, katılanlar da âmin diyerek kazanılan sevap tevhide yapılan kişiye hediye edilir. Günümüzde özellikle kadınlar arasında yaygın olarak tevhid yapılmaktadır. Tevhidden sonra katılanlara helva ve pide veya pasta, bisküvi, vb. yiyecekler ikram edilir (K10, K13, K17).

Mezarlık, bayramlarda arife günü veya bayram sabahı ziyaret edilir. Burada on bir İhlâs ile Fatiha okunarak Allah’tan ölen kişinin günahlarının affedilmesi dilenir. Diğer zamanlarda da mezarlık ziyaret edilebilir. Mezarlık ziyaretinde mezarların üzerine basılmaz, oturulmaz; mezarın üzerindeki otlar yolunmaz. Mezarlığın önünden geçerken ölenlere “*Es selâmu ehl-i kubur*” selam verilir ve sanki onlar selam alıyormuş gibi “*Es selâmu ehl-i dünyaya*” denilir. Ardından Fatiha okunur (K3, K10, K17).

Sonuç

1463 yılından itibaren Müslüman Türklerle ve dolayısıyla İslâmiyet ile tanışan Boşnaklar, eski inançlarıyla büyük paralellikler taşıyan İslâmiyet’i çabuk ve geniş kitleler

hâlinde benimsemiş bir toplumdur. Boşnaklar, 1463'ten beri Türk-İslâm gelenekleri ve hayat tarzıyla hayatlarını devam ettirmektedirler. Elbette yaşanan süreçte, birçok farklı ekonomik, siyasî, toplumsal ve kültürel etki söz konusudur ve bundan da Boşnakların etkilenmediği söylenemez; ancak edindiğimiz bilgi ve gözlemlere göre, ölüme ilgili inanç ve uygulamaları hususunda oldukça muhafazakar olduklarını söyleyebiliriz.

Kişi, ömrü boyunca her nasıl şekilde yaşarsa yaşasın, bilinçaltında içine doğduğu ailenin, dolayısıyla toplumun inançları ve uygulamaları yatar. Kişi yaşlanmaya, ölüm anına yaklaşılmaya başladığında da bu inanç ve uygulamalar kişinin ruh hâline yansıtmaya başlar. Yani, ölüm olgusu karşısında diğer bir çok farklı inançlara sahip toplumlarda olduğu gibi Müslümanlarda da büyük bir teslimiyet söz konusudur. Hayatın diğer geçiş eşiklerindeki çeşitlilikler, farklılıklar, yenilikler ölüm döneminde ortadan kalkar. Âdet ve uygulamalar ölüm olgusu karşısında sadeleşir, gelenekteki aslına döner. Tuzla ve çevresi Müslümanlarında ölüm karşısında İslâmiyet'in öngördüğü teslimiyet ve gereğinin yapılması hususunda muhafazakar bir tavır görülmektedir. Şüphesiz, inanç ve uygulamaların temelinde geçmişten taşınıp güncellenen eski inanç ve uygulamalarla, sonradan girilen Türk-İslâm medeniyeti çevresinden edinilmiş inanç ve uygulamaların bir sentezi söz konusudur. Bu açıdan bu inanç ve uygulamalar gelenekseldir ve toplumsal canlılığı ve dayanışmayı, birlikteliği sağlamada etkindirler. Çünkü ölüm, öncesi ve sonrasıyla bireysel değil toplumsal bir organizasyon çerçevesinde algılanarak gereği yerine getirilmektedir. Bu bağlamda Tuzla ve çevresindeki ölüm ve sonrasına ait inanç ve uygulamalar, kendine has mahalli özellikleri olmakla birlikte, Türk-İslâm kültüründeki ölümün algılanması ve sonrasındaki uygulamalarla da paralellikler arz etmektedir.

KAYNAKLAR

- Eliade, Mircea (1999), **Şamanizm**, İmge Yay., Ankara.
- Hangi, Antun (1990), **Život i Običaji Mušmana U Bosni i Hercegovini** (Bosna-Hersek'teki Müslümanların Hayat ve Âdetleri), Treće Izdanje (3.b), Sarajevo.
- İnan, Kenan (2002), "*Fatih Sultan Mehmed-İstanbul'un Fethi ve Etkileri*", **Türkler Ans.**, 9.c, Yeni Türkiye Yay., Ankara, s. 279-311.
- Oğuz, Burhan (1980), **Türkiye Halkının Kültür Kökenleri II**, Doğu-Batı Yay., İstanbul.
- Roux, Jean-Paul (1999), **Altay Türklerinde Ölüm**, Kabalıcı Yay., İstanbul.

İNTERNET KAYNAKLARI

- http://tr.wikipedia.org/wiki/II._Mehmed 5.12.2014
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Bogomilizm> 6.12.2014
- http://www.kuranikerim.com/m_elmalili_index.htm 11.12.2014

KAYNAK KİŞİLER

- Paşime Şariç, Cazin 1941, ev hanımı. Derl. yapan: Belma Mustafiç, 30.11.2014, Cazin.
- Fatima Salihoviç, Lukavica/Jivinitse 1967, ev hanımı. Derl. yapan: Jasmina Salihoviç, 15.11.2014 Lukavats/Jivinitse.
- Edhema Mulabdiç, Doboy 1938, emekli hemşire. Derl. yapan: Zehra Seymenoviç, 9.11.2014, Doboy.
- Seniya Sulyiç, Tuzla 1930, ev hanımı. Derl. yapan: İsmet Grabovats, 25.11.2014, Şiçi.

- Şefika Muratoviç, Srebrenik 1944, ev hanımı. Derl. yapan: İrma Başıç, 20-24.11.2014
Şpionitsa.
- Fatima Kadriç, Grapska 1925, ev hanımı. Derl. yapan: Belma Kadriç, 22.11.2014 Grapska.
- Emin Klapiç, Priluk 1934, emekli. Ferida Klapiç, Bokaviçi 1938. Derl. yapan: Mayda Cuziç, 8-9. 9. 2014 Bokaviçi.
- Fatima Maliçeviç, Zenitsa 1934, emekli aşçı. Derl. yapan: Leyla Maliçeviç, 17.11.2014
Tuzla.
- Sulyo Fehriç, Tuzla 1950, emekli. Derl. yapan: Amna Maabreh, 20.11.2014 Tuzla.
- Aliya Feyziç, Gračanitsa 1932, emekli. Derl. yapan: Amina Feyziç-Emir Delibaşıç, 15.10.2014 Jivinitse.
- Remza Hrustanoviç, Biyelyina 1951, ev hanımı. Derl. yapan: Emina Meşiç, 15.11.2014
Biyelyina.
- Sadika Viliç, Tuzla 1952, ev hanımı. Derl. yapan: Anisa Viliç, 15.11.2014 Tinya/Srebrenik.
- Rukiya Beganoviç, Tuzla 1958, ev hanımı. Derl. yapan: Seniya Kuniç, 12.12.2014 Mramor.
- Fehriya Barakoviç, Puraçiç 1941, ev hanımı. Derl. yapan: Belma Ramadanoviç, 10.12.2014
Puraçiç.
- Hata Golaç, Gradaçaç 1948, ev hanımı. Derl. yapan: Senada Kukuruz, 10.12.2014 Gradaçaç.
- Meyra Muiyiç, Sladna 1939, emekli. Derl. yapan: Eldina Odabaşıç, 25.11.2014 Dubošnitsa/
Lukavats.
- Fatiya Muminoviç, Vrajiçi 1947, ev hanımı. Derl. yapan: Azra Livadiç, 13.12.2014 Tuzla.

Öz

Tuzla ve Çevresi Müslümanlarında Ölüm Âdetleri

Tuzla Kantonu, Bosna-Hersek'in on kantonundan birisidir ve başkenti Tuzla'dır. Tuzla şehri, Müslümanların, Katolik Hristiyanların, Ortodoks Hristiyanların, az sayıda Protestan Hristiyanların ve Yahudilerin yaşadığı bir şehirdir. Nüfusunun büyük çoğunluğu Müslümandır. 15. yüzyıl sonlarından beri Müslümanlar, "Boşnak" olarak isimlendirilmekte ve inançları, âdet ve gelenekleri açısından Türklerle birçok yönden benzeşmektedir. 15. yüzyıldan günümüze kadar gelen Bosna-Hersek Müslümanlarının doğum, sünnet, evlenme ve ölüm âdetleri ve gelenekleri, birçok olumsuz etkene rağmen, günümüzde de Müslümanlık dairesinde devam etmektedir. Ancak, unutulmamalıdır ki Bosna-Hersek coğrafyasının genelinde olduğu gibi, inceleme alanımız Tuzla'da da Müslüman Boşnaklar, Katolik Hristiyan Hırvatlar ve Ortodoks Hristiyan Sırp ve bunların yanında az da olsa Protestan Hristiyanlar ve Yahudiler ile bir arada yaşamakta ve kuşkusuz birbirleriyle inanç ve uygulama açısından etkileşmektedirler. Çalışmamızda Boşnak Müslümanların "ölüm" konusundaki âdet ve uygulamaları incelenecektir. İlk önce ölümün algılanışı ve ölüm öncesi inançlar, daha sonra ölüm, ölünün yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi, taziye, yas, vb. konular ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Tuzla, Boşnak, ölüm, âdetler, ritüeller.

Abstract

Customs of Death of Tuzla and Their Surroundings

Tuzla Canton, is one of the ten cantons of Bosnia-Herzegovina and their capital city is Tuzla. Tuzla is a city where living Muslims, Catholic Christians, Orthodox Christians, with a small number of Protestant Christians and Jews. The majority of the population is Muslim. Since the late 15th century, the Muslims is called "Bosnian". They are similar in many ways with the Turks in terms of beliefs, customs and traditions. Although there are a vast number of bad effects, from 15th century to the present Bosnia Herzegovina's birth, circumcision, weeding and death traditions maintain with the Islamic framework. Yet, people should not forget that our area of investigation is in Tuzla, Bosnia Herzegovina. In here, Muslims, Bosnians, Catholic Christians, Orthodox Christian Serbian and Croats are living. In addition to these Protestant Christians and Jewish also live in Tuzla and there is a mutual interaction between them in terms of believes. In this study, will be examined customs and traditions about the death of Bosnian Muslims. The first part includes a consideration of perception of death and previous beliefs of death. And afterwards the moment of death, the washing and and shrouding of the deceased, the burial of the dead, condolence ceremonies, and the mourning and etc. are dealt with topics like.

Keywords: Tuzla, Bosnian, death, customs, rituals.

TÜRKÜ SÖZLERİNDEKİ PROBLEMLERE DAİR

Ali Yıldırım*

Halk edebiyatı dairesi içerisindeki en önemli türlerden biri olan türkü, aynı zamanda melodik yönü olması dolayısıyla da hayatımızın içerisinde yer almaktadır. Özellikle de melodi yönü sadece türkü formundaki şiirleri değil, diğer biçim ve türler olan, koşma, varsağı, semai, taşlama, koçaklama, ağıt, güzelleme vs. gibi değişik birimlerin de genel adı olmuştur. Kısacası ezgi ile söylenen halk edebiyatı ürünlerinin hemen tamamının adını türkü kelimesiyle ifade etmekteyiz. Bugün teknolojik gelişmelere bağlı olarak iletişim ve ulaşımın yaygınlaşması özellikle Batı müziğinin etkinliğinin artmasına neden olmuştur. Türkülerin bir ölçüde ayakta kalması ve tutunmasının en önemli etkenlerinden birini TRT'nin korumacı politikaları oluştururken bir diğerini ise farklı enstrümanlarla modernize edilerek söylenmesi oluşturmaktadır. Bütün bunlara bağlı olarak türküler geleceğe kuşaklara aktaracak olan gençliğin daha çok yabancı müzik ve bu tarza yakın Türkçe müziklere yöneldikleri görülmektedir. Bu eğilimleri bir ölçüde gidermek öncelikle türkü metinlerinin doğru tespiti ve anlamlarının bilinerek doğru bir şekilde icrası ile mümkün görülmektedir.

Türkülerin, şüphesiz bir ilk söyleyeni vardır. “Anonim ürünlerden olan ve mutlaka bir ilk söyleyicisi (yakıcısı) bulunan türküler, zamanla dilden dile gönülden gönüle akarak çeşitlenmiş ve her söyleyenden birtakım güzellikler alarak bizlere ulaşmıştır”(Yakıcı 2007: 24). Özellikle metinlerarasılık noktasından düşünüldüğünde dünyada hiçbir metin ‘mutlak’ değildir. Öyle veya böyle etkilenmeler ve esinlenmeler söz konusudur. Hele aynı coğrafya, aynı kültür ve inanç sistemleri içinde yer alan metinlerin birbirlerinden

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Elazığ

etkilenmemeleri düşünülemez. Aynı şekilde “Çağın gereği olarak günümüz yaşam tarzı içinde birçok sanatçı (türkü söyleyen kişiler), hafızalarında biriken eski türkü ezgilerinden de yararlanarak bazı şiirler üzerine ezgi bezeyerek yeni teni türküler meydana getirmektedirler” (Güven 2009: 24). Yazılı ve özellikle sözlü kültürümüzün önemli bir tarafını oluşturan türkülerin anonim olarak nitelendirdiğimiz veya ilk söyleyen ve söyleyenlerinin unutulduğu örnekleri çoğunlukta olmakla birlikte, şairi belli olanlarının da önemli bir yekun teşkil ettiğini görmekteyiz. Özellikle Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan, Dadaloğlu, Köroğlu, Hataî, Erzurumlu Emrah, Kul Himmet, Dertli, Aşık Ömer, Zihni başta olmak üzere yakın geçmişteki Daimi, Ferrahi, Ruhsari, İhsanî, Âşık Veysel, Reyhani, Müdamî, Sümânî, Ali İzzet vb. pek çok âşığın şiirleri türkü olarak çalınıp söylenmektedir.

Türkülerin çoğu hece vezni ile yazılmış olup umumiyetle 4+3, 4+4, 4+4+3 hece birimleri ile karşımıza çıkmaktadır. Bu meyanda divan, semaî, kalenderî, selis gibi âşık edebiyatının aruz vezniyle kaleme aldığı nazım şekilleri de türkü formatıyla karşımıza çıkmaktadır. Divan şairlerinin gazel başta olmak üzere değişik şiirlerinin de türkü olarak kayda geçtiği örnekler mevcuttur. Şüphesiz şiirlerdeki ahengi sağlayan en önemli amillerden biri bu olmakla birlikte, bir diğeri ise uyak ve redif sistemidir. Öyle görünüyor ki bu metinlerin vezin yönüne oldukça dikkat edilmekle birlikte uyak ve redif yönü ihmal edilmiş görünmektedir. Öyle ki şiirde ahengi asıl sayılan bu unsurların dikkatten kaçması söz konusudur. Dolayısıyla ortaya konan veya derlenen metinlerde bu hususlara dikkat edilmiş olsa, yanlışlıkların bariz bir şekilde görüleceği aşîkârdır.

Şüphesiz, türkü metinleri ile ezgiye dökülmüş şekillerinin de bir uyumu söz konusu olmalıdır. Bu bağlamda bir takım tasarrufların yapıldığı da bir gerçektir. Bu itibarla bazı ilave ve çıkarmaların olduğu türkü metinleri vardır. Özellikle dörtlük sayısı fazla olan türkülerin iki üç dörtlüğü ile türküler bağlanmıştır. Bir dörtlük içinde de bu düzenlemelelerin olduğu görülmektedir. Bunların müzikalite içinde anlaşılır bir yeri vardır. “Özel ezgi kalıplarına döşenen güfteler hem teknik olarak değişmek zorunda kalmış hem de zaman zaman birer galat-ı meşhur olmuştur” (Daşdemir 2014: 306). Yine türkülerin önemli bir tarafını varyantlar oluşturmaktadır. Derlenen türküler göze atıldığında birbirleriyle söz noktasından benzeşen oldukça fazla örnek karşımıza çıkmaktadır. Bazen bu benzerlikler neredeyse türkünün tamamının aynı olduğu örneklere kadar varmaktadır. Bunların yakın kültürel ilişki içerisinde olan milletimizin, ortak duygulanımları yönlerinden izah edilir bir tarafı vardır.

Bazı anonim türkülerde de olmak üzere daha çok söyleyeninin bilindiği türkülerde özellikle uyak sisteminden kaynaklanan ciddi yanlışlıklar söz konusudur. Bunları yuvarıdaki düşünceler çerçevesinde izah etmek mümkün değildir. Yani bunların, varyant ve müzikalite ile ilgili bir yönleri bulunmamaktadır. Üstelik bu mantık ve ahenk yanlışlıkları türkünün genel ezgisini de bozmaktadır. Oysaki ezgi, terennüm edilmeden önce, öncelikle şiirsel unsurlarla başlamaktadır. Bu yapıyı bilerek veya bilmeyerek bozmak her şeyden önce onu ortaya koyan şaire bir haksızlık ve gadir olmaktadır. Dolayısıyla bu tür metinlerin ciddi bir inceleme ve etütten geçirilmesi gerekmektedir. Şiirlerin bazı yerlerindeki ufak tefek rötuşları belli bir hoşgörü içerisinde değerlendirmek mümkündür. Belki günümüz insanları tarafında anlaşılması zor ibarelerin değiştirilmesi, genel yapıyı

bozmayan daha ahenkli bir ifade kabul edilebilir. Lakin şiirin genel anlam özelliklerini ve yapısını bozan yanlışlıklar kabul edilemez.

Bugün, önemli halk ve âşık edebiyatı şairlerimizin şiirleri üzerine müstakil çalışmalar yapılmaktadır. Bunların bir kısmı ise genel antolojik eserlerdir. Yine bazı çalışmalarda, anlaşılması bugün için müşkül metinlerin veya metin içinde geçen kelimelerin anlamlarının verildiği çalışmalar da mevcuttur. Hiç şüphesiz türkülerin içinde geçen kelimelerin veya topyekun dörtlüklerin nelerden bahsettiğini, neyi ifade ettiğini gerek icra edenlerin ve gerekse dinleyenlerin anlaması önemlidir. Bu durum, türkünün ezgisi kadar önem arz etmektedir.

Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'nun bu itibarla yaptığı çalışmalar kayda değer, kıymetli çalışmalardır. Öncelikle, belki yok olup gidecek pek çok türkünün derlenmesi, notaya alınması, kayda geçirilmesi kültürümüz ve geleneklerimiz açısından çok önemlidir. Ancak, derlenen türküler üzerinde ayrıca ciddi manada bir inceleme de gerekmektedir. Sonuçta türkülerin varyantlarından kaynaklanan ve belki de alaylı kişilerden derlenen türkülerde bazı problemlerin varlığı söz konusudur. Bu durum, nasıl olsa türküdür, öyle de olur, böyle de olur algısını oluşturmamalıdır. Ulaşılabilirse, bu tür türkülerin asıl kaynağına ulaşılmalı veya üzerinde uzmanlar tarafından ciddi etütler yapılmalıdır. Özellikle şairi veya ortaya koyanı belli olan metinlerin düzeltilmesi gerekmektedir. Bunun için de söz konusu şairlerin eserlerinin orijinallerine ulaşılmalıdır. Yine Halk edebiyatı şekil bilgisinin, bu metinleri düzeltmede uzmanlarına ciddi katkılar sağlayacağı muhakkaktır.

Yaptığımız bu çalışmada başta TRT Müzik Dairesi Başkanlığı'nın hazırlamış olduğu Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi olmak üzere, türkülerin kaynağı olan şairlerin biyografisi ve şiirleri üzerine yapılan müstakil eserler incelenmiştir.

Türkülerde bulunan mantık hataları

Son günlerde popüler olan ve değişik pek çok sanatçı tarafından icra edilen, Emrah'a ait "Leyli leyli" türküsü dört bentten oluşmaktadır. İki dörtlüğü "Felek çakmağını" ibareleri ile başlamaktadır. İlki "Felek çakmağını üstüme çaktı" dizesi ile başlamaktadır. Diğer dörtlük ise "Felek çakmağını eyledi çengel" şeklindedir. Burada bir mantık sorunu vardır. Feleğin çakmağını çakması ne kadar doğru ise, çakmağını çengel eylemesi o kadar yanlıştır. Oysaki doğrusu "Felek cırnağını eyledi çengel" şeklinde olmalıdır. Feleğin yırtıcı ve alıcı kuşlara benzetildiği başka örnekler de vardır. Bir Ardahan türküsünde "Feleğin bir kuşu var cırnağı demirdendir" denmektedir. Cırnağın tırnak, pençe olduğu düşünülürse, "çakmağını çengel eylemek" bir anlam ifade etmemektedir. Meşhur yaş destanı türküsünde ise, "Yirmisinde gözetip işini kârını/ Zincirlerden kopmuş aslan benzer" kısmında problem vardır. "işini kârını" bazı metinlerde "şu kârını" şeklinde geçmektedir. Oysaki doğrusu "şikârını" yani avını gözetleyen aslan, olmalıdır. Yine Yozgat yöresine ait "Ham meyvayı kopardılar dalından/ Beni ayırdılar nazlı yârimden" şeklinde başlayan türkünün, "Ham meyvaydım kopardılar dalımdan/ Beni ayırdılar nazlı yârimden" şeklinde olması akla, mantığa ve şekle en uygundur.

"Âh Edip Ağlama Zülfü Siyahım" adlı, Sivas/ Zara türküsünde "Anladım bu evlerde duramam", "Anladım bu yerlerde duramam" olmalı, "Ahırında Bu Dert Beni Öldürür" başlıklı türküde geçen "Zamana dey hâbdan bile nâz kaldı", "Zamanede hâbdan bile

nâz kaldı”. Artık devir değışti, güzeller uykuda bile nazlanır oldu, anlamında olmalıdır. “Bahçada Yeşil Çınar” adlı Diyarbakır türküsünde geçen “çınar” “hıyar” olmalı, “Bahçalarda gül varı” dizesi ise “Bahçelerde gül dikenı” anlamına gelen “Bahçalarda gül hârı” şeklinde olmalıdır. Bir Erzincan türküsünde;

“Bahçeye indim de taş bulamadım
Bir yüzük yaptırdım eş bulamadım

Kendime münasip eş bulamadım” bendindeki ikinci dize “Bir yüzük yaptırdım kaç bulamadım” olmalı. Bu bentte üstelik “eş” kelimesi iki kez kafiye olarak geçmektedir. “Bana Cevr Eyleyip Dokunma” adlı Erzincan türkünün bağlantısı olan “Eğilip de serçeşmeden su içme/ Sana âb-ı hayat bunca göller var” kısmında “serçeşmeden” yerine “her çeşmeden” daha uygun gözüktüyor. Emrah’a ait bir Erzurum türküsünde “O boyu zertârı hayâl-i yârdan” dizesi, “O bû-yı zertâr-ı hayâl-i yârdan” olmalıdır. Yani “O yârın sırma saçlarının kokusu hayalinden”. Yine Emrah’a ait bir Sivas türküsünde “Cümle âlem gelip mihnet eylese” dizesinde “mihnet” yerine “minnet” olmalı. Mihnet sıkıntı, minnet ise yapılan iyiliği başa kakmadır.

“Can Ellerinden Gelmişim” adlı Erzurum türküsünde “Hakkı cemii halk eden” dizesinde “Hakkı” yerine “Haktır” olmalı, bir Urfa türküsünde “Daneyi naçiz idim ben zirü hak” dizesi, toprağın altında zayıf bir taneydim anlamına gelen “Dane-i naçiz idim zir-i hâk” olmalı. Yine aynı türkünün son beyti “Ey Fakirullah, şu zayıf, âciz Hakkı köleni sonunda Hak aşığı eyledin” anlamında;

“Ey Fakirullah bu Hakkı bendeni

Âşık-ı ferzâne kıldın âkıbet” olmalıdır. Yine bir Urfa türküsü olan “Cana Bizim Esrarımız İmlalara Sığmaz”da geçen “sefy-i sadık” “sûfi-i sâlûs”(riyakar sofu), “dide-i eşkim” “dane-i eşkim”(gözyaşı tanem) olmalı.

“Eşimden Ayrıldım Yamandır Halim” adlı Amasya türküsünde geçen “Cana ilaç imiş aşkın zirabı” dizesi geçmekte ve türkünün altında “zirab” için beyaz şarap anlamı verilmektedir. Oysaki bu kelime acı su, zehirli su anlamına gelen “zehr-âb”dır. Yine aynı bendin son dizesi “Olmasın kahr-ı şitâbın bize” şeklinde olmalıdır. **Sözleri Sümmani’ye ait “Ervah-ı ezelde levh ü Kalemde”** adlı Erzincan türküsünde “Sümmani’yi bir kenara yazmışlar” dizesi, “Sümmani’yi der-kenara yazmışlar” olmalıdır.

Bir Sivas türküsü olan “Gel Gönül Mülk Edinme Bu Dehri” başlıklı türkünün ikinci dördürlüğü “Mevli dünya kılıp olma bednam” şeklinde olup, “mevli” kelimesi “Mevla” şeklinde anlamlandırılmış. Oysa bu kelime “meyl” olmalı, yani dünyaya meyledip adın kötüye çıkmasını anlamında “Meyl-i dünya kılıp olma bed-nâm”.

“Yörü Bire Çiçek Dağı” türküsünün bağlantısı olan;

“Bakarım ki yâr gelecek

Yâre melhem olacak

Mısır’a sultan olacak

Yusuf’a Kenân’ım geldi” bendinin şöyle olması gerekir:

“Bakarım ki yâr gelecek

Yâre melhem bulacak

Mısır’a sultan olacak

Yusuf-ı Kenân’ım geldi”.

Bir Ankara türküsü olan “Viran Bahçelerde Bülbül Öter mi?” başlıklı türkünün

ikinci bendinin ilk dizesi “Bu aş meydanında bir divan olur” şeklindedir. Buradaki “aş” kelimesi “iş” olmalı. Bir Tokat türküsünde geçen “Name nazlı yârin hâk-i payına” dizesi, “Nâme yazdım yârin hâk-i payına”; “Kömür Gözlüm Ateşine **Düşeli**” türküsünde “**Didem yaş döker dil imdad eyler**”, “Didem yaş döker dilim dâd eyler”; Trabzon yöresine ait türküde geçen “leyl-i mercana” ifadesi “la’l ü mercana” olmalıdır. Bir Antalya yöresi türküsünde şu mısra geçmektedir: “Uzaktır yolumuz pastır gümandır”. Bunun ne olduğu gayet açıktır: “Uzaktır yolumuz pustur dumandır”.

Yukarıda bazı örneklerini sıraladığımız hatalı türkü sözlerinin hemen tamamı “Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi” adlı eserden alınmıştır. Şüphesiz bu sayılar çok daha fazladır. Bu bölüm için son olarak Erzurumlu Lutfî’ye ait olduğunu sandığımız ve bir Erzurum türküsü olarak söylenen şiire bir göz atalım:

Kadem basdı gönül tahtı a sultanım sefa geldin
Dil-i pür rengi tabu derde dermanım sefa geldin
Gel ey dilberlerin şahı melahat burcunun mâhı
Gedanın hali nigâhı sorup şahım sefa geldin
Gel ey dilber-i alişan çün sensin Hüsrevi devran
Sana ben hep olam hayran benim canım sefa geldin

Doğrusunun şöyle olması gerekir:

Kadem bastın gönül tahtıma sultânım safa geldin
Dil-i **pür**-renc-itâba derde dermânım safa geldin
Gel ey dilberlerin şâhı melahat burcunun mâhı
Gedânın hâlini gâhî a soranım safâ geldin
Gel ey dildâr-ı âlîşân çü sensin Hüsrev-i devrân
Sana ben hep olam hayrân benim cânım safâ geldin

(Gönül tahtıma ayak basan sultanım safa geldin. Azarlanma ve incinmeyle dolu gönüme, derde derman olan sultanım safa geldin. Gel ey dilberin şahı güzellik burcunun ay gibi güzeli, bu fakirin halini ara sıra soran sultanım safa geldin. Gel ey şanı yüce sevgili, sen zamanın Hüsrevi’sin. Ben sana hep hayran olayım, benim canım safa geldin.)

Türkülerimizin önemli kaynaklarından olan Emrah’ın şiirlerine(türkülerine) göz atarsak yine oldukça fazla mantık hatası karşımıza çıkmaktadır. “Bu Gece” adlı türkünün bir bendi şöyledir:

“Gülberk-veş ol gonce-i ter
Kaderim gam içinde mu’teber
Gösterdi sihriden eser
Yüz âfitabım bu gece”.

Bu dörtlükteki “sihriden” kelimesinin bir anlamı ve yeri yoktur. Şekil olarak da yanlış olan bu kelimenin doğrusu aşk, sevgi anlamına da gelen “mihrinden” kelimesi olmalıdır. Yani sevgisinden eser gösterdi. “Yüz âfitabım” ise yüzü güneş gibi sevgilim anlamında “yüz’âfitabım” olmalı. Aynı şiirin bir diğer dörtlüğü ise şöyle geçmektedir:

“Sâki güzel mutrib-i nağem
Saat bu saat dem bu dem
İşrak-ı dilden doğdı hem
Devlet-i şahım bu gece”.

Buradaki son dizede hem anlam hem de kafiye açısından problem söz konusudur. Doğrusu “Devlet şihâbım” olmalıdır. Yani “talih yıldızım bu gece gönül şafağında doğdu”.

Yine “Soldu ne çare” adlı şiirindeki “Fülk-i aşk baharı canda gezerken” dizesi bir anlam ifade etmemektedir. “Baharı” kelimesi “bihâr-ı” şeklinde olursa anlam düzelir ve “Aşk gemisi can denizinde gezerken” olur.

“Mecruh” adlı şiirde;

“Şâh hüsnün kurmuş canda otağı

Emir der ki çıksın bu haneden ruh” mısraları “Şâh-ı hüsnüm kurmuş canda otağı/ Emreder ki çıksın bu hânedan rûh” şeklinde olmalıdır. Yani şah gibi olan sevgili, aşğın gönlüne taht kurmuş, aşğının canının oradan çıkmasını emretmektedir. “Divane Kalsın” şiirindeki “Bu dünyada eremezsin murada/ Huzur-ı mahşerde divane kalsın” mısraları, “Bu dünyada eremezsen murada/ Huzûr u mahşerde dîvâna kalsın” şeklinde, anlam olarak düzeltilmektedir. Divane deli demek; ancak divana, Allah’ın huzuruna, yani mahşere demektir.

“Mihman Elveda” şiirindeki;

“Elveda ey milk-i gönlümde sultân elveda

Elveda ey hâne-i haremde mihman elveda” beyti,

“Elvedâ ey milket-i gönlümde sultân elvedâ

Elvedâ ey hâne-i hurremde mihmân elvedâ” olmalı. Yani sevinç evinde misafir olan sevgili, anlamındadır. Başka bir aruz vezniyle yazılmış şiirin ilk beyti şu şekildedir:

“Ey perî kuyundan aynıca harâm olsun bana

Senden özge her melek-sîmâ harâm olsun bana”. Bu beyitte geçen “aynıca” kelimesi “ayrı câ” olmalı. Yani “ey peri gibi güzel sevgili senden ayrı olan yerler haram olsun bana” anlamında olmalıdır.

“ Hakîkatte zaman mekân yoğ iken

Zamansız mekânsız zamanda idim

Âdemde âlemde nişân yoğ iken

Cibâl-i ademde bürkânda idim”

İlk dörtlüğü yukarıdaki gibi geçen türküde “bürkânda” kelimesi “bir kânda” olmalı. Yani, âlemden ve insanoğlundan iz, işaret yokken, ben yokluk dağında bir maden/cevher içindeydin.

Başka bir türküde ise;

“Müstakim gidenler doğru sebilde

Eriyor maksûda rızâ-yı elde”

mısraları geçmektedir. “rızâ-yı elde” yerine “rûz-ı ezelde” olmalı. Zira el kelimesi terkibe girmeyeceği gibi “rûz-ı ezel” İlahi huzuru ifade etmektedir.

Başka bir şiirin ilk dizeleri ise şöyle geçmektedir:

“Bir cân ile sevdim bir tıflı gûyâ

Nâz u cilve bilmez pek belâciktir”.

Bu mısralarda geçen “bir” “bin” olacak, “belâciktir” ise “balaciktir” olmalı. Bela anlam olarak uymadığı gibi mısranın anlamı da yavru anlamına gelen bu kelimeyi gerektirir.

Yine başka bir şiirinin iki dizesinde geçen şu ifadede

“Sâfi-dil olmayan sofi-i mağrur
Çektiği gussa-i esmâyı bilmez”

gussa kelimesi “sübha” olmalıdır. Çünkü isimlerin kederi olmaz; ancak isimler (Allah’ın isimleri) tespih edilir.

Kafiye bağli hatalar

Anonim türkülerimizde belki tavsayan kafiye/ uyak sistemi, özellikle şairleri belli şiirlerde mutlaka sağlam olmalıdır. Bir şairin şiirini kurarken en önemli yapı taşlarından olan uyak sistemi, ayrıca şiirde ahengi sağlayan en önemli etkidir. Sözlerin ezgiye karışmadan önceki belki de en önemli ahenk sağlayıcısı uyak ve redif yapısıdır. İşte bu kadar önemli yapıların şairlerin, hele önde gelen şairlerin şiir düzeni içerisinde aksadığını düşünmek pek makul değildir. Onun için özellikle şairi belli şiirlerde uyak düzenindeki problemlere dikkat etmek gerekmektedir.

Âşık Ferrahi’ye ait “Ah N’eyleyim Gönül Senin Elinden” şu şekilde kayda girmiştir:
Ah n’eyleyim gönül senin elinden
Her zaman ağlarım **gülemem** gayri
Ben bıktım usandım elin dilinden
Terk ettim sılayı **dönemem** gayri

Ey Ferrahi yandım yâr ateşine
Neler gelir gariplerin başına
Ağlayarak gelme mezar taşıma
Uyanıp da sana **gülemem** gayri

Dikkat edilirse anlam ve gelenek olarak “dönemem gayri” ibaresi uygun gibi gözükse de uyak sistemini bozmaktadır. Oysa “gelemem gayri” ifadesi uyak problemini gidermektedir. İkinci dördünlüğün son dizesi uyak olarak uysa da bir kompozisyon kopukluğu söz konusudur. “Uyanıp yaşını **silemem** gayri” veya “Uyanıp göz yaşını **silemem** gayri” şeklinde olursa sorun kalmayacaktır. Yine Neşet Ertaş’tan derlenen “Ahu Gözlerini Sevdığım Dilber” türküsünün uyak düzeni “**veremiyorum**” **saramıyorum**”, “**varamıyorum**” şeklinde olmakla birlikte ilk mısradaki “**diyemiyorum**” olarak geçmektedir. Şöyle olmalı: “Ahu gözlerini sevdiğim dilber/ Sana bir sözüm var **soramıyorum**”.

“Ahırında Bu Dert Beni Öldürür” türküsünün ilk dördünlüğü şu şekilde kaydedilmiş:
“Ahırında bu dert beni **öldürür**/ Ey olmaz yaram dert dert üstüne/ Hâlimi görenler aklını **şasıır**/ Gitti şadım geldi gam gam üstüne”. “**Ey olmaz**” “**Ey’olmaz**”, “**Şasıır**” yerine “**aldırır**”, şiiri düzelterektir. “Arzuhal için Sultana Geldim” adlı Şanlıurfa türküsünde “**...ana geldim**” uyak ve redif sistemi bazı yerlerde aksamaktadır. İlk dördünlüğün son dizesi “Ol şehinşaha **sunmaya** geldim” şeklindedir. “Ol şehinşaha **fermana** geldim”, sonraki dizelerden biri olan “Bî-karar olup **dönmeye** geldim”, “Bî-karar olup **devrana** geldim”, bir diğeri olan “Bahr-ı vahdette **yüzmeye** geldim”, “Bahr-ı vahdette **seyrana** geldim” şeklinde düzeltilmelidir.

Sözleri Emrah’a ait “Bâd- Saba Selam Söyle O Yâre” adlı Sivas türküsü hem uyak hem de vezin problemi ile kayda alınmış gözükmektedir. Hece vezninin 6+5 duraklı vezniyle yazılmış bu şiirde bazı dizeler bu düzeni bozmaktadır. Ancak bunu, türkü formunun melodik yapısıyla izah etmek mümkündür. Örneğin İkinci dördünlüğün son dizesi olan “Hesap etsin aylar yıllar beş midir nedir” dizesinde “aylar” kelimesi sonradan eklenmiş

gözükmektedir. Lakin uyak sistemindeki bozuklukların tamire ve düzeltilmeye ihtiyacı vardır. İkinci dörtlükte “**hanlar**”, “**canlar**” uyaklarına “**yollar**” kelimesi uyak seçilmiş ki, uymadığı ortadadır. Dizeyi şu şekilde düzeltmek mümkündür “O nazlı canana uğrar **kervanlar**”. Üçüncü dörtlüğün üçüncü dizesi de problemlidir. “**kafeste**”, “**dosta**” uyaklarına “**sılada**” kelimesi uydurulmuş. Oysaki dize “Kendim gurbet elde dost kara **yasta**”dır. “Emrah **eder** gam bülbülüm kafeste” dizesi “Emrah **eydür** gam bülbülüm kafeste” şeklindedir. Buradaki, etmek fiili değil, söylemek anlamındaki eydür fiilidir.

Yunus’a ait bir ilahi de şu şekilde kayda girmiş: “Ahilere **ahret** gerek/ Sofilere **sohbet** gerek/Âşıklara **dîdâr** gerek/ Bana seni gerek seni” üçüncü dize “Âşıklara **vuslat** gerek” şeklinde düzeltilmeli. “Ayşemin Yeşil Sandığı” adlı Nevşehir türküsünün ilk dörtlüğü şu şekildedir: Ayşemin yeşil **sandığı**/ Daha elinin **değdiği**/ Hiç aklımdan çıkmıyor/ Gapılıp sele **gittiği**”. İkinci dize “Daha elinin **tuttuğu**” olursa kafiye düzelmiş olacaktır. Bir Sivas türküsünün dörtlüklerinden biri şu şekildedir: “Kızılırmak gibi çağlayıp **çoştum**/ El vurup göğsümün bendin **yıktım**/ Gül yüzlü ceranın bağına **çıktım**/ Girdim bahçesine gül bozuk bozuk”. Aksama “**çoştum**” yerine “**aktım**” dediğimizde düzelecektir. Erzincan yöresine ait “Bugün Bayram Günü Derler” adlı türkünün uyak düzeni (I) harfi üzerine oturmaktadır. “**gel** başın için” “**ol** başın için” “**gez** başın için”. Üçüncüsü uyak düzenini bozmaktadır. Bunun “**gel**”, “**kal**” “**bil**” gibi bir fiil olması gerekir. “Gel” söylemi burada ilkinden farklı bir kavram alanı ifade etmektedir.

Bir Tokat yöresi türküsünün ikinci dörtlüğü şu şekilde derlenmiş: “Kumru gibi gök yüzünde **dönende**/ Baykuş gibi viran yurda **konanda**/ Çok ağladım Ferhat gibi **çöllerde**/ Şirin gibi zülf-ü yârdan ayrıldım”. İlk uyak redif düzeni “**yardan** ayrıldım”, “**nardan** ayrıldım”. Burada öncelikle aynı kelimenin tekrar uyak olamayacağı aşikârdır. “Şirin gibi zülfü **târdan** ayrıldım” yani “zülfü karadan” olarak düzeltmesinin yanı sıra “Çok ağladım Ferhat gibi **yabanda/yananda**” düzeltmesi de yapılmalıdır. Sözleri Pir Sultana ait, Manisa yöresi türkülerinden biri şu şekilde kayda alınmıştır:

“ Diken arasında bir gül açmış
Bülbülüm bahçene **ötmeye** geldim
Bezirganım yüküm gevher satarım
Ulu bazarına **dökmeye** geldim.

Bacım vermeyince yüküm satılmaz
Gevherin hasına hile katılmaz
İnkâr toru ile şahin tutulmaz
Bir gerçek toruna **düşmeye** geldim

Pir Sultan Abdalım yüreğim **derin**
Kırkların deminde bezendim **bugün**
İrehber pişirir **talibim çiğim**
Ahiri bu imiş **pişmeye** geldim”

Türkünün uyaklarında ve bazı yerlerinde problemler gözükmektedir. Şöyle ki, eğer uyak düzeni, ilk uyak ve redif olan “ötmeye geldim” ise diğerlerinde uyumsuzluk gözükmektedir. Eğer “geldim” redifli farklı şiirlerin karışması söz konusu değilse bu uyakların

düzeltilmeye ihtiyacı vardır. İlk dörtlükteki son dize “Ulu bazarına **satmaya** geldim”, ikincisi “Bir gerçek torunan **tutmaya** geldim”, son mısralar ise şöyle olmalıdır: “İrehber pişirir talibin **çığın**/ Ahiri bu imiş **tatmaya** geldim”.

Son dönemlerde oldukça yaygın söylenen ve dinlenen, sözleri Emrah’a ait olan “El Çek Tabip Sinem Üstünden” adlı Tokat türküsünde ciddi varyantlaşma söz konusudur. Neredeyse bütün dizelerinin değiştiği bu türküde de uyak sorunu vardır. “**sarabilmezsin**” “**görebilmezsin**” uyakları, ilk uyakta uyumsuz gözükmektedir. Kayda alınan metinde “Sen benim derdimi bile bilmezsin” şeklinde, Emrah çalışmalarında ise “Sen benim derdimden **deva bilmezsin**” şeklindedir. İkinci dörtlüğün son dizesi de bu çalışmalarda “Alıp bir taşını **koyabilmezsin**” şeklindedir. Bunun doğrusu arşivlenen metinde olduğu gibi “Alıp bir taşını **örebilmezsin**” veya “Sen onun bir taşın **örebilmezsin**” şeklinde olmalıdır. Lakin ilk uyak dizesinin “Sen benim derdime **çare/çara bilmezsin**” olması gerekir. Bir İzmir türküsü “Entarisi **mavili**/Nerde kurdun **kavili**/ Evvelden böyle değildin/ Şimdi gönlün **büyüdü**” şeklinde. “büyüdü” “**büyülü**” olmalıdır. “Hayal Olmuş Karşiki Dağlar” adlı Erzurum türküsünün ikinci dörtlüğü “Yıkılsın dünyanın **penbe irengi**/ Dinlemez öldürür yoksulu **beği**/ Kimi yemez baklavayı **böreği**” şeklindeki dizelerinde de “penbe irengi” hem anlam hem de uyak olarak uyumsuzdur. Bunun “Yıkılsın dünyanın **dengi direği**” olması kuvvetle muhtemeldir. “İndim Koçbaba’yı Tavaf Ettim” adlı Pir Sultan şiirinde dördüncü dörtlük şu şekilde kayda alınmış: Pir Sultanım biz çekelim **yasları**/ Dört kitapta beyan oldu **sözleri**/ Âşıklar da söyler bu **nefesleri**/ Bugün yaylımdır geliyor koçlar”. Dikkat edilirse ikinci dizedeki “sözleri” ifadesi uyumsuzdur. Bunun “**sesleri**” şeklinde olması gerekir.

“Bülbül Havalanmış Yüksekten Uçar” adlı Erzincan türküsünde de uyak problemi söz konusudur. “**yârim** var deyi” uyak-redif sistemi “**gülüm** var deyi”, “**kölem** var deyi” şekillerine dönüşmektedir. “Has bahçe içinde **hârım** var deyi” ve “Götür sat pazarda **kârım** var deyi” şekilleri hem uyak hem de anlam yönlerinden kabul edilebilir.

Sözleri Ruhsati’ye ait “Daha Senden Gayri Aşık mı Yoktur” dizesiyle başlayan Kayseri yöresi türküsünde de kafiye problemleri söz konusudur. İlk dörtlüğün “Nedir bu telaşın **vay** deli gönül” şeklinde geçen ikinci dizesi “Nedir bu telaşın **ey** deli gönül”, İkinci dörtlüğün “Daha **duymadıysan duy** deli gönül” şeklindeki son dizesi “Daha **doymadıysan doy** deli gönül”, Üçüncü dörtlüğün “Var iki kamile **sor** deli gönül” şeklindeki son dizesi, “Var iki kamile **uy** deli gönül”, dördüncü dörtlüğün “Gel de bu rüyayı **yor** deli gönül” şeklindeki son dizesi Ahmet Özdemir’in hazırladığı “Aşık Ruhsati” adlı eserde “Gel de bu rüyayı **yoy** deli gönül” şeklinde geçmektedir. “yoy” fiilinin “yor” fiilinin yöresel bir söylenişi olduğu bilinmektedir. Sözleri Kul Himmət veya Kul Mehmet’e ait “Gel Seninle Bir Kararda duralım” adlı Sivas türküsü, “**har** olalım sevdiğim” uyak-redif kurgusuyla başlamaktadır. Sonraki dizelerde “**kul** olalım sevdiğim”, “**kül** olalım sevdiğim”, “**sır** olalım sevdiğim” şeklinde devam etmektedir ki, uyakta aksamalar mevcut. Eğer uyak “ı” harfi üzerinde olacaksa “Yaradana **zâr/yâr** olalım sevdiğim”, “Yana yana **kor** olalım sevdiğim” şeklinde olabilir. Yine son dörtlük “**çareler**”, “**yareler**”, “**sardılar**” uyakları ile devam ediyor. Son kelimenin şekil yönünden uyması için “**saralar**” olması gerekir.

Bir Ağrı türküsünde ise, “**yorgan nic’oldu**” “**urgan nic’oldu**” “**fincan nic’oldu**” uyak sistemi diğer dörtlüklerde “**sepet nic’oldu**”, “**hizmetkerler nic’oldu**” şeklinde bo-

zulmaktadır. Bunların “**kovan nic’oldu**” “**hizmetkarân nic’oldu**” şeklinde düzelmesi mümkündür. “Sabah ile **sabah ile/ Kahve gelir tabağile/ Annen seni bana verdi/ Küçük yavrum nazar ile**” ilk dördlüğüyle başlayan bu Şanlıurfa türküsünün “**nazar ile**” kısmı hem uyak hem de anlam olarak uyumsuz gözükmetedir. Bunun doğrusunun kavga gü-rültü anlamına gelen “**nizâ’/nizah ile**” olması gerekir. “Yeşil Ördek Gibi Daldım Gölle-re” adlı Sivas türküsünün bazı problemlili yerleri düzeltilmekle birlikte hataları mevcuttur. Özellikle üçüncü dördlük piyasada “Sevdiğim **cemalim güneşim ayım/ Seni seven âşık çeker ezvahın/ Getir el basayım Kelamullahın/ Ne sen beni unut ne de ben seni**” biçiminde söylenmekle birlikte şu şekilde düzeltilmiştir: “Sevdiğim **semanın güneşi mahı/ Seni seven âşık çekmez mi ahı/ Getir el basayım Kelamullahın/ Ne sen beni unut ne de ben seni**”. Bu düzeltmedeki “Kelamullahın” ifadesi “**Kelamullahı**” olmalı. Yine ikinci dördlüğüün uyak düzeni “**varalım**”, “**duralım**” düzeninde iken ilk mısra “**ahd u peyman edelim**” şeklinde olup yanlışır. Bunun “**ahd u peyman kuralım**” olarak düzeltilmesi gerekmektedir.

Türkü metinlerinde/sözlerinde yanlış anlamlandırmalar

Yine türkü metinlerinde geçen pek çok kelime tam anlaşılmaş olacak ki, yanlış anlamlarla karşımıza çıkmaktadır. Bunların bir kısmı Osmanlıca olmakla birlikte, bazıları yöresel kullanımlardır. Özellikle Arapça ve Farsça bazı kelimelerin şekil yapıları ve buna bağlı olarak anlamları tam bilinmediğinden dolayı yanlışlıklara düşülmektedir. Şüphesiz aynı şekilde yazılan kelimelerin metin içindeki anlamları farklılık gösterebilmektedir. Bunların da dikkate alınması gerekmektedir. Ayrıca adı geçen dillerden Türkçeye girmiş olan tamlamaların da o dillerin gramatik yapısına göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Özünde bu yanlışlıkların çoğu yanlış okumalardan kaynaklanmaktadır.

Yine türkülerde geçen bazı kavram ve kelimeler ise, sözlük anlamının dışında terimleşme özelliği göstermektedir. Örneğin “Şâh-ı Merdân”, mertlerin, yiğitlerin şahı anlamına gelmektedir; ancak bu tamlama özde Hz. Ali’yi ifade eden bir ibaredir. “Kesret”, çokluk demektir; ancak bir tasavvuf terimi olarak Allah’ın dışındaki her şeyi kastedir. Eski Türkçeden gelen ve bugün Anadolu ağızlarında kullanılan bazı kelimeler de anlaşılamaamaktadır. Örneğin “üşenmek” veya “uşanmak” şeklinde görülen kelime bilinenden öte kırılmak, parçalanmak anlamına gelmektedir. Aynı şekilde “üzülmek” bilinen anlamından tamamen farklı olarak “kopmak”, “kırılmak” anlamlarında da kullanılmaktadır. Bütün bunların da metne bağlı olarak ifade edilmesi gerekmektedir.

Kurban olam kanatsız avluya

Boyunu benzettim şıvga selviye

Gece gündüz yalvarırım Mevlaya

Hasiret kulların kavuştur deyi (THM; 454)

Şıvga: Eğri. Doğrusu, taze sürgün, filiz olacak. Zaten selvinin özelliği düzgün, uzun boyu anlatmasındadır.

Hânedandır Şah-ı Merdan evladı (THM; 606)

Şah-ı merdan: Mertlerin sultanı. Doğrusu Hz. Ali olacak.

Tiğ-ı sevda ile yaralar beni (THM; 697)

Tiğ: ok. Doğrusu kılıç olacak.

Sırr-ı semayı duyunca ruhum

Gönlüm mülevves oldu kesretle (THM; 56)

Kesret: Çok, bol. Doğrusu Allah'ın dışındaki her şey.

Dilber yüzün benzer şems ü tebana(THM; 68)

Şems: güneş

Teba: uyruk. Doğrusu “şems-i tâbâna”, yani parlak güneşe.

Yüzünde halı var bala ceylanım (THM; 151)

Hal: tüy. Doğrusu ben, benek demektir.

Bir misl-i melek-zat-ı peri hüsn ü beşerde (THM; 161)

Zat-ı peri: peri kişilikli. Doğrusu “melek-zâd u peri-hüsn” yani melek yaratılışlı, peri gibi güzel.

Dane dane dökülüyor

Dillerinde kahr-i bar var

kahr-i bar: Ağır kahır, sitem. (THM; 185). Doğrusu kehrübar, saman kapan, tespih tanesi.

Köhne-i zen derler bu gamhaneye (THM; 187)

Köhne-i zen: Terk edilmiş yalnız bırakılmış kadın. Doğrusu yaşlı kadın, cadı. Özellikle felek ve dünya için kullanılır.

Daneyi naçiz idim ben zirü hak(THM; 199)

Zir-u hak: Hakkın elinde. Doğrusu, “zir-i hâk”, yani toprağın altında demek.

Ol cinun zencirini tahrik edip(THM; 199)

Cin: soyut yaratık(insanın içindeki kötü fikirler). Doğrusu cünun, yani delilik

Bir katredir amma yeddi deryalara sığmaz(THM; 199)

Yedd-i derya: Deryaların içi. Doğrusu yedi deniz. Bütün mevcudat.

Allah için bizi dür etme kapından (THM; 199)

Dur etmek: Alıkoymak, durdurmak. Doğrusu, uzaklaştırmak.

Halaya gelmeyenin

Kolu budu üzüksün(THM; 222)

Üzülme: zayıflamak. Doğrusu, kopmak, kırılmak.

Okudum bildim derken

Ki Hakkı buldum derken

Uyanmazsan uykudan

Gözünde hivab nedir

Hivab: Umut yitimi(Özmen; 91). Doğrusu uyku anlamına gelen hâb olacak.

Hatayiyem çar köşeyi gezerim

Aşk kitabını okuyuben yazarım

Mürşidine geç bakandan bizârım

Ne çağırım ne hod varam yanına

Keç: Kötü, soğuk (Özmen; 149). Doğrusu, eğri, hatalı, yanlış olacak.

Beni hak bilmeyenler kaldılar yad

İkilikte kalan mekkâra lanet

Mekkâr: Yük hayvanı(Özmen; 476). Doğrusu, çok hilekar olacak.

Muhittinim bir **güldür**

Hakdan ayrı değildir

Anasırda ne var ki

Dört sebaktır şunu bil (Özmen; 98). Doğrusu, gildir, yani kil, topraktır olacak.

Kişi alçak kapılardan geçmez

Eğilüp ham kaddi dal olmayınca

Kaddi dal: Uzun boy (Özmen; 101). Doğrusu, boyu dal harfi gibi eğik, bükük olacak.

Gel ey hak muteberi

Gitsin gönül hubarı

Ben bu tahkik haberi

Evliyadan almışım

Hubar: Kuşku, uyku (Özmen; 100). Doğrusu, gubar, yani toz/keder olacak.

Hırmen-i aşk içre gendüm dane additmem veli

Cism-i zerdimle hevaya münkalib bir kâhiyim

Kâhi: Beri, pak, kurtulmuş.(Özmen; 508). Doğrusu saman olacak. (Aşk harmanı içinde kendimi bir tane bile saymam. Sararmış bedenimle havaya savrulmuş bir saman çöpüyüm. Gendüm, aynı zamanda buğday demektir).

Kara toprak döşenmeden

Ten kafesi **usanmadan**

Nefis kuşu boşanmadan

Hele bir demdir sürelim. (Özmen; 353)

Doğrusu usanmadan değil, üşenmeden, yani kırılmadan olacak.

Sonuç

Edebi ve kültürel hayatımızın en önemli yapı taşlarından olan türkülerimizin şekil ve anlam açılarından ciddi yanlışlıklar içerdiği görülmektedir. Türkülerimizle ilgili arşiv, katalog, derleme ve müstakil yayınlarda düzeltilmesi gereken oldukça fazla yanlışlık söz konusudur. Makalemizde bahsettiğimiz kaynaklardaki problemler oldukça fazla olmakla birlikte bunlardan bazı örnekler seçilmiştir. Ciddi bir çalışma ile bu hata ve eksikliklerin çok daha fazla yekun tutacağı muhakkaktır. Bu türden çalışmaların müzik adamları ve özellikle edebiyatçıların oluşturacağı komisyonların tetkikinden geçirilmesi gerekmektedir. Bu hataların düzeltilmesinin yanı sıra türkülerde geçen yerel terim ve deyimlerin; Osmanlıca terkip, ibare ve kavramların açıklanması hem türküyü okuyanın hem de din-

leyenin zevk ve haz tarafına hitap edecektir. Günümüz teknolojik gelişmeleri geleneğe dayalı pek çok değerimizi törpüleyip yok etmektedir. Bu etkilere karşı türkülerimizi yeni nesle doğru bir şekilde tanıtmak ve onlara sevdirmek, bu geleneğimizin devamı noktasında olmazsa olmazlardandır. Bunun yolu da öncelikle türkülerimizin sağlam metinlerinin ortaya konması ile mümkün olacaktır.

Yararlanılan Kaynaklar

- Alptekin, Ali Berat (2004), **Palandöken Zirvesindeki Âşık-Erzurumlu Emrah**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Daşdemir, Özkan (2014), “*Erzurum Yöresi Türkülerinde Ana-metinsel Dönüşümler*”, **Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 51**, ss. 303-217, Erzurum.
- Güven, Merdan (2009), **Türküler Dile Geldi**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Karaer, Mustafa Necati (yty), **Karacaoğlan**, Tercüman 1001 Temel Eser 26, İstanbul.
- Özdemir, Ahmet (2008), **Aşık Ruhsati**, Sivas Platformu Yayınları, İstanbul.
- Özmen, İsmail (1998), **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (II.Cilt)**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi (I.II.Cilt)** 2006.; TRT Müzik Dairesi Yayınları, Ankara.
- Ural, Orhan (2000), **Erzurumlu Emrah**, Özgür Yayınları, İstanbul.

Öz

Türkü Sözlerindeki Problemlere Dair

Edebiyatımızın ve kültür hayatımızın önemli unsurlarından biri olan türkülerimiz, milli kimliğimiz ve geleneksel kotlarımızı tarihin derinliklerinden alıp, geleceğe taşıyan en önemli yapı taşlarımızdan biridir. Bir milleti, millet olarak bir arada tutan ortak sevinçlerin, kederlerin, ideallerin tecessüm ettiği türkülerimiz kültürel ve edebi hayatımızın adeta kazınmış mühürleri hükmündedir. Kader birliğimizin ortak ürünleri olan türkülerin kendine ait bir takım özellikleri vardır. Şüphesiz türkülerimiz, bir ilk söyleyene dayanıyor olsa da sonuçta millete mal olarak anonimleşmiştir. Anonim ürünlerin de en çarpıcı yönleri, ciddi anlamda değişiyor olmasında yatmaktadır. Dolayısıyla bir türkü yakıldıktan sonra topyekun veya kısmi değişikliklere uğramıştır. Bu değişimleri kültürel çeşitlilik olarak görmek gerekmektedir. Yine müzikalite yönünden sözlerdeki değişiklikleri de yerinde ve kabul edilir olarak görmek gerekir. Bütün bunların dışında yöresel söyleyişlerden veya Arapça ve Farsça bazı kelimelerin tam olarak bilinmemesinden kaynaklanan bazı yanlışlıklar söz konusudur. Bunları türkülerin varyantları olarak görmek mümkün değildir. Türkünün hem şekil hem de anlam yönlerinden bozulmalarına

neden olan bu yanlışlıkların düzeltilmesi ve o şekilde icra edilmesi gerekmektedir. Neticede kültür köprülerimizden birisi olan türkülerimizin hem icra eden hem de dinleyen kitle tarafından doğru bir şekilde algılanıp anlaşılması gerekir. Bu çalışmada türkülerimizdeki bu anlamda görülen yanlışlıklar ve doğru şeklinin ne olması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Halk edebiyatı, türkü, melodi, vezin, uyak, yanlışlıklar

Abstract

Regarding the problem of folk song lyrics

One of the key elements of our literature, our songs and our cultural life, to take depth in the history of our national identity and traditional jeans, which is one of our most important building blocks for the future. One nation, one involving shared the joy of the people, grief, our song that embodied the ideals of the force I've literally etched seal of our cultural and literary life. The fate of our union has a number of features of its own songs which are common products. Surely our songs, is based on a first though was anonymous as saying ultimately cost the nation. The most striking aspects of the anonymous product lies in not changing significantly. Thus, the song has undergone a total or partial change after burning. These changes must be seen as cultural diversity. Again, in the words of the musical direction changes it must also be in place to see and be accepted. All of them except local singing or Arabic and Persian are some inaccuracies caused by exactly known some of the words in question. They are not able to see the variants of the songs. The folk song that cause degradation of both form and meaning and direction correcting these mistakes should be exercised in that way. As a result, one of our cultural bridges with songs by listening to both our audience and performers needs to be understood correctly detected. This study focused on the songs that our mistakes should be seen in this context and what the correct shape.

Keywords: folk literature, folk songs, melody, rhythm, rhyme, inaccuracies

TOFA (KARAGAS) TÜRKLERİNİN BİLMECELERİ

Ali Ilgın*

Giriş

Sözlü halk kültürünün önemli ürünlerinden olan bilmeceler üzerine Türk dünyasının farklı alanlarında müstakil veya karşılaştırmalı birçok çalışma yapılmıştır.** Ancak söz konusu çalışmalarda bugün Sibiryaya coğrafyasında varlığını sürdüren ve yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan Tofa (Karagas) Türklerinin bilmeceleri ele alınmamıştır. Bu makalede Tofa Türklerinin bilmeceleri biçim ve içerik olmak üzere iki bölümde incelenmiş ve Türk boylarının kültürel kodlarının tespitinde yapılacak araştırmalara katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Türk dili tarihinde ilk kez Kâşgarlı Mahmud'un *Divanü Lügati't-Türk* adlı eserinde "tabuzgu, tabuzgu neñ, tabuzguk, tabzug" biçimleriyle karşımıza çıkan bilmece teriminin karşılığı olarak Türk lehçelerinde başlıca bil- 'bilmek' ve tap- 'bulmak' kelimelerinden türetilmiş isimler kullanılmaktadır. Saim Sakaoğlu konuyla ilgili bir çalışmasında bilmece terimine karşılık Türk dünyasında 71 farklı sözün kullanıldığını ifade etmiştir.*** Tofa Türklerinde bilmece terimi için diğer Türk boylarından farklı olarak *tabır sot* sözü kullanılmaktadır.

Bilmece üzerine çeşitli araştırmacılar tarafından birçok tanım yapılmıştır. Biz bu tanımları tekrar etmeden bilmece konusu üzerinde güncel bir çalışmayı gerçekleştiren Dilek Türkyılmaz'ın tarifini vermekle yetineceğiz. Türkyılmaz, kendisinden önce yapılan çalışmaları değerlendirmiş ve bilmeceyi şu şekilde tarif etmiştir:

* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi. ali.ilgin@istanbul.edu.tr

** Ayrıntılı bilgi için bk. Türkyılmaz 2007: 7-2.

*** Ayrıntılı bilgi için bk. Sakaoğlu 1983: 226-243.

Bilmece, her tür nesne, kavram ve konu ile ilgili bir soruyu, geleneğin gereği olan zaman ve mekânlarda, çeşitli fonksiyonlar üstlenerek; sorulan nesne, kavram ve konuya ilişkin özellikleri az çok bünyesinde barındırıp, manzum veya mensur bir yapı içerisine yerleşerek; muhatabın muhakeme ve dikkatini harekete geçirmek suretiyle karşılığını bulundurmaya hedefleyerek soran; cevabı ise “çoğu kez” tek kelime ve ait olduğu toplumun beklentilerine uygun, o toplumda önceden tartışılmadan kabul edilmiş; “pek çoğu” şiirsel bir ifadeye sahip ve “çoğu” kalıplaşmış ifadelerden oluşan, soru cümlesi olmadığı hâlde, geleneği bilenler tarafından öyle olduğu anlaşılan geleneksel sorulardır (Türkyılmaz 2007: 22).

Araştırmacılar, bilmecelelerin ortaya çıkışını çok eski devirlere dayandırmışlar ve bir ölçüde mitoloji ile ilgili olduğunu söyleyegelmişlerdir. İnsanın tabiatı anlaması ve çeşitli açılardan anlamlandırılması sürecinde deneyimlere dayalı çeşitli inanç türleri türetilmiştir. Bunların en başında tabiatla meydana gelen her olayın bir ruhu veya sahibi vardır. Animizmin temelini oluşturan bu inanç sistemi bugün Tofa kültüründe çok güçlü olmasa da aktif dil kullanıcıları tarafından bilinmektedir. Dağın ruhu için *dağ ezi*, suyun ruhu için *suğ ezi*, yerin ruhu için de *çer ezi* gibi örnekler göze çarpar. Tabiatdaki her şeyin bir dili olduğu ve konuşulanların duyulabileceği gibi çeşitli sebeplere bağlı olarak belirli kavram ve nesnelere adının söylenmesinin yasaklanması olarak açıklanan tabu inancı da mitolojik dönemlere aittir. Tofa sözlü kültüründe *börü* ‘kurt’ yerine *çeler an* ve *quduruqtuğ*, *ıt* ‘köpek’ yerine *çıdığ*, *çulan* ‘yılan’ yerine *uzun qu’rt* ve *dağ balı* gibi örnekler belli başlı tabu sözlerdir.

1. Tofa (Karagas) Türkleri

Tofa Türkleri, 45-53 kuzey enlemlerinde ve 98 doğu boylamında Rusya Federasyonu’nun İrkutsk oblastında Nijneudinsk rayonuna bağlı Alıgcer, Nerha (Tof. Nirs) ve Yukarı Gutara köylerinde toplu olarak yaşamaktadırlar. Yaptığımız araştırmalarda Tofaların anılan köylerin dışında Nijneudinsk rayonu ile Şumskiy (Uda II) ve Voznesenskiy köylerinde de dağınık olarak yaşadıkları tespit edilmiştir. Bölge Doğu Sayan Dağları ile çevrilidir.

Tofalar 1930 yılına kadar ‘Karagaslar’ olarak anılmışlardır. Bu tarihten itibaren Sovyet idaresince kendilerine ‘Tofa/Tofalar’ biçiminde yeni bir etnik ad verilmiştir. Tofaların kendi adlandırmaları ise *To’fa*, *Tu’fa* ve *Tı’fa* biçiminde kaydedilmiştir (Rassadin 2002: 183).

Ekim Devrimi’nden önce *Kaş*, *Sarığ-Kaş*, *Çoğdu*, *Kara Çoğdu* ve *Çeptey* olmak üzere beş boy hâlinde yaşayan Tofa Türkleri geleneksel konargöçer yaşam tarzına sahiplerdi. Tofalar 1927 yılında yerleşik düzene geçirilmişler, ardından yaşadıkları bölgeye de ‘Tofalariya’ adı verilmiştir.

Tofaların temel geçim kaynağı avcılık ve geyik besleyiciliğidir. Balık, samur, sincap, kızıl geyik ve dağ keçisi başlıca av hayvanlarıdır. Bunun dışında yerleşik düzene geçmeden önce toplayıcılık da temel geçim kaynağı olarak göze çarpar. Dağ kekiği ve zambak öne çıkan toplama bitkileridir. Öte yandan büyük baş hayvancılık ve sebze yetiştiriciliği yerleşik düzene geçişin getirdiği bir uğraşı alanı olarak karşımıza çıkar

(Mel'nikova 1994: 45).

2. Tofa (Karagas) Bilmeceleri

Tofa bilmeceleri üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. İlk çalışma N. F. Katanov'un kaleminden çıkmıştır. Çarlık Rusyası döneminde günümüz Tıva, Tofa ve Hakas Türkçelerine ait yoğun bir malzeme derleme çalışması gerçekleştiren Katanov, 1907'de yayımlanan *Proben*'in 9. cildinde Tofa Türklerine ait 9 bilmece derlemiştir (Radlov 1907). M. A. Castren, B. Petri, N. Dırenkova gibi isimlerce Tofa Türkçesi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmışsa da bilmeceler üzerine bir inceleme gerçekleştirilmemiştir. Tofa Türkçesini modern dil bilimi temelinde ilk araştıran Rassadin, Tofa Türklerinden derlediği 67 bilmeceyi Rusça çevirisiyle bir liste hâlinde yayımlamıştır (Rassadin 1996). Ancak Rassadin'in bu çalışmasında bilmeceler biçim ve içerik bağlamında bir inceleme yapılmamıştır.

Tofa Türkçesinin yazı dili geleneği yoktur. Buna bağlı olarak Tofa Türklerinde hâlâ sözlü kültür geleneği hâkim bir unsur olarak yaşamaktadır. Yüzyıllar boyunca sözlü edebiyat geleneği ile ayakta kalan Tofa Türklerinin ruhunu, sosyokültürel özelliklerini, dünya görüşünü ve yaşam tarzını bünyesinde barındıran bilmeceler kuşaklar arası kültürel aktarımın en önemli vasıtalarından biridir. Bu sebeple sözlü kültür ürünleri daha çok işlevsel özellikleriyle ön plana çıkar. Ancak, 20. asrın ilk çeyreğinden itibaren başlayan Sovyet dil politikaları sonucunda Tofa Türkçesi ve kültürü günümüzde yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. 2008 yılının yaz ve 2013 yılının kış aylarında bölgede yaptığımız alan çalışmalarında aktif dil konuşurlarının yaklaşık 30 kişiden ibaret olduğu tespit edilmiştir. Tofa kültürüne dönük yaptığımız derleme çalışmalarında kaynak kişilerin bilmece, atasözü gibi türleri önemli ölçüde bilmediği gözlemlenmiş ve sadece 7 bilmece derlenmiştir.

Tofa bilmeceleri de diğer Türk boylarında olduğu gibi ifade tarzları ve biçim özellikleri itibarıyla manzum ve mensur olmak üzere iki gruba ayrılır. Ayrıca şekil özelliklerine göre yapılan tasnife bir de içerdikleri konu açısından tematik bir sınıflandırma eklenebilir:

I. Mensur Bilmeceler

Genellikle tek cümleden oluşan bu bilmeceler açık ve anlaşılır biçimdedir. Konuşurun ifade etmek istediği anlam bazen tek cümlede yeterli olmayabilir. Bu durumda edat, ortak cümle öğeleri gibi dil birliklerine başvurulur. Sınırlı örnekte karşımıza çıkan sıralı cümlelerden oluşan bilmeceler de bu yolla kurulmuştur. Mensur bilmecelerin yüklemli geçmiş ve geniş zamanla çekimlenmiş fiillerden oluşur.

1. Yapısal Özelliklerine Göre Bilmeceler

a) Tek Cümleden Oluşan Bilmeceler

Ećik murnunda dağ ulğadı bergen. (neş beletter)

“Eşik önünde dağ doğurmuş. (odun yığmak)”

İ'hi quduruqtuğ derä: körüp turular. (şeger na:ğı)

“İki kurt gökyüzüne bakıyor. (kızak)”
Uzun arğamcımın dürüp şıdava:n men. (oruq)
“Uzun kementimi dolayamadım. (yol)”
Aq a'tım aqsın a'hip turu. (so:l)
“Ak atım ağzını açmış. (soba)”
Hölnü dolğandırı kö'fey ne:ş. (qaraq tüğü)
“Göl etrafında birçok ağaç. (kirpik)”
Hıl hürä: i'stinde alaqa a't. (qaraq)
“Kıl bahçesi içinde alaca at. (göz)”

b) Sıralı Cümlelerden Oluşan Cümleler

Qum çu'rtqa kİRgeş, ba'hin otqa dögeydİri? (torbaş)
“Kim eve girince başını ateşte kurutur? (küçük tomruk)”
U'hip turğaş, qıdıp turğaş, mosraş ög ça'sa:n. Çü ik ol? (arı ön ça'sa:n)
“Biraz uçarak biraz yapıştırarak dairevi ev yapmış. Ne imiş o? (arı yuvasını yapmış)”
Qızıl a'tım sunğanı, kidis jona: la a'rtqan. (ö'rt, hül)
“Kızıl atım koşmuş (geriye) sadece keçe kalmış. (orman yangını ve kül)”

c) Yüklemsiz Bilmeceler

Tofa bilmecelerinin bir kısmı yüklemsiz olarak görülmektedir. Ancak söylenmeyen yüklem “var” olması kuvvetle muhtemeldir.

BİRä: to'rho i'stinde i'hi ö'ske pi:vo. (jumurha)
“Bir fiçi içinde iki farklı bira. (yumurta)”
Dört ol nuşus bö'rttüğ. (nosto:l)
“Tek börklü dört oğul. (masa)”
Çüs qu'sqaş bİRä: haylığ. (çu'rt-ög)
“Tek gagalı yüz kuş. (yurt-ev)”
Üş ol bİRä: qurluğ. (temir ocuq)
“Tek kuşaklı üç oğul. (demir ocak)”

2. Anlamlarına Göre Mensur Bilmeceler

Eylemin ifade ettiği oluş ya da kılışın gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından cümleler olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Tofa bilmecelerinde sınırlı örnekte karşımıza çıkan olumsuz ve soru cümleleri dışında kalan cümleler olumludur.

a) Olumlu Cümleden Oluşan Bilmeceler

BİRä: kükşi:n çedİ üttüğ. (ba's)
“Yedi delikli bir testi. (baş)”
Sa'hali bodından uzun. (iyne, ni:tke)

“Sakalı bedeninden uzun. (iplikli iğne)”

a:l qudu taqqıñaq aqsayñap çoru. (oru)

“Tavuk obadan aşağı topallayarak gidiyor. (havan)”

ñe:ş tözünde paş hayñıp çı tırı. (hımısqa ö;)

“Ağaç dibinde kazan kaynıyor. (karınca yuvası)”

b) Olumsuz Cümleden Oluşan Bilmeceler

Atası oğlun sürüp çorusa çorusa, çe tpeyn çoru. (terge hoıso:ları)

“Babası oğlunu izleyip koşsa koşsa yetişemez. (araba tekerlekleri)”

A'ham a'rt acırı ta, körşüp bolbas. (qaraq)

“Ağabeyim dağ ardında görüşmez. (göz)”

On i'hi a'halışqı sıbrıñıp sıbrıñıp, birä: biräsın çe tıp şıdava:n. (çılıñ on i'hi ay)

“On iki kardeş (birbirinin) peşine düşmüş (ama) biri diğerini yakalayamamış. (yılın on iki ayı)”

c) Soru Cümlesinden Oluşan Bilmeceler

Kim ve hangi gibi soru kelimeleri ile bo çül? “bu nedir?”, ol çü ik? “o nedir?” ve çü ik ol “o ne imiş?” biçiminde soru kalıplarından oluşan bilmecelerdir.

Qandığ ñe:şqa qar çı pşınbas? (mıs)

“Hangi ağaca kar yapışmaz? (boynuz)”

Qum çu'rtqa kırgeş, ba'hin otqa dögeydiri? (torbaş)

“Kim eve girince başını ateşte kurutur? (küçük tomruk)”

Tadığlığdan tadığlığ, çımcaqtan çımcaq. Bo çül? (u'yhu, ñuduruq ba's a'ltında)

“Tatlıdan daha tatlı, yumuşaktan daha yumuşak. Bu nedir? (uyku ve başın altında yumruk)”

Qolı ta yoq, sügesı ta yoq, boduña qo'rhuncuğ eptip ög ça'sap alğan. Ol çü ik? (şicek)

“Eli de yok, baltası da yok, kendine çok güzel ev yapmış. O ne imiş? (küçük kuş)”

U'hup turğaş, qıdıp turğaş, mosraş ög ça'sa:n. Çü ik ol? (arı ö:n ça'sa:n)

“Biraz uçarak biraz yapıştırarak dairevi ev yapmış. Nedir o? (arı yuvasını yapmış)”

II. Manzum Bilmeceler

Bu gruptaki bilmeceler vezin, kafiye ve nazım şekli özelliği taşırlar. Vezin hece veznidir. Hece sayısı 6 ve 7'dir. Manzum bilmeceler içinde en fazla karşımıza çıkan yapı 2 mısradan oluşan bilmecelerdir. Bunun yanında 3 mısradan oluşan az sayıda bilmecelere de rastlanır.

a) İki Mısralı Bilmeceler

Çı tsa - o'ttan tü'hük,

Tursa - a'ttan bedik. (dü:ge)
Yattığında ottan alçak,
Kalktığında attan yüksek (boyunduruk)
Dağa ünse, ta'lhan çives,
Hemge ense, suğ işpes. (ha:q)
Dağa çıksa ekmek yemez,
Nehre inse su içmez. (avcı kayağı)
U'hup çoruda tıylar,
Çerge tü'şkeçik çer qazar. (qara-qu'rt)
“Uçarken vızıldar,
Yere inince yeri kazar. (böcek)”
Ina:rı barda – quruğ,
Mına:rı ke:rde – i'ştiğ. (paş ble suğ halğanı)
“Öteye gittiğinde – boş,
Beriye geldiğinde – dolu. (kovayla su getirme)”
Çe:n anđarılıp çı'tırı,
Qı'hin a:ldap çoru. (şeger)
“Yazın bir köşeye atılır,
Kışın misafir olur. (kızak)”

b) Üç Mısralı Bilmeceler

Uduva:n ta bolsa, harıqtap çoru.
arıva:n ta bolsa, ayu:lap çoru.
Hatpa:n ta bolsa, dılep çoru. (şoşqa)
“Uyumamış olsa da, horluyor.
Hastalanmamış olsa da inliyor.
Kaybetmemiş olsa da arıyor. (domuz)”
Toq-toq dep toyar.
Toyarda ba'hi arır.
Toybasa hırnı aştar: (to'horğo)
“Tak tak diye vurur.
Vurunca başı ağrır.
Vurmasa karnı acıkır. (ağaçkakan)”
ıtıttaveyn u'hadırı.
ıtıttaveyn çı'hadırı.
ölgecik ıtte: bär: (qar)
“Sessizce uçuyor,
Sessizce yatıyor,
Ölmüş gibi konuşuyor. (kar)”

III. İçerdikleri Konularına Göre Bilmeceler

a) İnsan Vücudu İle İlgili Bilmeceler

Bir dilin temel söz varlığını oluşturan unsurların başında organ adları gelir. Organ adları dillerin atasözü, deyim, bilmece ve kalıplaşmış sözler oluşturma sürecinde de oldukça sık kullanılır. Tofa Türkçesinin söz varlığında önemli bir işlev üstlenen organ adlarını konu alan bilmeceler şunlardır.

A'ham a'rt acırı ta, körşüp bolbas. (qaraq)

“Ağabeyim dağ ardında görüşmez. (göz)”

Hölnü dolğandırı kö'fey neş. (qaraq tüğü)

“Göl etrafında birçok ağaç. (kirpik)”

Hıl hürä: i'ş'tinde alaqa a'ı. (qaraq)

“Kıl bahçesi içinde alaca at. (göz)”

BİRä: ütte beş a'halışqı çerlep çı'trı. (beş ergek eldik i'ş'tinde)

“Bir mağarada beş kardeş yaşıyor. (eldiven içinde beş parmak)”

BİRä: kükşi:n çed'i üttüğ. (ba'ş)

“Yedi delikli bir testi. (baş)”

b) Hayvanlar ve Kuşlar İle İlgili Bilmeceler

Tofa Türklerinde avcılık temel geçim kaynaklarından birisidir. Öte yandan çok eski devirlerde totem kabul edilen geyik, tavşan gibi hayvanlar da bilmecelerde yerini almıştır. Tofalar eski dönemlerde domuz etini yemezlerken günümüzde besin aracı olarak kullanılmaktadırlar. Son derece geniş bir kullanım alanına sahip bu gruptaki bilmeceler şunlardır.

Ça,en bora donniğ,

Qı'hin aq donniğ. (hodan)

“Yazın bora kürklü,

Kışın ak kürklü. (tavşan)”

Çe:n mi:stığ,

Qı'hin mi:sı çoq. (sı:n)

“Yazın boynuzlu,

Kışın boynuzsuz. (kızıl geyik)”

Qandığ neşqa qar çı'pşınbas? (mi:s)

“Hangi ağaca kar yapışmaz? (boynuz)”

Uduva:n ta bolsa, ha:rıqtap çoru.

arıva:n ta bolsa, ayu:lap çoru.

Hatpa:n ta bolsa, d'ilep çoru. (şoşqa)

“Uyumamış olsa da, horluyor.

Hastalanmamış olsa da inliyor.

Kaybetmemiş olsa da arıyor. (domuz)”

U'ħup çoruda tıylar;

Çerge tü'şkeçik çer qazar. (qara-qu'rt)

“Uçarken vızıldar,

Yere inince yeri kazar. (böcek)”

U'ħup turğaş, qıdıp turğaş, mosraş ög ça'san. Çü ik ol? (arı ön ça'san)

“Biraz uçarak biraz yapıştırarak dairevi ev yapmış. Nedir o? (arı yuvasını yapmış)”

je:ş tözünde paş haynıp çı'tırı. (hımısqa öi)

“Ağaç dibinde kazan kaynıyor. (karınca yuvası)”

Qolı ta yoq, sügesı ta yoq, boduñja qo'rhuncuğ eptip ög ça'sap alğan. Ol çü ik?
(şik)ek)

“Eli de yok, baltası da yok, kendine çok güzel ev yapmış. O nedir? (küçük kuş)”

Toıtqa öglüg, qızıl-sarığ töştüg,

Ereñgı çaiş qılıqtığ, maıs-sek çişkinñig. (harlıq)

“Çamur evli, turuncu göğüslü,

Neşeli, sakın, sinek-böcek besinli. (kırlangıç)”

Qarr-qarr dep ıttığ,

Qara torğu donniğ. (qusqun)

“Karr-karr sesli,

Kara ipek elbiseli. (kuzgun)”

Toq-toq dep toyar.

Toyarda ba'hi arır.

Toybasa hırnı aştar. (to'horğo)

“Tak tak diye vurur.

Vurunca başı ağrır.

Vurmasa karnı acıkır. (ağaçkakan)”

c) Yeryüzü ve Tabiat Hadiseleri İle İlgili Bilmeceler

Tofa Türkleri günümüzde dağlık ormanlık bölgelerin kapladığı köylerde yaşamaktadırlar. Bunun doğal sonucu olarak gündelik yaşamda kendini gösteren tabiatla ilgili kültürel unsurlar da bilmecelere yansımıştır. Özellikle bölgede kışların sert ve uzun geçmesi bir olgu olarak karşımıza çıkar. Öte yandan animistik bir inanç sistemin kalıntısı olarak suyun ruhu (*suğ ezı*)nın varlığı da bilmecelere yansıyan önemli bir tabiat unsurudur.

Otta qı'ppas,

Suğda dülinbes. (to'ş)

“Ateşte yanmaz,

Suda batmaz. (buz)”

ıttaveyn u'ħadıırı.

ıttaveyn çı'adıırı.

ölgecik ıtte: bär: (qar)

“Sessizce uçuyor,

Sessizce yatıyor,

Ölmüş gibi konuşuyor. (kar)”

Sürüp çora:nım – çe tıp şıdava:n men.

Tu tıp körgeñim – tu tıp şıdava:n men. (suğ hemde)

“Dört nala koştum – yetişemedim.

Yakalamak istedim – tutamadım. (nehirde su)”

Uzun arğamcımın dürüp şıdava:n men. (oruq)

“Uzun kementimi dolayamadım. (yol)”

But çoqqa erip, çoru:r,

Qaraq çoqqa erip, ıǵlar: (bulut)

“Ayağı olmasa da koşar,

Gözü olmasa da aǵlar. (bulut)”

But çoqqa erip, sunduru,

Tıl çoqqa erip, so:dandırı. (oy)

“Ayağı olmasa da koşar,

Dili olmasa da konuşur. (ırmak)”

Demir taya:m de:râ: çe tıp turu. (qı hın ış)

“Demir bastonum gökyüzüne yükseliyor. (kışın baca dumanı)”

Dilgı börttüğ aşnaq

Turğan daǵnı aş-a-berdî. (künnün kecä: talaća bergenî)

“Tilki börklü ihtiyar,

Dağı aşiverdi.” (akşam güneşin batması)

Aq baştıǵ aşaq,

Arğa daǵda oluruqtur! (töşke tüşken qar)

“Ak başlı ihtiyar,

Sıradaǵda oturur!” (kütüğe düşen kar)

d) Bitki ve Yiyeceklerle İlgili Bilmeceler

Tofa Türkleri günümüzde “tayga” adı verilen ve zengin bir bitki örtüsünü bünyesinde barındıran dağlık ormanlarla kaplı bölgelerde yaşamaktadırlar. Bunun doğal sonucu olarak da insanın temel ihtiyacı olan beslenme gibi önemli bir ihtiyacı da doğadan karşılamayı beraberinde getirmiştir. Öte yandan toplayıcılık kültürü de Tofa Türklerinde son derece canlıdır. Bitki ve yiyeceklerin insan için önemini vurgulayan bilmeceler şunlardır.

Quzuq sa eña nasıy erip, bodı ble barşada arıq. (kerhen)

“Fındık kadar hırslı olsa da kendisi hep zayıf. (dağ servisi)”

Bodı ble biçe erip, bö rhü bodından uluğ. (çe kpe)

“Kendisi küçük olsa da, börkü kendisinden büyük. (mantar)”

A'ham turu, tödü aq boduğluğ. (qadıñ)

Kardeşim var, baştan aşağı ak renkli. (kayın ağacı)

Halbağar qa 'lpaq qulaqtığ,

Qara ninci diziglig. (numurt)

“Sarkık kulaklı,

Kara boncuklu. (kuş kirazı)”

Birä: to 'rho i 'ştinde i 'hi ö 'ske pı:vo. (numurha)

“Bir fiçi içinde iki farklı bira. (yumurta)”

e) Avlanma İle İlgili Bilmeceler

Temel geçim kaynaklarından biri olan avcılıkla ilgili bilmecelerdir. Tofalar, av esnasında genellikle yay ve ok kullanmazlar. Balık avının oldukça sık yapılması, yırtıcı hayvanları avlamada kullanılan kızak ve tüfek gibi araçları ihtiva eden bilmecelerdir.

Arjañnar ağ tırtar,

Şereñner şerig tırtar! (Çetki bile köbey balıq tudarı)

“Yırtıcı hayvan ağı toplar,

Düşman orduyu toplar.” (ağ ile balık tutma)

Dağa ünse, ta 'lhan çives,

Hemge ense, suğ işpes. (ha:q)

Dağa çıksa ekmek yemez,

Nehre inse su içmez. (avcı kayağı)

Arğamcıdan ot qılasqındı! (bo:larda bo:nuñ odu)

“Kementten ateş parladı!” (tüfeğin ateşi)

f) Oluş ve Kılış İfade Eden Bilmeceler

Sibirya coğrafyasının iklim şartları gereği kış oldukça uzun ve sert geçer. Kış mevsimine hazırlık odun toplamak ve günlük yaşamda temel ihtiyaçlarından olan suyun da halen ırmaktan tedarik edilmesi gibi eylemler bilmecelere yansımıştır.

Ećik murnunda dağ ulğadı bergen. (ñe:ş belette:r)

“Eşik önünde dağ doğurmuş. (odun yığmak)”

Ög hıy:ında dağ ulğadı bergen. (ñe:ş belette:r)

“Ev yanında dağ doğurmuş. (odun yığmak)”

Ina:rı barda – quruğ,

Mına:rı ke:rde – i 'ştig. (paş ble suğ halğanı)

“Öteye gittiğinde – boş,

Beriye geldiğinde – dolu. (kovayla su getirme)”

Heleske çu 'tuq hırla:n. (kişi ergän pişek ble ke 'şken)

“Kertenkele kütükten sıçramış. (İnsanın parmağını bıçakla kesmesi)”

İzi çoqqa çori:dırı,
Qan çoqqa ke'sediri. (oñğoca ble e'stîp çorur)
“İzi yokken yürüyor,
Kan yokken kesiyor. (kayıkla kürek çekmek)”

g) Ev ve İş Aletleri İle İlgili Bilmeceler

Gündelik yaşamda ev ve çevresinde kullanılan çeşitli araç gereçleri ihtiva eden bilmece türleridir. Küçük ölçekli bahçe tarımında kullanılan aletler, yine kış mevsiminde zorunlu olarak kullanılan kızak gibi eşyalar bu gruptaki belli başlı bilmecelerdir.

Çüs qu'sşqaş bîrâ: haylığ. (çu'rt-ög)
“Tek gagalı yüz kuş. (yurt-ev)”
Çi:r aqsı bar,
Qudar qırnu coq! (ög, tüñnü: bolur)
“Yemeye ağzı var,
Ancak midesi yok!” (çadır ve bacası)
Ögde te emes,
Ta'stında ta emes. (solo:qay)
“Evde de değil,
Dışarıda da değil. (pencere)”
İ'hi jı:n hırındığ, dört sübür bulıñnuğ. (sıstıq)
“İki şişman karınlı, dört sivri köşeli. (yastık)”
Dört o:l jıñus bö'rttüğ. (nosto:l)
“Dört oğul tek börklü. (masa)”
Üş o:l bîrâ: qurluğ. (temir ocuq)
“Tek kuşaklı üç oğul. (demir ocak)”
Uzun jıeş ucunda to'ra jıeş,
To'ra jıeş hırında to'hos jıeş. (tarmır)
“Uzun sopanın ucunda enine ağaç,
Enine ağacın yanında dokuz ağaç. (tırmık)”
Olırar jıeş a'ltında bora quduquıtuğ çı'tırı. (süge)
“Oturacak ağaç altında bozkurt yatar. (balta)”
Sa'halı bodından uzun. (iyne, ni:tke)
“Sakalı bedeninden uzun. (iplikli iğne)”
Uzun jıeş ucunda uluğ qu'sşqaş qondu. (moñ)
“Uzun sırtık ucunda büyük kuş kondu. (tokmak)”
İ'hi quduquıtuğ de:râ: körüp turular. (şeger ja:ğtı)
“İki kurt gökyüzüne bakıyor. (kızak)”
Çe:n añdarılıp çı'tırı,
Qı'hin a:ldap çoru. (şeger)

“Yazın bir köşeye atılır,
Kışın misafir olur. (kızak)”
Çı'tsa - o'ttan tü'hük,
Tursa - a'ttan bedik. (dü:ge)
Yattığında ottan alçak,
Kalktığında attan yüksek. (boyunduruk)
Te'pkenim – temir,
Olurğanım – ıyıq. (ezer)
Teptiğimde – demir,
Oturduğumda – çukur. (eyer)
A'tıñ ço:p teritken? – Uluğ suğ ke'şken men!
Aqsıñ ço:p üstengen? – Semis hoy çän men! (pişeq)
“Atın niçin terledi? – Ulu suyu geçtim!
Ağzın niçin yağlandı? – Semiz koyun yedim! (bıçak)”
a:l qudu taqqıñaq aqsañnap çoru. (oru)
“Tavuk obadan aşağı topallayarak gidiyor. (havan)”

h) Isınma İle İlgili Bilmeceler

Yine kış mevsiminin uzun ve sert geçmesinden dolayı insanların ısınma gibi temel ihtiyaçlarını ihtiva eden bilmecelerdir. Bölgenin sık ağaçlardan oluşması ve ısınmanın odundan sağlanması bilmecelere yansımıştır.

Qum çu'rtqa kİRgeş, ba'hin otqa dögeydİRİ? (to:rbaş)
“Kim eve girince başını ateşte kurutur? (küçük tomruk)”
Öge kİre salı ba'hin otqa su'har. Çül ol? (to:rbaş)
“Eve girer girmez başını ateşe sokar. O nedir? (küçük tomruk)”
ne:ştar arasında aq pılatıttığ qıs olırı. (tö'höş qı'hin)
“Ağaçlar arasında ak şallı kız oturuyor. (kış odunu)”
BİRä: dağ turu, tödü üttüg. (sacım neş)
“Bir dağ var, her yeri delik deşik. (odun yığını)”
Aq a'tım aqsın a'hip turu. (so:l)
“Ak atım ağzını açmış. (soba)”

i) Teknolojik Gelişme İle İlgili Bilmeceler

1930'lu yıllara değin konar göçer bir yaşam tarzına sahip olan Tofalar, geç tarihlerde yerleşik yaşama geçirilmişlerdir. Yaşam tarzının değişikliğinin yanı sıra Rus kültürünün baskın bir durum alması ve toplumun teknolojik açıdan bir ölçüde ilerlemesi sonucu ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap veren yeni bilmeceler de kendini göstermiştir. Saat, araba tekerleği, radyo gibi araç gereçleri konu alan bilmecelerdir.

Atası oğlun sürüp çorusa çorusa, çe'ipeyn çoru. (terge ho:so:lari)

“Babası oğlunu izleyip koşa koşa yetişemez. (araba tekerlekleri)”

Budu çoqqa çorur;

Ba’hi çoqqa sanar. (şas)

“Ayağı yok yürür,

Başı yok sayar. (saat)”

Aqsı çoqqa so:dandır. (radio)

“Ağzı yok konuşur. (radyo)”

Budu çoqqa kelir;

Dılı çoqqa so:danır. (pis’mo)

“Ayağı yok yürür,

Dili yok konuşur. (mektup)”

j) Soyut Bilmeceler

De:rä: degdeyn derde, de:rî bedik.

Çerge kireyn derde, çer qa’uğ. (qa’uğlar)

“Göge yükseleyim dediğinde gök yüksek.

Yere batayım dediğinde yer sert. (zor durumda kalmak)”

k) Zaman İle İlgili Bilmeceler

On i’hi a’halışqı sıbrışıp sıbrışıp, birä: biräs’in çe’îp şıdava:n. (çılış on i’hi ay)

“On iki kardeş (birbirinin) peşine düşmüş (ama) biri diğerini yakalayamamış. (yılın on iki ayı)”

l) Cevabı Birden Çok Olan Bilmeceler

Her satırın veya her kelime grubunun ayrı bir cevabı olan bu gruptaki bilmeceler, bitki, organ, tabiat ile ilgi unsurları konu alır.

Çe:n ta, qı’hin ta ruşus tonniğ. (böş, şibi, qadıñ)

“Yazın da kışın da tek kürklü. (dağ servisi, köknar, çam)”

Qızıl a’tım sunğanı – kidis nona: la a’rtqan. (ö’rt, hül)

“Kızıl atım koşmuş (geriye) sadece keçe kalmış. (orman yangını ve kül)”

Birä:sî “bara:lı!” – dän,

Ö’skesî “çı’ta:lı!” dän. (suğ ble taş)

“Biri ‘gidelim!’ – demiş,

Diğeri ‘yatalım’ demiş. (su ve taş)”

Inda – qadıñ, mında – qadıñ, arasında – qızıl a’t. (tış, tıl)

“Orada – kayın (ağacı), burada – kayın (ağacı), arasında – kızıl at. (diş ve dil)”

Ağı bile qatqan,

Qarazı bile pulğan! (Ağı tış bolur, qarazı tıl bolur)

“Akıyla sağlanır,

Karayla yok edilir!” (dış ve dil)

Tadırlığıdan tadırlığ, çımcıaqtan çımcıaq. Bo çül? (u'yhu, şuduruş ba'ş a'ltında)

“Tatlđdan daha tatlı, yumuşaktan daha yumuşak. Bu nedir? (uyku ve başın altında yumruk)”

Sonuç

Bilmeceler içerdikleri kültürel kodlar itibarıyla birden fazla işlevi bünyesinde taşıyan ve güncelliğini hâlâ koruyan sözlü kültür geleneğine ait kalıp ifadelerdir. Dilleri, yazılı kültür ortamına bütün unsurlarıyla tam olarak geçemediğinden yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan Tofa Türkleri gibi topluluklarda sözlü kültür ürünleri hem eğlence hem de kültürün aktarımı gibi çoklu işleve sahiptir. Tofa bilmeceleri, hem biçim hem de içerik bakımından diğer Türk boylarının bilmecelerine paralel özellikler taşır. Yüzyıllar boyu sözlü edebiyat geleneği ile ayakta kalan Tofalar gündelik yaşamındaki oldukça çeşitli kavram ve nesnelere bilmecenin konusu yapabirmiştir. Ayrıca mevcut bilmecelerde Tofaların yaşadıkları veya etkisi altında kaldıkları toplumsal zihniyet dönemlerine ait unsurları görmek mümkündür. Söz konusu bilmecelerde bir taraftan kutsalı hâlâ tabiatta var olan kaotik zihniyet dönemine ait unsurlar (su ruhu ve tabiat kültürleri vb.) yer alırken diğer taraftan da modern zihniyet dönemine ait unsurlar (radyo vb.) yer almaktadır. Esasen avcı ve toplayıcı bir kültüre sahip olan Tofa Türklerinde hayvan, bitki, yiyecek ve avlanma gibi konuları içine alan bilmeceler oldukça zengindir. Öte yandan eski dönemlere dayanan animistik ve totem inançlarının Tofa bilmecelerinde muhafaza edildiğini görüyoruz. Kışların uzun ve sert geçmesi gibi bölgesel ve iklimsel özellikler de bilmecelere yansıyan konular arasında yer alır. Tofalara ait sözlü kültür ürünlerinin derlenerek envanterinin çıkarılması ve söz konusu ürünlerin bilimsel metotlarla sınıflandırılması hem Türkoloji sahasındaki karşılaştırmalı çalışmalar için önemli bir kaynak teşkil edecek hem de dilleri yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya olan Tofaların kültürü üzerine yapılan çalışmalara değerli malzemeler sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Atalay, Besim (1992). **Divanü Lüğati't- Türk Tercümesi Cilt I-II-III**. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Başgöz, İlhan ve Andreas Tietze (1999). **Türk Halkının Bilmeceleri**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Eliade, Mircea (2001). **Mitlerin Özellikleri**. (Çev.) Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Melnikova, A. I. (1994). **Tofi, İstoriko-Etnografışeskiy Oçerk**. İrkutsk: Vostoçno-Sibirskoe knijnoe izdatelstvo.
- Radlov, V. V. (197). **Obraztsı literaturı tyurkskih plemen, Ç IX**. Nareçiya uryanhaytsev (soyotov), abakanskih tatar i karagasov, Tekstı, sobranniye i perevedenniye N. Katanovım. St. Peterburg
- Rassadin, V. İ. (1996). **Legendy, skazki i pesni sedogo sayana, Sbornik tofalarskogo**

folklor. İrkutsk, 1996.

Rassadin, V. İ. (2002). “Tofalarskiy yazık”. Yazıkı narodov rossii. Moskova: Academia 182-190.

Sakaoğlu, Saim (1979). “Bilmece Terime Üzerine Notlar”. **Türk Kültürü Araştırmaları** 17-21/1-2: 226-243.

Şimşek Esmâ (2003). “Bilmeceler”. **Türk Dünyası Ortak Edebiyatı. Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi Cilt 3**. Ankara: AKM Yayınları.

Türkyılmaz Dilek (2007) “Türk Dünyasında Bilmece”. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Öz

Tofa (Karagas) Türklerinin Bilmeceleri

Tofa (Karagas) Türkleri bugün Güney Sibirya’da Rusya Federasyonu’nun İrkutsk oblastında Nijneudinsk rayonuna bağlı köylerde yaşamaktadırlar. Alıçeer, Nerha (Tof. Nırsa) ve Yukarı Gutara köylerinde toplu olarak; anılan köylerin dışında Nijneudinsk rayonu ile Şumskiy (Uda II) ve Voznesenskiy köylerinde de dağınık olarak yaşayan Tofa Türkleri 1930 yılına kadar ‘Karagaslar’ ve/veya ‘Karagas Tatarları’ olarak bilinmekteydi. 2010 nüfus sayımına göre toplam nüfusu sadece 762 olan Tofa Türklerinin dili UNESCO tarafından *Redbook* “Kırmızı Kitap”a alınarak ‘varlığı tehlikedeki diller’ listesine dahil edilmiştir. Türk lehçelerinin sınıflandırılmasında ‘Uygur-Oğuz’ grubunda değerlendirilen Tofa Türkçesi, eskicil kimi dil özelliklerini bünyesinde korumasının yanında Moğolca ile paralellik gösteren bazı özellikleri taşımasıyla da karşılaştırmalı Türkoloji çalışmalarında ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca Tofalar Türklerinin yazı dili özelliğine sahip olmayışları ve yüzyıllar boyu sözlü gelenek ile ayakta kalmaları sözlü kültür ürünlerini işlevsel olarak daha da önemli kılar. Efsaneler, masallar, şarkılar, atasözleri ve bilmeceler sözlü kültürün önemli türleri arasındadır. Bu çalışmada Genel Türkolojide üzerinde az çalışılan Tofa Türklerinin bilmeceleri ele alınmıştır. Tofa bilmecelerinde; insan, hayvanlar ve kuşlar, yeryüzü ve tabiat hadiseleri, beslenme kültürü, avlanma geleneği, manevi değerler ve gelenekler işlenmiştir. Çeşitli araştırmacılarca bilmecelerin doğuşu mitolojik unsurlar ile açıklanmaya çalışılmıştır. Tofa Türklerinin bilmeceleri içerik olarak mitolojik özellikleri yansıtmasıyla mit-bilmece ilişkisi açısından son derece dikkat çekicidir. Eldeki çalışmada Tofa Türklerine ait 74 bilmece biçim ve içerik bakımından incelenmiş ve bu alanda yapılacak müstakil ya da karşılaştırmalı araştırmalara katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tofa Türkleri, Bilmece, Tofa Bilmeceleri, Bilmece Geleneği, Tematik Sınıflandırma

Abstract

The Riddles of Tofa (Karagas) Turks

Tofa (Karagas) Turks today live in the villages of Nijneudinsk raion in the Irkutsk oblast of the Russian Federation in the Southern Siberia. Living collectively in the Aligcer, Nerha (Tof. Nirsa) and Upper Gutara villages and as scattered in the Nijneudinsk raion and Shumskiy (Uda II) and Voznesenskiy villages, the Tofa Turks were known as the 'Karagas' and/or 'Karagas Tatars' until 1930. According to the 2010 census, having a total population of only 762, the language of Tofa Turks is included in the Redbook of UNESCO and listed as one of the 'endangered languages'. The Tofa Turkic language is classified under 'Uighur-Oghuz' group in terms of Turkic dialects and has an important place in the comparative Turkology studies because of bearing certain archaic properties and parallelism with Mongolian language. In addition, the facts that the Tofa Turks do not a written language and have lived for centuries depending on oral traditions make the oral cultural products more important in functional terms. Legends, fables, fairy tables, songs, proverbs and riddles are among the major types of oral culture. This study deals with the riddles of the Tofa Turks, a less-studied subject in the General Turkology. Tofa riddles are about humans, animals and birds, earth and natural occurrences and events, nutrition culture, hunting tradition, moral values and traditions. Various researchers attempted to explain the birth of riddles with mythological elements. Since the riddles of the Tofa Turks have certain mythological traits and characteristics in terms of their content, they are extremely striking in the aspect of myth - riddle relation. The current study examines 74 riddles of the Tofa Turks for their style and content, and aims at contributing to the individual or comparative researches to be made in this field.

Keywords: Tofa Turks, Riddle, Tofa Riddles, Riddle Tradition, Thematic Classification.

GÜZAY'IN BİN DİLEK AĞACI'NDA GELENEĞİN İZLERİ

Tülin Arseven*

Bu çalışmaya konu olan *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı* adlı öykü Işın Beril Tetik, Ayşegül Nergis, Demokan Atasoy, Koray Günyaşar, Galip Dursun, Kayra “Keri” Küpçü isimlerinde (ya da bu müstearları kullanan) altı yazarın altı öyküsünden oluşan *Anadolu Korku Öyküleri*** başlıklı kitaptan seçilmiştir. *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı*, *Anadolu Korku Öyküleri*'nde Galip Dursun imzasıyla son öykü olarak yer almaktadır. Anadolu coğrafyasında kimi zaman bir köyde kimi zaman bir dağ başında geçen, gerçekte düşün harmanlandığı, insanı bütün yönleriyle ele bu öyküler, okurlarını tekinsiz bir atmosferde korkularıyla karşı karşıya getirmektedir. Gotik öğelerle halk inanışlarını birleştirmeleri nedeniyle de dikkate değer nitelikte olan bu öyküler, günümüz Türk öykücülüğünde tekinsizlik ve korku ekseninde yeni bir soluk olarak durmaktadır.

Araştırmacılara göre, edebiyat yapıtları halkbilime ilişkin zengin bir malzeme içermektedir. Halkbiliminin çeşitli alanlarını oluşturan konu kümelenmeleri esas alınarak sistemli bir araştırma yapıldığında Türk edebiyatı ürünlerinden halkbilimin yararlanacağı zengin bir birikim ortaya çıkacaktır. Halkbilim sahasının önemli araştırmacılarından Sedat Veyis Örnek, bu alanda çok sınırlı bir iki denemenin dışında geniş kapsamlı ve sistemli bir taramanın yapılmadığını belirtir. Örnek'e göre halkbilimin bodun ve toplum-bilimlerin Türk edebiyatından öğreneceği çok şey vardır ve edebiyat alanında ürün veren yazarlar da halkbilimin verilerinden ve malzemelerinden yararlandıkları sürece, eserlerine yerel ve ulusal boyutlar kazandıracaklardır (2000, 37). Bu noktada hem edebî hem de halk kültürünün aslında birbirinden yararlanması söz konusudur. Bu çalışmaya temel

* Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

** Bilgi Yayınevi, Ocak 2014.

olan düşünce de edebiyat ile toplum arasındaki sarsılmaz bağ ve ilgidir. Her anlatı, bir edebî metin olabileceği gibi her edebî metin de kültürün türlü öğelerini barındırdığından halkbilimin araştırma alanına girebilmektedir. *Anadolu Korku Öyküleri*'nde geleneğe ait öğeler modernize edilerek, farklı bakış açıları üzerinden ve sorgulayıcı bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Geleneksel öğelerin modern anlatının içinde yeni bir yorumla ele alındığı bu öyküler, kurguları yönünden incelenmeye değer görünmektedir. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada *Anadolu Korku Öyküleri* adlı kitapta yer alan *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı* adlı öykü gelenek ve modernizmin birlikte yorumlanması noktasında ele alınmıştır. Bu öykünün seçilmesinde dilek ağacı motifi ile cinlerle ilgili inanışların olay örgüsünün biçimlenişinde aldığı rol etkili olmuştur. Bu çalışmada gelenekle örtüşen ve çelişen yönleri noktasında *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı* irdelenmiştir.

1. Giriş

Halk inanışlarının ve bunlara bağlı pratiklerin edebî türler içinde yer alması, bir öykünün halk inanışlarını içermesi gerek Türk gerekse dünya edebiyatı için yeni, alışılmadık bir durum değildir. Edebiyatın içinde doğduğu kültürün öğelerini barındırması olağandır. Kültürün oluşumunda da anlatı geleneğinin ve edebiyatın yeri yadsınamaz. Nitekim Yozgat'ta halk şairliğinin dünü ve bugünü üzerine yaptığı bir incelemede Öcal Oğuz, Türk kültürünün oluşumuna sözlü geleneğin etkisinden söz ederken şöyle demektedir:

“Binlerce yılda oluşan ve gelişen Türk kültürünün temel özelliklerinden birisi sözlü gelenek içerisinde gelişmiş olmasıdır. (...) Kültür çevreleri ve bu çevrelerin etkileri bakımından genel hatlarıyla buraya kadar yaptığımız değerlendirme göstermiştir ki bin yılda yarattığımız Türk-İslâm kültürü hem çeşitli kaynaklardan beslenerek gelişmiş hem de -sadece öğretim metotları içerisinde bir ifadesi olabilecek tasnif ve değerlendirmele- rin aksine- kültürel bir bütünlük göstermiştir.” (1994, 178)

Bu kültürel bütünlüğün güzel bir örneği olmak sıfatıyla *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı* adlı öyküyü incelemeye önce halk öykücüsüne bir göz atmak gerekir. Araştırmacılara göre, halk öykülerinde hem nesir hem de nazım birlikte kullanılmaktadır ve anlatının asıl kısmını oluşturan olaylar nesirle, duygulu ve heyecanlı anlar ise nazımla anlatılmaktadır. Genellikle aşk ve kahramanlık, bazen de iki konuyu birden işleyen bu anlatılar, XVI. Yüzyıldan itibaren Türk halk edebiyatı içinde görülmeye ve sevmeye başlar. Oluştukları devrin tarihî olaylarının bazen aynı şekilde bazen de kurgusal gerçeklikle yer aldığı görülür. Genelde kahramanın başından geçmiş gibi görünen olayların pek çoğunda olağanüstü motiflere de rastlanmaktadır ve bu da anlatının oluşma ve gelişme safhasında tarihî ve coğrafi şartlara bağlı olarak halk arasında yaşayan efsane, masal ve destan motifleriyle beslendiğini göstermektedir. Âşıkların hayatları etrafında oluşan bu öykülerde olaylar, bazen masal ülkelerinde, bazen de gerçek mekanlarda geçmektedir. Bu yönüyle de halk öyküleri destandan modern romana geçiş aşamasında ortaya çıkmış bir tür olarak değerlendirilmektedir (Duymaz, 2001, 1). Pakize Aytaç'a göre ise,

“Geleneksel olay örgülerinde olaylar bir açıklama-giriş ile başlar. Burada olayların geçtiği yer anlatılır, belli başlı karakterler tanıtılır. Gerilim düğüm noktasını oluşturur. Bundan sonra olaylar yavaş yavaş çözülmeye başlar, aksiyon yavaşlar, çözüme doğru

sonuç biçiminde formüle edilir. Modern romanda aksiyon kronolojik bir sırayla anlatılmak zorunda olmayan bir yapı sergiler. Geri dönüşler, ileri gidişlerle zikzaklar çizer.

Geleneksel hikâyelerde temel mit kahramanın seyahati ve sınanmasıdır. Sebep-sonuç ilişkisi olay örgüsünün bir ölçüsü olarak ele alınır.” (2011, 46)

Bu noktada *Güzay’ın Bin Dilek Ağacı*, kurgusu itibariyle zamanda kırılmalar ve geriye dönüşlerle, mekan ve kişileri olayların akışı içinde ve gerektiği kadar vermesiyle geleneksel anlatıdan uzaktır. Ancak bu öyküyü geleneğe bağlayan kurgusu ve yapı özellikleri değil, içinde barındırdığı halk inanışlarıdır. Araştırmacı Gülin Öğüt Eker,

“21. yüzyıl insanı, baş döndürücü teknolojik gelişmelerle donansa da, doğasında var olan ve sosyo-psikolojik bir varlık olmanın gereği, ‘inanma, merak, korku, güven, manevi anlamda tatmin, kendini iyi hissetme’ duygularına, tarih sahnesinde varlığını devam ettirdiği sürece ihtiyaç hissedecektir. İnanma duygusu da, yaşanan döneme göre değişen modernlik anlayışıyla beraber, tarihin ilerleyen dönemlerinde 21. yüzyıl teknolojisi, 21. yüzyıl insanının mitleri olarak yazılı ya da elektronik metinlerle tarih olacaktır.” demektedir (2006, 139). Metin Ekici ise konuya anlatıcı açısından yaklaşır ve

“Türk halk anlatmaları, çoğunlukla anlatıcılardan bağımsız olarak değerlendirilmiş ve tarihsel süreç içinde sadece anlatmaların gelişmesi şeklinde bir olgu üzerinde durulmuştur. Halbuki, asıl değişme ve gelişme anlatıcıları yaratan sosyal, siyasal ve ekonomik yapılarda meydana gelmiştir. Söz konusu değişme ve gelişmeye paralel olarak anlatıcılar tarafından oluşturulan geleneğe de bir gelişme olduğu görülmektedir. Anlatıcı tipinde meydana gelen bu gelişme, doğal olarak anlatmalara da yansımıştır. Anlatıcı tipinde meydana gelen değişme ve gelişme, anlatıların şekil ve tür sorununu da beraberinde getirmiş ve halk anlatmalarında ortaya çıkan türler ve bu türlerin oluşumuna kullanılan şekiller de, hep aynı düzlemde ele alınması gereken temel sorunun parçaları haline gelmiştir.” (2006, 84) der. Mitik anlatıların günümüzde hem anlatıcının kimliğinin hem de türünün değiştiğini öne süren bu saptama, son dönem öykülerinde mitlerin nasıl değişime uğrayıp yaşadığı ve anlatıcının da yeniden ele alınması zorunluluğunu doğruladığını göstermektedir. Ama bundan önce *Güzay’ın Bin Dilek Ağacı* adlı öykünün bütünsel olarak incelenmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

2. Öykünün Yapı Taşları:

Güzay’ın Bin Dilek Ağacı parçalı bir kurgu ile zamanda geri gidiş ve ileri atlamalarla oluşturulmuştur. Metnin, yazarı tarafından açıkça gösterilmemekle birlikte, öykünün kurgulanışından yola çıkılarak iki ana parçadan oluştuğunu söylemek yanlış olmaz. İlk ana parça kendi içinde başlı başına bir olay örgüsü içinde kurgulanmış, tamamlanmış bir bütün görünümündedir. On altı yaşlarındaki köylü kızı Aslı’nın âşık olduğu ancak, sevgisine karşılık bulamadığı Ali’yi elde etmek için bin dilek ağacına dilekte bulunması ve bununla ilgili yaptıkları anlatılır. Bu kısma “Aslı Kız” alt başlığı verilmiştir. Aslı, dilek ağacına dileğini diler ve eve döner. Buradan sonra ikinci ana parça başlar. İkinci kısım kendi içinde beş alt başlık ile ve ana bütünü türlü yönlerden tamamlayacak biçimde kurgulanmıştır. İkinci parçanın ilk alt başlığı “Uyan”dır. Zeynep’in gördüğü rüya ile başlayan bu kısımda zamanda geriye gidişle Zeynep ile sevgilisi Ural’ın nasıl tanıştıkları anlatılır, yeniden Zeynep’in uyandığı ana dönülür. Zeynep rüyasında adı Aziz olan bir ço-

cuk görmektedir. Ural, Zeynep'e bir nüfus kaydı gösterir. Bu belgeye göre Zeynep'in rüyasında gördüğü küçük çocuk aslında gerçek bir kişidir ve Lefkere nüfusuna kayıtlıdır. Lefkere günümüzde adı Boztepe (/Bozcatepe) olan ve Aksaray ili sınırları içinde kalan bir yerleşim yeridir. Gerçek bir mekanın seçilmesi öyküde anlatılan olayların gerçekte yaşandığına inandırıcılık işlevini görmekte iken, Boztepe yerine yerleşim yerinin eski adının kullanılması olay örgüsündeki zaman dilimi ile örtüşmekte ve bir yandan da gizemi artırmaktadır. İkinci alt başlık "Lefkere"dir. Ural ve Zeynep, arkadaşlarından ödünç aldıkları bir araç ile (Öyküde aracı ödünç alma durumunun altının neden çizildiği tam olarak belli değildir. Ancak Lefkere'de uzun süre park halinde kalmış bu aracın motorunun sıcak oluşuyla Ural'ın sıradan bir insan olmayışına gönderme yapılması işlevine yardımcı olduğu söylenebilir. Kendisine ait olmayan bir arabaya bile Ural'ın sıra dışı özelliği geçmektedir. Bu da cinlerin aramızda yaşadığına dair inancın bir yansıması olarak algılanabilir.) Lefkere'ye giderler. Lefkere'ye yaklaştıkları sırada Ural, Zeynep'e niçin bu köye geldiklerini açıklar. Ural ve Zeynep'in arkadaşlıkları bir yıl öncesine dayanır. Ural, Zeynep ile tanışana değin tuhaf, açıklaması zor olayların varlığına inanmadığını, ancak Zeynep'in gördüğü rüyalar ile bu konudaki inancının sarsıldığını ifade eder. Aslında Zeynep'i kabuslarından kurtarmak isterken Ural, Zeynep'in rüyalarında gördüğü kişilerin gerçekte yaşamış olduklarını nüfus kayıtlarını incelerken fark eder. Zeynep'in rüyalarında gördüğü ve Ural'a söz ettiği kişilerden on tanesi belli bir dönemde Lefkere'de yaşamışlar ve 1951-1957 yılları arasında kaybolmuşlardır. Ural, bunların bir anlamı olduğu ve açıklığa kavuşturulmaları gerektiği düşüncesindedir. Köye geldiklerinde muhtarı bulurlar. Köyün erkekleri köyün yakınındaki Kızıltepe'de yaşanan tekin olmayan durum ve varlıklardan söz ederken, kadınlar da Zeynep'le sohbet ederler. Zeynep'e halası olduğunu söyleyen bir köylü kadın "*Hoş geldin kuzum, demek Aslı'nın torunusun.*" der (s. 163). Böylece öykünün ilk bölümünde yer alan ve dilek ağacına bez bağlayan Aslı ile Zeynep arasındaki bağ kurulmuş olur. Zeynep, akrabaları olan bu kadınlardan kendisini ninesi Aslı'nın mezarına ve Çakıl Sokak'a götürmelerini ister. Ural, muhtardan Raşit'in başından geçenleri dinlerken köy odasına Sehhat adındaki köyün en yaşlısı gelir. Sehhat, Ural'a köye neden geldiğini ve amacının ne olduğunu sorar. Ural ise "Zeynep'in borcu ne? Onu öğrenmek isterim." diyerek, öyküde çizilen alacakaranlık görüntüye yeni bir karanlık, yeni bir düğüm daha ekler. Bundan sonra öyküde "Sehhat" başlığını taşıyan yeni bölüm başlar. Sehhat Ağa'nın karısı da tuhaftır. Sehhat Ağa, köy odasına gitmeden önce Kuran okuyacağını söyleyerek karısından müsaade ister. Kadın odadan çıkınca Sehhat Ağa, Kuran okumaya başlar. Sehhat'ın Aziz'in ikiz kardeşi olduğu bilgisi verilir. Sehhat Ağa, gündüz köyündeki yabancı arabayı görmüş, köye gelen yabancılardan haberdar olmuştur. Evinden köy odasına baktığında her zamankinden farklı olarak köy odasının soluk sarı ışığının içinde kızıl yansımalar olduğunu görür. Böylece karanlık ve belirsizlik daha da artar. Sehhat Ağa, Ural'ın cin olabileceğini düşünmektedir. Ural da bunu anlar ve açıkça cin olmadığını söyler. Ural'a göre Zeynep'in huzura kavuşması için Çakıl Sokak'a girmesi gerekmektedir. Sehhat Ağa, Çakıl Sokak'ın tapusunun kendisinde olduğunu söyler ve buna razı gelmez. Sehhat Ağa, Zeynep'in hastalığından kurtulmasının Ural'dan da kurtulması anlamına geleceğini belirtir. Bu noktada bilinmezlik artarken Ural'ın karanlık yüzüne atıfta bulunulur. Zeynep'in Ural'dan

kurtulmasının ne anlama geldiği sorusu bir merak unsuru olarak kurguda yerini alır. Ural ise Aziz ile birlikte on kişinin cehennem azabını gölgede bırakacak büyük bir acı içinde olduklarını, bu durumdan kurtulmak için de Zeynep'e musallat olduklarını söyleyerek belirsizlikle beraber merak unsurunu artırır. Böylece durum daha da anlaşılmaz ve karanlık hale gelir. Zeynep'in borcunu ödemesinin bu insanları azaptan kurtaracak olması birçok soruyu beraberinde getirir: En son çocukken gittiği bu küçük kasabada Zeynep nasıl bir borç edinmiştir, bu kişilerle Zeynep arasındaki bağ nedir, Zeynep nasıl bu insanları acıdan kurtaracaktır ve bu insanlara ne olmuştur? Ural ve Sehhat Ağa arasında geçen bu konuşmadan sonra "Yokuş" başlıklı bir bölüm daha yer alır. Bu bölümde Sehhat Ağa ile karısı Nur Kadın Zeynep'in Çakıl Sokak'a girmesine izin verilip verilmeyeceği meselesini tartışır. Nur Kadın, Çakıl Sokak'ın Hatçaana tarafından Sehhat'a yüz görümlüğü olarak verildiğini, Zeynep'e izin vermemesi durumunda Sehhat Ağa'dan ayrılıp Güzay'ın bin dilek ağacına geri döneceğini söyler. Sehhat Ağa'nın karısı Nur Kadın'ın sıra dışı ve tuhaf davranışları ile Hatçaana'nın dilek ağacına giden yolu ve bu yolda yapılması gerekenleri tek bilen kişi olması durumunun neyi ifade ettiği de açıklığa kavuşmuş olur. Böylece ilk bölümdeki Hatçaana, dilek ağacı ve bunlarla ilgili ritüellere yeniden dönülür. Nur Kadın, Zeynep ve Ural'ı Çakıl Sokak'a götürür. Öykünün başında, Aslı'nın yokuşta yaşadığı gibi bir sert bir rüzgar etraflarını sarar. Ural ve Zeynep rüzgara dayanmaya çalışırken, Nur Kadın dimdik durup bir dua okumaktadır. Rüzgar kesilince Zeynep karların üstüne yığılır ve uykuya dalar. Bu aşamada Çakıl Sokak ve Bin Dilek Ağacı başlıklı son kısım başlar. Bu bölümde Zeynep'in tıpkı Aslı gibi ve Aslı'nın yaptığı uygulamaları aynen yaparak, Güzay'ın bin dilek ağacına ulaşması ve kabuslarından kurtulup mutlu olmayı dilemesi anlatılır. Aslı, bin dilek ağacına ulaşmak için çalıda kine *"Ahdım olsun, yeminim olsun, yerine getirmezsem kanım olsun!"* sözlerini söyler. Bin dilek ağacına vardığında ise *"Ol ki sen ben tazenin dileğini kabul edersin, yüzgörümlüğümü sana adayıp, duanı soyuma öğretmeye yemin içerim."* (s.149) der. Aslı, dilek ağacına gittiğinde on altı yaşına yeni girmiştir. Aslı'nın torunu Zeynep de kendisini rahatsız eden rüyaları ilk defa on altı yaşında ergenliğe adım attığında görmeye başlar. Bu rüyalar ve içeriği öyküde Zeynep ve Ural'ın tanıtıldığı Uyan adlı bölümde anlatılmaz. Öykünün son bölümünde yemin ettiği gerekçesiyle Sehhat Ağa dilek ağacına gidilen yolda söylenmesi gereken duaları Zeynep'e öğretmez. Bu dualar Hatçaana tarafından sadece Sehhat Ağa'ya öğretilmiştir. Ayrıca dilek ağacına gidilen yolda yapılması gereken davranışlar da Sehhat Ağa tarafından öğretilmelidir. Zeynep, dilek ağacına gidilen yola tüm bu ritüellerden habersiz çıkar. Ancak defalarca rüyasında gördüğü, gerçekte Aslı'nın dilek ağacına gittiği zaman yaptıklarıdır. Bu nedenle rüyalarında gördüğü hareketleri tekrarlar. Sehhat Ağa da uzaktan duaları okuyup Zeynep'e yardımcı olur. Zeynep, Aslı'dan farklı olarak dilek ağacı öncesi bir çalıda beliren cine, ailesine dair ya da gelecek yaşamını etkileyecek bir söz vermez. Öyküde bir cin olan Ural'ın gerçekte ne olduğunun Zeynep tarafından anlaşılacağı ve Zeynep'in kurtuluşunun onun için son olacağı söylenir. Ancak Zeynep, rüyalarından kurtulmayı ve sevdikleri ile mutlu olmayı diler. Öyküde açıkça söylenmese de bu dilek Ural'ın kurtuluşunu da düşündürmektedir. Zeynep'in bin dilek ağacına bez bağlamasıyla öykü son bulur. Öykünün anlatıcısı ve anlatıcı olarak yazar şeklinde anlatıcı probleminin çift yönlü ele alınması gerekliliğini doğurmaktadır.

Güzay'ın Bin Dilek Ağacı'nda anlatıcı, olayları bir dış göz, bir gözlemci sıfatıyla aktarır. Bu yönüyle öykü, geleneksel anlatıya yakın görüntü çizse de bu anlatım tarzı modern öykü ve romanda da kullanılan bir tekniktir.

Öykü, ön planda tekinsiz birtakım olayların varlığı ve bunların insanların yaşamını nasıl etkilediği, cinlerin insanların arasında yaşayıp onlarla ilişkide olduğu, cinlerin içinde iyi ve kötülerinin bulunduğu gibi bilgileri verirken; arka planda aşkın gücü ve insanlara neler yaptırabileceği düşüncesinin Aslı-Ali, Sehhat Ağa-Nur Kadın ve Zeynep-Ural ilişkileriyle dile getirir. Bu öyküyü sıradan bir aşkın anlatımından çıkarıp ilginç kılan iki önemli öge bulunmaktadır. Bunlardan ilki, gerilimi artıran tekin olmayan mekan ve kişiler ile bir alacakaranlık kuşağı yaratmakla sağlanmıştır. Tekinsizliğe yola açan, cinlerle insanları buluşturan, genç bir kızın âşık olduğu ancak kendisine ilgi göstermeyen bir genç ile mutlu bir yaşam sürme arzusudur. Tekinsizlikten çıkışta da yine bir aşkın itici gücü vardır. Ancak bu defa, bir cinin âşık olduğu kızın mutlu olması, çektiği sıkıntılardan kurtulması için gerçeği açığa çıkarma söz konusu olur. Aşk ve mutluluk ekseninde sıra dışı, gizemli bir dünyanın kapıları aralanır. Öyküyü farklı kılan ikinci önemli öge ise gotik öğelerle halk inanışları ve bunlara bağlı pratiklerin bir arada kullanılmış olmasıdır. Bu noktada öyküdeki gotik öğeler şöyle sıralanabilir: 1. Ural'ın ve Nur Kadın'ın gözlerinin normal bir gözden farklı, daha parlak, daha ışıltılı olması. Ayrıca Çakıl Sokak'ta yürürken Ural'ın yüzünün uzayıp çirkinleşmesi ve gözlerinin kızarıp alevler içinde kalması, kulaklarının sivrileşmesi, ellerinin üç parmaklı yamru yumru hali 2. Köyün yakınındaki Kızıltepe'de yaşananlar: a) Bir kedinin insan gibi konuşup köylü Raşit'in bu ıssız tepede tek başına duran karakeçiyi alıp götürmesine engel olması. Muhtarın "*Kedi konuşasımıştı işte canım, ecinni kedi suretinde çıkmış Kör Raşit'in karşısına!*" (s.164) diyerek cinlerin kılık değiştirerek görünme durumuna gönderme yapılması. b) Cin ile karşılaşan Raşit'in hemen dua etmeye başlaması ve Fatiha suresini okuduğunda kedinin yüzünün kısıldığını, ardından Ayete'l-Kürsi'yi okuduğunda ise kedinin kendini kayadan aşağı attığını söylemesi. c) Muhtarın köylerinin tekin olmadığını belirtmesi. d) Kedi kayadan yuvarlandıktan sonra evine dönen Raşit'in geceleyin jandarma kılığına giren üç cin tarafından evinden alınıp Kızıltepe'ye götürülmesi. e) Kızıltepe'de gündüz kedi kılığına girmiş olan ve Raşit'in okuduğu dualarla kötü bir halde bulunan cinin, diğer üç cine Raşit'in kendisine zarar verdiğini söylemesiyle birlikte Raşit'in yeniden Fatiha okuması ve jandarma kılığındaki cinlerin kavrulup küle dönüşmesi. f) Raşit'in diğer cini ise yine dua okumayı sürdürerek sakalından tutup yakalaması. (Bundan sonrası Raşit ile sakalından tuttuğu cin arasındakiler yarım kalır, anlatılmaz.) 3. Köy odasının ışığının Sehhat Ağa tarafından her zamankinden farklı olarak kızıl parıltılarla parlıyor olması. 4. Soğuk ve karlı bir kış gününde olmalarına ve park edileli hayli zaman olmasına karşın Ural ve Zeynep'in kullandıkları arabanın motorunun yeni park edilmiş gibi sıcak olması. 5. Nur Kadın'ın alışılmışın dışındaki siyah ve parlak saçları.

Öyküde yer alan halk inanışları ve çeşitli pratikler ise şunlardır: 1. Dilek ağacına bez bağlama 2. Cinlerle evlilik, 3. Cinlere karşı dua okuma ve dua okunduğunda onların kavrulup kül olması. Öyküde yer alan bu inanışların ne ölçüde geleneğe yakın olduğunu görmek için başta öyküye ad veren dilek ağacı olmak üzere söz konusu motiflerin geleneksel kültürde nasıl yaşadığına göz atmak gerekir. Araştırmalara göre,

“İnanç, bir kimsenin günlük yaşamını, davranışlarını etkileyen, başkalarından öğrenme yoluyla kazanılan düşünce varlığıdır. Onun edinilmesinde kişinin deneme yoluna sapması, geçerliliğini kendi yaşamasında geçen bir olayla tanınması gerekli değildir. İnanç denemedi, us kurallarına, mantık ilkelerine uygulamadan benimsenen, genel geçerliliğini yalnız başkalarından aktarılan olaylara, söylentilere borçlu olan bir düşünce ürünüdür. İnançların en genel, en yaygın olanları bile deneyle saptanamaz. Bütün inançlar kaynakları dışına çıktıkça, deney dışı, us dışı bir nitelik taşır.” (Eyüboğlu, 1974, 17).

Bu bağlamda da öykünün olay örgüsünün ana hareket noktasını dilek ağacına bez bağlama pratiğiyle adak adama oluşturmaktadır.

3. Gelenek Bağlamında *Güzay’ın Bin Dilek Ağacı*:

Öyküde dilek ağacına ulaşabilmek için bir çalya adak adama durumu söz konusudur. Walter Burkert, bu dünyaya ait bir kişisel din biçimi olarak belirttiği adak adama uygulamasının “*hastalar, tehlike ve herhangi bir çaresizlik içinde olanlar ya da tam tersine rahata kavuşanlar*” tarafından tanrılara vaatlerde bulunularak ve genellikle de vaatlerini az çok değerli bağışlarla yerine getirme şeklinde tanımlar. Bu çok yaygın olan görünümün derinlemesine tartışılmadığını ifade eder. İlkçağ dünyasının çok ötesine uzanan bu uygulamanın bugün bile varlığını sürdürdüğüne dikkat çeker. Adak adamanın gelecekle başa çıkmanın önde gelen insanî yolu olarak görülebileceğini ve sözleşmeyle zamanın yönetilebilir kılındığını, insanın ruhsal çöküntünün kötürüm edici havasından çıkarak, geleceğin belirsizliklerine ‘eğer olursa’ kalıbını kazındığını öne sürer. W. Burkert’e göre böylece mevcut bir kaygı ve üzüntüden kurtulmak için ya da başarı veya kazanca ulaşıldığında belirli ve koşullu bir feragatte bulunulacak ve daha büyük bir kazanç için büyük bir kayıp göze alınacaktır (1999, 31-33). Öyküye bakıldığında sevdiğine kavuşmak isteyen Aslı’nın bu uğurda adağına karşılık olarak vermeyi önerdiği şey, kendinden türeyen nesillere de bunu aktaracağını ve bir çeşit miras olarak aktarımını sağlayacağını vaat etmektedir. Kendi dileğinin yerine gelmesi adına çocuklarını, torunlarını belli bir yükün altına sokmaktan çekinmez. Öykünün ana düğümünü oluşturan da Zeynep’in bu yükten kurtulma arzusudur.

Dilek ağacına ulaşmak isteyenler gün doğmadan sabahın en erken saatlerinde, sabahın ilk ışıkları ile yola çıkmak zorundadır. Yapılacak eylemde gün doğmak üzere iken harekete geçilmesi Anadolu topraklarında binlerce yıl öncesinde yapıldığı öne sürülen çeşitli kutlamalarda ve ayinlerde de görülen bir uygulamadır. Bu konuda Vladislav Ardzinba, *Eskiçağ Anadolu Ayinleri ve Mitleri* adlı kitabında ilkçağların insanının çevresindeki doğa ve dünyayı insana ve kolektife özdeş olarak algıladığını söyler. Buradan hareketle genelde doğanın ve insanın kırılma dönemleriyle (baharla, sonbaharla vb, ayrıca doğumla, ergenlikle, ölümlle) bağlantılı olan belirli ayinleri yerine getirmek onlara göre doğada süregelen düzeni korumak ve zaman içinde insan ve bütün kolektifin yaşamını muhafaza etmek ve sürdürmek anlamına gelmektedir. Kral ve kraliçe yönetiminde yapılan bu bayram ve şenliklerde yapılan ayinin, yılın belli mevsimlerinde düzenlendiğini ve gün doğmadan şafak vakti sökerken görevlilerin sarayı açmalarıyla başladığını, ardından kralın saraydan çıkıp, özel bir mekana gidip orada yıkanıp özel ayin elbiseleri giymesiyse sürdürdüğünü belirtir. Burada sarayın açılması yeni günün doğuşunu sembolize ederken

kralın saraydan çıkışını da güneşin doğuşunu anlatan sembolik bir eylem olarak niteler (2010, 197). Öyküdeki pratik de binlerce yıllık geleneğe uygun bir biçimde ve sabah gün doğmadan Aslı'nın evden çıkışıyla başlar. Bu bir anlamda dilek ağacına ulaşmak isteyen kişinin hayatında yeni bir evrilmenin başlangıcıdır. Geleceğe dair iyi, güzel işler beklentisi de günün karanlıktan aydınlığa geçilen bir zaman dilimi ile başlar. Bu zaman dilimi aslında Anadolu'da binlerce yıldır yapılagelen birçok inanışın pratiğinde vardır. Bu yönüyle öykü Anadolu inanmalarının bir uzantısı görünümündedir. Öykü yazarlarının bu inanmaları ve pratiklerini bilinçli kullanmalarından çok, geleneğin kuşaktan kuşağa aktarımıyla kendine özgü kurallarının yaşanması sonucudur. Dilek ağacına gidilen yola çıkılan zamanın seçiminde şafak vaktinin yeni bir gün, yeni bir başlangıca varmayı vurgulayan arketipik bilgisinden çok, anlatı geleneğinin devamının etkili olduğu düşünülmektedir.

Öyküde dilek ağacına giden yolu bilen ve ancak istediği kişiyle bu bilgiyle paylaşan bir tek kişi vardır: Hatçaana. Her yıl belirli zamanlarda birçok kişinin talep etmesine rağmen Hatçaana dilek ağacına giden yolu ve bu yolda yapılması gerekenleri çok az sayıda kişi ile paylaşmaktadır. Dilek ağacına varmadan önce ve vardikten sonra yapılacaklar, öyküde kapsamlı şekilde verilirken söylenilecek sözlerden bazıları söylenmiş geri kalan sözler “kendisine ezberletilenleri söyledi” biçiminde değinilerek geçilmiştir. Bir çeşit büyü ve ayın görüntüsü çizen bu pratik de geleneğin ve toplumsal bilinçaltının bir uzantısı şeklindedir. Bilimin deneyimden, büyüün ise gelenekten doğduğunu öne süren B. Malinowski “*Bilim akılla yönlendirilir ve gözlemle düzeltilir, büyü her ikisiyle de ulaşılamayan mistik bir atmosferde var olur. Bilim herkese açıktır, tüm topluluğun ortak varlığıdır; büyü gizlidir, erginlenme törenleriyle öğretilir ve kalıtsal ardıllara ya da en azından özenle seçilmiş kişilere bırakılır.*” (2000, 10) demektedir. Dilek ağacı inanışı Anadolu'nun birçok yerinde görülen yaygın bir motiftir. Rıfat Araz'a göre ağaçla ilgili bu inançların ve pratiklerin aynı ve benzeri biçimlerini eski Türk inançlarında Yakut, Kırgız, Kazak, Başkurlarda da görmek mümkündür (1995, 59-60). Dolayısıyla aslında bu öykünün temel motiflerinden olan dilek ağacı veya bir ağaca bez bağlama pratiği Anadolu'nun ve Türklerin yaşadığı coğrafyaların birçoğunda görülen, kökü çok eskiye dayanan bir geleneğin yansımasıdır. Yaşar Kalafat'a göre dileklere ulaşabilmek için yapılan türbe ziyaretleri vb. pratikleri yapan kişi, başlangıçtaki inanışlarımızı yaşatmaya devam etmekte ve onlarla, geçmiş ve günümüz arasında bir manevi köprü, bir organik bütünlük bağı kurmaktadır (1995, 103). Mustafa Cemiloğlu ise Bursa dağ köylerinde Türkmen kültürü üzerine yaptığı araştırmanın “Yatır No: 30 Orman Mezarlığı Dedesi” başlıklı kısmında orman içindeki bir mezarlıkta bulunduğu için bu adla anılan bir yatır için “yaşlı ağaçlara çaput bağlama” pratiğinin yapıldığından söz etmektedir (2002, 148). Öte taraftan İslam araştırmalarının ise türbelere ve kutsal sayılan ağaçlara bez bağlama pratiği Türklerin Müslüman olmadan önce sahip oldukları ve kendileriyle birlikte İslam'a geçmiş olan hurafe ve batıl inanışlardandır (Çakan, 2007, 65). Bununla birlikte dilek ağacına çaput, bez bağlama pratiği Anadolu'nun kimi yerlerinde hala sürmektedir.* Benzer olarak Rıfat Araz da Harput yöresi üzerine yaptığı çalışmada Harput'un Hamidi

* Bkz. M. Öcal Oğuz, Seval Kasımoğlu, **Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar**, Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, s.49.

Köyünün Fırat Nehrine yakın olan doğu cephesinde yaklaşık olarak bir asırlık olduğu tahmin edilen bir ardıç ağacının gerek köy halkı gerekse civar köylerde yaşayanlarca kutsallaştırıldığı, genellikle kısır kadınlar tarafından ziyaret edildiği ve buna bez bağlanıp altına da bir miktar para bırakıldığını söyler (1995, 58). Ahmet Gökbel ise Anadolu Varsaklar'ı üzerine yaptığı araştırmada, hemen her yörede olduğu gibi Varsaklar'da da bazı ağaçların kutsal kabul edilen yerlerde bulunması nedeniyle üstün kabul edildiği ve çaput bağlanarak bunlardan medet umulduğunu söylemektedir (1998, 144). Harun Güngör'e göre de ağaçlara çaput ve bez bağlama inancı geleneksel Türk inanışları içinde oldukça yaygındır. Bu konuda Güngör "*Bir tür kansız kurban olarak da adlandırabileceğimiz bu inançta, insanlar çeşitli dilek ve isteklerinin yerine gelmesi amacı ile söz konusu bez ve çaputları kendi kutsal bildikleri ağaçlara bağlamaktadırlar. Burada ağaçlara bağlanılan bezler onu bağlayan kişinin vücudunun bir parçasını sembolize etmektedir. Yoksa onlar basit bez parçaları değildir.*" saptamasında bulunur (2007, 5).

Dilek ağacının yanı sıra cinlerle ilgili inanışlar da öyküde önemli bir yer tutar. Öyküde köy odasında toplananların anlattığı olayda Raşit'in cinleri kaçırmak için Kur'an'dan sureler okuduğu, böylece onlardan kurtulduğu bilgisi verilir. Yine Sehhat Ağa, ne olduğu tam söylenilmeyen ama yaratılışı ve davranışları itibarıyla sıra dışı olan karısının yanında dua okumaz. Kur'an okuyacağı zaman karısından odadan çıkmasını ister. Kalafat'a göre cini kaçırmak ya da etkisiz hale getirmek için dua okuma inancı Kaşkayı Türkleri arasında da vardır ve gece su tulumunun başına cinlerin toplandığına inanılır. Gece tulumun başına gidilecekse önceden salâvat çekilip yollanır, böylece cinler kaçırılmış olur (2005, 34-35). Ancak İslamî kaynaklara bakıldığında Kur'an okunduğunda cinlerin yanıp kül olması, şekil değiştirmesi ve benzeri bilgiler yerine dua yoluyla cinlerden korunmadan söz edildiği görülmektedir.*

Öyküde Zeynep'in sevgilisi kendi mahvolacağını bilmesine karşın Zeynep'in kurtuluşu için sorunun çözülmesini ister görünmektedir. Bu da İslam inancındaki cinlerin bazısının iyi bazısının kötü olduğu görüşüne uygundur. Köyün yaşlısı Sehhat Ağa, Zeynep'in nişanlısının cin olduğunu anlamıştır ve dilek ağacına gidilirse bunun kendisi için iyi olmayacağı uyarısında da bulunur. Ancak burada bir bilinmezin açıklığa kavuşmasıyla aşkı uğruna fedakarlık bir arada verilir. Çelik'e göre "*Gül ile evlenme yani Cinlerle evlenme inancı ülkemizde de yaygındır. Ne var ki böyle bir olayı ispat etmek çok güçtür. Cinlerle evlendiğini (Gül de cin tâifesinden kabul edildiğinden o da buna dahildir) iddia eden kimseler de bunu ispat edememekteler, sadece bir iddiadan ibaret kalmaktadır. Onun için bu tür iddia sahiplerinin rûhi bir rahatsızlıkları olduğu akla gelmektedir.*" (2013, 106)

Güzay'ın Bin Dilek Ağacı adlı öykü, içinde barındırdığı olağanüstü durumlarla geleneksel halk öykücülüğüne belirli ölçüde bağlanır. Bir başka araştırmacıya göre ise,

"Genellikle aşk ve kahramanlık, bazen de iki konuyu birden işleyen halk hikâyeleri, XVI. Yüzyıldan itibaren Türk halk edebiyatı içinde görülmeye ve sevilmeye başlar. Halk hikâyelerinde, teşekkül ettikleri devrin tarihî hadiselerinin bazen aynı şekilde bazen de hikâye gerçekliği içinde yer aldığı görülür. Ancak genellikle kahramanın başından

* Bkz.: Ahmed b. Hanbel, Müsned, (tah.: Şuayib el-Arnâvut-Adil Mürşid ve dğr.), Müessesü'r-Risale, 2001, c. 35, s. 107.

geçmiş gibi görünen hadiselerin pek çoğunda olağanüstü motifler de rastlanmaktadır.” (Duymaz, 2001, 1)

Bu bağlamda *Güzay’ın Bin Dilek Ağacı* da içeriğindeki bir takım pratiklerle ve inanışlarla eski yaşantılarımızla günümüz dünyası arasında manevi bir köprü kurma işlevini görmektedir. Bu öyküyü diğer tekinsiz öykülerden ayıran yönü de burada ortaya çıkmaktadır. Anadolu insanının binlerce yıllık inanışları ile günümüz modern dünyasında var olmaya çalışan bireyin karanlık yönü bir arada işlenir. Öyküde Ural ve Zeynep’in sonunun ne olduğu açıkça söylemez ve okura bırakılır. Ancak geçmişten gelen bir çeşit aile mirası şeklinde Zeynep’in dünyasını derinden etkileyen bir ruhsal yaranın sağaltımında sıra dışı, toplumca kötü bilinen, kötücül bir karakter olan Ural’ın yardımı; iyi ile kötünün, karanlık ile aydınlığın birlikteliğini ama en çok da alacakaranlığın olumlu olabilecek yönünü gözler önüne sermesi bakımından ilginçtir.

4. Sonuç:

Cinlerin varlığına ve bir şekilde insanoğlunun yaşamını etkilediğine diğer İlahî dinlerde* ve farklı kültürlerde de inanılmaktadır. Ancak farklı kültürlerde dilek ağacı ve cinlere dair inanışları da irdelemek, çalışmanın sınırlarını aşacağından bu alan kapsam dışı tutulmuştur. Bu çalışmada geleneğin izleri sürülürken Türk Halk inanışlarının bu öyküde nasıl yer bulduğu konusu temel alınmıştır. Anadolu halk kültüründe dilek ağacına bez bağlama pratiği vardır. Ancak dilek ağacına gidilen yolda karanlık, bilinmez, kötücül bir varlığa adak adama, yapılması beklenen iyilik için bu varlığa bir diyet ödeme yenidir. Cinlerin insanlara musallat olmaları, onları rahatsız etmeleri, kötü ve iyi cinlerin varlığı halk arasında bilinen, yaygın inanışlardandır. İnsanlarla cinlerin evliliği ise varlığı genellikle bir yakınının yakınının başından geçmiş şeklinde anlatılan, ispatlanamayan ama var olduğuna inanılan bir durumdur. Cinlerden kaçınmak, korunmak gerektiği, ıssız yerlerde dolaşmaması gerektiği vb. inanışlar halk arasında yaşadığı biçimiyle bu öyküde işlenmiştir. Öykünün sonunda bir cin olduğunu öğrendiğimiz Ural’ın başlangıçta son derece sevimli, çekici, sevgilisinin derdine çare bulmaya çalışan genç bir adam olarak çizilmesi, Lefkereliler ile cinler üzerine konuşurken takındığı alaycı tavır ve en sonunda kendi zarar göreceğini bildiği halde Zeynep’in dilek ağacına gitmesine yardım etmesi, onu geleneksel anlatıdan uzaklaştırıp modernize ederken bir yandan da sıradanlıktan çıkarmıştır. Bu öyküde üzerinde durulması gereken iki önemli durum vardır: İlk olarak dilek ağacı, tek başına dilekleri gerçekleştirme gibi bir özelliğe sahip değildir. *Güzay’ın bin dilek ağacı* ismiyle bir tek yerde ve özel bir ağaç olarak bildirilen dilek ağacının dilekleri gerçekleştirebilmesi doğaüstü ve kötü bir varlığa bağlıdır. İkinci olarak ise varlığına inanılan ama ispatlanamayan bir güç olarak cin, ete kemiğe bürünmüş ve somut bir karakter olarak, bütün benliği ile öykünün gerçek kişilerinden biri olmuştur. Bu yönleriyle öykü, geleneksel anlatıdan uzaklaşır ve olağanüstü varlıklar ve sıra dışı durumlar gerçeklik kazanır. *Güzay’ın Bin Dilek Ağacı* adlı öyküyü de acabü’l-mahlukat ya da Gulyabani anlatılarından ayıran da bu gerçeklik duygusudur.

* Bkz.: Erbaş, Ali (1998). *Melekler Âlemi/ İlahi Dinlerde Melek İnanç*, İstanbul: Nun Yayıncılık.

KAYNAKÇA

- Araz, R. (1995). Harput'ta Eski Türk İnançları ve Hekimliği. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay.
- Ardzinba, V. (2010). **Eskiçağ Anadolu Ayinleri ve Mitleri**. Çev.: Orhan Uravelli (Redaksiyon: Dr. Derya yılmaz). Ankara: Kafkas Bilimsel Araştırma Merkezi ve Yayıncılık İşletmesi.
- Aytaç, P. (2011). **Realist Halk Hikâyelerinden Tayyazâde Hikâyesi ile Hançerli Hanım Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi**. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Burkert, W. (1999). **İlkçağ Gizem Tapıları**. Çev.: Bahadır Sina Şener. Ankara: İmge Kitabevi.
- Cemiloğlu, M. (2002). **Bursa Dağ Köylerinde Türkmen Kültürü**. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yay.
- Çakan, İ. L. (2007). **Hurâfeler ve Batıl İnanışlar**. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Çelik, A. (2013). **İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları (2. Baskı)**. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Duymaz, A. (2001). **Kerem ile Ashı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma**. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ekici, M. (2006). "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış". **Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri**. Yayına Hazırlayan: M. Öcal Oğuz, Tuba Saltık Özkan. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını.
- Eyüboğlu, İ.Z. (1974). **Anadolu İnançları**. İstanbul: Koza Yay.
- Gökbel, A. (1998). **Anadolu Varsaklarında İnanç ve Adetler**. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Güngör, H. (2007). "Geleneksel Türk Dininden Anadolu'ya Taşınanlar". **Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler**. Ankara: Öncü Basımevi.
- Kalafat, Y. (1995). **Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri**. Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Kalafat, Y. (2005). **Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları II**. Ankara: Babil Yayıncılık.
- Malinowski, B. (2000). **Büyü, Bilim ve Din (2. baskı)**. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Oğuz, Öcal (1994). **Yozgat'ta Halk Şairliğinin Dünü ve Bugünü**. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Öğüt-Eker, G. (2006). "Gelenek Haline Gelen Modernite Bağlamında Mit ve Medya". **Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri**. Yayına Hazırlayan: M. Öcal Oğuz, Tuba Saltık Özkan. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını.
- Örnek, S. V. (2000). **Türk Halkbilimi (2. Baskı)**. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Öz

Güzay'ın Bin Dilek Ağacı'nda Geleneğin İzleri

Edebiyat ile içinde doğduğu kültür arasında kuvvetli bir bağ vardır. Sanatı, edebiyatı ve sanatçıyı içinde yaşadığı kültürden ayrı düşünmek hayli zordur. Bu nedenle edebî ürünler, halkbilime ilişkin zengin bir malzeme içeren, toplumbilimlerin yararlanabileceği önemli kaynaklardır. Edebiyatın üzerinde durulması gereken bir başka yönü de kimi zaman gelenekten yararlanmasıdır. Bu çalışmanın hareket noktasını da edebî kültür ile halk kültürü arasındaki bağ oluşturmaktadır. Işın Beril Tetik, Ayşegül Nergis, Demokan Atasoy, Koray Günyaşar, Galip Dursun, Kayra “Keri” Küpçü isimli altı yazarın altı öyküsünden oluşan ve ilginç bir kitap olan *Anadolu Korku Öyküleri*, son dönem Türk öykücülüğü içinde farklı tarzıyla dikkati çekmektedir. Issız mekanlarda sıra dışı insanlar, olaylar veya durumların anlatıldığı bu öykülerde korku ve gizem önemli öğelerdir. Ancak bir başka önemli öğe de halk inançlarıdır. Anadolu insanının korkuları, inançları ve bunlara ilişkin pratikleri modern öykünün imkanları içinde farklı bir bakışla ele alınır. Bu çalışmada halk inançları ile modern anlatıyı birleştirerek, yeniden yorumlayan Galip Dursun'un *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı* adlı öyküsü, geleneksel öğeleri ele alış tarzı itibarıyla irdelenecektir. Öyküde halk inançlarının ve pratiklerinin gelenekle benzeyen ve ayrılan yönleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar sözcükler: Anadolu Korku Öyküleri, Galip Dursun, dilek ağacı, cin

Abstract

The Tradition Traces in Güzay's Thousand Wishing Tree

There is a strong relation between literature and culture which literature was born into. It is really hard to think that we can isolate art, literature and artist from the culture they live in. Because of this reason, literary works are important sources that contain a rich material for folklore and sociology can benefit from. Another aspect which should be emphasized in the literature is that it sometimes benefits from tradition. The relation between the literary culture and folk culture creates the starting point of this study. *Anadolu Korku Öyküleri* (Anatolian Fear Stories), which is consist of Işın Beril Tetik, Ayşegül Nergis, Demokan Atasoy, Koray Günyaşar, Galip Dursun, Kayra “Keri” Küpçü named six authors' six stories and which is an interesting book, draws attention to the last term Turkish stories with its different style. Fear and mystery are important elements in those stories where odd people, events or circumstances in uninhabitant areas are narrated. But another important item is the beliefs of society. Fears and beliefs of Anatolian people and their pratics, are regarded another aspect in terms of facilities of modern story. With this study, the story *Güzay'ın Bin Dilek Ağacı* (*Güzay's Thousand Wishing Tree*) by Galip Dursun, which reinterpretes the beliefs of society and modern expressions by combining them, will be studied in aspects of traditional components he uses. Similar and differing aspects of tradition and belief of society and their pratics will be emphasized in the story.

Keywords: Anadolu Korku Öyküleri, Galip Dursun, wishing tree, gin

HALİDE EDİP ADIVAR'IN "TATARCIK"* ROMANINDA SOSYAL/KÜLTÜREL DEĞİŞMENİN İZLERİ

Türkan Fırıncı Orman***

Giriş

Edebiyat ve özelde ise roman sanatı, kişisel ve toplumsal olay ve olguları yansıtmada, sosyolojik olayları işleyerek toplumun özellikle aksayan yönlerini ortaya koymada vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu nedenledir ki, temel kaynağı toplum ve birey gerçeği olan edebiyat, çağların kendine has yönlerini kaydetmek, örf ve adetlerin en canlı örneklerini saklamak bakımından özel bir değere sahip bulunmaktadır (Alver, 2004: 93). Öte taraftan bir edebiyat eseri ile işlediği dönem arasında bir paralellik de söz konusu olmaktadır. Yazar, içinde yaşadığı toplumsal koşullardan bağımsız değildir, bu bağlamda mevcut durumun sosyal ve tarihsel arka planını görmezlikten gelemez. Sanatkâr gerçeği anlatırken zaruri olarak tarihi ve sosyal gerçekleri de ifade eder (Wellek ve Warren, 1983: 126). Bu durum edebiyatta gerçekçi akım çerçevesinde daha da somutlaşmaktadır.

Gerçekten de edebi yapıtlarda tarih kitaplarından öğrenemeyeceğimiz toplumun gündelik hayatına, kültürel yaşamına ilişkin veriler elde edebilmek mümkündür. Bununla ilgili Er'in [Uğuzman] (1986: 1); Türk edebiyatının farklı türlerinde halkbilime ilişkin zengin bir malzeme bulunduğu ve bu malzemeden halkbilim, budunbilim ve toplumbilimin önemli ölçüde yararlanabileceğine dikkat çektiğini görmekteyiz.

İşte edebiyat sosyolojisinin güçlü yönü de buradan gelmektedir. Türkiye'de ede-

* Halide Edip Adivar, *Tatarcik*. 14. Basım, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1993.

** Yrd. Doç. Dr. Sosyoloji Bölümü, Başkent Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

biyatın gerçekçi akımının yansılarını romanlarında gözlemlediğimiz ve millî edebiyat akımının en önemli temsilcilerinden biri olarak karşımıza çıkan Halide Edip Adıvar'ın Tatarcık (1939) adlı romanında modernleşme sürecinin dinamiklerine, sosyal/kültürel değişimin karakterler üzerinden temsillerine ve farklı boyutlarına rastlamak mümkündür. Çalışmamızın da konusunu oluşturan Tatarcık (1939) romanı, böylece, modernleşme/batılılaşma ana teması çerçevesinde, kadın, eğitim, değerler vb. yan temalar ekseninde incelenmekte ve nitel bir analize tabi tutulmaktadır.

Bu çalışmanın genel olarak amacı ise yazarın cumhuriyet dönemindeki sosyal ve kültürel değişimleri nasıl yorumladığı, hangi toplumsal sorunlara dikkat çektiği ve modernleşme ile ilgili toplumsal algıyı karakterler üzerinden nasıl verdiğini gösterebilmektir. Yazarın gerçekçi akımda değerlendirilen eserlerinde kendi yaşamı ve deneyimlerinin özellikle de roman karakterlerini ve örgüsünü oluşturmada önemli bir etkiye sahip olduğu görülebilir. Yazarın edebi metinleri kuşkusuz onun hayatının, sanat anlayışının, ilgi alanının, gözlem gücünün ve tecrübesinin ürünleridir. Bu nedenle çalışmamızda öncelikle Halide Edip Adıvar'ın yaşamı, sanatı ve eserlerine kısaca değinilmektedir. Ardından Tatarcık (1939) romanı özetlenerek romanın konusu ve yapılan analizin konusu okuyucuya ana hatlarıyla verilmektedir. Çalışmanın son aşamasında, toplumsal değişimin sosyal ve kültürel boyutlarına yönelik bir değerlendirme yapılarak eserdeki sosyolojik arka plan, modernleşme/batılılaşma teması ekseninde çözümlenmektedir.

Osmanlı'da askeri alanda başlayan ve daha sonra toplumun diğer alanlarını kapsayıcı hale gelen Batı teknolojsi ve kültürüyle temas, batılılaşma sorununu gündeme getirmiştir. Yeni bir dünya görüşü sunan Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'ndeki batılılaşma çabalarına ivme kazandırarak yeni bir kimlik arayışı sürecinin de başlatıcısı olmuştur. Örneğin Tanzimat sonrası yeni yaşam tarzının temel tanımlayıcı öğesi olan "alafranga" tabiri, batılı değerler ve yeni bir dünya görüşüne karşılık gelmekteydi. Değerler sistemindeki değişimin tohumları da bu dönemde atılmıştır.

Cumhuriyet dönemine baktığımızda ise yanlış Batılılaşma, dönem yazarlarınca en çok ele alınan, dikkat çekilmek istenen konu haline gelmiştir. Türk romanının temel meselesi özellikle de Tanzimat'tan itibaren yanlış batılılaşma sorunu çerçevesinde şekillenmişti. Mardin (1991: 32-33), Türk kültürünü konu alan tarihçilerin belirtmiş oldukları gibi, bu yazarların en çok iki sorunun üzerinde durduklarını aktarır: Kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin batılılaşması. Gerçekten de Osmanlı'da Batı teknolojsi ve kültürüyle temas, yani batılılaşma, aynı zamanda beraberinde yozlaşmayı (yanlış batılılaşma) da getirmiştir. Çünkü bu süreç içinde yalnızca Batı imgesinin oluşumuyla değil, aynı zamanda yeni bir öz kimliğin inşası çabalarıyla da karşılaşılmıştır. Söz konusu bu yozlaşma ile ilgili Moran'ın (2004: 15) sözleri dikkat çekicidir:

"Batı kurumlarını Türkiye'ye getirirken, Batı'da bu kurumların temelinde yatan düşün dünyasını hesaba katmadan kopya ediyorlardı. Batı kültürünü ve yaşam biçimini yüzeyden taklit etmekte onların yaptıkları."

İşte böyle bir değişim ve başkalaşım ortamında Türk romancılar, batılılaşma/ modernleşme sürecinde meydana gelen sosyal ve kültürel değişimleri eleştirel bir perspektifle; alafrangalık, kuşak çatışması, kadının konumu, flört, evlilik usullerindeki değişme,

cinsellik, moda, ahlaki çöküntü, kültürel yozlaşma, eğitim, yoksulluk, aşk, sevgi, ihanet ve sadakat gibi temalar çerçevesinde eserlerinde konu edinerek dönemin toplumsal sorunlarına ışık tutmuşlardır. Öner toy (2011), Halide Edip Adivar'ın romanları ile ilgili yaptığı kapsamlı çözümlemede öne çıkan temalar olarak yanlış batılılaşma, eğitim, kadının eğitimi, dinde tutuculuk, ahlak çöküntüsü, devlet yönetimi vb. konuların toplumsal düzlemde sıklıkla eleştirildikleri tespitini yapmaktadır. Benzer biçimde Er'in [Uğuzman] (1987) Halide Edip'in Sinekli Bakkal romanını kültürel süreçler açısından incelediği çalışmasında da Batı kültürü ile temasın, toplumsal yorumlanışındaki farklılaşmaya dikkat çektiği ve yabancılaşma ile birlikte değerlerdeki değişimi vurguladığı gözlenmektedir.

Halide Edip Adivar, erken Cumhuriyet dönemindeki toplumsal değişme ve modernleşme sorunsalını ele aldığı Tatarcık Roman'ında benzer temaları işlemektedir. 1939 yılında Yedigün dergisinde tefrika edilen Halide Edip'in bu romanı, aynı yıl içerisinde İstanbul'da Muallim Ahmet Halit Kitabevi'nde kitap olarak yayımlanır. Eserin ikinci baskısı ise, 1943 yılında yine aynı yayınevi tarafından yapılır ve o yıl beş kez basılır. 1968'den sonra yapılan baskılar ise sadeleştirilerek yayımlanır. Eserin "Sinekli Bakkal" ve "Zeyno'nun Oğlu" romanlarının bir devamı niteliğinde olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet devrine geçişte, eski-yeni çatışmasının yoğun olarak yaşandığı bir toplumu tasvir ettiği görülmektedir. Tatarcık romanı ile ilgili olarak Aytemiz (2001: 44), "*her sınıftan, farklı görüşleri temsil eden insanın boy gösterdiği bu romanda yazar, adeta dönemin bir panoramasını çizmektedir*" diyerek Tatarcık'ın sosyolojik öğelerinin zenginliğine işaret etmiştir. Öner toy (1984: 13) ise "*Tatarcık'ta Doğu-Batı bileşiminin oluştuğunu görüyoruz. Bu romanda ayrıca aydın gençlerde uyanmaya başlayan köyü kalkındırma düşüncesi de veriliyor*" diyerek eserin kahramanlarının söz konusu modernleşme/batılılaşma sürecindeki rollerine işaret etmektedir.

HALİDE EDİP-ADIVAR'IN YAŞAMI, SANATI VE ESERLERİ

Halide Edip Adivar Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin tanınmış edebiyatçılarından. 1882'de İstanbul'da doğmuş, 9 Ocak 1964'te yine İstanbul'da ölmüştür. Babası Ceyb-i Hümayun kâtiplerinden Mehmet Edip Bey'dir. Annesi Bedrifam Hanım'ı küçük yaşta kaybeden Halide Edip, çocukluk yıllarının çoğunu anneannesinin evinde geçirmiştir. Anılarında anneannesinin ve dedesinin üzerindeki etkileri anlatır.

Halide Edip, Amerikan Kız Koleji'nden ilk mezun olan Türk kızıdır (1901). Okulda derslerinin yanı sıra özel dersler de almıştır. İngilizce, müzik, Kuran ve Arapça derslerinden başka matematiği dönemin en önemli matematikçilerinden Salih Zeki Ökten'den, felsefe ve edebiyatı da felsefeci Rıza Tevfik Bölükbaşı'ndan öğrenmiştir. Rıza Tevfik'in dersleri onun edebiyata olan ilgisini çoğaltmıştır.

Matematikçi Salih Zeki Bey, ilk eşidir (1901). Halide Edip Adivar, eşinden ayrıldıktan sonra İstanbul Kız Lisesi ile Öğretmen Okulu'nda öğretmen ve müfettiş; Cemal Paşa'nın davetiyle gittiği Beyrut ve Şam'da Türk Kız Mektepleri müfettişi olmuş, 1917'de de Adnan Adivar ile evlenmiştir. Halide Edip Anadolu'ya geçerek Milli Mücadele'yi desteklemiştir. İzmir'in işgalini protesto için düzenlenen Fatih, Kadıköy

ve Sultanahmet mitinglerinde yaptığı konuşmalar etkili olmuştur. Ayrıca eşi ile birlikte gittiği İngiltere, Fransa ve Amerika'da on beş yıl kalmıştır (1925-1938). Amerika'da Columbia Üniversitesi'nde (1931-1932) ve Mahatma Gandhi'nin davetiyle de Delhi İslam Üniversitesi'nde (1935) misafir profesör olarak dersler vermiştir. Adnan Adıvar'ın İzmir suikastıyla ilgili görülerek yargılanması nedeniyle bir süre İngiltere'de kalmıştır. Mustafa Kemal'in ölümünden sonra yurda geri dönmüştür. Halide Edip-Adıvar, İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde Batı edebiyatı dersleri vermiştir. 1950-54 arası eşi Adnan Adıvar ile birlikte milletvekilliği yapmıştır.

İlk yazılarını Meşrutiyet'ten sonra Tanin gazetesinde Salih Zeki imzasıyla yayımlamıştır. Daha sonra öykülerini ve Yakup Kadri, Mehmet Emin, Ömer Seyfettin gibi yazarlar hakkındaki incelemelerini kendi imzasıyla yazmıştır. Büyük Mecmua'nın başyazarlığını yapmıştır. İlk ürünlerinde Batı edebiyatının yoğun etkisinde kalan ve duygusal aşk öykülerini konu seçen Halide Edip, sonraları daha gerçekçi eserler vermiştir. Sinekli Bakkal romanıyla CHP Roman Armağanı'nı kazanmıştır (1942). Ölümünden sonra romanları, dili sadeleştirerek yeniden basılmıştır.

Romanları: Heyula (1909), Raik'in Annesi (1908), Seyyiye Talip (1910), Handan (1912), Yeni Turan (1912), Ateşten Gömlek (1922), Vurun Kahpeye (1923), Sinekli Bakkal (1935), Yolpalas Cinayeti (1936-37), Tatarcık (1939), Sonsuz Panayır (1946), Döner Ayna (1953), Sevda Sokağı Komedyası (1959), Hayat Parçaları (1963).

Öyküleri: Harap Mabetler (1911), Dağa Çıkan Kurt (1922), Kubbede Kalan Hoş Seda, İzmir'den Bursa'ya (1963).

Tiyatro Eserleri: Kenan Çobanları (1918), Maske ve Ruh (1937)

Halide Edip Adıvar'ın yukarıda sıralanan eserlerinin dışında birçok makalesi ve çeviri eserleri bulunmaktadır.

TATARCİK ROMANININ ÖZETİ

Roman, Boğaziçi'nin Vatan Semtindeki Poyraz Köyü'nde geçmektedir. Poyraz Köyü, Karadeniz'e bakan, modası geçmiş diye nitelenen, yıkık köylerden biridir. Romanın başkahramanı, kitaba ismini veren Tatarcık adında bir kızdır. Romanın "Tatarcık" isimli giriş bölümünde Tatarcık şöyle anlatılır: "*Yalnız Tatarcık denilen kız kendi kuşağından olan herhangi bir Türk kızının ayrı ayrı ve biraz da aykırı olan yönlerini kendinde toplamış olan bir yaratıktır*" (s.11).

Romanın devam eden ilk bölümünde, Poyraz Köyü'nün özellikleri de anlatılır. Yalılarla dolmuş, eski İstanbulluların yaşadığı bu köyün okullara, ayrıca üniversiteye giden başarılı gençleri de vardır. Bunun yanında esnaf, tek atlı araba sürücülere, fakir emekli memurlar, eski biçim birkaç ihtiyar aydın, üç beş şeyh eskisi, köyün halkını oluşturur. Tatarcık'ın ismi, babasının Tatar olmasından ileri gelmektedir. Babası Osman Kaptan denizcidir, köye yirmi sekiz yıl önce yüzbaşı formasıyla gelmiştir. Anadolu zaferinin kazanılmasında onun da payı vardır, Osman Kaptan, savaş sırasında Karadeniz'den silah

kaçırmıştır. Daha sonra, Çerkez olan karısıyla evlenmiş ve bu evlilik sonucunda Tatarcık dünyaya gelmiştir.

Osman Kaptan çok iyi derecede İngilizce bilmektedir. Katı kuralları vardır. Her gittiği yere yenilikler getirir. Kimseyle pek içli dışlı olmaz; köy halkı tarafından hor görülür. Köy halkı onu içine almaktan yıllarca kaçır; Osman Kaptan'a ters davranır.

Asıl adı Lale olan Tatarcık, bir gün köy kahvesine gider ve boğuk bir sesle babasının öldüğünü duyurur. Bunu duyanlar suçluluk hissine kapılırlar ve cenaze töreni yapılıır. Karısı, diğer kadınlardan farklı olarak soğukluğu ve çetrefilliğiyle yine, alışılmışın dışında davranır, ağlayıp dövünmez. Bu duruma hiç kimse şaşırılmamıştır; çünkü Osman Kaptan'ın karısı olduğundan ona benzetilir.

Lale'ye Tatarcık ismi babasının ölümünden sonra verilir. Çünkü bu olaydan sonra kız babasına daha da çok benzemekte, yaptığı her işte babasını hatırlatmaktadır. Denizciliği de en az babası kadar iyi yapmaktadır.

Tatarcık yaşlıları arasında ağır ve gençliğin zaaflarına karşıt bulunur ve garipsenir. Genç kızlar gibi giyinmez, modayı takip etmez. Babasından öğrendiği İngilizce ile İngilizce dersleri vermeye başlar. Böylece, çağrıldığı bir toplantıda başarılı bir genç tarafından beğenilmesi, köyün süslü püslü genç kızları tarafından kıskanılır ve toplantılara bir daha çağrılmamaya başlanır.

Tatarcık'ın Bisikleti isimli bölümde, Tatarcık on sekiz yaşına gelmiştir ve kandilli Kız Lisesi'ni birinci olarak bitirmiştir. Babasının ölümünden sonra maaşı kesildiği için yoksulluğa düşmüş olmakla beraber hem yalısını tek başına onarmış, hem çalışmış, dersler vermiş, keçi otlatmış, balık tutmuş, tüm bu direnişleriyle annesini namerde muhtaç etmemiştir.

Yazın sonunda, Arnavutköy Kız Koleji'ne gittiği duyulur, daha sonra girdiği İngilizce sınavını kazanınca aynı okulda İngilizce öğretmeni olur. Artık, daha rahat yıllar onu beklemektedir. İyi giyinir; aldığı eğitimle farklı görünür; büyüdükçe güzelleşir. Okula gidip gelirken kullandığı bir bisikleti de olmuştur artık. Ancak, mahalleli başka bisikletlere kulak asmadığı halde Tatarcık'ın bisikletine katlanamıyordu. Bunun sebebini ise, birtakım olaylar zinciri açıklamaktadır.

Tatarcık bir gün yolun ortasında yürüyen Kör İsmail'e yolun kenarından yürümesi gerektiğini söylemiş, Kör İsmail ise bu uyarıya kızarak köylüleri Tatarcığa karşı kıskırtmıştır. Bu arada, Poyraz Köyü'ne dışarıdan gelen tek bir yalı sahibi vardır: Sungur Balta. Çok zengin olan bu adamın yalısı Kübik bir tarzdadır; camlı balkonlarıyla, girinti ve çıkıntılarında dikkati çeken rengârenk boyalarıyla bu yalı, köyde boy göstermektedir. Bay Balta, I. Dünya Savaşı yıllarında Kurtuluş Cephesi'nde yer almış, Cumhuriyet döneminde ise daha sonra mebus olmuştur. Yaptıklarıyla her fırsatta övünen bu adam, gösteriş meraklısı tavırlarıyla onu dinleyenleri sıkboğaz etmektedir. Tatarcık'ın babasını ve kahramanlığını duyan Bay Balta, kızın İngilizce bildiğini duyunca onu yazışmalarında tercümanlık yapması için işe alır. Böylece Tatarcık sekreterliğe başlar.

Feridun Paşa Korusu isimli bölümde, söz konusu korunun ismini Feridun Paşa'dan aldığı ve sosyo-ekonomik koşullar açısından fakirleşen yalıların durumuna düşmediği

anlatılır. Feridun Paşa, 80-90 yaşlarında, sekiz oğlunu da cephelerde şehit vermiş, üç kızını da askerlerle evli olan, kızlarından olan torunlara sahiptir. Feridun Paşa'nın zamanında binbaşı olduğu ve Plevne Kuşatması'na katıldığı yılların anılarını sıklıkla anlatan bir ihtiyar olduğu anlatılmaktadır. On kadınla evlenmiştir ve Gülizar hanımla son evliliğini gerçekleştirmiştir. Bu bölümde daha çok onun hikâyesi anlatılmaktadır.

Tralalla... Tralalla... başlıklı bölümde, olaylar aralarında Albay Nihat'ın oğlu Haşim'in de olduğu gençlerin koruda kamp yapmaya karar vermeleriyle şekillenir. Gençlerin çoğu askerliğini yapmıştır. Gülizar Hanım, Paşa Efendi'nin kamp durumundan rahatsız olacağını düşünür ve gençlerin kamp yapma isteklerine akıl erdiremez. Gençlerin arasında Haşim'in teyze oğlu Salim de vardır. Diğer arkadaşları vapurla geleceklerdir ve Salim de Haşim'in yanına, iskelede gider. Yedi arkadaşın hepsi de üniversite öğrencisidir. Aralarında öğretmenler ve Fransızca okutmanları vardır.

Bir gün iskelede arkadaşlarını beklerlerken Salim ve Halim, genç ve güzel bir kıza rastlarlar. Makyajı ve kıyafetleriyle göz kamaştırıcıdır genç kız. Yanına gitmeye cesaret edemezler. Uzaktan selam verirler. Derken, Tatarcık da iskelede belirir. *"Amerikan kolejinden dostu olan ve Poyraz Köyü'nde halka medeniyet getirme düşüncesini, Amerika'daki sosyal hareketler akımını anlatırken Tatarcık'a aşılması olan Miss. Barkley bugün ona misafir geliyordur"* (s.56). Bu arada, Boğaz tarafından gelen şık, beyaz yat, Kübik Palas yatıdır. Sungur Balta ve sekreteri vardır yatta. Sekreteri Tatarcık'ı okuldan tanıyordur ve Bay Balta'ya onu gösterir. Yat limana yaklaşır. Bay Balta, Tatarcık'a selam verir ve Osman Kaptan'ın seneler önce onu nasıl Anadolu'ya kaçırdığını anlatır anlatmaz onu yatına davet eder. Tatarcık misafir beklediğini belirtir ve bir an önce arkadan gelen vapura yer vermeleri için acele etmelerinde ısrar eder: *"Vapur yanaşacak, halkı tedirgin ediyorsunuz efendim, halkın hakkına saygısızlık ediyorsunuz... Burası demokrat memleket"* (s.57). Yat uzaklaşır; gençler arkadaşlarına ve Tatarcık da misafirine kavuşur.

Romanın **Dam Altı, Çadır Altı** kısmında, Tatarcık Miss. Barkley'i evlerinde anesiyle tanıştırtıp sohbet dalmıştır. Helen Barkley, manzara karşısında büyülenmiştir. Tatarcık'ı daha yakından tanımak ister; ancak, sohbetlerinde önyargılarından kurtulamamaktadır. Örneğin, Bebek'te gördüğü yeni zengin Türk evlerinin çoğunu zevksiz ve taklitçi olarak değerlendirmekte ve bu bakımdan eleştirmektedir.

Bu arada, çadır kuran gençler aralarında kura çekmektedirler. Böylece, birlikte kalacak olanlar belirlenecektir. Aynı zamanda, gençler sohbet etmektedirler. Şinasi, vaktiyle sarıklı olan, İstanbul'a özgü alafrangalaşmış eski bir kazaskerin oğludur. Eski geleneklere bağlı, fakat Noel gecelerinde küçük bir ağacı süslemekten geri kalmayan bir aileden gelmektedir. Bu bakımdan Şinasi, eski ve yeninin sentezi olarak görülebilecek olan bu kültürel pratiği karakterinde de yansıtmaktadır.

Safa, Aksaraylıdır. Safa'nın annesi, Şinasi'nin dadılığını yapmıştır. Galatasaray'a gitmesini biraz da Şinasi'nin annesine borçludur. Buna karşılık, okul çevresine tam alışmamış ve Galatasaray'ı bütün yönleriyle Batı müessesesi olarak tanımlamaktadır. Babası için Müslüman olmayan herkes asılmaya layıktır. Babasına benzemesine karşın, Safa yeni usul bir softadır.

Ahmet, bir bakkalın oğludur. Babasına benziyordur ve hayata karşı motivasyonu paradır. Ona göre, fakirlik sosyal bir hastalıktır. Galatasaray'a Safa'nın aksine Ahmet çok çabuk uyum sağlamıştır. “*Galatasaraylıya doğal gelen iyi giyinmek, alafranga davranış onda bir ideal biçimini almıştır*” (s.71). Para, onun için güç olmuştur.

Devrin meşhur aktörü Gary Cooper'a benzeyen Recep bu yedi arkadaşın arasında en yaşlı olanıdır. Otuz yaşında olmasına karşın genç görünür. Tek Galatasaraylı olmayan odur. Robert Kolej'de öğrenim yaptıktan sonra Cambridge'ye gitmiş, orada dört yıl kalmıştır. Tavırları ve hareketleriyle güvenilir, sadık bir dost olmakla birlikte örnek bir delikanlıdır da.

Hasan'ın küçüklüğü Diyarbakır'da geçmiştir. Galatasaray'ı bitirdikten sonra Tıbbiye'ye kaydolmuştur. Babası Feridun Paşa ile yıllardır görüşen bir yarıbaydır. Haso diye de çağrılan Hasan'ın bu lakabı, annesinin Diyarbakırlı bir Kürt kızı olmasından ileri gelir.

Gençler çadırlarını kurarlarken iskelede Salim ile Haşim'in görüp büyüledikleri güzel kız Zehra kamp alanına yaklaşmaktadır. Küçük bir selamlaşmanın ardından genç kız arkadaşlarının geleceğini söyler. Gençler, Zehra ve arkadaşlarını çay içmek için davet ederler. Herkes bu münasebetten dolayı heyecanlıdır. Ancak, Recep Tatarcık'a ilgi duymakta, Zehra'yı iyi görünümünün dışında çekici bulmamaktadır. Recep, Miss. Barkley ile vapurda tanışmıştır ve görüşmek için randevu almıştır. Bu ziyarette Tatarcık'ı da görecektir.

Üç kız, Yedi oğlan bölümünde, kamp yapan yedi genç ve Zehra, Zehra'nın misafirleri birliktedirler. Bu arada, Recep de Miss. Barkley ile toplantıya katılmıştır. Zehra tüm erkeklerin ilgisini üzerine çekmeye çalışır. Fakat Recep bundan rahatsız olur ve ondan kaçarak Miss. Barkley ile sohbetine devam eder. Recep kalkmak üzereyken karşıdan Albay Nihat ile Lale görünürler. Recep daha önce Haşim'in oyununa gelerek Lale'ye Bayan Tatarcık diye hitap eder. Lale bozulur. Herkes durumu anladığı halde Recep ne olup bittiğini anlayamaz. Daha sonra, Lale, Recep ve Miss. Barkley ayrılırlar. Recep Lale'den özür diler. Recep Lale'ye yoğun hisler beslemektedir.

Kız, Oğlan ve Deniz bölümünde, Recep Lale'nin yalısına yakın boğulma numarası yapmaktadır. Bunu gören Lale, Recep'i kurtarır. Recep, Lale, Lale'nin annesi ve Miss. Barkley, olayın üzerine birlikte oturup kahvaltı ederler. Derken, karşıdan yedi genç arkadaş gelmektedir. Recep'i de yanlarına alırlar. Herkes Recep'e geçmiş olsun dileklerini iletirken Haşim şüpheli ve sert bir tavırla Recep'e bir kadın tarafından kurtarılmanın hoş olmadığı şeklindeki fikirlerini aktarır. Recep, Lale'ye âşık olduğunu sezmekte, ancak Lale'ye karşı geliştirdiği olumsuz tavır onunla olan iletişimini güçleştirmektedir. Bu arada, Recep hayaller kurmaktadır. Derken, Sungur Balta yüzerek salapuryaya yaklaşır ve tanışmak ister, onları eve davet eder. **Kamp Meselesi** başlıklı bölümde, Albay Nihat, eşi, kamp yapan yedi genç, Zehra ve Lale, Albay Nihat'ın evinde bir araya gelirler ve kamp hakkında neşeli ve güzel bir sohbe başlarlar. Bu arada, Zehra Recep'i, Recep Lale'yi, Haşim Zehra'yı izlemekte, bu karışık durum ise herkesçe fark edilmektedir. Gecenin sonunda Recep Lale'nin elini hiç bırakmayacakmış gibi sıkı sıkı tutar. Zehra ise Lale'nin kıyafeti ve görünüşüyle kendininkini kıyaslar; üzerindeki gece kıyafetine nazaran Lale'ninkini küçük görmektedir.

Öldükten Sonra Dirilenler bölümünde, roman, ihtiyar Paşa Baba'nın artık yorgun ve çökmüş vücudunun yanında zihninde onunla oyunlar oynamasıyla devam etmektedir. Paşa Baba, savaş cephelerinde kaybettiği oğullarının yerine kamp yapan yedi genci koymakta, tatlı hayallere dalmaktadır. Bu arada, aşağı kattaki yemek, eğlence ve sohbet sürmektedir. Paşa Baba gençleri görmek üzere, yasak olmasına rağmen, aşağı iner. Oğullarının öldükten sonra dirildikleri inancıyla gençlere oğullarıymış gibi bakar ve konuşur. Onları evlendireceğini söyler. Aslında, torunu olan Haşim'i Zehra'ya yakıştırır. Çünkü Haşim'in hepsinden farklı olarak lider ve baş olma özelliği vardır. Lale'yi (Tatarcık) tanıyıp, babası Osman Kaptan'ı anımsar ve onu saygıyla anar. Her zaman olduğu gibi Lale, tüm ilgiyi üzerinde toplamıştır.

Suzan'ın İsim Gecesi bölümü romanın son bölümü olmakla birlikte başkahraman Lale için olduğu kadar orta yaşlılar, yaşlılar ve kamp yapan yedi genç için de mutlu bir sonun gerçekleştiği bölümdür. Suzan'ın isim gecesi için Poyraz Köyü halkı ile birlikte, tüm roman şahıslarının ve Sungur Balta ile birlikte zengin iş arkadaşlarının Bay Balta'nın verdiği yemekte bir araya gelmesi, romanın sürükleyip getirdiği olaylar ve görüşler zincirinin son bulduğu halka olmuştur. Bu bölümde, genç ve güzel bayanlar kendilerine en uygun eşi seçmede istekliken, Bay Balta verdiği yemekte nutuklar çekme hevesiyle zenginliğini ve soyluluğunu sergileme merakındadır. Orta yaşlı kadınlar, genç kızları hakkında dedikodularla meşgullerken beş kahramanımız ve Lale köyün çocuklarıyla ilgilenmekte, özellikle Lale çocuklara bir anne şefkatiyle yaklaşmaktadır. Alafranga dans müzikleri çalınmakta ve nihayet Lale ile Recep, Haşim ile Zehra konuşarak anlaştıktan sonra dans ederek nişanlanmaya karar vermektedirler. Daha birçok genç için aynı münasebet söz konusu olurken Şinasi gözlerden uzakta yalnız başına kalır. Recep, Lale ile birlikte köyün modernleşmesi misyonunu üstleneceğine ve halkın avukatı olacağına, avukat tutamayacak olan insanlara yardım edeceğine söz verir. Roman burada son bulur.

ESERİN SOSYAL/KÜLTÜREL DEĞİŞME BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Halide Edip Adıvar, Cumhuriyetin ilk dönemlerini konu almış Tatarcık adını taşıyan bu eserini, Tanzimat'tan bu yana Cumhuriyet yıllarını da kapsayan batılılaşma/ çağdaşlaşma çabalarını ve süreçlerini, dönemin belirgin özelliklerinden olan geleneksellikten modernleşmeye geçiş ekseninde; kültürel değişme örneklerini Türk romanına kazandırmıştır.

Dönemin toplumsal koşullarının ve sıkıntılarının kaynağında bu dönemin bir geçiş dönemi olması, önemli bir etkidir. Romanda, eserin başkahramanı olan Tatarcık'ın en belirgin özelliği, gelenekselliğe başkaldırması ve modernleşmeyi hem kendi yaşantısında gerçekleştirmesi ve hem de çevresindekilere aşılama çabasıdır. Bekiroğlu (1999: 64), Halide Edip Adıvar'a göre ideal kadın tipinin tıpkı Doğu- Batı çatışmasından çıkan sentezde olduğu gibi: "*doğulu kadının şefkat ve sevgisi ile batılı kadının kendine güvenini bir araya getirerek toplumsal hayatta kimliğini kaybetmeden yer alan*" olarak tespit eder. İşte Tatarcık karakteri de romanda bu özellikleri taşıyan bir kadın olarak kar-

şımıza çıkar. Yazarın idealize ettiği kadınlarla ilgili olarak Calayir Küçükgörmen (2010: 88), aynen Tatarcık'ta olduğu gibi kadının sosyal ve siyasi konulardaki duyarlılıklarının sadece düşünce bazında kalmadığını, ideal kadının inandığı değerler adına mücadele vererek bunları eyleme döken kadın olduğunu aktarır.

Tatarcık'ın Bisikleti adlı bölümde, Tatarcık bisikletiyle eve dönerken yolun ortasında yürümekte olan Kör İsmail'e korna çalar. Kör İsmail umursamadan yolun ortasından yürümeye devam eder. Bunun üzerine Tatarcık Kör İsmail'e, "*Seni yaya kaldırımında yürümeye alıştıracam İsmail Ağa...*" (s.28) demektedir. Romanın genel havası ise bu cümlede sarf edilen sözler paralelindedir. Burada roman kahramanının eğitimci rolü dikkati çekmektedir. Kadın öğretmen imajı, yeni bir toplum inşa etmede eğitimin rolüne işaret etmektedir ve "*Tatarcık (Lale) da bu öğretmenlerden biridir ve bu kutsal mesleği her şeyin üstünde tutar*" (Tezcan, 2012: 80).

Romanda eğitim, diğer karakterler üzerinden de önemi vurgulanan bir özellik olarak karşımıza çıkar. Salim çok akıllı ve zekidir. Galatasaray'ı bitirince dört yıl Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe ve edebiyat bölümlerinde lisans, doktora programlarını tamamlamış, "Devrimin Psikolojik Etkenleri" adında Fransızca bir tez hazırlamıştır. Açık doçentlik kadrosu bulamayan Salim, bu durumdan yakınmaktadır. Bir gün Milli Eğitim Bakanlığı'nda işini takip ederken bir memur onunla alay eder. Memur, yurtdışında alınan eğitimle iş bulunmadığını, bağlantıları ve arkalarının sağlamlığıyla ilkokuldan mezun olanların bile kolayca iş bulduğunu söyleyerek doktoranın gereksiz ve beyin sulandırıcı olduğu için kötü bir şey olduğunu söyler. Burada bir yanda modernleşmenin en önemli gücü olarak karşımıza çıkan eğitilmiş gençler bulunmaktadır, öte yanda ise eski değerlerin de çözülmüş olduğu son derece niteliksiz olana vurgu yapan bir eğitim anlayışının ürünü olan kişilerin varlığı dikkati çekmektedir.

Eserdeki karakterler üç farklı nesli temsil etmektedir. Bay Balta, Paşa Baba, Albay Nihat, Gülizar gibi yaşlı ve orta yaşlıların arasında Recep, Haşim, Şinasi, Zehra ve Lale (Tatarcık) gibi gençler de yaşam tarzları ve karakterleriyle geleneksel ve modern kültürün karşılıklı ilişkilerini ortaya sermektedirler. Romanın başında Sungur Balta'nın temsil ettiği yeni türemiş burjuva sınıfının eleştirisini, romanın ilerleyen sayfalarında bedenlerini ön plana çıkartarak zengin koca peşinde koşan Zehra, Fıtnat ve Dürdane gibi kadınların eleştirisine bıraktığını görüyoruz (Uygun Aytemiz, 2001: 54). Bir yanda cinsel kimliklerinden arınıp erkeğin yanında yol arkadaşı olarak rol alan kadınlar ve diğer yanda yeni türeyen zengin sınıftaki yozlaşmanın temsilcileri olarak sunulan kadınlar yer almaktadır (Uygun Aytemiz, 2001: 8).

Roman'ın giriş bölümünde Tatarcık'ın karakteri ile ilgili doğrudan çok az bilgi verilmektedir. Buna karşılık dönemin önde gelen gazeteci ve yazar kadınlarından olan Suat Derviş'e göre ise Tatarcık hiç de kendi devrinin kadınlarının özelliklerini yansıtan bir kadın değildir. Aksine tatarcık eğitilmiş, çalışarak hayatını kazanan bir genç kızdır ve devrin kadınları için ise bir model olarak öne sürülür. Behice Boran (1992: 14-15) da benzer bir tespitte bulunur. Ona göre Tatarcık'ın yetişme biçimi diğer kızlar gibi değildir: Halide Edip Adıvar'ın "mektepe sıralarını dolduran siyah önlüklü, beyaz yakalı, haricen birbirine benzeyen ve hayatları istisnai şartları ihtiva etmeyen kızlar arasından" kişilerini seçmesi

gerekirdi. Ancak böyle yaptığında yeni kuşağı ve onun sorunlarını ortaya koyabilirdi. Fakat Tatarcık yaşadığı dönemi ve toplumu temsil etmez, onun ilerisinde yer alan örnek bir karakterdir.

Eserde, alafranga yaşam tarzı yeni kuşağın benimsediği bir değer olarak ortaya çıkmakta, diğer yandan, gençlerin ailelerinden edindikleri geleneksel değer yargıları ile çağdaş değerlerin kimi zaman dikotomik bir görünüme büründüğü de gözden kaçmamaktadır. Yobazlık-Laiklik, gelenekçilik-modernlik, eğitimlilik-eğitimsizlik gibi birbirleriyle çatışan olguları da eserde anlatılan olaylarda gözlemleyebiliyoruz.

Özellikle, Cumhuriyet'in ilk yılları, ileri medeniyetlere ulaşma çabalarının topluma kabul ettirilmesi için verilen mücadeleyi imlemektedir. Bu yönde, birçok öğrenci yurtdışına gönderilmiş ve orada eğitim görmüştür. Çağdaş ülkelerin bilgi, becerilerinin yanı sıra kültürel öğeleri de bu sayede Türkiye'ye girmeye başlamıştır. Aslında bu süreç Tanzimat ile birlikte başlamıştır ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında doruğa ulaşmıştır denilebilir. Eserdeki gençlerin birçoğu kolej mezunudur ve Avrupa'da yükseköğrenim görmüştür. Bu çerçevede, Türkiye'ye bakışları da Avrupalı bir tarzdadır. Diğer yandan, eski değerler ile yeni değerlerin çatışması ya da kaynaşması durumu da söz konusudur. Örneğin, eserin bir bölümünde Şinasi'nin ailesi şu şekilde betimlenmektedir:

“Şinasi'nin ailesi atadan kalma, Emirgan civarında ünlü olan Nizami-zade Korusu'nda yaşardı. Babası Nazmi Efendi vaktiyle İstanbul'a özgü alafrangalaşmış eski bir kazaskerdi. Cumhuriyet devrine latasını şalvarını atıp, sakalını, bıyığını tıraş etmek fırsatını verdiği için dört elle sarıldı. İstanbul'un en iyi terzilerinden giyinen Nazmi Efendi, aynı zamanda İstanbul'da en Avrupalı görünen örneklerinden biri oluverdi” (s.66).*

Cumhuriyet Devrimleri hızlı bir toplumsal/kültürel değişimin habercisi olmuştur. Türk Aydınlanması olarak da adlandırılan bu durumun etkileri ve sonuçları özellikle 1950'lerin sonuna kadar özenle işlenmiştir. Yeni bir modern Türk kültürü yaratma çabalarının meyveleri olarak bu dönemin edebiyat eserleri modernleşmeyi temel, olumlu bir veri olarak ele almaktadırlar. Tartışmanın alevlendiği nokta ise modern addedilen toplumlardan nelerin örnek alınıp alınmayacağı noktasındadır. Bu dönemde çoğunlukla, Batının tekniğinin alınıp milli, manevi değerlerin korunması gerektiği fikri egemen olmuştur. Fakat kültürel etkileşimin bir sonucu olarak bu sadece fıkırsel düzeyde kalmıştır. Özellikle, sıradan halk tabakası ile aydın azınlığın değer yargıları ve yaşam tarzları çakışmış, bu çakışma ve çatışma toplumsal/kültürel değişim ve dönüşümü hızlandırmıştır. Batıda eğitim almış aydın zümre Cumhuriyet'in temel ilkelerini savunarak halkın bu ilkeleri sindirmesi için mücadele etmiştir. Başöğretmen Atatürk imgesi, bu kılavuzluk sorumluluğunu eğitim görmüş küçük azınlığa yüklemiştir. Eserde, Tatarcık'ın ve Recep'in halkı eğiteceklerini (medenileştireceklerini) ve onlara koşulsuz yardımcı olacaklarını söylemeleri de bu döngünün somut delili olarak ortaya çıkmaktadır.

Romanda Gary Cooper'a çok benzediği vurgulanan Recep, adeta Doğu ve Batı'nın

* Eskiden hocaların giydikleri, yaka ve kolları setre biçiminde, kalınca ve uzun üstlük.

sentezi konumundadır. Muhafazakâr olduğu kadar Batı'yı da çok iyi bilir. İnci Enginün'e göre (1978: 302) Halide Edip'in Recep karakterinin mükemmel ve ideal tipe ulaşılacağı fikrini bu romanla ortaya koyması anlamlıdır. Recep ailesinin önceki nesillerinde görülen gelenekleri adeta tasfiye ede ede ortaya çıkan, toplumun muhtaç olduğu ideal bir tiptir. O, hiçbir şeyi bağıra çağıra söylemez. Kuru değildir. Onda fikir önemli olmakla beraber, duygu daha ön plandadır. Halide Edip'e göre Recep doğuludur, fakat duygusu mantığının emrindedir ve bu özelliği, onu senteze ulaştırır.

Romanda sözü edilen değerlerin değişimini ve kültürel değişimin yarattığı eski ile yeni arasında kalmışlığı daha iyi görebilmek için eserde geçen şu satırları okumak yeterli gibi görünmektedir:

“Ramazanda bütün aile ya oruçludur yahut öyle görünür; cemaatle teravih namazı kılar. Mısır radyosundan Kuran dinledikleri vakit ihtiyar bayanlar başlarını örter ve çoğu “Allah Allah, suphanallah” gibi sesler çıkarırdı. Fakat hepsi yılbaşında dostlarına resimli kartlar yollar. Noel gecesi kordan küçük bir çam kesilir, üstüne hediyeler ve elektrik ampulleri asılır, gelin teliyle süslenir, salonun ortasına dikilir ve o gece gençler sabaha kadar dans eder. Ve Nizamizade ailesi yeni devrin yalnız eğlencelerini değil, batıl inançlarını da benimsemiştir. Bay Nazmi, bir şirket idaresine üye atanmak için Ankara kazan o kepçe dolaşırken, kendisine özgü kibar üslubuyla nüfuzlu zatlara hulus çakarken, karısı köşklerinde Zekeriya sofrası kurar, efendisinin gömleğini Kasımpaşa'da ün salmış sabık bir şeyh efendiye okutur. Fakat şeyh efendinin bazı nüfuzlu zatların çamaşırını zaten gizliden gizliye okuduğunu soruşturduktan sonra” (s.66-67).*

Yukarıdaki alıntıda görülebileceği gibi Batı kültürü ile temas toplumun gündelik yaşam pratiklerini de etkileyerek değişime uğratmıştır. Dinsel dünya algısı büyük oranda Batı kültürünün etkisiyle değişmeye ve son derece biçimsel bir özellik kazanmaya başlamıştır.

Öte taraftan romanda dini değerlerle ilgili olarak kuşaklar arası bir çatışmanın olduğu dikkati çekmektedir. Örneğin eserin Feridun Paşa Korusu adlı bölümünde Albay Nihat, kayınbabasından en çok din konusunda farklılık gösterir. İhtiyar, dini gerekli sayan kuşaktandır. Damadı, tersine, din ortadan tümüyle kalkmadıkça dünyanın medenileşmeyeceğine inanır. O, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında filizlenen materyalist felsefeyle düşünmektedir. Dolayısıyla, yaşlılar ona her zaman “zındık, Frenk bozması” gibi yakıştırmalarla yaklaşmaktadırlar. Fransız Devrimi adlı bir eser hazırlamakta, bunun için de İngilizce kaynaklardan yararlanmaktadır. Bu yüzden kendisine bir sekreter arar. İşte, Tatarcık ile yolları bu noktada kesişir. Feridun Paşa Korusu, Tatarcık'ın ilk defa üçüncü kuşakla ilişki kurduğu yer olmuştur.

Din konusuna paralel olarak, değerlerin değişmesine ve hatta deforme olmasına bir örnek de paranın, gücün, mekanik ilişkilerin birincil konuma yükselmesi örnek verilebilir. Gençlerden Ahmet için yazar şunları söylemektedir: “Onun için birinci ve tek ideal:

* Dalkavukluk etmek, yaranmaya çalışmak.

Para = güç. Yalnız zengin milletler, yalnız paralı kimseler güçlüdür, medenidir” (s.71).

Eserde, kadına bakış da ayrı bir yer tutmaktadır. Kadınları ikiye ayıran ve Fransa’da kaldığı yılların etkisiyle en azından iki kadınla aynı anda evlenmeyen Feridun Paşa’nın kadına bakışı eserde şöyle anlatılır: *“Analara saygı gösterin, karılar helal mal gibi kullanılır, kadınların topunu birden erkek korumakla yükümlüdür. Fakat kadın erkekten daha yüksek yahut alçak ne olursa olsun hiçbir zaman erkekle eşit sayılmaz”* (s.41). Feridun Paşa’nın damadı emekli Albay Nihat, en azından Paşa babasından iki yüzyıl ileridedir. Her ikisinin de asker olmasına karşın farklı özellikleri vardır. *“Paşa Baba’ya göre, ordular daima kişisel cesarete, manevi inanışlara, özellikle dini güce dayanır. Albay Nihat’a göre, askerlik bugün sadece bilime, teknik yeteneğe dayanır”* (s.43).

On kadınla evlenen ve yaşı oldukça ilerlemiş olan Feridun Paşa’nın kadına bakışına karşılık eserde Salim, Safa ve Haşim’in, Recep’in Lale tarafından boğulmaktan kurtarılması durumu üzerine giriştikleri söz dalaşı yine birbirinden farklı iki bakışın izlerini taşımaktadır. Haşim, bir erkeğin başka bir kadına muhtaç olmasını hazmedememektedir. Erkeğin ağzından lokmasını alan kadın imgesiyle kadının her zaman ikincil konumda olması gerektiğini savlamaktadır. Salim şöyle sorar: *“Erkeğin kazancını yutan, erkeği esir gibi incisi, boncuğu için çalıştıran, sömüren odalık ruhlu, aşağılık kadın daha iyi mi Haşim?”* (s.127). Buna karşılık, Haşim’in verdiği cevap tutucu ve gerici bir tarzdadır: *“Elbet... Çünkü o yardım istemez... Onu her dairede, her alanda rakip olarak karşımızda görmezsiniz, onu isterseniz evinize kaparsınız”* (s.127). Salim’in kendine güvenen, becerikli ve çalışkan kadın savunusunun karşısına Haşim boyun eğen, erkeğinin sözünden çıkmayan kadın imajını çıkarmaktadır. Ahmet ise tartışmayı sona erdirmek için araya girer ve amacına ulaşır: *“Kadın kavgası etmeyin be. Sevgili, ana, kardeş, karı... Mademki onlarsız yaşayamıyoruz, mademki herkes kendi gönlüne göre eş arıyor, kadın şöyle olmalı, böyle olmalı lafını bırakın”* (s.127).

Erkeklerin kadına bakışı ile ilgili yukarıdaki alıntılarda görülen farklı yorumların yanı sıra Halide Edip Adıvar’ın özellikle de Tatarcık karakteri üzerinden idealize ettiği kadın imgesini oğlan gibi, erkek gibi vb. benzetmeleriyle yüceltmeyi amaçladığı dikkati çekmektedir (Uygun Aytemiz, 2001; Tezcan, 2012). Kadınlar; geleneksel kültürü devam ettiren muhafazakâr kadınlar, onların karşıtları olarak yorumlanan yabancı kadınlar; öte tarafta modernleşme sürecinde değişime uğrayarak değerleri de farklılaşarak ortaya çıkan alafranga kadınlar ve ideal kadınlar olmak üzere, olumlu ve olumsuz yönleriyle ortaya konmaktadır (Celayir Küçükgörmen, 2010: 39).

Romanda adı geçen kadın karakterlerin giyim-kuşamındaki farklılıklar ve değişimler de dikkati çekmektedir. İlk dönemlerde çarşafın daha süslü olması, kıyafetin tüllü şemsiye, kabarık peruk gibi aksesuarlarla tamamlanması şeklinde kendini gösteren bu alafranga giyim zamanla dekolte, daha açık ve bol takılı bir şekle bürünmüştür. Başka bir deyişle, aynen idealize edilen kadınlarda görüldüğü gibi alafranga kadın karakterlerde de geleneksel formlardan modern kıyafetlere geçiş dikkati çekmektedir (Uygun Aytemiz, 2001: 54; Calayir Küçükgörmen, 2010: 65, 219; Öner, 2011: 39).

Haşim, kültürel değişme karşısında arada kalmışlığı simgelemektedir. Gerek din, gerek değerler hakkındaki fikirleri kendi içinde tutarsızdır, buna rağmen çağdaşlığın olumlu

olduğunu savunmakta ve fakat bunu tam manasıyla içselleştirememektedir. Recep ve Lale birbirlerine uygun görünmektedirler. Medenileşme, gelişme ve ilerlemeye sonsuz inanç duyarlar ve bu inancı toplumla paylaşmak isterler. Bu iki farklı konum, ailenin yetiştirme mantığından da ileri gelmektedir denilebilir. Lale, küçük yaşta babasından İngilizce öğrenmiş ve babasının görece o civarda yaşayan halktan farklı değerlere ve ilkelere sahip olmasından etkilenmiş ve eğitimini ona göre alıp öğretmen olmuştur. Recep de akademisyen olmak için uğraş vermektedir. Haşim ise, sadece biçimsel olarak çağdaş dünyanın nimetlerine gönlünü aralamış ve fakat geçmişten edindiği değerlerden tam olarak sıyrılamamıştır.

Eserdeki ana karakterlerin çoğu, yalılarla, görece zenginlik ve safahatla çevrelenmiş bir semtte yaşamaktadırlar. Sıradan halka bakışları ve onlarla etkileşimleri ikincil türdendir. Örneğin Bay Balta, vaaz verme ve kendini övmeye hiç geri kalmaz fakat yatıyla, vapurun iskeleyle yanaşmasına engel olmaktan da geri durmaz. Karakterlerin arasındaki temel fark da burada ortaya çıkmaktadır. Bir yanda, modernleşmeyi biçimsel olarak kabullenenler (Haşim, Bay Balta, Zehra), diğer tarafta bu durumu içselleştirenler (Recep, Lale) bulunmaktadır.

SONUÇ

Halide Edip Adivar'ın yaşamının önemli bir kısmını yurtdışında geçirmiş olması ve Batı kültürünü yakından tanınması, eserlerinde işlediği konuların şekillenmesinde önem teşkil etmiştir. Atatürk ilke ve inkılâplarının toplumsal/kültürel alanda yarattığı yeni değişim dalgası çerçevesinde geleneksel-modern çatışmasını işlediği eserlerinden biri olan Tatarcık, hem Batı hem de yerel değerleri işleme bakımından dönemin edebi-düşünsel havasını yansıtmaktadır.

Tatarcık adlı eserin dönemin çelişki ve çatışmalarını yansıtmayı ve o dönem edebiyat eserlerinin yönelimini göstermesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Yinelemek gerekirse Tatarcık, Cumhuriyet ile birlikte değişen değer ve değer yargıları, yaşayış tarzları, maddi ve manevi kabulleri ve bunlara yöneltilen bakışları edebi bir üslupla harmanlayan bir eser olarak karşımıza çıkmakta ve sosyal/kültürel değişimin ipuçlarını yakalamamızı sağlamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun sancılı toparlanma süreci sonrasında erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan Türkiye'de modernleşme çabalarının yanlış kavranması, romanda dikkat çekilen en belirgin sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem yanlış batılılaşmanın etkilerinin hem de bu yanlışlığın yansımalarının eserdeki karakter ve olaylar yardımıyla, çoğunlukla da dolaylı olarak, okuyucuya aktarılmış olduğu kanaatine varılmıştır.

Sonuç olarak; Doğu-Batı ikilemi, romanda karşımıza çıkan en belirgin toplumsal çatışma dinamiğidir. Fakat Halide Edip Adivar sürekli olarak bir sentezden yana tavrını ortaya koyar. Ona göre değişme (modernleşme/batılılaşma) ne Batı'yı ne de Doğu'yu tek başına kendine hedef seçmelidir. Romana adını veren başkahraman Tatarcık da, bir bakıma, Doğu ve Batı'nın sentezi niteliğindeki ideal kadın rolü ile toplumsal düzeydeki değişimin de karakterini idealize etmekte ve bu ideale ulaşma yolu olarak eğitimin önemini vurgulamaktadır.

Denebilir ki Türk Düşüncesinde batılılaşma ve/veya çağdaşlaşma fikrinin kökleri, İbrahim Mütefferika, Küçükçelebizade Asım Efendi, Mustafa Sami, Sadık Rıfat Paşa, Safvet Paşa, Şinasi, Suphi Paşa ve Ahmet Cevdet Paşa'nın görüşlerinde kendini açım-lamıştır. Özellikle Tevfik Fikret, Avrupa gibi olmayı bir ideal olarak gören ve bu yönde çok etkili olan bir düşünürümüzdür. Yine Prens Sabahattin, Niyazi Berkes, Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp, Peyami Safa, Hilmi Ziya Ülken gibi Türk düşünür ve yazarları da bu olguya dikkatle eğilmişler ve konu hakkında fikirler öne sürmüşlerdir. Türk edebiyatında Peyami Safa, Reşat Enis, Halit Ziya Uşaklıgil, Ömer Seyfettin ve birçok yazar, modernleşme ekseninde kültürel değişmeyi işleyen eserler kaleme almışlardır. İşte Halide Edip Adivar da bu edebiyatçılar arasında önemli bir yer edinmiştir.

Son olarak, dönemin toplumsal dönüşüm ve kültürel değişme sürecini Tatarcık romanında ustalıkla yansıtmış olan Adivar'ın burada dikkati çeken sanatçı sezgisinden ve gözlem yeteneğinden de bahsetmek yerinde olur. Bu anlamda bir edebiyat eserinin içinde bulunduğu tarihsel dönemi yansıtarak temsil etme gücü, yazarın dil ve üslubunda somutlaşmakla birlikte özellikle de karakterler ve onların sosyal yaşamı üzerinden çözümlenmektedir. Öte taraftan, Tatarcık'ın, romanda yer aldığı biçimiyle son derece kurgu bir karakter olduğu dikkati çekmektedir: Tatarcık, dönemin kadınlarını doğrudan temsil etmiyor olsa da, yaşanan değişim sürecinde adeta Doğu ve Batı'nın kültürel bir sentezi olarak somutlaşmaktadır ve bu bağlamda dönemin Batılılaşma idealinin kendisini temsil ettiği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Alver, Köksal (Ed.) (2004). **Edebiyat Sosyolojisi**, Ankara: Hece Yayınları.
- Bekiroğlu, Nazan (1999). **Halide Edip Adivar**, İstanbul: Şule Yayınları.
- Boran, Behice (1992). **Edebiyat Yazıları**, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Calayir Küçükgörmen, G. (2010). 'Halide Edip Adivar'ın romanlarında kadın ve kadın eğitimi'. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, İzmir.
- Enginün, İnci (1978). **Halide Edib Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Er [Uğuzman], Tülay (1986). **Kemal Tahir'in Altı Romanının Halkbilimsel Açından Değerlendirilmesi**. Feryal Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Er [Uğuzman], Tülay (1987). 'Sinekli Bakkal Romanında Kültürel Öğeler ve Kültürel Süreçler', **G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 3(1), 49-65.
- Mardin, Şerif (1991). **Türk Modernleşmesi, Makaleler IV**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, Berna (2004). **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önertoy, Oycaş (1984). **Cumhuriyet dönemi Türk roman ve öyküsü**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Önertoy, Oycay (2011). ‘Halide Edip Adıvar’ın Romanlarında Toplumsal Eleştirisi.’ **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, 18(1), 37-46.
- Tezcan, Tuğba (2012). ‘Halide Edib Adıvar’ın Vurun Kahpeye, Sinekli Bakkal, Tatarcık; Peyami Safa’nın Söзде Kızlar, Cumbadan Rumbaya, Yalnızız romanlarında Doğu-Batı İkilinde Eğitim Problemlerinin Karşılaştırılması’. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Denizli.
- Uygun Aytemiz, B. (2001). ‘Halide Edib-Adıvar ve Feminist Yazın’. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Ankara.
- Wellek, R. ve WARRN, A. (1983). **Edebiyat Biliminin Temelleri**, (çev. Ahmet Edip Uysal), Ankara: MEB Yayınları.

Öz

Halide Edip Adıvar’ın “Tatarcık” Romanında Sosyal/Kültürel Değişimin İzleri

Halide Edip Adıvar, erken Cumhuriyet dönemindeki toplumsal değişme ve modernleşme sorunsalını ele aldığı Tatarcık Roman’ında Batılılaşmanın getirdiği yabancılaşmayı konu etmektedir. Tatarcık romanı ilk olarak 1939 yılında Yedigün dergisinde yazı dizisi olarak yayınlanmış, 1968’den sonraki baskılarında ise sadeleştirilerek yayınlanmıştır. Bu çalışmada Tatarcık romanı, dönemin bireysel ve toplumsal değişme ile ilgili özellikleri çerçevesinde analiz edilmekte ve nitel bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu amaçla, öncelikle Halide Edip Adıvar’ın yaşamı ve eserleri kısaca tanıtılmakta ve Tatarcık romanı genel hatlarıyla özetlenmektedir. Ardından da Tatarcık romanındaki sosyal/kültürel değişimin izleri tartışma konusu edilmektedir. Roman, Cumhuriyet ile birlikte değişen değer ve değer yargılarını, yaşayış tarzlarını, maddi ve manevi kabulleri ve bunlara yöneltilen bakışları edebi bir üslupla harmanlayarak aktarmaktadır. Bu çalışmada da romandaki sosyal/kültürel değişimin izleri modernleşme/batılılaşma ekseninde ele alınarak gözlemlenen değişim dinamikleri, dini değerler, eğitim, kadına bakış, alafranga kültür, kültürel yozlaşma vb. temaları ile tartışılmaktadır. Romanda, ayrıca toplumsal sorunların birer aktarıcısı/taşıyıcısı görevini gören karakterlerin, modernleşmeyi biçimsel olarak kabullenenler ve içselleştirenler olarak farklılaştıkları gözlenmiş ve karşılaşılan toplumsal sorunların kaynağında ise dönemin bir geçiş dönemi olmasından kaynaklandığı sonucuna varılmıştır. Tatarcık karakteri, dönemin kadınlarını doğrudan temsil etmiyor olsa da, yaşanan değişim sürecinde adeta Doğu ve Batı’nın kültürel bir sentezi olarak somutlaşmaktadır ve bu bağlamda dönemin Batılılaşma idealinin kendisini temsil ettiği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyo-kültürel değişme, Batılılaşma, Halide Edip Adıvar, edebiyat sosyolojisi.

Abstract

**Traces of Social-Cultural Change in
Halide Edip Adivar's "Tatarcık" Novel**

Halide Edip Adivar, in her Tatarcık novel that she tackles social change and modernization problems, examines alienation as a consequence of Westernization. Tatarcık novel has been serialized in Yedigün journal for the first time in 1939, and then has been published several times. In 1968, the novel was reprinted as a simplified copy. Tatarcık novel, in this study, is analysed in terms of the characteristics of the individual and social change of republic period and is qualitatively evaluated. To this end, firstly the life and works of Halide Edip Adivar are briefly introduced and secondly the traces of social/cultural change is debated. Blended with the literary style, there are various indicators of social and cultural change which are examined in the novel such as values and the value judgements, manners of life, material and moral acceptances and aspects on all these have changed after the establishment of the republic. In this study, similarly looking at the traces of social/cultural change in the context of modernization/westernization, observations on change dynamics, religious values, education, view on women, European style culture, cultural degeneration themes are debated. It is concluded that novel characters who play a role of carriers of social problems are two folds, whereas one group believe in formal and the other refers to essential modernisation. Furthermore, it is important to note that the social problems narrated in the novel are rooted in the transitional characteristics of the period. Even though Tatarcık character is far from directly representing the women of the era, in this transition period Tatarcık concretizes as a synthesis of East and West. In this context, it could be thought that she represents the ideal of westernization itself.

Keywords: Social-cultural change, Westernization, Halide Edip Adivar, sociology of literature.

BİR ANOMALİ OLARAK VARİDAT: ŞEYH BEDREDDİN'İN VARİDAT'ININ FELSEFİ BOYUTLARI

Çetin Türkyılmaz*

GİRİŞ

Simavne kadılığı yapan bir *gazi*'nin ve Hıristiyan bir annenin oğlu olarak Simavne'de dünyaya gelen ve döneminin ünlü bir hukuk bilgini (fakih) olan**, aynı zamanda da 15. Yüzyılın başlarında Osmanlı'ya karşı gelişen en önemli isyanlardan birini gerçekleştirdiği için bugün hâlâ ona karşı ve ondan yana olanlarca canlı bir tartışmanın merkezinde yer alan Şeyh Bedreddin'in *Vâridat* (İçe Doğuşlar) adlı eseri, konunun birçok uzmanı tarafından da dile getirildiği gibi, içinde yer aldığı dönem için oldukça "aykırı" sayılabilecek fikirler içermektedir.*** Eserin doğrudan Şeyh Bedreddin'in kendisi tarafından yazılmadığı, çevresinde bulunan kişiler tarafından toplandığı, sonradan Bedreddin'in bunları düzelittiği ve Arapçaya çevirdiği yönündeki iddialar ile bu iddialara verilen yanıtlar; kitabın düzensiz ve yöntemsiz bir şekilde bir araya getirilmiş bir fikirler toplamı olduğu,

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

** "Bu zat [Şeyh Bedreddin], her ne olursa olsun en evvel bir fakihtir" (Yaltkaya, 1994, s. 114).

*** Örneğin Ahmet Yaşar Ocak *Varidat*'taki bazı fikirlerin materyalist bir yaklaşımın ürünü olduğunu belirterek şöyle söylemektedir: "Eğer söz konusu fikirler hakikaten Şeyh Bedreddin'in ifade ettiği biçimde bozulmadan kaydedilmişse, bu takdirde yalnızca bunlar dikkate alındığında karşımıza, hakikaten toplumda yerleşik İslâm anlayışının telkin ettiği biçimde ne Allah, ne de Ahiret hayatına inanan bir Şeyh Bedreddin çıkar. İşte, onu çoğu Osmanlı ulemasının, hattâ sûfiyyesinin bile gözünde asırlarca 'zındık ve mühlid' yapan da bu imajıdır" demektir (Ocak, 2013, s. 226). Abdülbaki Gölpınarlı da *Varidat*'ta Şeyh Bedreddin'in "melek, cin ve şeytanın kuvvetlerden ibâret olduğunu, insan ve hayvanın hayâline bağlı bulunduğunu, bunların ayrı, müstakil varlıkları bulunmadığını" bildirmekte ve buna benzer düşünceler ortaya koymakla "taban tabana şer'i beyanlara zıddı" bir konumda olduğunu ifade etmektedir (Gölpınarlı, 2008, s. 108).

birkaç ana düşüncenin bağlamsız bir şekilde sürekli tekrarlandığı, kendi içinde çelişkiler taşıdığı tartışmaları (Bkz. Gölpınarlı, 2008, s. 104-105; Yener, 2008, s. 42; Dindar, 1990, s. 49; Ocak, 2013, s. 222) bir yana, eser kimin elinden çıkmış olursa olsun, içindeki düşüncelerin genel olarak Bedreddin'in düşüncelerini yansıttığı kabul edilmektedir ve bu düşüncelerin etkisi -yani elimizdeki metnin "etki tarihi"- büyük olmuştur. Burada eserin Bedreddin'in eseri olduğuna dair şüphe uyandıran temel unsur, Şeyh Bedreddin'in Sünni İslam hukukuyla ilgili ve yakın zamanda Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından tıpkıbasımları ve çevirileri yayınlanan diğer yapıtları ile *Varidat*'ta dile gelen bazı düşüncelerin uyuşmadığının; fakih Bedreddin ile sûfi Bedreddin'in düşüncelerinin birbirinin karşıtı olduğunun düşünülmesidir. Kuşkusuz bu konu, başka bir çalışmanın temel sorunu olabilecek kadar geniş bir konudur. Biz bu makalede doğrudan eserin Şeyh Bedreddin'e ait olup olmadığı tartışmasına girmeden, eserde dile gelen düşünceleri temele alacak ve bu düşüncelerin felsefi boyutunu tartışmaya açacağız. Daha çok akademik ve amatör tarihçilerin ilgi alanına giren ve yoğun tartışmaların yapıldığı Bedreddin isyanı ile bu isyanın sonraki dönemlere etkisini ise bu çalışmada hiç göz önünde bulundurmayaacağız. Bu sınırlandırmanın yapılması, makalenin hacmi dikkate alındığında, bize zorunlu göründü. Yoksa Bedreddin hareketi ile onun *Varidat*'ta dile getirilen fikirleri arasında, bu fikirlerin hareketin ontolojik temelini oluşturup oluşturmadığı yönünde bir ilgi kurulabilir ve bu, daha geniş bir çalışmanın konusu olabilir.

Varidat'ta dile gelen felsefi boyutları ise bu çalışmada üç ana eksenle ortaya konulmaktadır: Birinci eksen *Varidat*'ta ifade edilen bu fikirlerin İslam düşünce dünyasında yaygın olan Yeni Platonculuk'la ilgisinin ne ölçüde kurulabileceğini tartışmaya açıyor. Burada hem Plotinos etkisi göz önünde bulundurulmakta hem de bu çerçevede içinde değerlendirilebilecek Şihabeddin Sühreverdi'nin düşünceleri ele alınmaktadır. İkinci eksen, Bedreddin'in düşüncelerine çeşitli araştırmacılar tarafından atfedilen Hurufilik ve İbn Ravendi ve El-Maarri gibi düşünürlerce dile getirilen materyalizm düşüncesini Şeyh Bedreddin açısından sorun edinmektedir. Üçüncü eksen ise, Bedreddin'i İbn Arabi ile Spinoza arasında konumlandırarak, *Varidat*'taki düşüncelerin, kendisi de Bedreddin'e benzer suçlamalara maruz kalmış olan Spinoza'nın düşüncelerine yakın bir varlık kavrayışına sahip olup olmadığı tartışmaya açmaktadır.

Yeni Platoncu Varlık Kavrayışı ile Bedreddin'in Varlık Kavrayışı Arasındaki İlgisi

Bedreddin'in *Varidat*'ına şöyle üstünkörü bir bakış bile ondaki Yeni Platoncu yönleri görmek için yeterlidir. Ama detaylı bir okuma yapıldığında, özellikle birkaç kritik noktada eserin bu çerçevenin dışına çıktığı görülecektir. Bu açıdan Yeni Platonculuğun ana düşüncelerine Plotinos ve İslam coğrafyasındaki temsilcisi Sühreverdi'nin görüşleri temelinde kısaca değinmek bu çalışma için zorunlu görünmektedir.

Plotinos tarafından sistematik bir şekilde kurulan Yeni Platonculuk akımının temel düşüncesi, onun *emanatio* (sudur; taşma) öğretisinde ve bununla bağlantılı arınma (*kat-*

harsis) görüşünde dile gelir. Tanrı-evren-insan ilişkisini, etik ve değer bağlamını da göz önünde tutarak yazgı, öngörü, ebediyet, zaman, iyi-kötü, aşk, ışık-karanlık gibi zengin bir konu çerçevesinde ele alan *Enneades* (Dokuzluklar) kitabı öğrencisi Porphyrios tarafından Plotinos'un yaşamına dair uzunca bir giriş eklenerek ve altı ana bölümde dokuzar alt bölümlere ayrılarak yayınlanmıştır. Altı ciltlik *Enneades*'in temel fikirlerini burada detaylı bir şekilde ortaya koymamız mümkün değil. Konumuz gereği bu yapıtta dile gelen emanatio/sudur düşüncesinin bir özetini vermek, Tanrı (Bir) ile dünya arasındaki hem aşkın (transcendent) hem de içkin (immanent) ilişkiyi kısaca ortaya koymak, bununla bağlantılı olarak da maddi-cisimsel dünyanın değeri problemini ve bu problem çerçevesinde gelişen arınma düşüncesini ele almak yeterli olacaktır.

Plotinos'a göre var olan her şey kendi varlığını, Bir'den (Hen) alır (1963, 6. IX, 1*). Bir birliğe sahip olmayan hiçbir "şeyin" düşünülmeyeceğini söyleyen Plotinos, Bir'i aynı zamanda "ilk olan" (he arkhê), "birinci sırada olan" (to prôton) ve "iyi olan" (tagathon), "iyinin kendisi", bazı bağlamlarda da ışık (phos) olarak da adlandırır (1963, 6. IX, 3). Buna göre iyinin kendisi ve aynı zamanda da ışık olan Bir'in varlığı her şeyi önceler ve bütün her şey kendi varlığını Bir'den alarak var olur. Bu açıdan bakıldığında Bir'in varlığı, diğer varlıklar için zorunludur. Var olanların Bir'den varlıklarını aldıklarını söyleyen Plotinos, Bir ile diğer var olanlar arasındaki ilişkiyi ise Bir'den taşma (sudûr etme) düşüncesiyle ortaya koymaktadır: Mükemmel (eksiksiz) olan birinciden ikinci taşarak (sudûr ederek) ortaya çıkar. Plotinos bu ikinciye, var olan her şeyin ideasını kendinde taşıyan akıl (nous) olarak adlandırıyor (1963, 6. IX, 2). İkinci de kendi varlığında ilk olanı seyre dalarak (theorein /contemplatio) mükemmelleşmekte, mükemmelleşerek kendinden sonra gelen varlığı (ruh-pykhê) ortaya çıkarmakta ve bu süreç kesintisiz bir şekilde doğa (physis) alanına kadar devam etmektedir. Kesintisiz bir varlığa gelme süreciyle doğaya ve doğal nesnelere çokluğuna ulaşmaktayız. Plotinos böylece Platon'un kurmakta başarısız kaldığı iddia edilen birlik ile çokluk ilişkisini kendince kurmaktadır. Varlığa gelme, sudur etme sürecinde zamanın ve mekânın konumu ise belirleyicidir. Plotinos'un sisteminde zaman ve mekân (aynı zamanda da zamansal ve mekânsal şeyler/cisimler) ancak varlık hiyerarşisinde dördüncü sırada gelen doğa alanında çıkmaktadır. Plotinos'un var olan şeylere belirli bir değer de atfettiği, onların değerini ve değersizliğini buldukları mertebeye göre belirlediği hiyerarşik bir varlık kavrayışı vardır. Bu hiyerarşik tabloda üstte (Bir'e, Işığa yakın olan konumda) yer alanlar, değer bakımından da üstün ve iyidirler. Alta doğru inildikçe de değer bakımından bir azalma görülür. En sonunda da karanlıkla özdeşleştirilen madde (hylê) yer alır ve belirsizlikle, hiçlikle özdeşleştirilen bu madde kendi başına kötü olarak görülür. Özet olarak bir yandan kendi birlikli yapılarını Bir'den almaları bakımından Bir'in, bir yandan varlıklarında maddi bir unsur taşıyan doğal şeylere içkin, diğer yandan da kendi zatında bunlardan ayrı olduğunu, onları önceleyen bir varlığı olduğundan Bir'in bu şeylere aşkın olduğunu söyleyebiliriz.

* Plotinos'un *Enneades*'inden yapılan alıntılarda ilk rakam ana bölüme (elimizdeki edisyonda cilt numarasına), ikincisi bu ana bölümün alt bölümüne, üçüncüsü ise paragraf numarasına gönderme yapmaktadır.

Plotinos'un hiyerarşik varlık kavrayışında yani mertebeler düzeninde maddenin en altta yer alması ve karanlıkla özdeşleştirilmesi kendi kurduğu sistem için kaçınılmaz bir sonuç olarak görülebilir çünkü Bir'le başlayan ışığın bir noktada son bulması gerekir. Öte yandan, cisimler dünyasındaki her bir cisim yani zaman ve mekândaki her şey, kendi varlığında maddi bir unsur da taşımak durumundadır. Bu noktada Plotinos'un ruh ile beden arasında kurduğu bağlantıyı (1960, 1. I, 4) da göz önünde bulundurmamız, onun arınma ve Bir'e ulaşma sürecini ve mistik boyutunu kavramamızı sağlayacaktır. Bir bedene ve ruha sahip olan şeyler, ruh ile bedenin kendinde karıştığı bileşik (to synamphoton) şeyler olarak adlandırılabilir (1960, 1. I, 6). İnsan bu bileşik olan şeyler içinde akıl yürüten bir ruha (logikê psykhê / nefs-i natika) sahiptir ve varlıklar sıralamasında üçüncü sırada gelen, bütün evren için bir olan ruhla ve Bir'den hemen sonra gelen akılla (nous) bağlantıya geçebilir hatta mistik bir vecd halinde (ekstasis) Bir'le buluşabilir, Bir'le bir olabilir. Bir'le bir olma ise varlıklar içinde sadece insanın olanağı dâhilindedir. Bir'le bir olmanın imkanının sağlanabilmesi, akıl düzeyine ulaşp bu imkanı gerçekleştirme aşkıyla yanıp tutuşabilmesi için de insanın Bir'e doğru yükselmesi gerekir. Bu yükseliş için ise arınmak zorunludur.

Nasıl ve nelerden arınma söz konusu burada? Çok genel olarak söylersek arınma, erdemler yoluyla ruhun bedenle (maddi ve kötü olan bedenle) bağıını kademe kademe koparması ve hiyerarşik aşamaları tersine katetmesi, ilerleyerek yükselmesidir (conversio / urûc): "Arınmayı nereye kadar götürebiliriz? Ya da her şeyden önce şu sorulmalıdır: erdem hangi anlamda bizim kalbimizi, arzularımızı ve bütün başka duygulanımlarımızı, acılarımızı ve buna benzer tutkularımızı arındırabilir? Bir de şu sorulmalıdır: ruhumuz, hangi aşamaya kadar bedenden ayrılabilir" (Plotinos, 1960, 1. II, 5). Plotinos erdemler yoluyla (erdemli bir hayat yoluyla) arınmanın gerçekleşebileceğini, arınmanın birlik için zorunlu olduğunu ve bu yolla Bir'e ulaşılabileceğini düşünüyor. Bunun aynı zamanda bir "yol" olduğunu da söylemek gerek. Bu anlamda Tasavvuf geleneğindeki *vahdet-i vücûd* anlayışının, belirli bir yolu katetmekle birliğe ulaşılacağı düşüncesinin arka planında Plotinos'un düşüncesi yatmaktadır.

İslam coğrafyası içinde Plotinos'un düşüncesine en yakın fikirler ortaya atan ve İsrakîyyun akımının temsilcisi olan Sühreverdi ile Hilmi Ziya Ülken tarafından İbn Arabî, İsmet Zeki Eyuboğlu tarafından da Şeyh Bedreddin bağlantısı kurulmaktadır (Ülken, 2015, s. 305; Eyuboğlu, 2004, s. 280). Siniosoglou da Bedreddin'in çağdaşı Yeni Platoncu filozof Gemistos Pléthon ile Şeyh Bedreddin'in bağlantısını kurduğu makalesinde Sühreverdi'nin düşüncelerine geniş yer ayırmış, Sühreverdi'nin Zerdüştlük gibi eski İran inançlarını Pythagoras ve Platon'la birleştiren yönü üzerinde durmuştur (2012, s. 46-48). Ülken ise Sühreverdi'nin temel prensiplerini Yeni Platonculuktan aldığını vurguladıktan sonra onun Meşşai okulu ile tasavvuf arasında durduğunu söylemektedir (Ülken, 1998, s. 302).

Sühreverdi'nin ışık ya da aydınlık felsefesi* olarak adlandırılabilir olan felsefesi

* Işık (nûr) ile aydınlık (dav') arasında bir ayrım yapmadığına dair (bkz. Sühreverdi, 2009, s. 118).

gerçekten de İran bilgeliğindeki ışık-karanlık ikiliğini, Yeni Platoncu birlik görüşüyle ve hiyerarşik bir şekilde gerçekleşen ışımaya, zuhur etme fikriyle birleştirmeye çalışmaktadır. Sühreverdî ışıkların ışığı (nûr'ül envar) olan Tanrıdan ilk ışığın (en yakın ışık) sudur ettiğini, ilk ışıktan üçüncünün ve üçüncüden dördüncünün hiyerarşik olarak ortaya çıktığını söylemektedir*. Buradaki mertebeye bakımından ilişkiyi Sühreverdî şöyle açıklamaktadır: “Her yüksek ışık mertebeye kendinden aşağı olan ışıklar üzerine ışıldarken, her aşağı ışık da kendisinin üstündeki ışığın aracılığıyla Işıkların Işığı'ndan payını alır ve bu mertebeye mertebeye yukarı doğru devam eder” (Sühreverdî, 2009, s. 145). Sühreverdî her şeyin bu ışıkların ışığından geldiğini düşünmekle birlikte, ışıkların ışığını var olan her şeyden ayrı, soyutlanmış yani aşkın (transcendent) olarak görür: “Işıkların ışığı her şeyden soyutlanmış olup hiçbir şey Ona bitişmez. Hiçbir şeyin Ondan daha parlak /güzel olduğu düşünülemez” (2009, s. 132). Bu türden bir varlık kavrayışındaki temel esprinin, karanlığın (kötünün) konumunda yattığı söylenebilir. Karanlık, ışığın yokluğundan ibarettir. Işık ve ışıklı olmayan her şey karanlıktır. Dolayısıyla karanlığın varlığı zorunludur ve karanlık, ışık gibi bir töz, bir ilke olarak var olmaktadır. Bu etki Sühreverdî'ye Manicilik'ten (Manicheism) gelmiş olmalı ama Manicilik aydınlık ile karanlığı, çarpışan iki karşıt güç olarak görürken Sühreverdî, Plotinos ve Augustinus'a** benzer bir şekilde karanlığı Işığın (İyinin) yokluğu olarak tanımlar.

Karanlığın sistem içindeki kaçınılmazlığı Sühreverdî'yi Plotinos'ta olduğu gibi bir arınma düşüncesine götürmüştür. Işıksız cisimleri alacakaranlık cevherler olarak tanımlayan Sühreverdî, “nuranî bir cevher” olan ruhu cisimden ayırır. Ona göre “insanın ruhu ne cisim ne de cismanidir” (1963, s. 8). Cismi “insanın kendisinin olmadığı” şey olarak tanımlayarak, Gazali'ye benzer tarzda (Gazali, 2011, s. 75), bedeni “insanlık ruhunun bineği” olarak görür (Sühreverdî, 1963, s. 10). Dolayısıyla, ışığa ve ışıkların ışığına ulaşmak için insanın bedeninin tutsaklıklarından arınması gerekir (1963, s. 23). Arınmanın sağladığı yükselişle insan “imkanın son mertebesine ulaşır” ve insan-ı kâmil olur. İnsan-ı kâmil olan bu insanlar “sırf nur olduklarından gizli ve aşikâr her ne olursa bilirlenir” (1963, s. 26).

Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ından Yeni Platonculuğa, özellikle de Sühreverdî'ye uyan birçok cümle bulmak mümkündür. Öncelikle evreni, âlemi Hakk'ın bir tecellisi olarak görmesi Yeni Platonculuğun emanatio/sudur öğretisini andırır. Ayrıca Sühreverdî'ye benzer bir biçimde Allah'ı Işıkla özdeşleştirmekte ve “ışığında son da yoktu, sınır da” demektedir (*Varidat*, 2008, s. 170). Buna ek olarak da Yeni Platonculuğun arınma düşüncesine benzer bir şekilde aklın keşif yoluyla (düşüncüyü aşan yönü sayesinde elde edilen) anlayışının “kalbi arıtmak”tan geçeceğini söylemektedir (2008, s. 177). Bunlara ek olarak, “temiz rüya”nın da “Hakk'ın nurlarından bir nur” olduğunu, “görenin, onunla

* Bu düşünce Farabi ve İbn Sina tarafından temsil edilen Meşşai okulunun görüşlerindeki “akılların sıradüzeni” olarak adlandırabileceğimiz düşüncüyü de andırmaktadır (özellikle bkz. Farabi, 2012, s. 51-52). Bu açıdan Ülken'in “Sühreverdî'nin Meşşai ile Tasavvuf arasında olduğu yönündeki yargısı temelsiz değildir.

** Augustinus'ta ışık ve kötünün bir töz olamayacağına dair görüşler için (özellikle bkz. Augustinus, 2010, s. 399-407).

ışıklandığını” ifade etmektedir (2008, s. 152)*. Ama görebildiğimiz kadarıyla, benzerlik bu noktada son bulur; bundan sonra Yeni Platoncu düşünceden farkları ortaya çıkmaya başlar. Öncelikle *Varidat* bize hiçbir aşkınlığın olmadığı bir varlık tablosu sunmaktadır. Her şey Tanrıdadır ve Tanrı her şeydedir. Tanrı ile evren birdir: “Var olan, Hak’tır” (2008, s. 135). Tanrı ile var olanlar arasındaki ayrım sadece “etki ediş” ve “etkileniş” arasındaki ayrım, yani Spinoza’daki gibi “natura naturans” (yaratıcı doğa), “natura naturata” (yaratılmış doğa) arasındaki ayrım gibidir: “Bil ki Mutlak Varlık olan Hakk’ın, her mertebede iki yönü vardır: Biri te’sir edıştır ki o, faildir; öbürü te’sir altında kalıştır ki bu da münfail oluştur. İlk bakımdan Allah’dır ikinci bakımdan âlemdir” (2008, s. 147). Bu nedenle Bedreddin’e göre var oluş ve bozuluş (kevn ü fesâd) evrenlerinin ikisi de ezeldir, ebedidir (2008, s. 156). Dolayısıyla âhirî bir varlığı aşan bir “öte dünya” değil, görünenin arkasında yatan gerçek olarak düşünülür. Bunun yanında Bedreddin, evreni “çokluğun birliğine hiçbir şekilde zarar vermediği” bir birey gibi tasarlar; sonsuzluğu içinde evren Tanrı’nın bir tecellisi, görünüşü, ifadesi, mazhar oluşudur (Latince bir ifadeyle *manifestatio*’dur).

Bu türden bir varlık kavrayışının doğal sonucu olarak Bedreddin olan şeyde (varlıkta, evrende, Tanrıda) sıkı bir zorunluluk görür ve her türlü irade özgürlüğünü (insanda ve Tanrı’daki) yadsır**. Evrenin zorunlu yasalara göre işleyen sonsuzluğunda mutlak anlamda iyi ile mutlak anlamda kötü bir şey olamaz çünkü her şey Tanrı’yı gösterir. “Âlemde hiçbir şey yoktur ki, güzel ve çirkin yönü olmasın”; bu düşünce şeylerin “güzelliği” ile “çirkinliği”nin nisbî olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, zât-ı itibariyle Hakk’ın bunlardan münezzehe olduğunu söylese de, “azâb, zahmet, acı, lezzet”in de Hak olduğunu savunur (2008, s. 134).

Böylece onun Yeni Platonculuktan temel farkının ne olduğunu görebileceğimiz bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz: Beden de Hakk’ın bir tecellisidir; dolayısıyla kötü olamaz. *Varidat*’a göre “insan nefs-i natika ile bedenden ibarettir”*** ve bunların her ikisine de iyi bakmak, onlara özen göstermek gerekir (2008, s. 180). Ama Bedreddin’e göre, ruhuna daha iyi bakmalı insan çünkü zâhirin ardındaki gizli hakikati, bîatını ortaya çıkaracak ve insanı dünyanın boş meşgalelerinden kurtaracak odur. Bu düşüncenin bu şekilde ortaya konuşu hiçbir aşkınlığın olmadığı bu evren tablosunda ilk bakışta Sühreverdi’ye benzer bir şekilde söylüyormuş gibi görünen “ey gerçeğin yolcusu, umudunu kesme; sen de tehlikeli yerleri aşarsın; sen de bu ışığı elde edersin” (2008, s. 133) sözünü açık kılar. Buradaki ışık, görünenin arkasında gizli olan hakikatin ışığıdır. Böylece Şeyh Bedreddin,

* Rüya Bedreddin’in düşüncesinde önemli bir yere yerleşir. Çeşitli “kerametlerini” uykuya uyanıklık arasında gerçekleştirdiğini düşünür. Bedreddin’de kısmen materyalizm bulan yorumcular rüyaya yüklediği bu işlev nedeniyle onun düşüncesindeki tutarsızlığa dikkat çekmişlerdir (bkz. Gölpınarlı, 2008, s. 114; Timuroğlu, 2013, s. 40; Ocak, 2013, s. 227). Bununla birlikte *Varidat*’ta Bedreddin’in rüyayı tamamen doğal nedenlerle açıkladığı bir bağlam da vardır (*Varidat*, 2008, s. 140).

** Bu noktaya yazımızın sonunda Spinoza’yla bağlantılı olarak tekrar döneceğiz.

*** *Varidat*’ın bir yerinde de insan bedeninin ruh olduğu, suretlerin yığılmasıyla oluştuğu söylenmektedir (*Varidat*, 2008, s. 136). Yani ruhu, bedendeki canlılık kuvveti olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bedreddin her şeyi doğal kuvvetlerle açıklamaktadır; melekların kuvvetler olarak düşünülmesi de buna dâhildir.

her ne kadar oluşun mertebelere göre gerçekleştiğini söylese de, hepsi aynı şeyin değişik şekillerde anlatımı olan ışık-karanlık, iyi-kötü, ruh-beden Tanrı-varlık ikiliklerine dayanan Yeni Platoncu hiyerarşik yapıyı altüst eder.

Hurufilik ve Maddecilik Bağlantısına Dair

Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde, şiirlerini tamamen Türkçe yazmış olan Seyyid Nesimî'nin de içinde yer aldığı Hurufiliğin hiçbir izine rastlanmadığını iddia eden yorumcuların (Bkz. Yalıtıkaya, 1994, s. 60) aksine bazı yorumcular da Bedreddin'e ilişkin temel tezlerini tamamen onun Hurufi olduğu düşüncesine dayandırıyorlar (bkz. Ocak, 2013, s. 184-185)*. Ahmet Yaşar Ocak Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinin Hurufilik'le bağlantısını "harflerin gizli sırları"nı keşfetme yani bir çeşit Kabalizm olması üzerinden değil, Hallac-ı Mansur'a benzer bir panteistik-mistik görüş üzerinden kurar. Ayrıca Balivet ve Siniosoglou da Şeyh Bedreddin ile Hurufiliğin ilgili olduğunu söylese de her ikisi de hangi görüşler etrafında bu ilginin kurulabileceğini açıklamazlar (Balivet, 2011, s. 126; Siniosoglou, 2012, s. 51)

Burada Hurufilikle ilgili son zamanlarda yapılmış iki incelemeyi temele alıp, Bedreddin'in ilgili düşüncelerini aktardıktan sonra, bazı noktalarda uzlaşsalar da başka bazı temel noktalarda Bedreddin'in düşüncesinin Hurufilikten tamamen ayrıldığını iddia edeceğiz. Bu iki incelemeden birisi Hurufilik hakkında en detaylı kaynak olarak görülebilecek olan Fatih Usluer'in kitabıdır; ikincisi ise Shahzad Bashir'in Hurufiliğin kurucusu olarak görülen Fazlullah Esterabâdî ile ilgili yapıtıdır. Şeyh Bedreddin'in düşüncesinde izine hiç rastlanmayan ve Kabbalizm öğretilerinden beslenen harflerin gizli anlamlarının çözümlenmesi meselesine hiç değinmeyeceğiz.

Hilmi Ziya Ülken *İslâm Düşüncesi*'nde Hurufiliği, Noktavîlik ve Kalenderîlik'le birlikte Bâtınîlik başlığı altında sınıflandırıyor. Bâtınîlik'teki Mehdi inancı göz önünde bulundurulursa ve Hurufiliğin temelinde de bu inancın yattığı düşünülürse bu sınıflandırma doğru görünüyor. Usluer'e göre "Hurufilerin en çok eleştirildikleri konulardan biri, Fazlullah'a ilahi bir kimlik atfedilmesidir" (2009, s. 248). Bu düşünce Fazlullah'ın (Allah'ın Fazlı ve bununla ilgili Fazl-ı Hakk, Fazl-ı gaybdân, Fazl-ı hüdü gibi çağrışımlarla) Allah'ın yeryüzündeki tecellisi, beden bulmuş hali (hulûl) olarak görülmesine dayanır**. Usluer'in Hurufi ozan Arşî Divan'ından aktardığı şu dizeler bu anlayışın en

* Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin'in Mısır'daki hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlatî'nin de Hurufi olduğunu, hatta Şeyh Bedreddin'in onun emriyle Tebriz'e gönderilmesini, Hurufî'lerle bağ kurmasını sağlamak için olduğunu söylemektedir (Ocak, 2013, s. 184). Öte yandan Ahmet Yaşar Ocak Hüseyin-i Ahlatî hakkında detaylı bilgi verdiği bir yazısında onun bir Bâtınî şeyhi olmakla birlikte İbn Ravendi, Razi ve El-Maari gibi materyalist İslam filozoflarının okuluna dahil olabileceğini ve *Varidat*'taki aykırı fikirlerin buradan kaynaklanabileceğini söylemektedir (Bkz. 2010, s. 42). Görüşleri çok fazla bilinmeyen Hüseyin-i Ahlatî hakkında hem Yalıtıkaya hem de Ocak İbn Hacer'e dayanarak oldukça yararlı bilgiler sunmaktadırlar.

** Hurufilik de içinde olmak üzere "hulûl" anlayışının Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ındaki görünümünün detaylı bir analizi için (bkz. Ay, 2015, s. 1-24). Bu makale hulûl anlayışı ile Yeni Platonculuk arasında bağ kurmak ve Şeyh Bedreddin'i de "mutlak hulûl anlamına gelebilecek ve Tanrıyı tama-

güzel anlatımı olarak görünüyor: “Fazl idi gelip kılan tecelli / Emr eden ezel namazı elli” (2009, s. 253). Fazlullah’ın Tanrı’nın vücut bulmuş hali olduğu düşüncesi, bu tarz bir ulûhiyet, onun kendisini 14. Yüzyılda beklenen Mehdi (mesih) olduğunu ilan etmesiyle, kurtuluşçu-messianik bir boyut kazanıyor ve Mehdinin “ahir zamanda ortaya çıkışıyla dünyanın kurtuluşa ereceğine inanan” (Bashir, 2012, s. 61) İsmaililer, Şiiliğin İsnâ kolu ve Gulüvvcüler’le yolu kesiyor. Bu ulûhiyet düşüncesinde, demek ki, beklenen Mehdi anlayışı (messianism) belirleyicidir. Bu çerçevede Bashir, Hurufiliğin üç devirden oluşan bir kozmik zaman anlayışı olduğuna vurgu yapıyor. Bu kozmik zaman anlayışına göre zamanın üç devri vardır: nübüvvet, velayet ve ulûhiyet. Nübüvvet halkası “Hz. Adem’le başlayıp Hz. Muhammed’le sona ererken velayet halkası Ali ile başlayıp Fazlullah’la son bulmaktadır” (2012, s. 55). Ulûhiyet (Tanrısallık) aşaması ise Fazlullah’ın “mazhar olduğu keşf-i ilahiden sonra yaptığı tebliğle” başlamış ve yaklaşmakta olan kıyametle son bulacaktır. Kıyamet düşüncesi de kendisiyle birlikte kurtuluş öğretisini ve Mehdi inancını getirmektedir: “Bu inanca göre evreni kurtaracak olan İmam Mehdi, kendini gösterecek, evreni özgürleştirip insanlığı kötülüklerden kurtaracaktı” (Babinger, 2013, s. 32) Dolayısıyla bu zaman ve varlık kavrayışının eskatolojik* bir kavrayış olduğunu söyleyebiliriz. Bir başlangıç ve bir son varsaymakta, geleceği bir kurtuluş umudunu kendisinde taşımaktadır. Bu hareketin kökleri ise Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlüğe dayanmaktadır.

Hurufiliğin özellikle Mehdi (messianik) yönünü göz önünden buldurmamız, Şeyh Bedreddin ile Hurufilik arasındaki farkı açıkça ortaya koyuyor. Her ne kadar hem Hurufilik’te hem de Bedreddin’de evren (âlem-i kebir/makrokozmos) ile insan (âlem-i sağır/mikrokozmos) arasında bir benzerlik ilişkisi kurulsa da eskatolojik zaman anlayışına ve buna bağlı kurtuluş öğretilerine *Varidat*’ta hiç rastlanmaz. Oysaki Hurufiliğin temelinde bu inanç yatar. *Varidat*’ta Bedreddin peygamberin zamanından bu yana sekiz yüz yıl geçtiğini, avamın hayal ettiği Mehdi ya da Hâtem ül-vilâye türünden hiçbir şeyin zuhur etmediğini belirttikten sonra “daha da binlerce yıl gelir-geçer, onların hayâl ettikleri şeylerden hiç biri olmaz” (*Varidat*, 2008, s. 163) demektedir. Hurufiliğin yukarıda aktardığımız kozmik zaman anlayışı ve buna bağlı tarih kavrayışı karşısında da şunları ifade eder: “Sufi, vakt oğludur; yani vaktini hayıflanmakla, geçmişini düşünmekle geçirmeyeceği, yitirmeyeceği gibi geleceği de düşünmez; çünkü bu da, sonu gelmez, uzar-gider bir umuttur” (2008, s. 172) . Dolayısıyla Bedreddin her türlü kıyametçiliği, bedenlerin yeniden vücut bulacağı düşüncesini, gelecekte beklenen Mehdi düşüncesini akılcı bir tarzda dışlar. Daha sonra Bedreddinilerde görülen messianik eğilim ve umutların varlığının bir olgu olması ise başka bir araştırma ve tartışmanın konusudur.

Bu akılcı (rasyonalist) tavrı acaba onu materyalizme götürmekte midir? Ahmet Yaşar Ocak onun akılcılığı ile daha önceki İbn Ravendi ve El-Maarri gibi materyalist, Dehri^{***}

miyla âleme için sayarak, tek hakikat olarak âlemi sayan ve onun dışında münezze bir Tanrı varlığını benimsemeyen tabiatçı bir panteizm” arasında saymaktadır (2015, s. 14).

* Eskatoloji kelimesi, Yunanca *eskhaton* kelimesinden gelmektedir ve “son, uç, bitim” anlamındadır.

** Burada Nietzsche’nin “umut kötüdür, işkenceyi uzatır” şeklindeki meşhur sözü hatıra geliyor.

*** *Dehr*: zaman. Zamanın başlangıçsız ve sonsuz olduğunu düşünen akım Dehriyyun olarak adlandırılır.

filozoflar arasında bağ kurmaktadır (2013, s. 232). Ocak, yukarıda 11. Dipnotta da belirttiğimiz gibi, Şeyh Bedreddin’in hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlatî’nin aracılığıyla bu fikirleri edinmiş olabileceğini de söylemektedir. Marksist çevrelerden gelen birçok yorumcu da Şeyh Bedreddin’in materyalist yönüne vurgu yapmıştır. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken sonraki vahdet-i vücud hareketi içinde “dehrîlik temayüllerinin” tekrar canlandığını belirtmekte ve Şeyh Bedreddin’i örnek olarak göstermektedir (Ülken, 2015, s. 218). Bu iddiaları da göz önünde bulundurarak, İslâm coğrafyasında materyalist filozoflar olarak değerlendirilen Dehrîyyun akımından İbn Ravendi ile El-Maarri’nin görüşlerini kısaca ele alıp, Bedreddin’in düşüncelerini bu çerçevede tartışacağız.

Öncelikle Dehrîlik akımına ilişkin Gazali’nin *El-Munkız Mine’d Dalâl* risalesindeki yargıyı aktaralım: “Bu anlayışa sahip kimseler; her şeyi düzenleyen, takdir eden, bilgili ve kudretli [kadr-i mutlak] bir yaratıcının varlığını inkâr ederler. Onların iddiasına göre âlem, bir yaratıcı tarafından değil, eskiden beri geçirdiği bir devrimle kendi kendine var idi ve hâlâ öyle devam etmektedir (...) Felsefecilerden bu gruba girenlerin hepsi dinsizdir [zındık]”^{*} (Gazali, 2012, s. 60-61). Burada bu filozofların her şeye kadir ve sonsuz irade sahibi olan Tanrı’nın kendisini inkâr etmenin yanında, evrenin başlangıçsız ve sonsuz olduğunu düşündüklerini de görüyoruz.

Dehrîler içerisinde en tanınmış düşünürlerden biri, bilindiği gibi, İbn Ravendi’dir. Birçok kaynak İbn Ravendi’nin ilkin Mutezile akımına dahil olduğunu, daha sonra bu akımdan ayrılarak Şiiler ve Müslüman olmayanlarla bağlantıya geçtiğini belirtmektedir (özellikle bkz. Stroumsa, 1994, s. 164; Kutluer, 2000, s. 179). Ne yazık ki, günümüze İbn Ravendi tarafından yazılan bir eser kalmamıştır. Buna rağmen, kendisini eleştirmek isteyen, ona reddiyeler yazan Maturidî gibi yazarların kendi kitaplarında yaptıkları alıntılar üzerinden onun görüşlerini öğreniyoruz. Hiç kuşkusuz bu reddiye kitaplarında onun fikirlerinin doğru aktarılıp aktarılmadığı başlı başına bir sorundur. Ama özellikle Stroumsa gibi araştırmacıların İbn Ravendi’nin en meşhur kitabı olarak kabul edilen *Zümürriid* eserinde dile gelen görüşleri, ilgili reddiye yazarlarından hareketle yeniden kurduğunu görmekteyiz. Bu yapıt İbn Ravendi’nin dostu olarak bilinen, Manici (Manicheist) düşüncelere sahip olduğu görülen Ebu İsa el-Varrak ile İbn Ravendi arasında geçen ve “peygamberlik müessesesi”nin varlığını sorgulayan argümanlar içeren bir diyalogdur. Bu diyalogda Ebu İsa el-Varrak peygamberliğin gereksizliğine dair görüşler öne sürerken, İbn Ravendi bu görüşlere karşı yanıtlar verir (Stroumsa, 1994, s.165). Burada elbette diyaloga katılanlar tarafından dillendirilen hangi görüşün İbn Ravendi’nin görüşü olduğu sorunu ortaya çıkar. Ama eserin içeriğinin peygamberlik müessesinin akıl temelinde reddedildiği görüşlerden oluştuğu söylenebilir. Akıl önceliğine yönelik argümanlar geliştiren *Zümürriid* kitabı, “Tanrı’nın insana doğruyu ve yanlışı ayırabileceği bir akıl bahşettiğini”, “bilimlerin, her konuda sadece aklın yeterli oluşu için kanıt olduğunu”, “bu nedenle de peygamberlerin ve peygamberliğin gereksiz olduğunu” savunur

miştir.

* Osmanlı toplumunda “zındık” ve “mülhid” olarak görülen çeşitli akımların arka planını oluşturan Ortaçağ İslâm dünyasındaki “zındık ve mülhidler”le ilgili ayrıntılı bir inceleme için (bkz. Ocak, 2013, s. 1-80).

(Stroumsa, 1994, s. 181). Bunun yanında *Zümürriid* “çeşitli açılardan, Kur’an’ın emsalsiz güzelliği doktrinine saldırır” ve “Kur’an’ın kötü bir Arapça ile yazıldığını ve onun dilinin insanlar tarafından düzeltilebileceğini” savunur (1994, s. 182). Ayrıca Râvendî her türlü mucizeye karşı çıkıp, Müslümanların ritüellerini eleştirmektedir. Böylece karşımıza, İslam’ın temel doktrinlerine saldıran heretik bir metin çıkmaktadır. Bu düşüncelerin arkasında da hiç kuşkusuz onun akılcılığı ve bu akılcılık temelinde gelişen varlık kavrayışı yatsa gerektir. Onun varlık kavrayışına ilişkin genel bir bilgiyi İlhan Kutluer İslam Ansiklopedi’nin İbnü’r Râvendî şöyle ortaya koymakta: “Gerek Tanrı-âlem ilişkisini cisim kavramı temelinde monist bir telakkiye bağlaması, gerekse ilâhi ilim ve faaliyetin ezeliğiyle cismin ezelden beri vâki olan hareketliliği arasında paralellik görmesi İbn Ravendî’ye nispet edilen dehrîliğin kaynağıdır” (Kutluer, 2000, s. 181). Bu alıntıda da Gazali’nin dediğine benzer bir şekilde, var olanın ezeliği düşüncesinin olduğunu, dolayısıyla da yaratma fikrinin olmadığını görmekteyiz.

Dehrîlik’le ilgili ikinci filozof-şair El-Maarri’de ise bu yaratma fikrine zamanın öncesiz-sonrasızlığı fikri temelinde karşı çıkıldığını görmekteyiz. *El-Lüzumiyyat* başlıklı eserinden parçaları İngilizceye çeviren Nicholson “Maarri’yi İslam düşünce tarihinde önemli kılan şey, onun eleştirel tavrı, alışkanlık, gelenek ve otoriteye karşı aklın haklarını savunması ve dinsel kodlardan ziyade adaletin ve vicdanın yazılı olmayan yasalarına başvurmasıdır; tek kelimeyle, onun rasyonalizmidir. O tam bir özgür düşündürdür (free thinker)” demektedir (Nicholson, 1921, s. 142). Tam bir “özgür düşünür” olan Maarri, cennet ve cehennemi açıkça inkâr eder:

“Ne ki öyleyse cennet ya da cehennem?

Aklın yüceliğinden

Ne ateş görüyorum ne de ışık

Karanlıktan beslenmeyen

Dünyadan dünyaya geçeriz olsa olsa

Gecedeki gölgeler gibi” (Rihani, 1920, s. 44).

Bu şiirden de görülebileceği gibi, Maarri inanç karşısında aklı yüceltmekte, kozmik sonsuzluğun ötesinde herhangi bir varlığın olamayacağını düşünmektedir. Akılcı bir çizgiden hareket ederek de bize zamanın ebediliğine dayalı bir varlık kavrayışı sunmaktadır: “Zamanın ebedi ve her daim kalıcı olduğunu görüyorum. Koruyucuya, mükemmele şan olsun” (Nicholson, 1921, s. 156). Böylece Maarri’de zamanın sadece ebediliği değil, tanrısalılığı da söz konusudur diyebiliriz. Gelip geçici olan hiçbir şey ona göre, sürekli kendini yenileyen zamanın dışında var olamaz. Nicholson’a göre Maarri için “zaman ve mekan sonsuzdur; bu yüzden yaratıcı [ve yaratma edimi] onların dışında olamaz” (1921, s. 160).

Dehrîlikteki bu düşünceler ile Şeyh Bedreddin’in düşünceleri arasında birçok bakımdan benzerlik vardır kuşkusuz. Bedreddin de cisimsel dünyanın sonsuzluğunu, bu anlamda onun dışında, onun ötesinde bir şeyin olamayacağını düşünmektedir. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak da cennet ve cehennemi, öldükten sonra cesedlerin haş-

redileceği düşüncesini, ahiret hayatını kabul etmez. Bedreddin'e göre Kur'an'da geçen bütün bu şeylerin avamın sandığından başka bir anlamı vardır: "Cennetin, cehennem, onlara âid şeylerin de başka anlamları vardır ki bilgisizlerin, bunları anlamalarına imkân yoktur (...) Melekut âlemi, mülk âleminin içyüzüdür. Hayra sebep olanlara melâike, şerre sebep olanlara şeytanlar, iblisler denmiştir" (Varidat, 2008, s. 140). Huriler, köşkler, ağaçlar, meyveler, nehirler, azâb, ateş gibi şeylerle tasvir edilen cennet-cehennem daha ziyade insanın iç huzuru ve vicdan azabına gönderme yapan tabirlerdir. Bu açılardan bakıldığında Bedreddin'in cennet-cehennem inancını, akıl açısından değerlendirdiğini ve bu anlamda Dehriğin akılcı yanına oldukça yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ama öte yandan Bedreddin'in varlığa ilişkin mistik kavrayışını da inkâr etmemiz gerekir. Bu mistik kavrayış, doğrudan, birliği kavramaya yönelmiş ve bu birliği de Tanrı'yla özdeşleştirmiştir. Bir Bruno, bir Spinoza ya da Schopenhauer'deki gibi intuitif bir kavrayışa sahip olduğunu şu sözleri açıkça ortaya koyar: "[Bilge kişi, "yolcu"] uyanırken bedeninin genişlediğini, büyüdüğünü, bütün âlemi kapladığını görür; dağları, ırmakları, ağaçları, bahçeleri, dünyadaki başka şeyleri kendinde seyrederek; kendisini, bütün âlemin tıpkısı bulur; neyi görürse, o benim der" (Varidat, 2008, s. 149). Al Maarri akılcı yönüyle zamanın ebediliğini kavrarken, Bedreddin bu mistik kavrayışıyla onun ebediliğini kavramıştır: "Zamanı da görür; evvel de o zaman içindedir, âhır da; ebed de ordadır, ezel de" (2008, s. 149). "Gerçek yolcusu" bu kavrayışa tam da Hakk'ül-yakıyn'la ulaşacaktır; bu kavrayış tam da varlığın birliğini, Bedreddin'in ifadesiyle tevhidi, Hakk'ı kavrar; onunla bir olur.

Bedreddin'in Dehrilerden, özellikle İbn Ravendi'den ayrıldığı bir başka nokta vardır ki, bu da çok önemlidir: Peygamberlik meselesi. Râvendî'nin akıl temelinde peygamberliği gereksiz bulmasına karşın, Bedreddin özellikle cahil halk kitlelerinin doğru yola girişi ve bilgelik yolunda yürüyenlerin hakikate ulaşabilmeleri için peygamberlerin ve peygamberliğin varlığının zorunlu olduğunu düşünür. Bedreddin'e göre "peygamberler, çocukların velîlerine benzerler. Velîler, çocukları olgunlaştırmak için olmyan şeylerle korkuturlar; olmyacak şeyleri umdururlar onlara"(2008, s. 138). Böylece peygamberliğin doğru yola götürücü, eğitici bir işlevi vardır.

İbn Arabi ile Spinoza Arasında Şeyh Bedreddin

Şeyh Bedreddin'in İbn Arabi'nin *Füsusü'l Hikem*'ine şerh yazdığı, onun görüşlerinden oldukça etkilendiği bilinmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesini, kendine özgü bir birleştirme gücüyle Yeni Platoncu, hatta İbn Rüşdçü bir kavrayışla harmanlayan ve oluşturan İbn Arabi'nin Sadreddin Konevî aracılığıyla Anadolu'nun inanç ve düşünce sisteminde belirleyici olduğu da birçok uzman tarafından dile getirilmektedir. Bedreddin'in torunu Halil bin İsmail'in Şeyh Bedreddin Menâkıbnamesi* de bize Şeyh Bedreddin'in Sadreddin Konevî düşüncesinin yaygın olduğu Konya'da okuduğu bilgisini vermektedir (Gölpınarlı, 2008, s. 254-255). Dolayısıyla Bedreddin'in oluşumunda İbn Arabi'nin et-

* *Hâzâ Manâkıbu Şeyh Bedrüddin Kaady* İbni İsrâil başlığını taşıyan bu menâkıb (Gölpınarlı, 2008, s. 231-430) içinde bulunmaktadır.

kisinin büyük olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta Ahmed Cevdet Paşa, *Varıdat*'in çok da değerli ve özgün bir eser olmadığını söylerken onun “Fusûs'u taklid yollu yazılmış bir risale” olduğunu savunur (bkz. Ocak, 2013, s. 223). Eserin özgünlüğü tartışmasını bir yana bırakırsak, bu sözler hep İbn Arabî ile Şeyh Bedreddin arasında yakın bir bağlantının olduğuna delalet ederler. Ama öte yandan, bu çalışmadaki diğer etkiler durumunda olduğu gibi, Bedreddin ile Arabî arasında birkaç önemli farka dikkat çekeceğiz.

Ünlü İslâm felsefesi tarihçisi Henry Corbin kendisinin İslam Felsefesi Tarihi'nin ikinci cildinde İbn Arabî'ye ilişkin söylediği “ucu bucağı olmayan bir deniz” ve “doruğu bulutlar arasında kaybolan bir dağ” sözlerini (Corbin, 2008, s. 78) göz önünde bulundurursak, bu filozofu bir kaç paragrafta özetlemenin imkansızlığı da kendiliğinden açığa çıkar. Bu imkansız işe girişmek yerine, onun *Fusûsu'l-Hikem*'inden aldığımız çeşitli sözlerle, bu çalışmanın çerçevesi içinde birkaç söz söyleyeceğiz.

Genel olarak söylersek, İbn Arabî'nin düşüncesi, evrenin Tanrı'nın bir görünümü olduğuna dayanır. Ama evren ona göre Tanrı'nın görünümü, tecellisi olmakla birlikte Tanrı'yı bizim gözümüzden gizleyen bir perdedir de: “Âlem, bizzat kendisi bir perdedir” (İbn Arabî, 2008, s. 30). İbn Arabî'ye göre Hak kendisini bir yönüyle zâhir (dış) diğer yönüyle bâtin (iç) olarak sunmuştur; bu nedenle bir “gayb âlemi”nden ve bir “şahadet âlemi”nden bahsetmemiz mümkündür. Kant'ın “görünüş” ve “kendinde şey” düşüncesini andıran bu görüş, gördüğümüzün Hakk'ı ve hakikati gizleyen bir perde olduğuna işaret eder. Ama öte yandan, hakikatin açıklığında, evren yani varlığın bütünü Tanrı'nın tecellisidir. Burada Bedreddin açısından sormamız gereken soru İbn Arabî'de Tanrı'nın kendiliği (zâtı) ile tecellisi, görünüşü arasında tam bir örtüşme olup olmadığı sorusudur. İbn Arabî bu soruya Tanrı'nın “el-Evvel” ve “el-Ahir” olması nedeniyle evrenin “sonradan olduğunu” belirten bir düşünceyle yanıt veriyor. İbn Arabî'ye göre, “zorunlu varlık, özü gereği, sonradan olmuşa varlık vermiş, böylece sonradan olan kendisiyle ilişkilendirilmiştir” (2008, s. 29). Bu anlamda, bir yandan evrenin “Hakkın varlığına ait bir zorunluluk niteliği” (İbn Arabî, 2008, s. 30) yoktur, diğer yandan da var olabilmesi için bir sebebi gerektirir (2008, s. 124). İlk, zorunlu ve son olan varlık Tanrı'dır; ilk olmak bakımından her şey ondan gelir ve son olmak bakımından her şey ona döner. İbn Arabî, aynı zamanda, evrenin ilahi mertebelerden geldiğini de düşünmektedir; bu ilahi mertebeler de aslında bir ve aynı şeyi gösteren bir üçlemeden kaynaklanırlar. Hem tek hem de üç olan bu üçleme *irade, söz ve zâttır*: “Nitekim Allah, *Bir şeyi isteyince, ona sözümüz 'ol' demekten ibarettir ki, o da hemen olur* buyurur” (2008, s. 123). Buradaki isteme, Tanrı'nın iradesidir; “ol” sözü, onun sözüdür ve “bir şey yok iken, oluşma emri vesilesiyle onu var eden şey, bizzat o şeyin kendisidir [zât]” (2008, s. 123-124). Bu anlamda vahdet-i vücûd düşüncesindeki, “Tanrı'nın şeylerde oluşu” da açıklık kazanmaktadır. İstencinin vesilesiyle ve “Ol” demekle olan o şey, Tanrı'nın kendisinin bir görünümü, mazhar oluşudur. Bu düşünceler çerçevesinde, İbn Arabî'nin Tanrı'yı zâtı bakımından şeylerden ayırdığını, el-Evvel ve el-Ahir olması bakımından sonradan olanın zorunluluğunu ve ebediliğini ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz.

Şeyh Bedreddin birçok noktada İbn Arabî'nin kendisine sunduğu terminoloji içinde

düşünür. Şeylerin, sözlerin, bildirimlerin bir zâhir, bir de bâtin yönlerinin olduğunu söylemesi, varlığın bir gizli (gayb) bir de görünen (şahadet) yönünün olduğunu, aslolanın bu gizli yönün (anlamın) açığa çıkarılması gerektiğini belirtmesi, hatta evreni bir “hayal” evreni olarak adlandırması tamamen İbn Arabî düşüncesinin çerçevesi içinde ortaya konmuş düşüncelerdir. Ama Bedreddin çok kritik bir noktada İbn Arabî’den ayrılır. Ayrıldığı bu nokta, aynı zamanda Spinoza’nın da İbn Arabî’den ayrıldığı noktadır.

İsmail Fenni Ertuğrul 1928 yılında yazdığı *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* başlıklı kitabında İbn Arabî ile “vücûdiyye” olarak adlandırdığı panteizm düşüncesi içinde yer verdiği Spinoza arasında ayırım yaparken, Spinoza’nın Tanrı’nın her şeyi özgür iradesiyle yaratmamış olduğunu vurgulamakta, İbn Arabî’de ifadesini bulan temel düşüncenin ise bunun tam karşıtı olduğunu düşünmektedir. İsmail Fenni Ertuğrul Spinoza’nın erek nedeni (gaye illeti) göz önünde tutmayan ve bu anlamda teleolojik olmayan Tanrı/Doğa (Deus sive natura) anlayışının zorunlulukla Tanrı’nın inkarına varacağını, Tanrı’nın kadr-i mutlak oluşunu ortadan kaldıracacağı düşüncesindedir: “Spinoza’ya göre Allah ile âlem aynı şey olduğundan eğer âlem yok olsa –haşa- Cenab-ı Allah’ın da yok olması lazım gelir. Halbuki mutasavvıflara göre (...) âlem yok olsa o zâtî sıfatıyla yine bâkî olur” (Ertuğrul, 2008, s. 81).

Bizim düşüncemize göre de İbn Arabî ile Spinoza arasındaki temel fark tam olarak buraya dayanır. Aynı ayırımı İbn Arabî ile Şeyh Bedreddin arasında da yapmak mümkündür. Hilmi Ziya Ülken’in İslâm *Düşüncesi*’nde de ifade ettiği gibi, çok kritik bazı noktalarda Bedreddin İbn Arabî’den ziyade Spinoza’ya benzemektedir. Bedreddin’in *Varidat*’taki görüşlerinin Spinoza’nın düşüncelerine benzerliği bazı Bedreddin uzmanlarının da gözünden kaçmamıştır (bkz. Werner, 2009, s. 53). Hilmi Ziya Şeyh Bedreddin ile Spinoza arasında en az dört noktada bağ kurmaktadır: Tanrının doğa ile aynı oluşu (etkin ve edilgin olmak bakımından / natura naturans-natura naturata); beden ile ruhun mutlak varlığın sıfatları olması; maddenin Plotinos’ta olduğu gibi “menfi bir mefhum olmaması” ve irade hürriyetinin olmaması, sıkı nedensel zorunlulukta “ferdi hürriyet ve ihtiyari bir fiili kendisinde meydana getiren sebepleri bilmekten başka bir şey olmaması” bakımından (Ülken, 2015, s. 197-199). Yazımızın bütünü göz önünde bulundurulursa, bu bağlantının dile getirilmesinde belirtilen hususlar Bedreddin için açık olacaktır. Ayrıca şu bağlantıların, tekrara girmek pahasına, bir kez daha vurgulanması bize önemli görünmektedir: Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Bedreddin yaratan ile yaratılanı, “etkin oluş” ve “edilgin oluş” bakımından aynı şeyin iki durumuyla açıklıyor. Burada insan bedeninin de tanrı oluşuna özellikle dikkat çekmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Plotinos’ta olduğu gibi, varlığa aksiyolojik bir değer atfedilmiş değildir. Beden, cisimler dünyası, maddi olan bütün şeyler Tanrının tezahürleridir ve bu anlamda, Spinoza’nın ifadesini kullanırsak, Tanrı’ya refere etmek bakımından bir yetkinliği gösterirler. Bu anlamda Bedreddin’e göre “işler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve olgunluklar mazharlar vasıtasıyla zâhir olur [görünür]. Mazharların tümü, kemâllerin tümünü [yani yetkinlik düzeylerinin tümünü] meydana getirir, tamamlar (...) Çokluk mazharlardadır; noksan sıfatlardan arı ve yüce olan Haksa birdir; bütün mazharlardan tecelli eder” (*Varidat*, 2008, s. 142) Spinoza’nın terminolojisiyle ifade edersek, Tözün (tanrının / doğanın) özünü

oluşturan sonsuz *attributumlara* (sıfatlara) göre sonsuz çeşitlilikte kendini ortaya koyma, bildiriş, türlü hallerle (moduslarla) görünüş, bütün bakımından yetkinliği kendisinde taşır; bu yetkinliği tamamlarlar. Böylelikle de Bedreddin’de tüm evren (etkin yönüyle tanrı olan evren) bir birey gibidir (ferd/individuum). Bununla ilgili olarak Bedreddin şöyle diyor: “Yüce Allah, ‘Yaradılışınız da, tekrar dirilmeniz de, bir tek kişinin yaratılması ve dirilmesi gibidir’ demiştir. Bu **âyet**, âlemin yücresi, aşağısı, görünmeyeni, görüneni bakımından bir tek şahsa benzediğine işaretir” (2008, s. 160-161). Bu paragraf çok açık bir biçimde Spinoza’nın *Ethica*’danın II. Bölümünün 7. Lemma’sı ve bunun Scholie’sinde dile gelen şu düşüncüyü önceler: bütün doğa bir bireydir (individuum) ve bu tek bireyin parçaları olan tüm cisimler bu bütün halindeki bireyde hiçbir değişiklik olmadan, onun sonsuz şeklindeki tarzlarıdır (Spinoza, 1989, s. 190), değişimleridir, türlü türlü halleridir, onun bildirimleri, mazhar oluşlarıdır. Bu türden bir birlik olarak tasarlanan varlık, evren zorunlulukla sonsuz, öncesiz sonrasız olmak durumundadır: “Âlem, cinsi, nev’i, zâtı bakımından mutlak olarak kadimdir; önüne ön yoktur; sonradan meydana gelişi zâtîdir; zaman bakımından değildir. Hakk’tan, zıd şeyler zuhur eder; bazısına razı olur, bazısına ise olmaz” (*Varıdat*, 2008, s. 136). Ama bunların meydana gelmesi zorunludur. Bedreddin burada irade özgürlüğünü bütünüyle kaldırıyor ve yaratmayı tamamen doğanın zorunluluğuyla açıklıyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Bedreddin’e göre, Tanrının istediğini yapabileceği düşüncesini savunanlar, örneğin kelamcıların savunduğu gibi “yüce Allah dilediğini yapar” diyenler, Tanrı hakkındaki tam bir bilgisizliği, anlayışsızlığı gösterirler. Tanrı dilediğini yapamaz, Tanrı’nın dileği, şeylerin kendi zorunluluğuna bağlıdır. Ona göre, “Tanrının isteği, dileği, âlemin isti’dâdına **göredir (...)** Allah, bir şeyde o şeyin isti’dadı ne ise onu diler, isti’dadı olmıyan **şeyi dilemez. Çünkü dilek, isti’dada tabiidir; kainatın tümü, istidada göre kendisinden meydana gelmiştir**” (2008, s. 141-142). Yani Tanrı şeylerin doğasındaki zorunluluğu kaldıramaz, buna aykırı hareket etmez, dilediğini keyfi bir biçimde yapmaz; keyfiyet yoktur, nedenlerin sıkı zorunluluğu vardır: “yere düşen her katrenin bir sebebi vardır” (2008, s. 134).

Bedreddin’in Spinoza’dan farklılaştığı yön ise onun yöntemi ile (bir yöntemi varsa tabii) Spinoza’nın geometrik yöntemi arasındaki farklılıktır (Akdemir, 2012, s. 60). Bu açıdan bakıldığında Spinoza Bedreddin’e göre oldukça modern bir düşünür olarak ortaya çıkmaktadır. 17. Yüzyılın matematiksel varlık kavrayışı, Bedreddin’de hiç görülmez; Spinoza’nın mistik kavrayışı en üst düzeyde matematikle birleştirmesi Bedreddin’in mistik dünya kavrayışından oldukça uzaktır. Ayrıca Spinoza’nın **düşüncesinin merkezinde yer alan “neşe” ve “yaratıcı olumlama”** düşüncesinin Bedreddin’de pek izine rastlanmaz. Bedreddin, **bütününde ebediliği gösterse de gelip geçici olan şeylerin yapısına daha çok “kederle” bakan bir sûfi izlenimi verir.**

Sonuç

Bir Anomali Olarak *Varıdat* Şeyh Bedreddin’in *Varıdat*’ta dile getirdiği fikirlerinin felsefi boyutlarını ele aldığımız bu çalışmada, onun ilkin Yeni Platonculuk’la, sonra Hurufilik ve materyalizmle, en sonunda da **İbn Arabi ve Spinoza’yla bağ kurulabilecek**

yönlerini etraflı bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bütün bu bağ kurma çabalarında Bedreddin'in düşünceleri hep "aykırı" unsurları, farklılıkları kendinde taşıdı. Bedreddin yorumcularının *Varidat*'ı hep bir yere oturtmaya çalışmaları, her defasında bize sorunlu görüldü. Bütün bu çabalarda *Varidat* hep "anomalı" olarak kalmaktadır. Hatta Bedreddin'in kendisinin diğer kitapları bakımından bile durumun böyle olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda genel olarak ele alan düşüncelerin hangisine *Varidat*'ı yerleştirmeye çalışsak her defasında ya bunların hepsine birden kısmen uymakta ya da hepsinden ayrılmaktadır. Belki de bunların hepsinden birer yön taşıdığını böylece de eklektik bir yan taşıdığını söylemek gerekecektir. O zaman da onların tümünden bütünüyle farklılaşan yönlerinin nasıl açıklanabileceği sorunuyla karşı karşıya kalırız. Bu aşamada belki de Cemal Bâli Akal'ın Spinoza'nın **görüşlerinin panteizm mi, panenteizm mi, akozmizm mi, ateizm mi, materyalizm mi, idealizm mi** olduğuna yönelik tartışmaları göz önünde tutarak söylediği "[Spinoza'nın] tüm bu akımları bir yandan içerdiğini, öte yandan aşığı" yönündeki yargısını *Varidat* için de kullanabiliriz. Böylece eserin pek de özgün bir eser olmadığı, daha önceki tasavvufçularda da görülebilecek düşüncelerin kötü bir yöntem ve anlatımla tekrarlandığı yargısı konusunda temkini elden bırakmamak gerekir. *Varidat* böyle olmaktan ziyade bir anomali olarak kalmaktadır.

Kaynaklar

- Akdemir, M. (2012). "Spinoza'da Şeyh Bedreddin İzleri" **Felsefelogos**. Yıl 17. Sayı 47. 55-61.
- Augustinus, A. (2010). *İtiraflar / Confessiones*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Ay, R. (2015). "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri". **Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi** 72: 1-24.
- Babinger, F. (2013). **Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin**. Çev. İlhami Yazgan. Ankara: La Yayınları
- Balivet, M. (2000). **Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân**. Çev. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bashir, S. (2012). **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, Çev. A. Tunç Şen. İstanbul: Kitapyayınevi Yayınları.
- Corbin, H. (2008). **İslâm Felsefesi Tarihi II**. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yay.
- Dindar, B. (1990). **Sayh Badr al-Dîn Mahmûd et Ses Wâridât**. Ankara: Editions de Ministre de Culture.
- Ertuğrul, İ. F. (2008). **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2004). **Şeyh Bedreddin Vâridat**. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2008). **Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı**. İstanbul: Elif Kitabevi-Milenyum Yayınları.
- _____, (2007). **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şülik**. İstanbul: Der Yayınları
- Fârâbî, Ebu Nasr (2012). **İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fâzıla)**. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Yay.
- İbn Arabî (2008). **Fusûsu'l-Hikem**. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- İmam Gazali (2011) **Kimya-yı Saadet**. Çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınları
- _____, (2012). **Hakikate Giden Yol (El-Münkız Mine'd-Dalal)**. Çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). "İbn Ravendi" **İslam Ansiklopedisi**. Cilt 21. 179-184. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi
- Nicholson, R. A. (1921). *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ocak, A. Y. (2010). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları
- _____, (2013). **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Plotinos (1960). **Ennéades I**. Text établi et Traduit par E. Bréhier. Paris: Edition Les Belles Lettres.
- _____, (1963). **Ennéades VI**. Text établi et Traduit par E. Bréhier. Paris: Edition Les Belles Lettres.
- Rihani, A. (1920). **The Luzumiyat of Abu'l Ala**, New York: James T. & co.
- Siniosoglou, N. (2012). "Sect and Utopia in shifting empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin" **Byzantine and Modern Greek Studies**. Vol. 36 No. 1, 38-55
- Spinoza, B. (1989). **Opera/Werke II**. Hrsg. Konrad Blumenstock. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sühreverdi, Ş. (1963). **Nur Heykelleri**. Çev. Saffet Yetkin. Ankara: MEB Yay.
- _____, (2009). **İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)**. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayınları.
- Şeyh Bedreddin (2013). **Vâridat (Tercümesi ve Şerhi)**. Çev. Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi. İstanbul: Büyüyen Ay Yay.
- Timuroğlu, V. (2013). **Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidat**, İstanbul: Su Yay
- Usluer, F. (2009). **Hurufilik**. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). **İslâm Felsefesi**. İstanbul: Ülken Yayınları.
- _____, (2015). **İslâm Düşüncesi**. Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Werner, E. (2009). **Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa**. Çev. Hakan Sevin. İstanbul: Kaynak Yay.
- Yaltkaya, M. Ş. (1994). **Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin**. Haz. Hamit Er. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Yener, C. (2008). **Şeyh Bedreddin Varidat**. İstanbul: Elif Kitabevi-Milenyum Yayınları.

Öz

Bir Anomali Olarak Varidat: Şeyh Bedreddin'in Varidat'ının Felsefi Boyutları

Bu yazıda Şeyh Bedreddin'in *Varidat* adlı eserindeki çeşitli düşüncelerin felsefi boyutları, bu düşüncelerin arka planında yer aldığı iddia edilen çeşitli düşünce akımlarının görüşleriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Şeyh Bedreddin'in görüşlerinin temelini oluşturduğu düşünülen Yeni Platonculuk akımının düşünceleri, Plotinos ve Sühreverdi'nin eserlerinden hareketle ortaya konduktan sonra, *Varidat*'ın bu felsefeden birkaç kritik noktada ayrıldığına işaret edilmektedir. Öncelikle, Bedreddin'in Yeni Platonculuktan temel farkı, bu akımın düşüncesine bütünüyle aykırı olarak, Tanrının bir görünümü olan beden hiçbir şekilde "kötü" olamayacağı düşüncesine dayanır. Ayrıca Sühreverdi'nin aksine, Bedreddin varlık kavrayışında bütün aşkınlığı ortadan kaldırır. İkinci olarak, Bedreddin'in Hurufilikten ve materyalizmden etkilendiğini savunan yorumcuların iddialarını göz önünde tutarak Hurufiliğin ve İbn Ravendi, El-Maarri'nin temsil ettiği materyalizm (Dehrîyyun) akımının görüşleri ele alınmakta, Şeyh Bedreddin'in bu görüşlerle bağlantısı ve ayrıldığı noktalara dikkat çekilmektedir. Bedreddin'in Dehrilikten temel farkı şu olguya dayanır: Dehrilik her şeyin rasyonel bir şekilde açıklanabileceği akılcı bir görüşe dayanırken, Bedreddin mistik bir varlık kavrayışına sahiptir. Hurufiliğin mesyanik kavrayışının aksine ise, Bedreddin bu türden mesyanik eğilim ve umutları Sufi açısından önemsiz görmektedir. Üçüncü olarak, Şeyh Bedreddin İbn Arabi ile Spinoza'nın felsefelerinin arasına yerleştirilmekte ve onun İbn Arabi'den ziyade Spinoza'ya yakın olduğu savunulmaktadır. Bununla birlikte, Spinoza'nın düşüncesinden özellikle yöntem bakımından ortaya çıkan farkı da ortaya konmaktadır. Sonuçta Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ının tüm bu görüşlere benzetmekle birlikte onlardan ayrılmakta olduğunun görülmesiyle bu eserin felsefi düşünce geleneği açısından bir anomali olarak görülebileceği dile getirilmektedir.

Anahtar Kelimeler / Keywords: Yeni Platonculuk, Hurufilik, Materyalizm, Spinoza, Tanrı-evren /

Abstract

Varidat As An Anomaly: Philisopical Dimensions of Sheikh Bedreddin's Varidat

This article deals with philosophical dimensions of various ideas in Sheikh Bedreddin's work *Varidat* in relation to those of various currents of thought that are claimed to underlie Bedreddin's work. First, Neo-platonist notions that are presumed to underpin Sheikh Bedreddin's views will be presented with reference to Plotinus and Sühreverdi's works, before pointing at several critical points that distinguish *Varidat* from the neo-platonist philosophy. At first, the basic difference between Bedreddin and Neo-platonism is based on

a thought according to which a body that is a manifestation of God is never be “evil”. Besides, contrary to Sühreverdi’s view, Bedreddin wants to get rid of all transcendent conception of being in his thought. Secondly, considering those claims that Bedreddin was influenced by the Hurufi thought and materialism, the materialist standpoint (Dehrîyyun) represented by İbn Ravendi, and El-Maarri will be discussed to show how Bedreddin’s vision ties in and also differs from it. Bedreddin’s basic difference from materialism (Dehriyyun) stems from a fact that he asserts a mystical conception of being whereas materialism is based on a rationalist perspective in which all things can be explain in a rational way. In contrast to the messianic understanding of Hurufism, for Bedreddin such messianic inclinations and hopes are not important in respect of Sufi thought. Thirdly, Sheikh Bedreddin will placed at midway between the philosophies of İbn Arabi and Spinoza, and Sheikh Bedreddin will be argued to stand closer to Spinoza. On the other hand, it will also be argued that Sheikh Bedreddin departs from Spinoza particularly in terms of methodology. In conclusion, it will be claimed that Sheikh Bedreddin’s *Varidat* can be considered an anomaly as it stands apart from those all those views despite its resemblances.

Keywords: Neo-platonism, The Hurufi thought, Materialism, Spinoza, God-nature

OSMANLI-TÜRK EDEBİYATI TARİHYAZIMINDA TANZİMAT'TAN BUGÜNE ÇAĞDAŞ ELEŞTİREL SÖYLEM

Şeyda Başlı*

Tanzimat döneminden başlayarak Türk edebiyatında eleştiri, yalnızca edebi değil, politik bağlamda da anlam taşıyan bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemin aydınlarının aynı zamanda ülkenin batılılaşmasını sağlamak, kamusal alanda bu konuyla ilgili bilincin yükseltilmesine ön ayak olmak, hatta bizzat böyle bir kamuoyunun yaratılması için çaba harcayarak halkı eğitmek gibi bir misyonu kendilerine yükledikleri düşüncesi de konuyla ilgilenen araştırmacılar tarafından kabul görmektedir (Parla, 1993, 12). Namık Kemal, Şinasi, Ahmet Mithat gibi pek çok türde eser veren Tanzimat aydınlarının bu eserleri halkı bilinçlendirmek biçimindeki hedeflerini gerçekleştirmenin en temel aracı saydıkları düşüncesini Berna Moran şu sözlerle dile getirmektedir: “Çağdaş uygarlığa yaklaşacak, şu ya da bu ölçüde Batılılaşacaksa halkın bu amaçla eğitilmesi gerekirdi. Onlara Batı’yı tanıtmak, yeni bazı değerler aşılacak, yeni kavramlar öğretmek lazımdı. Halkı bu yolda eğitime için iki şeyden yararlanılabilirdi: Gazeteden ve edebiyattan” (1984, 411).

Hem Parla'nın hem de Moran'ın görüşleri, edebî eleştiri ile politik eleştiri arasında Tanzimat döneminde ne kadar sıkı bir bağ kurulmuş olduğunu açıkça göstermektedir.

Bu çerçevede, Tanzimat'tan bu yana eleştiri anlayışının ortaya çıkarılması ve bu anlayışın toplumsal yaşamdaki değişimlerle ilişkisinin kurulması önem kazanmaktadır. Bu makalenin amacı, Tanzimat döneminden bu yana eleştiri geleneğinin çizgisini, bu çizgi-deki süreklilik ve kopuşları incelemek, bir anlamda Osmanlı İmparatorluğu döneminden bu yana süregelmekte olan modernleşme hareketini ve bu konu üzerinde düşünce üretmiş olan aydınların zihin yapısını ortaya çıkarmaktır.

*Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Tarihsel Kökler: Tanzimat Döneminde Eleştiri Anlayışı

Tarihsel açıdan ele alındığında, eleştiri etkinliği Osmanlı edebiyatında “tezkire”ler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Tezkirelerle ilgili ayrıntılı bir çalışma yapmış olan Harun Tolasa’ya göre, “doğrudan birer edebî eleştiri eseri” (2002, X) sayılmasalar da, tezkirelerin kökleri “Arap edebiyatındaki ‘tabakât’ geleneğine” dayanmaktadır (2002, IX). Harun Tolasa, “devrin şairlerinin zaman içinde unutulup gitmelerini önlemek, hatırlanmalarına vesile olmak” (2002, IX) amacıyla yazıldıklarını belirtmekte ve tezkirelere hangi şairlerin alınacağına, bu şairlerin hangi eserlerinin tezkireye konulacağına belli bir seçim yapılarak karar verilmektedir. Tolasa’ya göre bu seçim sırasında “çeşitli etkenlerin rol oynama”sa da, asıl belirleyici “tezkirecinin zevk ve tercihi”dir (2002, X).

Tolasa’nın söz ettiği “zevk ve tercihe dayalı” değerlendirme yapma alışkanlığının, Divan edebiyatı şairleri söz konusu olduğunda, yalnızca Tanzimat döneminden önce değil, daha sonra da uzun bir müddet egemen olduğu ileri sürülebilir. Bu açıdan ele alındığında, Divan şiiri değerlendirmeleri hem “özel” eleştiri anlayışına dayandığı, hem de farklı dönemlerde öne çıkan politik koşullardan etkilendiği görülmektedir.

Bilge Ercilasun da, *Servet-i Fünun’da Edebi Tenkit* isimli çalışmasında, “tenkit” kelimesinin dilimize Fransızca “critique” kelimesini karşılamak için girdiğini, bu kelimenin Fransızcada “critique” sözcüğünün içerdiği kavramsal arka planı *karşılayıp* karşılamadığı üzerine bir tartışma çıktığını ve daha önce eleştiri kavramsal olarak karşılamak için “ilm-i nakd” kavramının kullanıldığını söylüyor (1998, 9). Edebi eserlerin değerlendirilmesini tanımlayan bu iki kavramın taşıdıkları anlamsal arka planın gözden geçirilmesi, Tanzimat döneminde batılılaşma ile birlikte yalnız edebiyat alanında değil, aynı zamanda da eleştiri anlayışında da ortaya çıkan yenilikleri açıklamaktadır. Ercilasun, Tâhir-ül Mevlevî’de ilm-i nakd’in, “nazmın kusurlarını bildiren ilmin adı” olarak tarif edildiğini söylüyor (1998, 9). Yine Ercilasun’un Muallim Naci’den aktardığına göre, “Bu ilme nakd denilmesi şu cihettendir ki sâhib-i tab’-ı vekkad ile nakkad (sarrâf pek parlak tab’ıyle), halis akçeyi mağşûş akçe arasından nasıl ayırırsa şi’r-i bî-aybı şi’r-i mayûb miyânından öyle tefrik eder” (1998, 9). Bu sözlere göre, önceleri arı şiiri arı olmayan şiirden ayırma temeline oturtulmuş görünen edebî eleştiri, Tanzimat döneminden başlayarak “muhakeme”, “muaheze” gibi kavramlarla tanımlanmaya başlanmıştır (Ercilasun, 1998, 9). Yani, “azarlama, paylama, çıkışma, darılma” (Devellioğlu, 1999, 656) ile birlikte “itiraz etme” anlamını da içeren tenkit (eleştiri/değerlendirme) ya da “bir hüküm çıkarmak için bir işi zihinde inceleme”, “iki tarafı dinleyip hüküm verme” ve “uslamlama” anlamlarını taşıyan muaheze (Devellioğlu, 1999, 666). Böylece, değerli olanı değersizden ayırma çabasına dayalı olan geleneksel eleştiri anlayışından kopularak, taraflar arasında seçim yapma, yazarın konumuna göre bir eserin niteliğinin düşük olduğu gösterme ve reddetme anlamlarına da gönderme yapan yeni bir kavramsal çerçevenin ortaya çıktığı söylenebilir. Batılılaşma ile gelen kavramsal çerçevedeki bu değişim, diğer türlerde olduğu gibi eleştiri türünün de modernleşmeyi imleyen bir simge gibi kavrandığını ve eleştirilerin bu kuramsal çerçeveye uygun olarak biçimlendiği görülmektedir. Hilmi Yavuz da, *Zaman* gazetesinde yayımlanan “Şiir ve Eleştiri” başlıklı makalesinde bu duruma dikkat çekmekte ve “Ziya Paşa’nın ‘Şiir ve İnşa’sı ile başlayan Divan edebiyatı eleştirisi[nin], Cumhuriyet döneminde Abdülbaki Gölpinarlı’nın *Divan Edebiyatı Beyamındadır*’ı ile neredeyse birebir tekrarlandığı”nı ileri sürmektedir (Yavuz, 2008).

Böylece, hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet döneminde, batılılaşma tartışmalarıyla paralel yürüyen edebi eleştiride, bu iki dönemin ortak özelliklerinden birinin metin değil yazar merkezli yaklaşımın eleştirilere egemen olduğu; eserin değil, bu eserin yazıldığı ideolojik arka planın önemsenerek yorum yapıldığı, dolayısıyla reddetmeye dayalı, yıkıcı bir eleştiri anlayışının süregeldiğini söylemek mümkündür. Tanzimat döneminin tarafların zıt kutuplara konumlandığı, birbirini reddetme üzerine kurulu eski-yeni edebiyat tartışmaları, cumhuriyet döneminde Nurullah Ataç'ın, sürekli batılı yazar ve şairlerle karşılaştırarak 'değerlendirdiği' ve yazarının konumlandığı ideolojik arka planı temel alarak ürettiği yukarıdan bakan eleştirel tavır, bu savı destekleyen örnekler arasında sayılabilir.

Edebi eleştirinin bu yöndeki gelişimiyle birlikte ortaya çıkmış olan iki önemli sorunun yukarıda ifade edilen çerçeve içinde değerlendirilmesi ufuk açıcı olacaktır. Bunlardan birincisi, eski edebiyatın reddedilmesi bağlamında Tanzimat'la başlayan, Divan şiiri değerlendirmeleri ve cumhuriyetin ilanından sonra giderek artan bir biçimde Divan edebiyatının yok sayılmasının hangi nedenlere dayandığı, bu bağlamda üretilen eleştirinin ideolojik arka planının ortaya çıkarılması sorundur. Abdülbaki Gölpınarlı, Halide Edip Adıvar, E.J. W. Gibb, Walter Andrews ve Victoria Holbrook'un Divan edebiyatı hakkındaki kimi değerlendirmeleri bu bağlamda değerlendirilecektir.

Divan Edebiyatında Anlam, Yapmacıklık ve Eleştirinin İdeolojik Arka Planı

Abdülbaki Gölpınarlı, 1985 yılında yazdığı *Divan Edebiyatı Beyanındadır* isimli kitabında yer alan Divan edebiyatına ilişkin değerlendirmelerinde, cumhuriyet sonrası resmi söylemle uyum içinde bir tavır sergilemektedir. Nurullah Ataç'ın da *Sözden Söze* isimli kitabındaki "Abdülbaki Gölpınarlı'ya Mektup" yazısında (her ne kadar Ataç'ın bizzat kendisi Divan edebiyatı hakkındaki değer düşürücü yargıları kısmi olarak yeniden üretse de) belirttiği gibi Gölpınarlı, Divan edebiyatını inceleme konusunda en yetkin araştırmacılardan biri olmasına karşın, bu edebiyatın değerlendirilmesinde Gibb'den başlayarak hem yerli hem de yabancı oryantalistlerin yineleye geldiği değer düşürücü yargıları tekrarlamaktadır (Ataç, 2000, 117-122).

Gölpınarlı'nın ileri sürdüğü bu yargılar arasında, Divan edebiyatı geleneğini bütünüyle bir yapmacık edebiyatı olmakla (1985, 20), sözü değiştirken aslı değişmeyen bir kopya sanatı olmakla (1985, 134) suçlamak sıralanabilir. Buna göre, mecazlar diline adapte edilerek anlatılan doğa, doğallıktan uzaklaşmıştır (Gölpınarlı, 1985, 16); bütün Divan şairleri aynı sevgiliye aynı biçimde âşık olmuşlar ve aşklarını aynı şekilde anlatmışlardır (Gölpınarlı, 1985, 29-35). Divan şiirinin toplumsal yaşamla, tarihle, gerçeklikle hiçbir ilişkisi yoktur ve neden sonuç ilişkileri sorgulanmaz (Gölpınarlı, 1985, s.39). Şairler bireyci ve gününü gün etme kaygısı içinde olmakla kalmaz, aynı zamanda şarap sarhoşudurlar (Gölpınarlı, 1985, 15).

Bireyciliğe dayanan bu gelenek, ne İstanbul'un ne de taşranın toplumsal yaşamına ilişkin hiçbir ipucu vermez; toplumsal düzendeki bozukluk, ihtiyaçlar ya da mahalli olaylar bu şiirde yer almaz (Gölpınarlı, 1985, s.13-18). Anadolu ve taşra insanının gündelik yaşantısı yaşantı bu şiirde hiç yer almamıştır (Gölpınarlı, 1985, 17). Dolayısıyla, Gölpınarlı, bu edebiyatın saray ve enderun edebiyatı olduğunu söyleyenlere hak vermektedir. Gölpınarlı'ya göre, bu şiirde İstanbul'un da gerçek yüzünü görmeyiz. Gördüğümüz

ancak “yapmacık bir şehir edebiyatıdır, hem de yalnız İstanbul şehrinin” (1985, 55). Bu şehir yalnızca belli bir çevrenin, aslında şairin içinde yaşadığı sefahat aleminin şehridir; “dumanlı gözle görülen ve çetrefil, yapma ve yavan sözlerle öğülen sun’i manzarasından başka İstanbul’a ait hiçbirşey yoktur bu edebiyatta!” (Gölpınarlı, 1985, 59).

Az önce belirtildiği gibi, Gölpınarlı’nın eleştirisi ve Divan geleneğine yaklaşımı bu gelenek hakkında yerli ve yabancı oryantalistler tarafından dile getirilmekte olan eleştirilerden ve yaygınlaşmış olan değer düşürücü bakış açısından farklı değildir. Bu çerçevede, E. J. W. Gibb gibi yazarların Divan Edebiyatı hakkında ileri sürdükleri yargılara göz atmak önem kazanmaktadır. Gibb’in *Osmanlı Şiiri Tarihine Giriş* isimli kitabında Divan şiiri hakkında ileri sürdüğü yargılara ve bu şiiri analiz ediş biçimine göre, Divan şiirinin dili, “o kadar sun’î ve günlük dilden o kadar uzaktır ki alelade bir insanın okuyup anlaması veya telaffuz etmesi son derece güçtür” (2004, 43). Ayrıca Gibb’e göre “[b] öyle bir şiirin kusurlarını –Bunlar: Taklit, muğlaklık ve teklik (şahsilik) –sayıp dökmek son derece kolaydır, fakat hünerlerini saymak o kadar basit değildir” (2004, 43). Gibb’in birer üslupçu olduğunu ileri sürdüğü Divan şairleri, “ya kendileri için ya da saray çevresi için yazmışlar, geniş halk kitlelerini nazarı dikkate almamış”; “sürekli artan dil güzelliğiyle sürekli incelen hayal zenginlikleriyle tekrar tekrar aynı temaları sunmuşlar”dır (2004, 43).

Bu sözler, hem Gibb’in, hem de Gölpınarlı’nın Divan Edebiyatı’nın suniliği konusunda aynı yargılara sahip olduğunu göstermeleri açısından ilginçtir. Aradan geçen zamana ve birinin Divan Edebiyatı hakkında yazan bir İngiliz, diğerinin yerli bir aydın olmasına karşın, bu iki yazarın sözleri aynı noktada buluşmaktadır. Ancak, Ataç’ın da belirttiği gibi, Gölpınarlı’nın biraz da toplumsal koşulların zorlaması ile dile getirdiği, “dışarıdan” bilgiye dayalı yargılar (Ataç, 1968, 117-118), Divan Edebiyatı’nın değerlendirilmesinde modern söylem ile Batı’da üretilen oryantalist söylem arasındaki koşutluğu açığa çıkarması açısından dikkat çekicidir. Bu nokta göz önüne alındığında, hem Adivar’ın Gibb hakkındaki övücü yargıları aracılığıyla oryantalist söylemi dolaylı olarak yeniden üretmesi, hem de kendini Osmanlı’nın mefhum-u muhalifi olarak tanımlayan resmi söylemin Divan Edebiyatı konusunda yerli oryantalist bir söylem üretmeye yatkınlığı açıklik kazanmaktadır.

Divan Edebiyatı’nın yapaylığından yola çıkan Gibb, bu şairlerin “bütün şifahi hokkabazlıkları ve zihin egzersizleriyle kendi dünyalarının ruhunu uygun ve doğru ifade” (2004, 26) edip edemedikleri sorusunu sormakta, bu sorunun yanıtına şüpheyle yaklaşmaktadır. Gibb’e göre, “bu büyük milletin asıl istidatlarının tefekkür üzerinde değil, aksiyonda bulun”ması (2004, 29) ve “Türkler’in ve onlarla aynı ırktan olan akrabalarının hepsinin “asker” olmasının getirdiği askeri hayat tarzı (2004, 29) sonucunda, “bu insanların, kâinat hakkında tafsilatlı ve derin teoriler üretmesi ya d halk türkülerinin ötesinde edebiyat yolunda herhangi bir şey meydana getirmesi” olanaksızlaşmıştır (2004, 29). Gibb’in dile getirdiği bu görüşlerden hareketle, Osmanlı şiirinin İran şiir geleneğinin taklidinden ibaret olduğu ve başkaca bir değer taşımadığı anlaşılmaktadır.

Gibb’in yaklaşımında açıkça görülen bu değersizleştirmeye rağmen, Halide Edip Adivar, yazarın Osmanlı şiirini ele alırken Avrupamerkezci bir bakış açısına sahip olmadığını, nesnel bir değerlendirme yaptığını belirtmekte, Gibb’in Osmanlı şiiri karşısındaki oryantalist tavrını görmezden gelmektedir: “Gibb hiçbir zaman garip ve yabancı

bir şeye karşı bir Avrupalı hayranlığı, yahut yukarıdan bakıp hüküm veren bir Avrupalı gururu göstermemiştir” (Adıvar, 1943, XII). Oysa, Mine Mengi’nin aktardığına göre, Halide Edip, Gibb’in yapıtının oryantalist bakış açısı hakkında Sabahattin Eyüboğlu’nun da ilk kez 1938 yılında dile getirdiği eleştirilerin (Eyüboğlu, 1998, 79-92) bir benzerini Köprülü’nün kendisinden dinlediğini ifade etmektedir: “Adıvar’ın bildirdiğine göre, Köprülü’nün esere ilişkin eleştirileri esas olarak, bir yabancının, başka bir toplumun edebiyatını doğru anlayarak eleştirmeye muktedir olamayacağı noktasında yoğunlaşır. [...] Oysa Gibb, edebiyat tarihini Osmanlı ülkesine hiç gitmeden Londra’da yazmıştır. Bu durumda Gibb’in bir yabancı olarak Türk milletini tanımamasının güçlüğünün yanı sıra, üstelik hiç gitmediği bir ülkenin, görmediği, içinde yaşamadığı toplumunu sağlıklı bir biçimde değerlendirmesinin mümkün olamayacağı görüşü ağırlık kazanmaktadır” (<http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/8.php>). Bu eleştiriye rağmen, Mehmet Fuat Köprülü, “Hayat ve Edebiyat” başlıklı yazısında “gazel ve kaside edebiyatı” biçiminde tanımladığı Divan edebiyatının hayatla ilişkisi olmadığını şu sözlerle dile getirmiştir: “Şairler, içinde yaşadıkları muhit ile, mensup oldukları milletle o kadar alâkadarlardır ki, divanları dolduran ince ve musanna beyitler arasında uzun uzun araştırdıktan sonra belki mahallî bir renge, millî bir hususiyete tesâdüf olunabilir. Çünkü onlar hayat deyince etraflarındaki âlemi değil, Acem divanlarında ve kafalarında yaşayan muhayyel bir kâinatı görüyorlar, onun seslerini terennüm ediyorlardı” (Köprülü, 1999, 64).

Köprülü’nün Gibb’i bir yandan eleştirirken bir yandan da, Fırat Caner’in (2008, 163) de dikkat çektiği gibi, kimi zaman onunla ortak bir bakış açısını paylaşması, Divan edebiyatı ile ilgili eleştirilerin metin merkezli, nesnel değerlendirmeler olmaktan çok, eleştirinin yapıldığı dönemin ideolojik arka planı tarafından biçimlendiğini düşündürmektedir. Zaten Halide Edip de, Köprülü’nün Gibb’le ilgili eleştirilerinden haberdar olmasına rağmen bu eleştirileri göz ardı ederek Gibb’e olan hayranlığını ifade etmekte, Gibb’in oryantalist bakış açısını dolaylı olarak yeniden üretmektedir. Halide Edip’in vurgusunda dikkati çeken nokta, bu yeniden üretimin, bilimsellik vurgusuyla birleşmiş olmasıdır. Böylece, batıdan ithal edilen bilimsel pratik ve ‘objektif’ bakış aracılığıyla oryantalist bakışın yeniden üretilmesi, koşut mekanizmalar olarak bir arada işlemektedir.

Gölpınarlı’nın, Gibb’in bakış açısıyla uyum taşıyan eleştirileri, hem Şerif Mardin’in kavramsallaştırdığı merkez-çevre arasındaki ideolojik çelişki (Mardin, 1973, 169) hem de Türkiye modernleşmesinin Osmanlı geleneği karşısındaki tutumu bağlamında incelenebilir.

Merkez-çevre çatışması çerçevesinde Gölpınarlı, İstanbul’la ve yalnızca İstanbul’da düşük bir ahlâk anlayışına kapılmış “dalkavuk münevverler”in hayal alemiyle özdeşleştiği Divan geleneği karşısında gerçeği, toplumsal yaşantının kendisini anlatan, temsil eden halk edebiyatını öne çıkarıyor (Gölpınarlı, 1985, 128). Gerçi halk edebiyatının yetersizliği Gölpınarlı tarafından vurgulanmakta ve yeni bir edebiyatın gelişmekte olduğu da söylenmektedir; ancak, bu ikilikler sisteminde Divan karşısında yine de halk edebiyatının gerçekçiliğinin, gözle görünür somutluğunun altı çizilmiştir.

Bu ikilikler sistemi çerçevesinde, yapıntı olduğu belirtilen Divan edebiyatının dili karşısında Türkçe, aruzun karşısında hece ölçüsü, Fuzuli ve Nedim’in karşısında Yunus Emre, açıkça tercih edilmiş ve daha yüksek bir değere sahip olduğu savı ileri sürülmüştür

(Gölpınarlı, 1985, 130-153). Bütün bu tercihler, Osmanlı toplumsal yaşamında merkezden kopmuş olan çevrenin, yani taşranın yüceltilmesi ile doğru orantılıdır. Bu durum, kendisini Osmanlı'nın mefhum-u muhalifi olarak tanımlayan Cumhuriyet modernizminin ideolojik tercihleriyle de uyum içindedir. Gölpınarlı'nın eleştirilerinin ikinci temeli ise, bu edebiyatın geçmişe, yok olmuş, unutulmuş ve hatırlanması da lüzumsuz olan geçmişe ait soluk bir resim olduğu ve orada kalması gerektiği düşüncesidir (Gölpınarlı, 1985, 129). Bu bağlamda, yazarın Divan edebiyatı karşısındaki tutumu ile modern eleştirinin savları arasındaki paralellik daha da açık bir şekilde görülmektedir.

“Bu yaprağı çevir, büsbütün çevir; bu, sana hiç bir şey söyleyemez” (Gölpınarlı, 1985, 5). Gölpınarlı'nın bu yargısının temellerinden biri bu geleneğin hurafelere dayalı, yaşamın gelişimine kapalı, sebep-sonuç ilişkilerinden ve hayatın değişiminin çözümlenmesinden, kısaca akılcılıktan ve müspet düşünceden uzak oluşudur. Bu edebiyatın unutulması ile uyuşukluğu, melankoliyi ve miskinliği simgeleyen, Doğululuğun, yani Osmanlılığın unutulması ve batılı normlara uygun yeni bir edebiyat eleştirisinin, edebiyatın kendisinin ve giderek toplumun inşa edilmesi de mümkün olacaktır. Gölpınarlı'nın bir dipnotta ‘masun’ sözcüğünü açıklamak üzere yazdığı şu sözler bu bağlamda önemlidir: “Divan Edebiyatındaki ahenkli, uyuşturucu, adamı melankolik ve mistik bir hale getiren, hem bir cemiyetin hem de bir ferдин ahlakını bozan telakkilerine akıl sahibi kapılmaz, akli onu bu akibetten masun kılar gibi” (1985, 47).

Yapısı, söz dağarı, içeriği gibi unsurlar düşünüldüğünde Divan şiirine yöneltilen bu eleştirilerin ne derece gerçekçi olduğunu tartışmaya açmak önemlidir. Holbrook bu şiirin oryantalist bir yaklaşımla okunmasının Divan şiirini daha çok bir simgeye dönüştürdüğünü belirtmekte ve bu yargıların indirgemeci özelliğine dikkat çekmektedir (1998, 46). Yerli ve yabancı oryantalistler düşünüldüğünde, Divan şiirinin bir simge olarak neyi temsil ettiği sorusuna verilen yanıt önem kazanır. Gibb'in açıkça değer düşürücü olan yargıları aslında Cumhuriyetin kuruluşu sırasında, kendini Osmanlı'nın ‘karşıtı’ olarak tanımlayan ideolojik yaklaşım tarafından da yeniden üretilmiştir. Victoria Holbrook'un da belirttiği gibi, Cumhuriyet, Osmanlı geleneği karşısında kendisini ‘Osmanlı'nın tam tersi’ olarak tanımlamış; onun şiir geleneğini, bir edebi gelenek gibi değil, yok saymaya çalıştığı Osmanlı Devleti'nin simgelerinden biri saymış; bu ise, Osmanlı'yı bir bütün olarak temsil ettiği varsayılan Divan geleneğinin dışlanmasıyla sonuçlanmıştır (1998, 12-13). Öte yandan, Hilmi Yavuz da, yukarıda anılan “Şiir ve Eleştiri”nin yanı sıra, “Görünmez Kılınan Şiir” gibi makalelerde de, hem oryantalist bakış açısının hem de bu bakışı içselleştirmiş olan yerli oryantalistlerin, Osmanlı kültürünü görünmez kılmaya çalıştıklarını anlatmaktadır.

Divan Edebiyatı hakkında değer düşürücü yargılara yol açan bu simgeselleştirmenin nasıl işlediği sorusuna yanıt vermek için yine Holbrook'a başvurmak gerekiyor. Holbrook'a göre, Cumhuriyet döneminde Osmanlı şiiri imparatorluğun başarısızlığının ve çöküşünün bir simgesi olarak ele alınmış (1998, 13-31), yeninin karşısında eski, başarısız ve kötü olanı temsil etmiştir. Avrupa açısından bakıldığında, Türkçe uzantısı sayıldığı İran şiir geleneğinin kaynağı olan Arapça ve Farsçaya en uzak noktada durmakta ve bu geleneğin son çizgisi sayılmaktadır (Holbrook, 1998, 16). Bu nedenle, taklit ve değersiz olmaktan kurtulamaz. Cumhuriyet modernizmi açısından bakıldığında ise, Holbrook yeni kurulan Türk devletinin yaşayabilmesi için Osmanlı şiirinin oryantalist

bakış açısına teslim edilmesinin, Türk devrimcileri tarafından gerekli görüldüğünü söylüyor (1998, 31).

Divan Edebiyatı'na içeriği açısından bakıldığında, Divan şiiri üzerine gazellerden yola çıkarak bir çalışma yapmış olan Walter J. Andrews'un gösterdiği gibi, Divan şiiri Osmanlı kültür ve devlet geleneğini yansıtmaktadır. Şiir, bu geleneğe uygun bir ideolojinin toplumun farklı katmanları arasında yaygınlaştırılmasının aracı olduğu gibi, kendi meşruiyet zeminini de bu ideolojide bulmaktadır. Dolayısıyla, batılılaşma perspektifinden bakıldığında, temsil ettiği gelenek gibi kendisi de anlaşılmaz ve değersiz olarak nitelendirilmiştir (Andrews, 2000, 110-111). Öte yandan, Divan şiirinin, "mazmun sistemine dayalı yapısı ile şiiri, içinde üretildiği toplumsal gerçeklikle eğretilmeli bir biçimde ilişkilendiren, özellikle mesnevi bağlamında hem toplumsal yapıyı hem de iktidar yapısını temsil etmeyi olanaklı kılan bir yapıya sahip" olduğu da düşünülebilir (Başlı, 2010, 188).

Anlam sorunu açısından bakıldığında ise Divan şiirinin kapalı şiir sayılmasının temellerini yine cumhuriyet sonrası kimlik tasarımı bulmak olasıdır. Yeni bir alfabe ile birlikte bambaşka bir eğitim zincirine tabi olan cumhuriyet vatandaşlarının bu şiiri anlamaları beklenemez. Bu eğitim zincirinin kendisi Osmanlı geleneğine 'karşı' ve onu dışlayıcı şekilde düzenlendiğinden bu şiiri anlamak ya da onunla ilişki kurmak giderek daha da zorlaşmıştır. Ancak, bu anlaşılmazlığın kaynağı, Divan şiirinin kendi yapısı ve dönemi içinde anlaşılır olup olmamasından çok, modernleşme sürecinde okuryazar kesimle organik bağlarının yok edilmiş ve modernleşme pratiğinin kendisi tarafından anlaşılmaz kılınmış olmasıdır.

Şiirin anlaşılmazlığı sorunu, ait olduğu Osmanlı toplum yapısı içinde değerlendirildiğinde başka bir boyut kazanmaktadır. Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*'nda "sınırlı söz dağarı[nın], söz dizim alanında belirsizliği ortadan kaldıracı bir faktör işlevi görürken, aynı zamanda varlığıyla yüksek bir çokanlamlılık derecesi getirdiği"ne dikkat çekmektedir (2000, 77). Tekrarlar ve sınırlı söz dağarı, bu durumda biktırcılıktan çok şiirin akılda kalmasını kolaylaştırmakla kalmaz ayrıca çok anlamlılığın temel taşıyıcısına dönüşürler. Ayrıca, Andrews'un bütün kitap boyunca göstermiş olduğu gibi, Divan şiiri, (âşık-mâşuk ikilemi, otoriteyle kurulan ilişki, duygusal coşkunun yansıtılması gibi) en az üç, belki de daha fazla düzlemde anlamlandırılabilir ve yapısal özelliğinden kaynaklanan bir anlam genişlemesi olanağına sahiptir. Bu açıdan divan şiiri, anlamsız olmak bir yana, farklı anlam katmanlarını bir arada barındırabilen, bu anlam katmanları aracılığıyla toplumsal yaşama ilişkin pek çok mesajı okuyana ya da dinleyene iletme olanağına sahip olan bir şiirdir.

Cumhuriyetle ilişkisi düşünüldüğünde ise, bu özellik, Osmanlı şiir geleneğinin dışlanmasına yol açan bir başka unsur olarak değerlendirilebilir. Eğer Divan şiirinin kapalı bir elite ait olduğu ve bu elitin toplumsal yaşamı, davranış ve hayatı kavrayış biçimiyle ilgili bilgileri aktardığı varsayımı doğruysa; Divan şiiri, başka bir toplumsal formasyona sahip kendi elitini yaratmaya çalışan batılılaşma süreci içinde unutturulmaya çalışılan bir bilgi kaynağına dönüşecektir. Şerif Mardin'in merkez-çevre diyalektiği düşünülürse, bu unutturma, çevrenin merkezi silme ve yeni bir merkeze dönüşme çabasına katkıda bulunacak mekanizmalardan birisine dönüşür. Ayrıca tasavvufi içeriğiyle bu dünyadan çok öte dünyadaki yaşamı öne çıkaran, bu dünya ile ilişkinin değersizleştirildiği Divan şiiri bu dünyayı yani gündelik toplumsal yaşamı modern öğretilere göre ve mümkün olan

en hızlı şekilde yeniden yapılandırmaya çalışan cumhuriyet ideolojisi için bir engele dönüşmektedir. Böylece, bu şiirin dolayısıyla tasavvuf motiflerinin dışlanması kaçınılmazdır. Cumhuriyetin ilk yıllarında üretilen milli edebiyat ürünleri düşünüldüğünde, bu şiir geleneğinin tasavvuf boyutu ile cumhuriyetin ilk yıllarındaki ideolojik temellendirme arasındaki çelişki daha açık olacaktır.

Divan Edebiyatı'nın, özellikle Gibb'den başlayarak yerli ve yabancı oryantalist bakış açısıyla, görünmez kılınmasını açıklayan bu bölümden sonra, Tanzimat ve Servet-i Fünun dönemlerinde eleştiri anlayışının nasıl geliştiğinin incelenmesi, hem bu yaklaşımın kökenlerini göstermesi açısından hem de özeldir Divan Edebiyatı'nın ama genelde edebiyatın tarih boyunca nasıl simge (çoğu zaman politik yaşamdaki farklı tarafları temsil eden bir simge) olarak okunduğunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Böylece, Tanzimat'tan başlayarak eleştiri geleneğinin nesnelden çok öznel olan yapısı da ortaya konabilecektir.

“Modern”liğin Simgesi Olarak Eleştiri – Tanzimat ve Servet-i Fünun

Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun'da Edebi Tenkit* kitabında Divan edebiyatından başlayarak Tanzimat ve Servet-i Fünun dönemlerinde eleştirinin gelişimini anlatıyor. Bu gelişim, iki dönem arasında ve Servet-i Fünun ile Cumhuriyet dönemi arasında eleştiri anlayışında süreklilik ve dönüşümleri takip edebilmek açısından oldukça ilginçtir. Buna göre, medeniyet değişmesine bağlı olarak Tanzimat döneminde eleştiri bir tür olarak ortaya çıkmış değil, ancak eleştirinin bazı meseleleri dağınık ve sistemsiz bir şekilde ele alınmış. Ercilasun, dönemin eleştiri konusunda öne çıkan aydınlarını iki döneme ayırarak incelemiştir. İlk dönemde eleştiri sosyal fayda ilkesi temelinde, eskinin yıkılması ve yeninin inşasına yönelmektedir. Eskinin reddi, yani Ercilasun'un Namık Kemal'den aktardığına göre, “mananın sanata feda edildiği, mübalağa ile mecaza fazla yer verilmemesinden dolayı eserlerin hakikatten uzaklaştığı” (Ercilasun, 1998, 37), Divan geleneğinin reddi öne çıkmıştır. Namık Kemal'e göre artık zevkperest ve gayri ahlaki Acem edebiyatı anlayışı terk edilmeli, “hakikate, tabiata ve akla uygun” (Ercilasun, 1998, 37) bir edebiyat anlayışı, sosyal fayda ilkesiyle birleştirilmelidir. Ercilasun'un aktardığına göre, Namık Kemal, eski edebiyatın Araplardan İranlılara, onlardan da taklit yoluyla Osmanlılara sirayet eden dil ve anlayışını eleştirerek, eski edebiyatın yıkılmasının gerekliliği konusunun altını çiziyor (1998, 44). Bu sözler, Divan geleneği hakkında oryantalist söylemin yerli kökenlerine işaret etmektedir. Divan edebiyatı, o çok tanıdık söylemle, taklitçi, hayalperest, hayatla ilgisiz olmakla suçlanmaktadır.

Bu suçlamaların temelinde, İran edebiyatının izini sürmeye son verilerek, Arap ve Avrupa edebiyatları ile yakınlaşılması gerektiği düşüncesinin yattığı söylenebilir. Sosyal fayda ilkesinin bireysel duyguların ifadesine dönüştüğü ikinci dönem anlayışının da yine Batı edebiyatı estetik ve eleştiri anlayışı çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Bu çerçevede, estetik gaye, estetik bütünlük, biçimden çok içeriğin önem kazanması gibi unsurlar öne çıkmakta, eleştiri yine eskinin yıkılmasının gerekli olduğu temelinde şekillenmektedir. Böylece, edebiyata hem eleştiri hem de estetik açısından bir yön tayin edilmiş olmaktadır.

Servet-i Fünun döneminde ise eleştirinin bir tür olarak ortaya çıktığı, eleştiri tanımının yapıldığı, estetik yaklaşımın, sanat anlayışının bu kuramsal çerçeve içinde biçimlendirildiği gözlenmektedir. Ercilasun'un aktardığına göre bu dönemde eleştiri, “bir nevi

şerhetme ve açıklama, genişletme ve aydınlatmadır. Hayat için edebiyat neyse, edebiyat için de tenkit odur. Edebiyat hayatın, tenkit de edebiyatın romanıdır. Bu yüzden, tenkit mutlak kaidelere bağlanamaz; verilen hükümler samimi ve şahsidirler. Tenkit bir eseri ‘anlamak’la değil, ‘hissetmek’le ilgilidir. Tenkit, edebi eserin muhteva ve bütünlüğünü şahsi zevke göre değerlendirebilmektir” (Ercilasun, 1998, 240) diye tanımlanıyor. Bu tanım, Recaizade Ekrem’in öne sürdüğü estetik gaye, bütünlük ve içerik gibi unsurların öne çıkarılması anlayışı ile bir süreklilik taşımaktadır. Ekrem’in sözleri göz önüne alındığında, öznel eleştiri yaklaşımı süregelse de, yapıtın kendisine doğru yönelen bir eleştiri anlayışının biçimlenmeye başladığı söylenebilir.

Tanzimat döneminin halkı eğitmek, sosyal fayda sağlamak gibi kavramlara yaslanan “sanat halk içindir” anlayışından çıkıldığı, “sanat sanat içindir” anlayışının hakim olduğu dönemde böyle bir kaymanın dönemin edebiyat anlayışı ile uyumlu olduğu açıktır. Recaizade Mahmut Ekrem’in sözlerinin de işaret ettiği gibi, Servet-i Fünun döneminde, yapıttaki bütünlük, içerik gibi kavramlar çerçevesinde eleştiri üreten metin merkezli anlayışa doğru bir kayma da işaret etmektedir. Ancak bu kaymaya rağmen, bu dönemde egemen eleştirel yaklaşımın öznel eleştiri olduğu da yine Ekrem’in sözlerinden anlaşılmaktadır. Anlamaya, incelemeye yönelmek yerine hissetmeye dayalı bu anlayışın cumhuriyet döneminde Ataç eleştirisinde de süregeldiği, ancak Adnan Benk tarafından sorgulanmaya başladığı söylenebilir (2000).

Öte yandan eski-yeni tartışmasının bu dönemde de devam ettiği görülmektedir. Daha önce değinildiği gibi kafiye göz için mi kulak için mi olmalı gibi tartışmalar bu sürekliliği yansıtmaktadır. Bu çerçevede, Servet-i Fünun döneminde hem metne dayalı eleştirinin hem de, kısmen de olsa, edebi eserlerin politik konumlarını öne çıkarmaya dayalı yaklaşımın devamı olarak bir eserin kabul ya da reddedilmesinin bir arada var olduğu gözlemlenmektedir. Eski-yeni edebiyat tartışması hakkındaki kimi detaylar bu ikili eleştiri anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koymasından bakımdan üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Eskinin yıkılması konusunda da bu iki dönem arasında bir sürekliliğin varlığından bahsedilebilir. Servet-i Fünun döneminde benimsenen eleştiri anlayışı açısından da, Divan edebiyatının halkla ilgisi yoktur ve Divan edebiyatı devri kapanmıştır. Böylece, edebiyatın Tanzimat dönemi tarafından tayin edilmiş olan yönün altı çizilir. Ayrıca bu dönemde, yapılan çeşitli çeviriler aracılığıyla, Batı edebiyatının ne olduğunun anlaşılması konusuna da açıklık kazandırılmaya çalışılır. Buna karşın, eski edebiyat taklitçilikle suçlanmaz; taklit, bir edebiyat için değer düşürücü bir unsur olmaktan çok, yaratıcılığın temelinde yatan ve dehayla beslenerek ilerlemenin sağlanmasına yol açan bir unsur olarak değerlendirilir.

Ancak, eleştiri tanımına bakılarak eleştirinin yergiden çok beğenilen unsurların öne çıkarılmasına dayanan bir çeşit övgüye, bir açıklama ve açımamaya, dönüştüğü söylenebilir. Ancak bu övgüler nesnel kurallara değil, öznel bir takım değerlendirmelere dayanmaktadır. Anlamaktan çok hissetmekle ilişkilendirilen eleştiri anlayışı, “ben bunu sevdim çünkü ...” cümlesiyle özetlenebilir. Bu, Tanzimat’a özgü eleştiri anlayışında bir dönüşümün gerçekleştiğini göstermektedir. Bu dönüşüm, ‘edebiyat toplum içindir’den ‘sanat içindir’ anlayışının benimsenmesiyle de desteklenmektedir. Bu dönüşümü, edebiyatın genel bir kurala bağlanamayacağı, çevre, zaman ve döneme göre genel bir edebiyat

anlayışından çok, farklılıklar taşıyan birden çok edebiyat anlayışının bir arada bulunabileceği düşüncesi izler.

Bu düşünce, Tanzimat'a özgü eleştirel yaklaşımın geçirdiği bir başka dönüşüme işaret etmektedir. Ortaklıklardan çok, farklılıkların bir arada olmasına vurgu yapan bir edebiyat ve eleştiri anlayışının savunulması, tek bir ilke etrafında toplanan Tanzimat edebiyatı karşısında Servet-i Fünun'un kendi içindeki kırılmalara gönderme yapmaktadır. Bu anlayış, ayrıca, Divan edebiyatı geleneği ile hesaplaşma konusuna yeni bir boyut getirir. Divan ve halk edebiyatları arasındaki çatışma ve bu iki edebiyatın birbirini dışlaması temelinde kurgulanan söylemde yaşanan bir kırılmaya tekabül eder. Ercilasun'un "(a)yrıca her devirde birkaç türlü edebiyatın mevcut olduğunu kabul ederek kendilerinden önce başlayan, 'bizim edebiyatımız halk edebiyatıdır, hayır divan edebiyatıdır' şeklindeki tartışmalara yeni bir bakış tarzı getirirler" (1998, 247) sözleri ile vurgulanmaktadır. Bu bakış tarzı, hem kendisinden önceki Tanzimat'ın hem de kendisinden sonraki modern dönemin dışladığı bir yaklaşımı gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, iki edebiyatı birbirinin karşısında konumlandırmayan bir söyleme sahip olması açısından dikkat çekicidir. Bu dönemde, dil konusundaki tartışmalar da bu anlayışla uyum içindedir.

Dilin tasfiyesi konusunda, sonradan Cumhuriyet'le gerçekleşecek olan tepeden yapılandırma anlayışının reddedildiği gözlemlenir. Dilin değişmesinin, sözcükler, kurallar ya da alfabe ile ilgili olmadığı, daha ziyade dilin kendi değişimi sırasında gerçekleşmesi gereken bir süreç olduğu vurgulanır. Hem Rıza Tevfik hem de Tevfik Fikret bu düşünceyi vurgularlar. Rıza Tevfik, "(b)ir dili pazu kuvvetiyle ıslah etmek veya alfabesini değiştirmek isteyenler her şeyden önce ciddi değillerdir. Değil bir dili yıkıp yeniden yapmak, fenni bir terimi ıslah etmek veya yeni bir kelime yapmak bile ilim ve daha sahiplerine mahsus başarılarıdır. ... Bir dilin kemala ermesi için uzun bir zamana, büyük ve aralıksız himmetlere ihtiyaç vardır" (Ercilasun, 1998, 134) demektedir.

Buna karşılık Tevfik Fikret "Tasfiye-i Lisan. Vakıa fena bir unvan değil, lakin hangi lisan ve nasıl tasfiye edilecek? Osmanlıcanın yüzlerce seneden beri alışmış olduğumuz Arabi ve Farsî kelimelerini, terkiplerini kaldırarak yerine Türkçelerini koymak suretiyle mi? Bu epeyce bir zaman için tevliid-i garabet ve müşkilat etmekten başka bir şeye yaramaz ve o müddet içinde lisanımızın şu haliyle devam ve tevessüünden doğabilecek istifadeler mahfud edilmiş olur" (Ercilasun, 1998, 134) sözlerini dile getirmektedir. Bu dilin anlaşılabilir anlaşılmasız sorununa ise, halkın anlaması istenen şeylerin zaten onların anlayabileceği bir dille yazılacağı, sadeliğin dilden çok anlama ilişkin bir şey olduğu, ama "diğerlerinin edebi zavkin gerektirdiği şekilde kullanmak üzere saklanması" (Ercilasun, 1998, 134-136) gerektiği anlayışıyla yaklaşılır. Böylece, hem kapalı bir çevrede, anlamın için bilgi ile ilişkili olduğu seçkin bir edebiyat anlayışı ile anlaşılabilir amaç ile yazılan, bilgi gerektirmeyen, "herkes" in anlayabileceği nitelikteki bir edebiyat bir arada var edilmeye çalışılır.

Tanzimat'ta Aydınlanma Düşüncesinin Etkileri

Kamuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri* adlı kitabında, Tanzimat düşüncesinin, 19. Yüzyıl başındaki Avrupa kültürünün Osmanlı İmparatorluğu içine "devlet eliyle ve kanun yoluyla resmen" (1955, 5) yerleştirilmeye çalışıldığını söylüyor. Bu çabanın gerisinde, o zamana kadar kendi içine kapanmış olan

Osmanlı imparatorluğunun çökmekte olduğunun kabullenilmesi ve bu çöküşü engelle-yerek imparatorluğu kurtarma amacı yatmaktadır. Ancak, imparatorluğun kurtarılması için yapılması gerekenin batılılaşmak değil, imparatorluğun üzerinde kurulmuş olduğu değerleri yeniden canlandırmak, bir tür öze dönmek gerektiğine inanan, Cevdet Paşa ile temsil edilen batılılaşma karşıtı bir çizgi de gelişmiştir.

Toplumsal yapıyı canlı bir organizmaya benzeten bu anlayışa göre, toplumlar orga-nizmalar gibi gelişme, olgunlaşır ve yetkinleşme ve çöküş evrelerinden geçmektedir; salta-nat ise insanlığın erişmiş olduğu en yüksek medeniyet seviyesini oluşturmaktadır. Güçlü bir devletin sağladığı güvenle korunuyor olma ve gelişmiş bir iş bölümü sayesinde insanlığı geliştirecek vakte sahip olma, özellikle de İslam esaslarına göre yönetilme gibi özellikler saltanatı diğer sistemlerden ayırmaktadır. Bu çerçevede, Osmanlı imparator-luğunu kurtaracak olan kendisinden daha aşağıda olan batıdan alınacak prensipler değil, imparatorluğun özünde bulunan değerlere yaslanmak olacaktır. Bu değerler de İslam'la temsil edilmektedir (Birand, 1955, 28-32).

Avrupa'da ise aynı dönemde Aydınlanma değerlerine bir tepki olarak doğmuş olan romantizm akımı egemendir. Birand'ın çalışmasında romantizm ile ilgili verilen önemli bir bilgi, bu akımın Avrupa'da monolitik bir yapıda olmadığı, Romantik acı kavramı çerçevesinde İngiltere, Almanya ve Fransa'da farklı farklı Romantik anlayışların bulun-duğuna ilişkindir. Bu anlayışlar, karşı çıktıkları temeller çerçevesinde, "ayrı ayrı Avrupa ülkelerinde, ayrı bir konuda duyulan ruh tedirginliğinin bir ifadesi olmuştur" (Birand, 1955, 7). Buna göre, romantik acının kaynağı İngiltere'de toplum baskısına, Fransa'da egzotizm ve yolculuk merakına, Almanya'da ise sonsuzluğun önündeki engellere, ya-şam karşısında ölüme, bilgi karşısında akla isyan şeklinde biçimlenmişti. Bu farklılıklar aynı zamanda, gelenekçilik, milliyetçilik gibi kavramların yorumlanışına da yansımak-taydı. Örneğin, Fransa'da, hem siyaset hem de edebiyat açısından gelenekçi, milliyetçi bir çerçeveye sahip olan romantizm anlayışının daha sonra liberal ve rasyonalist bir çer-çeveye, milliyetçilikten insanlık değerlerine doğru yönelmesine neden olan bir kırılma yaşanmıştı. Fransız devrimi sonucunda eski değerlerin yıkılması karşısında ortaya çıkan karmaşaya ise, Ortaçağ idealinin yeniden canlandırılması ve bilinmeyen yerlerdeki bi-linmeyen hayatlara duyulan merak duygusunun öne çıkarılmasıyla çare aranıyordu. Öte yandan Almanya'da, Romantik anlayışın gelenekçi bir çerçevede biçimlendiği ve bu çiz-gide bir sapma yaşanmadığı gözlenmektedir.

Kamuran Birand, Tanzimat dönemi konusunda, kendi içinde farklılaşmış bulunan Avrupa romantik düşüncesini göz önüne alarak şu yorumu yapmaktadır:

Siyasi görüşlerinde Aydınlanmayı, edebi anlayışlarında ise Aydınlanma açısından şekillenmiş olan Fransız Romantizmi'ni tanıdığı olan Tanzimatçı Romantizm, tesirleri altında geliştiği bu iki düşünce çığırının tersine, tıpkı bir Fransız Traditionalist felsefe-si, yahut bir bakıma Alman Romantizm'i gibi gelenekçidir. Tanzimat romantizmi için, içinde yaşanan hali geçmişe bağlayan görenek ve gelenekler, eskiden beri sürüp gelen hukuk ve ahlak kaideleri, İmparatorluğu yaşatacak olan hayat sınırları, can damarlarıdır. Kendi geçmişine yönelen ve geçmişin şanlı devirleri ile büyülenen Tanzimatçı Roman-tizm, bir yandan Batının siyasi sistemindeki ve teknik vasıtalarındaki üstünlüğünü kabul eder ve Batı sistemini bu yönünden benimsemeye çalışırken, öte yandan, Batı kültürü-nün İmparatorluğu bütünlüğü ile istilasını hayati bir tehlike olarak görür. Bu tehlikeye

karşı korunma vasıtaları olarak da, eski görenek ve gelenekleri yeniden canlandırmak ve yaşatmak ister. İşte, Tanzimatçı Romantizm'in gelenekçiliği ve Tanzimata hakim olan ikilik bu güdülerden doğar (Birand, 1955, 62-63).

Bu çerçevede, 'Batı'nın medeniyeti'ni, 'Doğu'nun kültürüyle uzlaştırmaya çalışan Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa ile temsil edilen dönemin aydınları da siyasi felsefe açısından bazı Aydınlanma değerleri ile edebiyat anlayışında romantik değerleri birleştirmektedir. Aydınlanmacı siyaset anlayışı açısından, devlet bir organizma olarak değil, sosyal sözleşme çerçevesinde insanlar tarafından oluşturulmuş, insan eliyle yapılandırılmış bir kurum olarak algılanmaktadır. Bireyler, kendi iradeleriyle bir araya gelerek devleti oluşturmaktadır. Bu çerçevede, kulluk ve padişaha tabi olma esasına dayanan Osmanlı yönetiminin devlet anlayışından tamamen farklı bir kavrayış söz konusudur.

Batılılaşma yanlısı Tanzimat aydınlarından Namık Kemal açısından bunun anlamı, bireyler arasında tanımlanmış olan sosyal sözleşmenin, hükümdarla tebaa arasındaki bir sözleşmeye dönüşmesidir. Buna göre, fertler tebaa olarak hükümdarın buyruklarına boyun eğmek, ona karşı görevlerini yerine getirmekle yükümlüken, hükümdar, adil olmak ve mükemmel bir yönetim sergilemek zorundadır ve tebayı görevlerini yerine getirmek için zorlama hakkına sahiptir (Birand, 1955, 42-43).

Ancak, tebaa da kendisine adil davranmayan hükümdara "ödevlerini hatırlatacaktır" (Birand, 1955, 42). Namık Kemal'e göre bunun gerçekleştirilebilmesi için düzenli bir eğitim öğretim sistemi kurulmalı; bu sistemde sıkı bir eğitimden geçmiş, başarılı, seçkin kimseler tarafından yapılacak kanunlar, yine bu zümre tarafından uygulanmalıydı. Bu kanunların çerçevesini ise İslam-Osmanlı inançları ve kuralları oluşturmalıydı. Bu değerler sisteminin yerleştirilmesi de, eğitim ve öğretimin yanı sıra, güçlü bir propaganda sisteminin oluşturulmasıyla mümkün olacaktı (Birand, 1955, 42).

Aydınlanmanın Tanzimat düşüncesi üzerinde yaptığı etkilere bakarak, eleştiri geleneğinin geliştiği düşünsel arka planı ortaya çıkarmak mümkündür. Ayrıca, bu etkiler, eski-yeni tartışması ile eleştiri anlayışının, batılılaşma taraftarı aydınlar tarafından karşı kutupta konumlanmış olan aydınların dışlanması için araç olarak kullanıldığını göstermesi bakımından da ilginçtir. Aydınlanmacı düşünce yapısının, Kamuran Birand'ın belirttiği duygu-düşünce ikiliği şeklinde özetlenebilecek olan ikili yapı çerçevesinde kavranmasının da aydınlanmacı aydınlar arasında ayrımlara yol açtığı akılda tutulmalıdır.

Böylece, örneğin eserleri birbirinden çok fazla fark taşımayan Rezaizade Mahmut Ekrem ile Muallim Naci arasında yaşanan gerilimin ve buna benzer tartışmaların arka planına da ışık tutulmaktadır. Ancak, yine de Servet-i Fünun dönemi eleştiri geleneğinin, öznel düşüncelerin öne çıktığı değerlendirmelere dayanan bir gelenek olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, eleştiri geleneğinde süreklilik gösteren öznel anlayışının cumhuriyet sonrasına yansımaları, bu anlayışın başlıca temsilcilerinden olan Nurullah Ataç'ın üç dönemde yazdığı yazılar ele alınarak incelenecektir.

Cumhuriyet Döneminde Ataç Eleştirisi

Nurullah Ataç'ın *Günlerin Getirdiği* kitabı 'nasıl konuşmalı'dan 'nasıl yazmalı'ya, oradan da 'nasıl eleştirmeli'ye uzanan bir 'edebi görgü kuralları' el kitabı niteliğindedir. Ataç'ın 1940'larda CHP'nin yayın organı olan *Ulus* gazetesinde basılan yazılarının derlemesinden oluşan kitapta, eleştirinin bir tavır olarak geliştirilmesi için çaba harcandığı

görülmektedir. Bu çerçevede, “abuk sabuk nazariyelere girişip derin fikirler yürüttüğünü sanmak”, övülmek istendiği için başkalarını övmek, öğretmek için konuşmak, her dediğini herkese dinletmek, üç satırlık hikâyeyi otuz satıra çıkararak hikâyeye yazma hünerini sergilemeye çalışmak bu görgü kurallarına uymaz (Ataç, 2010, 18). Tıpkı, bir başka dilde düşünüp Türkçe yazdığını sanmanın, çeviri yaparken bütünle değil sözcüklerin anlamlarıyla uğraşmanın, ister Doğu isterse Batı dillerinden kaynaklansın, Türkçeye başka dillerden girmiş sözcüklerden arındırmakla uğraşmamanın da uymadığı gibi (Ataç, 2010, 13-20). Bu kitaptaki eleştiri yazılarında görülen yaklaşım genel olarak toptan yargılamacı bir yaklaşımdır.

Ataç, koyduğu kurallara uymadığını düşündüğü yazarları yererken, eleştiri anlayışını “güzel” kavramı merkezinde biçimlendirmektedir. Ancak, güzel olanın olmayandan ayırt edilebilmesi için hangi ölçütlerin geçerli olduğu konusunda okuyucuyu doğrudan pek fazla aydınlatmadığı söylenebilir.

Ancak, Ataç’ın eleştirileri incelendiğinde, Türkçe düşünüp Türkçe yazmak, günün değişen koşulları ile değişen edebiyat anlayışına uyum sağlamak, bu anlamda da eskiyi öğrenerek ona karşı çıkmak gibi ölçütlerin yanı sıra zamana dayanıklılık kullandığı temel ölçüt olarak karşımıza çıkıyor. Ancak, bu ölçütleri, eleştiriye bütünsel bir yaklaşım olarak getirdiği söylenemez. Ayrıca, şimdiki zamandan geleceğe neyin kalacağı belirlenemeyeceği için eleştiri kişisel beğeni düzeyine indirgenmektedir. Bu yaklaşımın bir başka sonucu, hem edebiyatın hem de edebiyat eleştirisinin kapalı bir çevre içinde gelişmesi gerektiğini öngörmüş olmasıdır. Ataç’ın şu sözleri bu durumu yansıtan örneklerdendir:

O da zamanın içinde bir adam değil mi? edebiyatçılar arasında yaşamıyor mu? çevresinde söylenenlere tıkıyor mu kulaklarını? Zamanın içinde değilse, edebiyatçılarla düşüp kalkmıyorsa, çevresinde söylenenlere kulaklarını tıkıyorsa, zamanında yazılan kitaplara değer biçmeye ne hakkı olur onun? Edebiyatı kendisine dert edinmiş değil ki! Dert edinseydi o da karıştırdı herkese, o da kapılırdı bir yeniliğe, ona da karıştırdı zamanın zevki (2010, 96).

Bu anlayışla uyumlu olarak, Ataç, edebiyatın faydacılık çerçevesinde değerlendirilmesine de karşıdır. Ona göre, sanat, güzellikle, güzeli ortaya çıkarmakla ilgilidir; sosyal fayda beklentisi ile edebiyat yapılmamalıdır. Fayda, edebiyat düşünüldüğünde asli görevini yerine getirirken ortaya çıkan bir yan etkidir. Bu çerçevede, sosyal fayda üzerine temellendirilmiş Tanzimat dönemi anlayışını dikkate alarak, bu edebiyat anlayışını şöyle eleştirmektedir:

Dünyanın her yanında böyle diyen sayısız insanlar vardır. Hani insan karısını boşamalı mı boşamamalı mı? hovardalık edip frengiye tutulanların sonu ne olur? Diye bir takım romanlar, tiyatro piyesleri yazarlar, adına da “tezli” derler, işte onlar da Şinasi Efendi’nin tekerlemesinde kendini gösteren düşünceden doğmuştur. Sadece güzel olsun diye, okuyup seyredenlerin hoşuna gitsin diye yazılmamışlardır; Allah esirgesin! Hiç öyle çocukluk olur mu? Ciddi kimseler ne der sonra? Roman tiyatro piyesi dediğinin dersten farkı olmamalıdır; yoksa faydası kalmaz (Ataç, 2010, 50).

Ataç’a göre, halk için yazdıklarını söyleyenler sanatı sevmemekte kendini beğenmektedir; bu anlayışa sahip yazarların söyleminin popülist olduğu düşüncesindedir (2010, 51).

Ataç’ın Divan edebiyatı konusundaki tutumunun da çelişkili olduğu söylenebilir.

Ataç bir yandan dili Arapça ve Farsça kelimelerle dolu da olsa bu edebiyatın özünün bize ait olduğunu, bu yüzden de Divan edebiyatına sırt çeviremeyeceğimizi söyler: “Saz şairlerimizin şiirlerini okumalıyız, ama Divan şiirini de bırakamayız. Bize dilimizi asıl onlar öğretecek, tadına asıl onlar erdirecektir. [...] İkinci kazancımız da kelimelerin mânâlarının ayrı bir varlıkları olduğunu, onları gelişi güzel, birini ötekinin yerine kullanmak doğru olmayacağını öğrenmemizdir. Kelimelerle güzel şekiller kurmak gücünün edinilmesi bunu bilmekle başlar” (Ataç, 2010, 125-126). Görüldüğü gibi Ataç, Divan edebiyatını öğrenmenin ve öğretmenin gerekliliğini bu şiirin taşıdığı estetik değerden çok, bugünü anlamak için tarihi biliyor olmanın gerekliliğine dayandırmaktadır. Çünkü güzel kavramına yönelen Ataç’ın edebiyat anlayışına göre, eleştiri belli bir sanat anlayışından yoksunsa ne eski ne de yeni edebiyat ürünlerini değerlendiremez, onları anlayamaz. Ayrıca, Divan şiirinin bugünün okurunu günümüzden uzaklaştıracağı düşüncesini Ataç, şu sözlerle dile getirmektedir:

Bırakayım artık divanları, ne açıp okuyayım, ne de sözünü edeyim, diyorum, olmuyor bir türlü. Nedir bilmediğim bir şey var içimde, komuyor beni onlardan ayırmağa. Kasidelere sıra sıra gazellere, murabbalara, muhammeslere daldım mı eski şiirimizi sevmek, o kitapları büsbütün kapatmak için aklıma gelen, hepsinin doğruluğuna inandığım sebepleri unutuyorum, tutuluyorum onların büyüüne de günümüzden, sanki dünyadan uzaklaşıveriyorum (Ataç, 2010, 253).

Ataç’ın Divan edebiyatını bir yandan tümüyle göz ardı etmek isterken bir yandan da bu edebiyatın “büyü”sünden bir türlü kurtulamayarak Divan şiirlerini okurken “günümüz”den uzaklaşıvermesinin temel nedenini, Ataç’ın *Sözden Söze* kitabında yer alan “Fuzuli’yi Okurken” başlıklı makalesindeki Divan şiiriyle ilgili değerlendirmelerinde bulmak mümkündür: “Hayır, zamanı yoktur Divan şiirinin, gerçekte olmadığı için olaylar eskisinin erişemeyeceği bir âlem yaratmağa özenir. Kişiden kişiye değişmediği gibi çağdan çağa da değişmez. Bir gazelin hangi yüzyılda yazıldığını anlasanız bile içindeki düşüncelerden, duygulardan, sanat, güzellik ölçülerinden değil, ancak dilinden anlıyabilirsiniz. [...] Çağımızın sözleri değildir o sözler, çağımızın düşünceleri değildir o düşünceler” (Ataç 2010, 253-254).

Bu çerçevede, Ataç, Divan Edebiyatını işlevsel açıdan, yani, çağdaş edebiyatla ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. Bu bağlamın dışında ise Divan Edebiyatına yöneltilen genel geçer bazı eleştirileri tekrarlar. Divan edebiyatının ‘mana’dan yoksun olması, söz oyunlarına dayanması, güzel şekillerin içinin nasıl doldurulduğuna önem verilmesi, şairlerin durmadan birbirlerini taklit ederek özgün yapıtlar ortaya koyamamaları gibi unsurlar, Ataç’ın Divan geleneğine yönelttiği eleştiriler arasındadır. Ataç’ın dile getirdiği bu eleştirilerin örneklerinden birini, ilk basımı 1954 tarihinde yapılmış olan *Diylim* kitabında yer alan “Aydınlarımız” başlıklı makalesinde bulmak mümkündür:

Büğün yok mu o okullarda [orta öğretim okulları, y.n.] edebiyat dersi? Yoktur, bizde Batı acunundaki anlamile bir edebiyat yoktur da onun için. Bizde hep kendilerinden öncekilerin söylemiş olduklarını tekrar eden birtakım şairler yetişmiştir, hiçbir şair, hiçbir yazar yeni düşünceler, yeni görüşler getirmemiştir, iç hayatımız naslara bağlı olduğu gibi güzellik hayatımız da naslara bağlanmıştır, düşünce hayatımız da naslara bağlanmıştır. Bizim edebiyatımız insana türlü görüşleri, türlü düşünceleri öğretmez, insanoğlu saygısı aşılamaz. Bunun için orta öğretim okullarından bizim edebiyatımızı kaldırıp yerine

Yunan, Latin edebiyatını koymak gerekir. Batı acunu aydınını aydın edenler onlardır da onun için. (Ataç, 2007, 20-30)

Zamana dayanma, Ataç'ın Divan geleneğini değerlendirirken başvurduğu en önemli ölçüttür. Baki, Fuzuli, Nabi gibi şairleri, zamana dayandıkları için büyük şairler olarak niteler. Ancak, bu dayanıklılığın da edebiyat tarihi kitaplarının sınırlı çerçevesinde kaldığını belirtmekten kaçınmaz.

Nurullah Ataç, *Sözden Söze* kitabında yine eski-yeni edebiyat, eleştirmenlik, yazarlık ve dil üzerine düşüncelerinden söz ediyor. Yazarın eleştiri anlayışının, *Günlerin Getirdiği*'nde olduğu bu gibi kitapta da değişken, kimi zaman birbiriyle çelişkili düşüncelerden oluştuğu söylenebilir. İki kitap arasında kurulabilecek bir başka benzerlik ise Ataç'ın eleştiri anlayışını belirleyen kuramsal çerçevenin geliştirilmemiş olmasıdır. Bu kitapta, *Günlerin Getirdiği*'nden farklı olarak, eleştirinin ölçütlerinin bir dereceye kadar öznelikten uzaklaşmaya çalıştığı söylenebilir. Bu ölçütler içinde zaman karşısındaki direnç yine karşımıza en önemli ölçüt olarak çıkmaktadır. Ancak, bu ölçüte bağlı olarak nesnel bir eleştirel yaklaşım geliştirildiğini söylemek oldukça güçtür. *Sözden Söze*'de yer alan 'Eleştiri' başlıklı yazısında Ataç yine değişkenliği savunmakta, buna ek olarak da kurmaca karakteri Keziban'a, kendini yalnızca o eserin zevki için, sanat eserinin etkisine teslim etmeksizin gerçekleştirilen okumalar sonucunda ulaşılan eleştirel yargıların işe yaramaz olduğunu söylemektedir. Keziban bu konuda şu sözleri dile getirmektedir:

Öyle ise bırakın bu eleştirmecilerin söylediklerini. Onlar okudukları romanları, şiirleri zevk için okumuyor. Sizin dediğiniz gibi üzerlerine aldıkları işi görmek, o işi başarmak için okuyorlar. Demek ki onlar birer sanat eseri okuru değildir. ...'Ben bunun üzerine ne söyleyeceğim, ne söylemeliyim?' diye düşünüyor, kendisini zevkine de sıkıntısına da bırakamıyor, yani durumu, sanat eseri karşısında asıl gereken durum olamıyor... Öyle bir adamın söylediği sözün ne değeri olur. (Ataç, 2010, 224-225)

Bu çerçevede, beğeniyi bir takım gerekçelere yaslayarak temellendirmek, Ataç için pek de geçerli bir eleştirel yaklaşım değildir. Böylesi bir tavır, eserin okuyucudan belediği kendini sanat eserinin yaratacağı etkiye bırakma halinin ortaya çıkmasının önünde engel oluşturmaktadır.

Buna paralel olarak Ataç'ın eleştiri anlayışında göze çarpan başka bir önemli özellik edebiyat metnine yazar merkezli bir yaklaşımı benimsemiş olmasıdır. Buna bağlı olarak, yalnızca eserin kendisi değil, hem yaratma eylemi hem de bu eylemi gerçekleştiren "sanat adamı" tanırsallaştırılmıştır. Ataç'a göre, "yeni şair"i büyük yapan özellik, onun, herkesin gözünün önünde duran ya da herkesle birlikte kendisinin de içinde yaşadığı gerçekliği herkesten daha üstün bir şekilde algılaması ve dile getirebilmesidir. Bunun sonucunda da Ataç, yazarlığı bir öze indirgemekte ve bu öze sahip olan kişiyi diğer herkesten ayrıcalıklı bir konumda değerlendirmektedir. Ataç'ın, edebiyatta yenilik konusunu tartıştığı 'Yeni Şiir' adlı yazısındaki şu sözleri bu çerçevede değerlendirilebilir:

Gerek bugün gerekse bundan bin yıl sonra yeni gözükecek şey ise ancak bir şairin, bir sanat adamının kişiliği, kendinden başka kimsede bulunmayan vasıftır. Yeni şair Homeros, yeni yazar Montaigne...

O yenilik eskimediği gibi ona benzemek de kimsenin elinden gelmez.

... Hayır, bir sanat adamının kişiliği herkesten başka olmasında değil, herkesle bir olmasındadır. Yalnız kendisinde bulunan birşeyi söyler, ama onu söylemekle bütün insan-

ları söyler. Yalnız kendine vergi olan bir söyleyişi vardır ki onda her insan, küçük büyük her insan kendini bulabilir. ... “Benim şiirimde bütün insanlık vardır ama bunu ancak ben böyle söyler, sezdirebilirim” demektir (Ataç, 2010, 177).

Bu yaklaşımın okurlara yansımalarının, edebiyat eserini kavrayabilmek için eğitilmiş, ince bir beğeniye ulaşmış, “zevk için okuyan”, hem eski hem de yeni edebiyatı bilen, kendisini şaşırtacak eserlere açık, eğitilmiş bir okurun oluşturulmasına ilişkin beklenti yaratması olduğu söylenebilir (Ataç, 2010, 225). Eleştiri yazılarında Ataç’ın okurlarla kurduğu ilişkinin bir tür paylama, “siz beğenmezsiniz ya da anlamazsınız, ama ben yine de söyleyeyim” tarzında kurulmuş bir ilişki olması bu düşüncüyü desteklemektedir.

Ayrıca, bu yazılarda Ataç, kendi takındığı tavrın bir sonucu olarak bir tür onaylama, doğru olanı gösterme konumunu benimsemektedir. Böylece, edebi metin, çoklu anlamlara ve farklı düzeydeki okumalara açık bir metinden çok yarattığı etki karşısında kişinin kendini bırakarak bir tür çözülme, kendinden geçme ilişkisi kurulması gereken bir ‘şey’dir. Zaten Ataç da yeni şiirin bir ‘şey’ olduğunu ve onu bu özelliğiyle etkilediğini söylemektedir.

Prospero ile Caliban kitabının başında ise Nurullah Ataç bu kez karşımıza Allı ismi ile çıkan kurmaca karakteriyle aydın-toplum ilişkisi ve aydının toplumsal konumuna yönelik konuşmalar yapıyor. Bu konuşmaların iki temel izleği var; birincisi Ataç’ın “gerçek aydın” kavramını irdeleyişi, ikincisi ise, yine bu kavramdan yola çıkarak köylü ve köylünün aydınlatılması sorunu.

Ataç, Shakespeare’in *Firtına* oyunundaki iki karakterden, bilme aşkını temsil eden Prospero ile bilgi, daha doğrusu bilgiye ulaşamama, bilgiye sahip olamama nedeniyle köleşen çoğunluğu temsil eden Caliban’ın karşıtlığından yola çıkarak, “gerçek aydın” nosyonunu geliştiriyor. Buna göre, uygarlık, ancak amacı yalnızca daha çok bilmek, çalışarak kendini aşmak olan, bu amaçla çoğunluktan, çoğunluğun temsil ettiği beğeniden, yaşam biçiminden ve gündelik kaygılardan uzaklaşmış “gerçek aydın”lar aracılığıyla kurulabilir. Bu tip aydın, karşısında her zaman kendisini anlamayan, suçlayan ve yargılayan yığınları bulacaktır. Ancak bu onu, yalnız kendi için, kendini aşmak için çalışmak ve üretmekten vaz geçirmemelidir. Ancak böyle aydınlar gerçek bilgiye, sanata ulaşabilir ve onun aracılığıyla etraflarına ışık saçabilir (Ataç, 2007, 199-205).

Ataç, kısaca, gündelik yaşam ve toplumsal sorunlardan uzaklaşmış, fildişi kulesine çekilmiş bir aydın formasyonunu “gerçek aydın” olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu kopukluğu anlatmak için birkaç yerde Stendhal’in “(b)enim yazdıklarımın değeri yüz yılın sonlarına doğru anlaşılacaktır” sözleri ile bu düşünceye rağmen çalışıp üretmeye devam etmesini örneklemektedir (Ataç, 2007, 209). Bu çerçevede, Ataç’ın daha önceki yazılarında da savunduğu elitist yaklaşımı sürdürdüğü söylenebilir. Bu yaklaşımın ilginç sonuçlarından biri, Ataç’ın modernitenin aydınlar tarafından kavranış biçimine getirdiği eleştiridir. Sabahattin Eyüboğlu’na yanıt verdiği ‘Prospero ile Caliban IV’ başlıklı yazısında Ataç, Batı düşüncesinin metonimik kavranışını, bu sözlerle tanımlamıyor olsa da, eleştirmektedir. Ataç’ın bu eleştirileri dile getirdiği paragrafta “gerçek aydın”ın nitelikleri de anlatılmaktadır:

Öyle Shakespeare’i meskperi okumazmış, neden okusun? biliyor hepsini, bilmediği bir nen varsa onun için de *Larousse* sözlüğünü açıp bakıyor, öğreniveriyor. Daha doğrudan bütün bilgilerle bezenmiş, geçmişin yazarlarını okuyacak da ne olacak? Kendine

yeter bildiği, bu topluma da yeter... Hem Shakespeare okunur mu? Geçmiş artık, *The Tempest*, Larousse sözlüğünün bildirdiğine göre, “cin, peri masallarına dayanan bir güldürü” imiş, günümüzün gerçekçiliğe ermiş aydını öyle nenleri okur mu? Boşboşuna, pisipisine uğraşır mı onlarla?

[...]

[A]zla yetinmeyen, kendini aşmak isteyen, kendini yükseltmeğe çalışan, Bay Eyüboğlu gibi yaratılıştan bütün bilgilere ermiş bir öke olmasa da geçmişin büyük yazarlarının dediklerini bilmeğe özenen, bir Larousse sözlüğü edinmekle yüzyılların kurduğu bütün uygarlığı kavrayabileceğini sanmıyan, geçmişe de kendisine de saygısı olan, içinde yaşadığı topluma azın da yeteceğini söylemiyendir. (Ataç, 2007, 222-223)

Ataç’ın metonimik yaklaşıma getirdiği eleştiri, Batı düşüncesini ve ilerleme fikrini birtakım simgelerle temsil ederek bu semboller düzleminde kavrama alışkanlığından kurtulmak gerektiğini, Batı düşüncesini kavramsal boyutta değerlendirmeksizin “gerçek aydın” olunamayacağını o yıllarda gündeme getirmiş olması açısından dikkat çekicidir.

Ataç’ın yaklaşımının bir başka sonucu, toplumsal beğenin yükseltilmesinin ancak daha yüksek bir beğeniye sahip az sayıdaki aydın ve sanatçının ürünleri ile sağlanabileceği düşüncesidir. Bu düşünceden yola çıkarak, Caliban’ın temsil ettiği toplumsal beğeniye önce yok saymak, daha sonra da “[e]skinin, geçmiş, ölmüş kalıpların, inançların baskısı altında”ki Caliban’ı özgürleştirmek üzere “baskı altına alma”nın gerekliliğinden söz etmektedir (Ataç, 2007, 202). Bu çerçevede, Ataç, köy ve kenti birbirinden ayırarak modernle özdeşleşen kenti, kentteki “kursakları az çok doymuş olanların kafa açılığını” vurgulamakta (Ataç, 2007, 229); sanat ve bilim için gerekli gördüğü burjuva kültürünün gelişip yerleşebileceği kenti, ilerlemenin ve uygarlaşmanın motoru saymaktadır (Ataç, 1999, 229). Ataç, bu noktada, o yıllarda gelişmekte olan toplumcu gerçekçi akımla ve köy enstitüleri ile hesaplaşır. Ona göre, köylü ya da işçi sınıfı gibi toplumsal katmanlardan herhangi birini seçerek onu kalkındırmak üzere girilen çabalar, hem bu çabaların üzerine kurulduğu kuramsal çerçeve hem de uygulanan yöntem bağlamında, yanlıştır (Ataç, 2007, 229). Ataç, Doğu düşüncesine yatkınlık ve duruk bir toplum olmak gibi özellikler yüzünden, kuramların taşıdığı bilgiye değil, kuramı oluşturan üstatlara inanma alışkanlığını eleştirir (Ataç, 2007, 230-231). Bu alışkanlık sonucu kuramlar, bilimsellikten uzaklaşarak dinsel bir işlev taşımaya başlamakta, bilgiden çok üstada bağlılık ve inanç geliştirilmektedir. Ataç, bu çerçevede, sağ ve sol öğretilerin birer din gibi kavrandığını, yasak koyucu bir niteliği olduğunu söylemekte ve bundan çıkış yolunun da aydınlanma düşüncesinin simgesel değil kavramsal düzlemde algılanmasıyla gerçekleşeceğini iddia etmektedir (Ataç, 2007, 233-235).

Sonuç

Tanzimat döneminden başlayarak cumhuriyet sonrasına kadar uzanan dönemde edebiyat eleştirisinin temelleri araştırıldığında, bu eleştirinin kuramsal bir arka plana dayalı metin incelemelerinden çok eleştirmenlerin öznel değerlendirmelerinden beslendiği görülmektedir. Edebiyat eleştirisinin tarihsel açıdan süreklilik gösteren bir başka özelliği ise, yalnızca edebiyat alanını ilgilendiren bir etkinlik olmaması, siyaset ile oldukça sıkı bağlar taşımasıdır.

Hem bu özelliklerin hem de edebiyat eleştirisinin kavramsal çerçevesinin açığa çıkma-

rılmasını sağlayacak en önemli inceleme alanının ise Divan şiiri olduğu görülmektedir. Divan edebiyatı ile ilgili eleştiriler değerlendirildiğinde, bu eleştirilerin yalnızca edebiyatı ilgilendirmedeği, tersine siyaset ile iç içe yürüdükleri görülmektedir. Dolayısıyla, Divan edebiyatı her dönemde aydınların kendilerini güncel siyaset içinde konumlandırmalarında önemli bir işlev taşıyan bir turnusol kâğıdına dönüşmüştür.

Divan şiiriyle ilgili değerlendirmelerin ortak özelliği, metin merkezli incelemelere dayanmak yerine gerek Osmanlı gerekse cumhuriyet modernleşmesinin inşasında bu şiiri modernliğin mefhum-u muhalifi saymaya dayanmasıdır. Bu şiirle ilgili değerlendirmeler, bazı basmakalıp sözlerin yinelenmesine, birbirleriyle çelişen düşüncelerin aynı araştırmacılar tarafından ifade edilmesine dayanmakta ve Divan edebiyatının değersizleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Günümüzde yapılan az sayıdaki çalışma bir yana bırakılacak olursa, Namık Kemal'den başlayarak Ataç'a kadar izleri sürülebilene bu yaklaşımın, Divan şiirlerinin nesnel bir eleştirel yaklaşımla ele alınmasını engellediği görülmektedir. Dolayısıyla, bu şiirin farklı kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilerek hem Osmanlı-Türk edebiyat tarihindeki hem de dünya edebiyatındaki yerinin açığa çıkarılması için metin- merkezli araştırmaların yaygınlaştırılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Adıvar, H.E. (1943). Önsöz. **Osmanlı Şiiri Tarihi**. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, v-xxi.
- Andrews, W.G. (2000). **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı** (T. Güney, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ataç, N. (2010). **Günlerin Getirdiği - Sözden Söze**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ataç, N. (2007). **Okuruma Mektuplar-Prospero ile Caliban**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ataç, N. (2007). **Diyelim - Söz Arasında**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Başlı, Ş. (2010). **Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine**. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Benk, A. (2000). **Dil Yazıları 2**. İstanbul: Doğan Kitap.
- Birand, K. (1955). **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Caner, F. (2008). Cumhuriyet Eleştirisi ile Oryantalizmin İşbirliği: Hasta Adamın Hasta Şiiri. **Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 20, 159-171.
- Devellioğlu, F. (1999). **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ercilasun, B. (1998). **Servet-i Fünun'da Edebi Tenkit**. İstanbul: Milli Eğitim.
- Eyüboğlu, S. (1998). Yeni Türk San'atkârı Yahut Frenkten Türk'e Dönüş. **Yahya Kemal İçin Yazılanlar** (K. Yetiş, Haz.). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 79-92.
- Gibb, E.J.W. (2004). **Osmanlı Şiir Tarihi I-II** (A. Çavuşoğlu, Çev.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1985). **Divan Edebiyatı Beyanındadır**. İstanbul: Marmara Kitapevi.
- Holbrook, V. (1998). **Aşkın Okunmaz Kıyıları** (E. Köroğlu ve E. Kılıç, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Köprülü, M.F. (1999). Hayat ve Edebiyat. **Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler** (M. Kalpaklı, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mardin, Ş. (1973). Center-Periphery Relations: A Key to the Turkish Politics. **Daedalus**, 102 (Kış), 169-190.
- Mengi, M. (2000). Yüzyıllık Bir Batı Kaynağı: Gibb'in Osmanlı Şiir Tarihi. *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları. <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/8.php>
- Moran, B. (1984). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Roman. **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 409-418.
- Parla, J. (1993). **Babalar ve Oğullar**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tolasa, H. (2002). **16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ülgener, S.F. (1983). **Zihniyet, Aydınlar ve İzmler**. İstanbul: Derin Yayınları.
- Yavuz, H. (1998). Görünmez Kılınan Şiir. **Modernleşme, Oryantalizm ve İslam**. İstanbul: Can Yayınları.
- Yavuz, H. (2008). Şiir ve Eleştiri. **Zaman Gazetesi**, 31 Aralık 2008. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=790043>.

Öz

Osmanlı -Türk Edebiyatı Tarihyazımında Tanzimat'tan Bugüne Çağdaş Eleştirel Söylem

Edebiyat eleştirisinin Tanzimat döneminden başlayarak yalnızca edebî alanı ilgilendiren bir edebî tür olmadığı, siyasi alanla çok yakın bir ilişki içinde olduğu dikkati çekmektedir. Eleştiri etkinliğinin en belirgin özelliklerinden biri, edebiyat eleştirisinin kendisinin modernleşmenin simgesine dönüşmüş olmasıdır. Bir diğer özellik ise, kuramsal bir çerçeveye dayanan “nesnel eleştiri”nin uzunca bir süre yerleşmemiş olması, edebiyat metinlerinin daha ziyade kişisel beğeni ile şekillenen öznel yargılar doğrultusunda değerlendirilmesidir. Divan şiiri ile ilgili değerlendirmeler, edebiyat ile siyaset arasındaki sınırların modernleşme bağlamında bulanıklaşmasının en açık gözlemlenebildiği alandır. Divan şiiri ile ilgili Tanzimat döneminden başlayarak giderek basmakalıplaşan değer düşürücü yargıların kaynağı araştırıldığında, bu iki özelliğin belirleyici olduğu görülmektedir. Divan şiirinin Osmanlı-Türk edebiyatı içinde olduğu gibi dünya edebiyatı içindeki yerinin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılmasının ise “nesnel eleştiri”nin gelişmesine bağlı olduğunun altı çizilmelidir.

Anahtar kelimeler: Edebiyat eleştirisi, Divan şiiri, oryantalizm, nesnel eleştiri, öznel eleştiri.

Abstract

*Literary Criticism in the Ottoman-Turkish Literature:
From Tanzimat to Republican Period*

Literary criticism has always been based on the literary realm as well as the political realm since the Tanzimat period. The first feature of the literary criticism in the Ottoman-Turkish literature is the transformation of itself into a symbol of modernization. Still another feature is that “formal/objective criticism” has not been well established as a critical approach for a long time. Literary texts, therefore, have been usually evaluated on the basis of personal judgements rather than objective theoretical criteria. The critics on Divan poetry seem to be an area where boundaries between the literary and political realms are the most blurred. The source of devaluing judgements, which have been repeated since the Tanzimat period and turned into stereotypical expressions, on Divan poetry are mostly shaped by these two features of literary criticism. To define, however, the position of Divan poetry not only in the Ottoman-Turkish but also in the world literature in a rightful way, it is necessary to foster “formal/objective criticism” in the field of literary criticism.

Keywords: Literary criticism, Divan poetry, orientalism, formal/objective literary criticism, subjective literary criticism.

RUS YAZAR VE DÜŞÜNÜR K.N.LEONTYEV'İN ESERLERİNDE TÜRK-YUNAN İLİŞKİLERİ

İlsever Rami*

XIX. yüzyıl Rus aydınlarının önemli temsilcilerinden biri olan Konstantin Nikolayeviç Leontyev 1831-1891 yılları arasında yaşamış ünlü bir Rus diplomat, felsefeci, yazar, edebiyat eleştirmeni ve gazetecidir. Konstantin Nikolayeviç Leontyev'in 1863-1874 yılları arasındaki yaşamı ve yapıtları, görevi gereği Osmanlı İmparatorluğu'nda diplomat olarak bulunduğu dönemin Türkiye'siyle bağlantılıdır. Bu yıllarda Girit Adası'nda, Edirne, Tulça, Yanya ve Selanik'te konsolosluk görevlerinde bulunur. 1872-73 yılları arasında İstanbul'da, Adalar'da yaşar. K.Leontyev'i Türkiye'ye ve bu topraklarda yaşayan halklara bağlayan şey sadece görev değil, gerçek bir sevgidir. Yazar bu yılları oldukça verimli geçirir ve çok sayıda eser yazar. İlk defa 1876 yılında *Türkiye'deki Hristiyanların Yaşamından (İz jizni hristiyan v Turtsii)* (Leontyev, 1876) adı altında bağımsız bir kitap olarak yayınlanan Doğu hikâyelerini tam da bu dönemde kaleme alır. Bu kitapta yer alan eserler şunlardır: Birinci cilt: *Girit Denemeleri, Hrizo, Pembe, Aspaziya Lampridi*; İkinci cilt: *Palikarya Kostaki, Hamit ve Manoli, Kaptan İlia, Odissey Polihraniades* 1-2. bölümler; Üçüncü cilt: *Odissey Polihraniades* 3. bölüm. Adı geçen kitapta yer alan bu eserleri biraz daha erken bir tarihte, 1867'den itibaren redaktörlüğünü ve yayıncılığını Mihail Nikiforoviç Katkov'un yaptığı "Russkiy Vestnik" (Rus Habercisi) dergisinde yayınlanır.

* Yrd. Doç. Dr. Okan Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çeviribilim Bölümü, İstanbul,

Araştırmacıların görüşüne göre Konstantin Leontyev'in edebi yaşamını üç döneme ayırmak mümkündür. K.Leontyev'in eserlerini araştıran Ye.V.Hripunova *Konstantin Leontyev'in Düzyazıları: Evrimi, Problematığı, Stili* adlı çalışmasında birinci etabı 'Rus Dönemi' diye adlandırmaktadır. Bu dönem 1854-1867 yılları arasını kapsamaktadır ve araştırmacı "konu, kahraman, stil ve edebiyatta kendi sesini arama, kalemini en geniş yelpazede deneme dönemi" olarak nitelendirir (Hripunova, 2002).

İkinci dönem Doğu'da yaptığı diplomatik görev yıllarıdır ve 'Doğu Dönemi' olarak adlandırılır. Araştırmacı Peder İosif bu dönemi 1867-1871 yılları olarak belirler. Araştırmacı Ye.V.Hripunova ise zaman sınırını 1867'den 1866'ya çekmenin doğru olacağını düşünmektedir. Bize göre ise Konstantin K.Leontyev'in sanatının Doğu Dönemi, fiilen Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk diplomatik göreve başladığı 1863 yılıyla başlatılabilir. Fakat şunu da belirtmemiz gerekir ki, daha 1854-1856 yıllarında, askeri doktor olarak katıldığı Kırım Seferi'nde Doğu teması genç K.Leontyev'in tasavvurlarını etkilemeye başlar. Yazar Kırım'dayken İstanbul'la ilgili hayaller kurar, esir kalmak yolu ile olsa bile İstanbul'a gitmek ister. Esir düştüğünde ise *Savaş ve Güney* romanını yazmayı hayal eder. İvask'ın bu dönemle ilgili değerlendirmelerinde yazdığına göre, "Hemencecik ve ebediyen Doğu'ya vurulur. Herşey, sadece güzel Ermeni ve Rum kadınları değil, fakir Tatar köyleri de onu etkiler" (İvask, 1974). Osmanlı'ya gidişyle Konstantin Leontyev gerçek bir Doğu'yla karşılaşır ve ömrünün sonuna kadar onun sihirli etkisi altında kalır.

Konstantin Leontyev'in sanatının üçüncü dönemi 1871-1891 yıllarını kapsar. Araştırmacılar yazarın geçirdiği hastalık ve psikolojik travmalar sonrası dönemi "Kriz Sonrası" olarak adlandırır ve K.Leontyev'in sanatında eskiden de yer alan dini konuların daha da derin işlendiği dönem olarak karakterize etmektedirler (Hripunova, 2002).

Araştırmacıların belirttiğine göre Rusya tarihinde K.N.Leontyev'in şahsına ve sanatına yönelik ilgi iki defa ortaya çıkmıştır. Bu ilginin ilki XX. yüzyılın 1910'lu yıllarının başlarında, ikincisi ise 1980-90'lı yıllarda meydana gelmiştir (Jukov, 2006). K.N.Leontyev'in şahsına yönelik XX. yüzyılın başlarındaki ilginin nedeni iki faktörle açıklanmaktadır: Birincisi, o dönemdeki Rus toplumsal düşüncesindeki liberal akımın ağır bir kriz yaşaması; İkincisi ise Rus-Japon savaşından sonra Balkan ve Ortadoğu konusunun Rus siyasi düşüncesinde ilgi odağı haline gelmesidir (Jukov, 2006). İkinci ilgi dönemi ise XIX. ve XX. yüzyılların kesiştiği yıllara denk gelir ve bir anlamda Leontyev patlamasına dönüşür. Bu durumu Rusya için "yeni ulusal düşünce" veya "yeni bütünleştirici ideoloji" arayışlarıyla açıklamak mümkündür (Jukov, 2006).

Konstantin Leontyev Türkiye'ye gelince yoğun bir şekilde çalışmaya başlar. Buradaki yeni hayat, özel atmosfer yazarın dini, politik ve sosyal konular üzerine bilimsel araştırma, makale ve edebi eserler yazmasına olanak sağlar. Ünlü Rus Felsefeci Nikolay Berdyayev'e göre "Eğer Konstantin Leontyev diplomat olarak Balkanlar'da görev yapmasaydı, sanatsal hayatı farklı olurdu. Tüm düşünceleri ve tüm sanatı Doğu tasavvurlarıyla dopdoludur. Düşüncelerini neredeyse hepsi sadece Doğu temasından yola çıkarak geliştirir. Yazar eserlerinde Doğu teması üzerinden evrensel öneme sahip düşüncelerini ortaya koyar. Onun için Doğu tasavvuru güzellik ve yaşam mutluluğuna eşdeğerdir" (Berdyayev, 1926).

Konstantin Leontyev'in ziyaret ettiği Doğu Bölgesinin, söz konusu dönemde Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde olduğunu unutmamak gerekir. XV. yüzyıldan itibaren günümüz Türkiye'si olarak belirlenen topraklar Rus seyahatnameleri ve edebi metinlerinde Türkiye (Турция) ve Anadolu (Малая Азия) olarak tanımlanır. Konstantin Leontyev eserlerinde Türkiye ile Doğu terimlerini eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Bu iki terimin eşanlamlı kullanımı sadece Rus kaynaklarında değil Batılı kaynaklarda da gözlemlenmektedir: "Bu dönemlerde Türkiye'ye ilişkin yapılan yayınlara baktığımızda, Türkiye ile Doğu'nun eşanlamlı olarak kullanıldığını ve Doğu'nun genellikle Levant (Yakın Doğu) sözcüğü ile tanımlandığını görüyoruz (Umunç 2013 66:302). Şunu da belirtmek gerekir ki, Rus yazarlar için Doğu sadece Müslümanların yaşadığı bir bölge değil, aynı zamanda din kardeşlerinin de yaşadığı bir bölgedir. Doğu aynı zamanda Hristiyanların da yaşadığı bir bölge. Dolayısıyla Konstantin Leontyev'in eserlerinde din kardeşleri olan Hristiyanların hayatı ve yaşam biçimi temel konu olmakla birlikte, Türk-Yunan ilişkileri açısından da geniş çapta değerlendirilmektedir.

Yazar Türkiye'de yaşamaktan büyük memnuniyet duyar. Arkadaşı Gubastov'a yazdığı mektuplardan birinde şöyle der: "Bu Elçilikteki (Konstantinopol'deki) hayatın kendisini, yarattığı meşgaleleri seviyorum, buradaki tüm uğraşlar bana yakın ve bu toplulukta memnun olmadan, muhabbetsiz ve şükran duymadan hatırlayacağım insan sayısı az. Şehrin kendisini, adaları, Yunanları, Türkleri oradaki herkesi seviyorum ve emin olun ki, ebediyen oraya yerleşmek için kaynak bulamadığım düşüncesinden dolayı her gün ıstırap çekiyorum. Ne Moskova, ne Petersburg, ne Kudinovo, ne herhangi bir yerdeki en yüksek gelirli görev, hatta en iyi manastır bile beni Konstantinopol gibi memnun edemez" (Berdyayev, 1926). K.N.Leontyev'in Doğu'daki yaşamı ve çalışması edebi eserleri için ilham kaynağı olur. En ilginç eserlerini Türkiye'de bulunduğu sırada yazdığı kabul edilmektedir: "Leontyev, Ruslar, belki de Avrupalılar arasında Türk "efsanesini", savaşçılığını ve kadın düşkünlüğünü, dini saflığını ve fanatizmini, Allah'a inancını ve kendine özgü insana saygısını gözler önüne seren ilk edebiyatçılarıdır" (Berdyayev, 1926). Bizzat K.Leontyev'in kendi sözcükleri de bunu kanıtlamaktadır: "Buradaki yaşama vuruldum; yolda karşılaştığım herkesi seviyorum; şu anda önümde eğilerek beni selamlayan yaşlı, kırılmış bıyıklı, lacivert sarıklı Bulgarı delicesine seviyorum; koyu kırmızı şalvarıyla önümden giden zayıf, uzun boylu, şu kızgın Türkü seviyorum... Hepsini kucaklamak istiyorum; hepsini aynı derecede seviyorum!" (Berdyayev, 1926). Konstantin Leontyev'in eserlerinde Osmanlı İmparatorluğu ve bu topraklarda yaşayan halkların yaşamından çok ilginç kesitler sunulur. Yazar eserlerinde halkın hayatını, günlük yaşamını, bireyin iç dünyasını ve halkın manevi yaşamını, özel bir önem vererek tasvir eder.

1840-1870 yılları arasındaki Rus edebiyatında folklor ve etnografi konusu pek çok eserin estetik yapısını belirlemiş olan sanatsal olgu haline gelmiştir (Fokeyev, 2004). Konstantin Leontyev'in eserleri, kahramanın içinde bulunduğu günlük yaşamı karakterize eden, dış görünümünü, jestlerini ve giysilerini betimleyen detaylarla doludur. Yazarın tarzı belgesel bir yapıya sahiptir. Eserler halkın yaşamına dair unsurlarla öylesine zengin ve çeşitlidir ki, yazar tüm bu detayları büyük bir memnuniyetle aktarmaktadır (topraklar, Türk mahkemeleri, Yunanların ve Türklerin örf adetleri, günlük yaşamın detayları, gele-

nekler). Ünlü Rus filozofu Nikolay Berdyayev “Konstantin Leontyev. Rus Dini Düşünce Tarihi Üzerine Deneme” adlı eserinde yazarın Doğu dönemi eserlerine övgüler yağdırır ve şöyle der: “Tüm düşünceleri ve tüm sanatı Doğu görüntüleriyle doludur. Neredeyse, Doğu temasından yola çıkmazsa düşüncelerini ilerletemez hale gelmiştir.”

Konstantin Leontyev’in diplomatik görevi Girit adasındaki Rus Konsolosluğu’na sekreter ve tercüman olarak atandığı Ekim 1863’te başlar. Buradaki görevi 5-6 aydan uzun sürmez. Ancak Girit adasında bu kadar kısa süre kalmasına rağmen Konstantin Leontyev, Girit adasının ve burada yaşayan insanların yazar üzerinde ne kadar büyük etki yaptığını çok rahat anlayabildiğimiz birkaç eser kaleme almıştır. Konstantin Leontyev’in biyografisini araştıran ünlü araştırmacı İvask “Leontyev’in ilk aşkı Kırım, daha bariz ve uzun olan ikincisi ise Girit’tir”, diye belirtmektedir (İvask, 1974). Halkın günlük yaşamı ve adetleri ile ilgili tüm öğeler o sırada Osmanlı İmparatorluğunun bir parçası olan Girit adasına gittiği ilk günlerden itibaren Konstantin Leontyev’in dikkatini çeker. Yazar, Ada’da yaşayan ve çoğu zaman farklı siyasi görüşlere sahip olan insanları birleştiren ve farklı kılan unsurlara değinerek şöyle der: “Yunanlarla Bulgarların siyasi çıkarları uzlaşmaz. Bulgarlarla Sırların ilişkileri ise farklı açılardan uzlaşmaz olabilir; mülki-millî beklentileri ve duyguları tüm bu halkları çok çeşitli siyasi sonuçlara götürebilir; ama günlük yaşamdaki ortaklıklar, ev hayatı görüntüleri Türkiye Hristiyanlarının (Moldovalı hariç) hepsinde hemen hemen aynı. Alışkanlıkları, özel zevkleri, dini, estetik, ahlaki idealleri Türkiye’deki Hristiyanların yaşamı diye adlandırmaya uygun bir homojen yapıya sahiptir.” Gerçekten de, Konstantin Leontyev’in eserlerindeki halkın hayatı ve günlük yaşamıyla ilgili detaylı anlatımlar hayranlık uyandırmaktadır, bu da eserleri daha ilginç ve heyecan verici kılmaktadır. Bu özelliğin, yazarın eserlerini zaman zaman anı türüne yaklaştırmasından kaynaklandığını belirtmek gerekiyor. Yazar halkın hayatını ve günlük yaşamını anlatırken diğer halkların yaşamlarıyla paralellikler kurar, bazen de karşılaştırır. Örneğin, *Girit Hikâyeleri* eserinde genç Giritli nişanlılar arasındaki ilişkileri anlatırken, okuyucuya Ukrayna’daki gençler arasındaki ilişkileri tahayyül etmelerini önererek şöyle demektedir: “Üç yıldır Eleni’yle nişanlıydı, her gün nişanlısının evine gider ve sıklıkla da geceyi orada geçirirdi. Giritli nişanlılar arasındaki ilişkileri anlayabilmemiz için Ukrayna’daki delikanlılar ile genç kızlar arasındaki ilişkileri tahayyül etmemiz gerekiyor. Burada hiç kimse sık sık görüşmede bir mahzur görmüyor, hiç kimse gençlerin saatler boyunca göz göze zaman geçirmelerine karışmıyor.”

Yazarın anılarında belirttiği gibi, bu topraklarda: örneğin Tulça’da çeşitli milletlerden halklar yaşamaktadır: “Tüm Dobruca’da, Tulça çevresinde çok çeşitli nüfus var: Türkler, Kırım Tatarları, Çerkezler, Moldovalılar, Bulgarlar, Yunanlar, Alman, birkaç çeşit Rus: Velikoruslar-Staroverler (Nekrasov Kazakları veya Lipovanlar), Molokanlar (hepsi Velikorusturlar, bunları bazen burada Nemolyak olarak adlandırıyorlar), Malorosslar (bunları Tuna’da genellikle Rus olarak adlandırmaktalar, Velikorusları daha çok ait oldukları mezheplerinin adıyla adlandırmaktalar).” Konstantin Leontyev bu toprakları “etnografi müzesi” olarak adlandırmıştır. Bu halkların yaşamının, örf ve adetlerinin araştırmacılar için çok ilginç olduğunu ve bunların analiz edilmesi gerektiğini belirterek şöyle demiştir: “Ciddi, tarafsız, her türlü siyasi düşünceden uzak, zeki, geniş bakış açısına sahip ve her türlü liberal akımdan amade Rus bilim adamı işte buralara gelmeli.

Aynı gökyüzünü paylaşan, aynı iklimde, aynı topraklarda, aynı Türk yönetimi altında yaşayan, aynı dini inançlardaki, milliyetlerdeki ve boylardaki insanları ya da azınlıkları incelemelidir.”

Konstantin Leontyev eserlerinde çeşitli etnografik grupların ekonomik konumları, çeşitli ahlaki, dini ve siyasi görüşlerinden bahsetmekte ve çeşitli sorulara cevap aramaktadır. Konstantin Leontyev çeşitli sorulara yorulmaksızın cevaplar arar. Örneğin, “Bütün Bulgarlar neden daha çalışkan ve refah içindedir? Neden Ruslar inançlarında diğerlerinden daha hararetliler? Kırım Tatarları neden din kardeşlerinden, komşusu köylü Türk’ten daha gayretlidir? Neden Ukraynalılar Ruslardan daha öfkeli ve sevimsizler? Neden bu Velikoruslar herkesten çok içiyorlar, kızları ve kadınları başkalarından daha hafif meşrep? Moldovalılar neden iki arada bir derede? Aralarında her zaman iyisinin de kötüsünün de bulunabileceği, her yerde fark edilen, her yerde duyulan ve her yerde ilgi çekici Starover Ruslarla karşılaştıracak olursak niye Bulgarlar, Maloroslardan daha güçsüz, daha renksiz, kesinlikle daha cılız, solgun ve ifadesiz suratlılar?”

Konstantin Leontyev’in *Hzo* ile *Hamid ve Manoli** adlı iki eserinde başkahramanların hayatları üzerinden Türk ve Yunanların yaşamından bahsedilmektedir. Yazar Yunanlara da Türklere de aynı sevgiyle yaklaşır. *Hzo* eserlerinde Türk delikanlıyla Yunan genç kız arasındaki mutsuz aşktan, *Hamid ve Manoli* eserinde ise Türklere Yunanlar arasındaki sonu felakete bitecek ilişkilerden bahsedilir. Bu ilişkiler açıktır ki, çok yönlüdür: aşk ve nefret, dini fanatizm ve hoşgörü, dostluk ve düşmanlık iç içe geçer. Konstantin Leontyev’in hikâyelerinin ayırt edici özelliği yaşamla ilgili betimlenen durumların, tarihi gerçeklerin ve kahramanların tek yönlü yorumlanmamasıdır. Kahramanların hayatları zaman zaman trajik olaylar zinciri oluşturur. Yunanlar ve Türkler yüzyıllar boyunca birbirleriyle yan yana yaşamışlar, birbirlerinden pek çok şey almışlar ve birbirlerinden çok şey öğrenmişlerdir. Birbirlerinin karakterlerinin olumlu ve olumsuz yönlerini bilmekte-dirler. Örneğin, *Hzo* adlı

eserde Yunan genç kız *Hzo* (Yunancada ‘altın’ anlamına gelmektedir) ile Türk genci Hafız arasındaki hüznü aşk anlatılmaktadır. Giritli bu iki genç arasındaki aşk hararetlili ve sevecenlikle başlar; ancak trajik şekilde sonlanır. İki halk barış içinde ve dostça yaşamayı bilmekte-dirler. *Hzo*’nun erkek kardeşi Yorgaki (hikâye onun ağzından anlatılmaktadır) buralardaki kozmopolit çeşitlilikten bahseder: “Ben Yunan’ım, dayım Türk, burada iki arkadaşım var, biri Rus, diğeri Türk, aşkın konusu ise Filistin gülüdür” (Filistin Gülü – Yorgaki’nin sevgilisi Revekka). Türkleri öven sözler de Revekka’nın ağzından iletilir: “Türkler sizden (Yunanlardan – İ.R.) çok daha iyiler ...”, “Yeryüzünde iyi bir Türk’ten daha iyi kimse yoktur.”

Hikâyede anlatılan olaylar 1864-1865 yıllarında yaşanmıştır. *Hzo* ile Hafız’ın aileleri Girit ayaklanmasının olduğu ve *Hzo*’nun babasının Yunanlarla birlikte dağa çıktığı 1821 yılından beri dostturlar. Hafız’ın babası Rüstem Bey o zamanlar henüz genç bir delikanlı, ailesiyle yaşamakta ve ticaretle uğraşmaktadır. O sıralarda isyancılar açlık ve zaruret içindedirler; *Hzo*’nun babası yardım etmesi için Rüstem Efendi’ye gider ve o da yardımını esirgemez. İşte iki aile arasındaki dostluk böylece başlar, bu ailelerin çocukları çok yakın arkadaş olarak büyürler.

*Eserlerden yapılan alıntıların kaynağı <http://knleontiev.narod.ru/articles.htm>

Sadece dostluk değil, aile bağları da bu insanları birbirine bağlar. Rüstem Efendi Hrizo'nun babasıyla kuzendir. Buralarda bu türden aile ilişkileri oldukça sık rastlanan olgulardır. Örneğin, “İşte yanımızda yaşlı bir Hristiyan kadın yaşıyor, büyük kızı dul bir Türk, küçük çocuklarının hepsi ise Hristiyan.” Hem Türkler hem de Yunanlar yan yana, abi-kardeş gibi yaşamaktadırlar. Sadece “zayıf ve hilekar hükümetin” beceriksiz yönetimi bu halkların dostça ve dirlik düzenlik içinde yaşamalarına mani olmaktadır.

Sürekli devam eden savaşlar ve çarpışmalar bu halkların örf ve adetlerine damgasını vurmuştur. Yunanların ve Türklerin birbirlerini esir aldıkları 1821 ayaklanması hakkında yazar ilginç noktalara dikkat çekmekte, her iki taraftan da esir düşenlerin durumunu anlatmaktadır: “1821 isyanı sırasında bizimkiler (Yunanlar – İ.R.) sık sık Türk kadınlarını esir alıyorlardı, Türkler de bizim karılarımızı ve kızlarımızı. Yunan eğer iyi bir insansa Müslüman kadını salıverirdi, eğer zalimse öldürdü, ama ona elini sürmeyi affedilmez bir günah sayardı; Müslüman erkek bu konuda daha rahat, ancak sırf kadınla erkeği eşit görmediği için, daha aşağı cins olarak görülen kadın, kendi inancını koruyarak erkeğin haremde kalabilir. Komşumuz, örneğin önce bir Türkle evliydi, ondan büyük kızını doğurdu, savaş bitince de Türkü terk edip bir Yunanla evlendi. Büyük kızı ebediyen babasının dininde kalmak istedi, hiç kimse de ona karışmıyor. Bu kız da Türk'le evlendi, eşi ölünce annesinin evine döndü; evin dışında başını örtüyor, evde ise erkeklerle bir Yunan gibi başı açık bir şekilde konuşuyor ve şalvar değil, elbise giyiyor.”

Türklerin ve Yunanların birlikte yiye içmelerine ve arada sırada “Kral Georgi'nin şerefine kadeh kaldırmalarına” rağmen bu iki halk arasında yine de “öfke kıvılcıkları yerleşmektedir”. Yorgaki bu iki halk arasındaki dostluğun zaman zaman düşmanlığa ve nefrete dönüştüğünü ve halkın hafızasının ortak kanlı tarihin korkunç sayfalarını unutmadığını çok iyi bilmektedir: “İşte karşında yaşlı bir Yunan kadın duruyor, yüzünde hala bir yandan güzelliğinin izleri duruyor, diğer yandan derin yara izleri görünüyor. Türkler kadının eşini bir direğe bağlamışlar, onun ise şerefini lekelemiş ve bir daha kimse ona aşık olmasın diye yanaklarını kesmişler. Şu dağ geçidinde bir taş var, taşın üzerine yedi tane haç çakılmış, bir zamanlar Bey'e hemen yol vermedikleri için öldürülmüş yedi keşişin anısına.”

Konstantin Leontyev *Hrizo* eserinde halk yaşamını anlatmayı ve halk karakterini yansıtmayı hedefler. Bu yüzden yazar iki sıradan insanın (Yunan genç kızla Türk delikanlının) aşk konusunu işlemektedir. İki genç kalbin aşkları hiçbir ulusal fark kabul etmez; ancak yaşamın dini temelleri mutluluklarının tam olabilmesinin önüne büyük engeller çıkarır. “Yazar iki halkın evlilik ve akraba ilişkilerini ele alırken her zaman kan bağından daha çok dini aidiyeti tercih etmektedir. Yazar için manevi, dini birleşme kanın çağrısından daha önemlidir” (Hripunova, 2002). Eserin kahramanı olan bir Rus konsolosun sözleriyle Yunanlar başka bir halkın ve dinin temsilcisine âşık olma hakkına sahip değildiler. Dini hoşgörü Yunanlar için tehlikelidir ve yok olmalarına neden olabilir: “Siz bu hakka sahip değilsiniz. Bu topraklardaki konumunuzu korumak zorundasınız. Hoşgörü size zarar verir. Üstelik ailenizin sağlam inancı fanatizm değil, sadece güçtür, inançsızlık bir hastalık ve zayıflıktır, güç değil.”

Hrizo zayıf inançlıdır, sürekli bocalar. Hrizo'nun seçtiği adama duyduğu aşk, inancından daha üstündür. Bu yüzden de onun karısı olabilmek için İslamiyet'i kabul

eder; ancak daha sonra akrabalarının ikna etmesi üzerine Hristiyanlığa geri döner. Sonunda yeniden İslam'ı kabul edip Hafız'a kaçar ve Hafız'ın sadık karısı olur. Kocasının isyancı Yunanlar tarafından esir edildiğini öğrenince anne ve babasından Hafız'ı Giritli isyancıların elinden kurtarmalarını ister. Zira Giritli isyancıların başında amcası Yani bulunmaktadır. Bu arada eşini kurtarmak uğruna anne-babasının dini duygularına seslenir: "Hafız'ı bırakacağı ve Hristiyanlığı kabul edeceğine İncil üzerine yemin eder ve Meryem Ana'nın tasvirini öper."

Hz. Hz ile Hafız'ın aşkı akrabalar tarafından aile için büyük bir ayıp ve utanç olarak kabul edilir. Özellikle de Hz'nun ailesi bu yaptığından dolayı onu suçlar ve esir düşen Hafız'ın değil de genç kızın öldürülmesi gerektiğine hükmederler. Leontyev bir yazar olarak sorumluluğun büyük kısmını ahlaki ilkelerin ve ailenin manevi değerlerinin koruyucusu kadının omuzlarına yükler.

Hz ve Hamid'in aşk hikayesi trajik biçimde sonlanır. Aileler ve akrabalar, yüzyıllık geleneklere ve var olan katı törelere uymayan genç âşıklara yüz çevirir: "Burada töreler çok sıkı ancak tutkular da alevli; burada şaka olmaz." Hamid 1866 Girit isyanında Hz'nun akrabası Yani Amca tarafından öldürülür. Hamile olan Hz kocasının öldüğünü öğrenince erken doğum yaparken ölür.

Araştırma konusu olan ikinci bir eser *Hamid ve Manoli* hikâyesidir. Bu hikâyede 1858'de Girit Adası'nda yaşanan isyan anlatılmaktadır. Hikâye sırayla tüm yakınlarını, babasını, kocasını, annesini sonra da erkek kardeşi Manoli'yi kaybeden Katerina'nın ağzından anlatılır. *Hamid ve Manoli* eserinde Türk Hamid ile Giritli Yunan Manoli arasındaki eşcinsel aşktan ve bu aşk neticesinde ortaya çıkan karmaşalıktan bahsedilmektedir. Konstantin Leontyev bu eserinde o dönemde Rus edebiyatında ender rastlanan ve kısmen yasak olan konuları gündeme getirir ve eserinde ele alır. Daha önceki hikâyelerde olduğu gibi iki gencin aşkı üzücü bir şekilde sona ermektedir. Başka bir Yunanın kıskırtmasıyla Manoli para yüzünden Hamid'i öldürür, bunun üzerine adada halk ayaklanması başlar, ayaklanma sırasında Manoli vahşice öldürülür.

Konstantin Leontyev'in tüm hikâyeleri çok planlı bir yapıya sahiptir. Bu çok planlılık halkların yaşamının daha detaylı ve kapsamlı bir anlatımına yardımcı olmaktadır. *Hamid ve Manoli* eserinde, aynı cinse duyulan yasak aşkın yanı sıra Hristiyanlıkta sabır, pişmanlık ve kaderine itaat etme konusu da işlenmektedir. Ailesinin tüm üyelerinin ve en yakınlarının kaybıyla Katerina bahtsız kaderini düşündüğü anlarda bile Tanrı'ya yürekte inanmaya devam eder ve Hristiyanlığın "Her türlü acıyı ve sınamaları sabırla karşılamak gerekir. İnsanın sabrı acılardan geçerken önem kazanır" kuralına uygun olarak yaşar.

Katerina yalan söyleyerek günah işlemek istemez, bunun için sadece doğruyu söyler. Bir yazar olarak Konstantin Leontyev'in de amacı ne kadar zor olursa olsun sadece doğruları söylemektir: "Mamafih, neden yargılamak ve neden övmek gerekir; ben doğruları anlatacağım, eğer buna değiyorsa beni başkaları yargılayacak ve öveceklerdir." Katerina önce Katoliklerin evinde hizmetçi olarak çalışır, sonra da evin ahlaksız sahibi kendisine sataşınca oradan ayrılıp Türklerin yanında çalışmaya başlar. Türk Selim Ağa kendisini haremine alır ve hatta Katolik ailenin aksine kızını da yanına, eve almasına izin verir. Türkler arasındaki hayatını Katerina şöyle anlatır: "Türklerden daha çok iyilik gördüm. İyi bir tüccar olan Selim Ağa beni haremine aldı. Kızını da al, bizim çocuklarla

uyusun ve oynasın, dedi. Burada iş de azdı, gönül kırıcı sözler de hiç işitmedim. İhtiyar Selim Ağa sert birisi; ama bana hep “kızım” diyor, karısı beni kendi oturdukları masaya oturttu ve çocuklarının kızımı incitmesine izin vermedi. Eğer oğlu benim kızımı iterse ya da ona kötü bir söz söylerse mangaldan aldığı maşayla oracıkta kendisine iyi bir ders veriyordu.”

Konstantin Leontyev eserlerinde başkahramanların hayatları üzerinden Türklerin ve Yunanların çok farklı ve zorlu yaşamlarını, örf ve adetlerini, ahlaki ve ailevi değerlerini, siyasi ve dini görüşlerini yansıtmayı başarmıştır. Yazarın diğer eserleri gibi ele aldığımız bu iki hikâyesi de halkların kaderlerinden ve tarihi geçmişlerinden bahsedilen geniş bir epik tablodur. Konstantin Leontyev’in Türkiye ve Türklere karşı olumsuz bir yaklaşımı olmadığını belirtelim. Tam tersine, kahramanların karakterleri, onların aşk heyecanları, Yunanların ve Türklerin bir arada yaşama ve karşı karşıya gelmeleri üzerinden ortaya konmakta ve idrak edilmektedir. Eserlerinde aşk ve nefret, iyi ve kötü yan yanadır. Nikolay Berdyayev’in belirttiği gibi, “Onun (K.Leontyev – İlsever Ramî) sanatında ortalama, ılımlı, sömük olandan eser yoktur.” Konstantin Leontyev Türkiye’ye büyük bir sevgiyle yaklaşmaktadır. Özellikle Doğu’ya gidişi, öncelikle de Osmanlı İmparatorluğu’ndaki çok farklı ve Rusya’dakine benzemeyen bambaşka bir hayat tarzı ve çevresindeki zengin etnografi materyaller, Rusya’dayken uzun ve eziyetli bir arayışa giriştiği yaşamın anlamını bulmasında yazara yardımcı olmuştur.

Kaynaklar

- Aytaç, Gürsel (2009). **Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi**, İstanbul, Say Yayınları.
- Berdyayev, N. (1926). **Konstantin Leontyev. Oçerk iz istorii russkoy religioznoy misli**. Paris: YMCA-Press. <http://www.vehi.net/berdyaev/leontev/index.html>
- İvask, Yu.P. (1974). **Konstantin Leontyev (1831-1891). Jizn i Tvorçestvo**. Bern; Frankfurt/M.: H. Lang, P. Lang.
- Jukov, K.A. (2006). **Vostoçny vopros v istoriifilosofskoy konseptsii K.N.Leontyeva**. Sankt-Peterburg, Aletyya.
- Hripunova, Ye.V. (2002). **Proza Konstantina Leontyeva: Evolyutsiya, Problematika, Stil**. Volgograd.
- Fokeev, A.L. (2004). [Etnografiçeskoye napravleniye v russkom literaturnom protsesse XIX veka: istoki, tip tvorçestva, istoriya razvitiya](#). Moskva.
- Leontyev, K. (1876). **İz jizni Hristian v Turtsii**. İzd. Katkova.
- Umunç, Himmet (2013). Doğu ve Ötekilik: İngiliz Seyahatnamelerinde Türk Kimliği (lady Montagu ve Richard Chandler). **Bilig** 66: 297-314.
- Ulaglı, Serhat (2006). **İmgebilim: “Öteki”nin Bilimine Giriş**, Ankara, Sinemis Yayınları.
- Üre, Pınar (2015). **Konstantin Nikolayeviç Leontyev (1831-1891), Bizansçılık ve Şark Meselesi**, İstanbul, Libra Yayınları.

Öz

Rus Yazar ve Düşünür K.N.Leontyev'in Eserlerinde Türk-Yunan İlişkileri

Bu çalışmada 19. yy. Rus aydınlarından ünlü Rus diplomat, filozof, yazar, edebiyat eleştirmeni ve gazeteci Konstantin Leontyev'in (1831-1891) Doğu serisinden edebi eserlerinde Türk-Yunan ilişkileri analiz edilecektir. Yazar, eserlerinde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki halkların yaşamı ve onların tarihi geçmişiyle ilgili çok ilginç veriler sunmuştur.

Konstantin Leontyev görevi gereği 1863-1874 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğunda geçirmiştir ve yazdığı eserleri de bu topraklarla bağlantılıdır. Yazar, bu yıllarda Girit Adası, Edirne, Tulca, Yanya ve Selanik'te konsolos olarak görev yapar. 1872-1873 yıllarında ise İstanbul'da ve Adalar'da yaşamıştır. K.Leontyev sadece görev icabı değil, gerçek bir sevgiyle Türk topraklarına ve bu topraklarda yaşayan halklara bağlanmıştır. Doğu ile yakından tanışması her şeyden önce edebi eserlerini derinden etkilemiş ve çok sayıda edebi eser üretmesine sebep olmuştur. Daha sonraları ayrı bir kitap olarak yayımlanan *Türkiye'deki Hristiyanların Yaşamından (İz jizni Hristiyan v Turtsii)* kitabını oluşturan hikâyeleri tam bu yıllarda kaleme almıştır. Konstantin Leontyev'in felsefi çalışmaları ve edebi mirası Türkiye ve Türk toplumu için çok ilgi çekicidir. Müslüman medeniyetiyle yakından tanışması K.Leontyev'in dini görüşleri üzerinde büyük tesirler bırakmış, bu da her türlü dini inanca karşı saygılı ve hoşgörülü bir tavır içerisinde olmasını sağlamıştır. Yazar eserlerinde baş kahramanların hayatları üzerinden Türklerin ve Yunanların çok farklı ve zorlu yaşamlarını, bu halkların örf ve adetlerini, ahlaki ve ailevi değerlerini, siyasi ve dini görüşlerini yansıtmayı başarmıştır. Böylece yazar eserlerinde uzun yıllardır yan yana yaşayan halkların kaderlerinden ve tarihi geçmişlerinden bahsedilen geniş bir epik tablo sunmayı başarmıştır.

Anahtar kelimeler: Konstantin Leontyev, XIX asır, Rus Edebiyatı, Osmanlı İmparatorluğu, Türk-Yunan ilişkileri.

Abstract

Turkish-Greek Relations in Works of Russian Writer and Intellectual Konstantin Leontiev

In this article the literary works of Konstantin Leontiev about the Eastern studies with point of view of mutual Turkish-Greek relations have been analyzed. Konstantin Leontiev (1831-1891) is one of the famous and many-sided Russian intellectuals of the XIX century: he is a diplomat, philosopher, writer, literary critic and political journalist. His works offer very interesting material and knowledge on the history of Ottoman Empire as well as on nations inhabiting these territories.

Konstantin Leontiev lived in Turkey during the period of 1863-1874, when he worked for the Russian diplomatic service in the Ottoman Empire. He served as a consul in Crete, Adrianople, Tulcea, Ioannina, Salonika. In 1872-73 he lived in Constantinople and the Princes Islands. However, not only the call of duty but his true and genuine affection bound

K.Leontiev to Turkish lands and people. His intimate knowledge of the East has influenced deeply K. Leontiev literature and resulted in creation of many works. It is during this time that he wrote his famous oriental stories, which were published as a separate book entitled "From the lives of Christians in Turkey". The Philosophical works and literary heritage of Konstantin Leontiev have been quite an important interest for Turkey and Turkish society as well. A very good knowledge of Muslim religion and culture has profound influence on the religious vision of K. Leontiev, who has revealed a tolerance and respect for religion.. Characters of Konstantin Leontiev's works reflects perfectly very different and difficult lives of Turks and Greeks of this period. He succeeds in creation of very bright picture representing their traditions and daily lifestyle, ethical and family values, political and religious views. Thus, in these works the author has presented a broad epic painting portraying the fate and history of these two nations living together for many years.

Keywords: Konstantin Leontiev, XIX century, Russian Literature, Ottoman Empire, Turkish-Greek relations.

ERMENİ VE SANSKRİT DİLLERİNDEN ÖRNEKLERLE ÇEVİRİDE EŞDEĞERLİK SORUNU VE TARİHİ

F. Jale Gül Çoruk* - Yalçın Kayalı**

Giriş

Matematik terimi olarak, “*bir denklemdaki unsurların tersine de sağlanabilir kesin karşılığı*” anlamına gelen eşdeğerlik, edebiyatta dilbilimsel bir yaklaşımın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Çeviri metin ve özgün metin arasındaki ilişkinin anlaşılabilirliği/karmaşıklığı eşdeğer olup olmadıkları üzerinden tartışılmaktadır. Bu noktada çeviri metnin yapısal özelliklerinin yanı sıra içerik özelliklerinin de dikkate alınması sonucunda ortaya çıkan eşdeğerlik, çeviri ve özgün metinler arasındaki değişken ilişki öğelerini karşılamaktadır. “Özgün metnin, kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin, çeviri metnin de çeviri dili okurunda uyandırılabilmesi” (Güttinger, 1963’ten akt. Göktürk, 2014: 60) şeklinde tanımlanan eşdeğerlik, özellikle 1960’lı yıllardan günümüze yapılan çalışmalarda ilgi çekici bir konu olarak yerini korumuştur.

Tarihsel Süreçte Eşdeğerlik

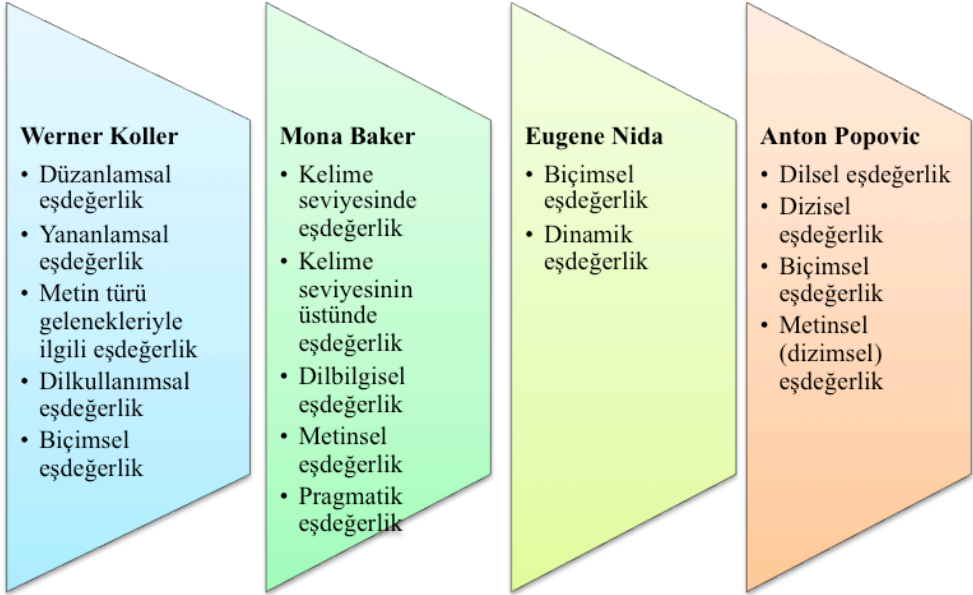
Çeviri, dilbilimsel yöntemler yardımıyla denetlenebilir ve öğretilbilir hale getirilmelidir. Ancak sadece dilsel yapıları birbiriyle karşılaştırmak yeterli değildir. Çevrilecek olan, sadece dil bilgisel yapılar değil, belirli bir içeriği ve bir etkiyi ileten metinlerdir. Bu nedenle uygulamadaki gereksinimler bakımından çeviri metni ile özgün metin ara-

* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi, Kafkas Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Ermeni Dili ve Kültürü Anabilim Dalı.

** Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hindoloji Anabilim Dalı.

sındaki ilişki önemlidir. Bu bağlamda da “eşdeğerlik” sorunsalı ortaya çıkar. (Stolze, 2013: 103)

Genel kabule göre, “*kaynak metin ile hedef metindeki aynılık*” anlamında kullanılan eşdeğerlik üzerine Vinay and Darbelnet (1958), Jakobson (1959), Nida and Taber (1969), Catford (1965), Kade (1968), Broeck (1978), Vermeer (1984), House (1997), Koller (1979), Newmark (1981), Baker (1992) ve Pym (2010)* gibi araştırmacılar tarafından çalışmalar yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalarla ilgili olarak eşdeğerlik üzerine yapılan sınıflandırma ve tanımlardan bazıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:



Eşdeğerlik bağlamında dizgeli bir çeviri araştırması için İncil çevirileri belirleyici bir rol oynamıştır. Yazılı olan ileti gerçeğinin, insanlara birçok dilde değişmemiş olarak aktarılmasını öngörülmekteydi, ancak burada kültürel düzeyde bazı anlama engelleriyle karşılaşıldı. Alımlayıcılar, beklenildiğinden daha farklı tepki vermekteydiler. İncil çevirilerine bilimsel bir temel oluşturmak amacıyla E.A. Nida, 1964 yılında Amerikan İncil Topluluğu adına *Toward a Science of Translation* başlıklı kitabında, çeviriyi analitik bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Temeli Chomsky'nin düşüncelerine dayalı olan bu çalışma 1967 yılında *The Theory and Practice of Translation* başlığıyla genişletilmiş ve redaksiyon kurulları için bir kılavuz kitap haline gelmiştir. (Stolze, 2013: 103) Dini metinlerin çevirisi problemi üzerine gelişen çeviride eşdeğerlik çerçevesinde Nida'nın çeviri için yaptığı ünlü tanım şöyledir: Çeviri, gerek anlam gerekse biçim bakımından kaynak dilin erek dildeki en iyi ve en doğru karşılığının bulunması eylemidir. (Stolze, 2013: 103)

* Bu görüşlerin pek çoğunu kapsayan detaylı bir çalışma için bk. Panou, Despina (2013), “*Equivalence in Translation Theories: A Critical Evaluation*”, *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 3, No. 1, p. 1-6.

Nida, çeviri yöntemi olarak, basitleştirilmiş biçimiyle üretici dönüşümsel dil bilgisi temelinde; çözümlene, aktarım ve yeniden oluşturma olmak üzere, üç aşamadan oluşan bir yöntem önermektedir. Bu amaçla da kaynak metin (inceleme), aktarım ve sentez safhalarından oluşan süreç izlenmektedir.

Çözümlene aşamasında çevirmen, örneğin tanınmış deyim “Allah’ın emri” gibi sözcük bağlantılarının anlam içeriğinin aydınlatılması için, sezgisel açıklama yoluyla tümceler oluşturur: Allah’ın emri deyimindeki Allah ile emir arasındaki ilişki nedir? Öyle görünüyor ki ilk unsur olan “Allah”, ikinci unsuru emretmektedir. “A, B’yi yapıyor da diyebiliriz yani Allah emrediyor... Barış Tanrısı ifadesinde, barışçıl bir tanrı değil, barış yaratan bir tanrıdır söz konusu olan. Bu örnekteki A ile B ilişkisi, Allah’ın emir örneğindeki ilişkinin neredeyse tam tersidir; çünkü Barış Tanrısı örneğinde A, B’ye sebep olmaktadır. Aktarım Aşaması: Aktarım, elde edilmiş temel tümceler, ifadelerin erek kitle için anlaşılır olması hedefiyle ele alınmalıdır. Burada çok sayıda uyumlulaştırma gerekir, deyimsele ifadeler kaybolur, sözcüklerin anlam bileşenleri kayar ve çoğunlukla metne açıklamalar eklemek zorunda kalınır. Çözümlenmeyle yoğunlaştırılmış ifadeler gereklilik açısından basitleştirilmektedir ve aynı zamanda daha iyi anlaşılır hale gelmektedir. Yapılandırma Aşaması: Yapılandırma aşamasında özellikle biçem bakımından farklılıklar ve dil düzlemleri dikkate alınmalıdır. Bu işlevsel yaklaşımda biçem sorgulandığında, özellikle deyiş bakımında, örneğin etkililiğinin artırılması ve ilgi uyandırmak, etkiyi güçlendirmek ya da iletinin biçimini süslemek gibi özel etkilerin hedeflenmesi gibi biçem unsurlarının işlevine dikkat edilmesi gerekir. (Stolze, 2013: 106)

Alman Edebiyatının dünyaca tanınmış yazarlarından Goethe’nin on sekizinci yüzyılda yapmış olduğu çeviri tanımını üç noktada özetlemek mümkündür: - Çeviri orijinal metnin düşünsel bütünlüğünün aktarılmasını öngören bir olgudur. - Çeviri, orijinal metnin hedef dilde başka bir düzenekle taklit edilmesi, daha doğrusu kopya edilmesi işidir. - Çeviri, sadece orijinal metnin anlamını değil, aynı zamanda o metnin içerdiği söz sanatlarının, üslubunun ve ritmik unsurlarının da aktarılmasını sağlayan bir süreçtir.

Dinamik eşdeğerlik kavramını savunan Nida’ya göre “*devingen eşdeğerlikle yapılan çeviri, anlatımda bütün bir doğallığı amaçlar; alıcıya kendi kültürünün bağlamına uygun davranış kipleriyle seslenmeyi dener; alıcının, iletiyi kavrayabilmek için kaynak dil kültürünün örgüsünü bilmesi gerektiği görüşünde diretmez.*” (Nida, 1964: 159’dan akt. Göktürk, 2014: 63) yani dinamik çeviride ağırlık bildirimini kendisi üzerindedir. **Biçimsel eşdeğerlik** ile yapılan çeviride ise şiir sanatını şiir sanatına, tümceyi tümceye, kavramı kavrama aktarmak gibi karşılıklar bulmaya çalışılır. “*Nida’nın yorumlu (gloss) çeviri şeklinde adlandırdığı bu çevirinin amacı okuyucunun sadece kaynak dil bağlamında bulunan anlamasıdır.*” (Köksal, 2008: 36)

*In Other Words** adlı kitabında, öncelikle kelime düzeyinde eşdeğerlik olmak üzere kelimelerin farklı dillerdeki çevirileri üzerinden kuramsal bilgilerle edimsel eşdeğerliği savunan, kitabını “*Kelime seviyesinde eşdeğerlik, Kelime seviyesinin üstünde eşdeğerlik, Dilbilgisel eşdeğerlik, Metinsel eşdeğerlik, Pragmatik eşdeğerlik*” başlıkları altında yazan Mona Baker, kitabında uygulamadan çok kurama yer vermiştir. Bunun yanı sıra

* Baker, Mona (1992), *In Other Words*, London: Routledge.

Arapça, Çince, Almanca, İtalyanca, Rusça gibi farklı dillerden çeviri örnekleriyle eşdeğerlik algısını çeşitlendirmiştir.

“Çeviri metnini bir bütün olarak değil de iki yapının bir alaşımı olarak gören” (Yazıcı, 2010: 85) Popovic’in sınıflandırmasında ise **dilsel eşdeğerlik**, sözcüğü sözcüğüne çeviriyi; **dizisel eşdeğerlik**, dilbilgisi öğelerinin eşdeğerliğini; **biçimsel eşdeğerlik**, hem kaynak dilde hem de hedef dildeki öğeler arasında işlevsel eşdeğerliği; **metinsel eşdeğerlik** ise şekil ve biçim eşdeğerliğini kapsamaktadır.

Eşdeğerlik hakkındaki bizce en detaylı sınıflandırma, eşdeğerliği *erek dilde benzer etkiyi yaratmak* olarak tanımlayan W. Koller’a aittir. Ancak Koller’ın bu amacı, kaynak dile ait metnin kendi içinde karmaşık bir yapıya sahip olabilmesi ve bir metnin aynı dildeki okurlar üzerinde bile değişik etki bırakabilmesi gibi nedenlerle her zaman geçerli olmayabilir.* Çünkü okurların eğitim düzeyleri, meslekleri, ilgi alanları, bilgi alt yapıları gibi unsurlar metnin anlaşılma oranını etkilemekte ve hatta aynı metinden birden fazla anlam çıkarılabildiğini mümkün kılmaktadır.

Koller’ın sınıflandırmasındaki **düzanlamsal eşdeğerlik**, bir metnin doğrudan doğruya nesnel konusuyla, metin dışı göndergesel anlamıyla ilgilidir; **yananlamsal eşdeğerlik**, sözcük, dizim, tümce, bütün yönünden özgün bir dilsel yapı gösteren metinlerdeki birimlerin düzanlamalarının yanı sıra kullanıldıkları bağlama özgü yananlamalarıyla ilgilidir; **metin türü gelenekleriyle ilgili eşdeğerlik**, belli metin geleneklerinin amaç dildeki benzer yerleşik kurallar bağlamında aktarılmasıyla ilgilidir; **dilkullanımsal eşdeğerlik**, metnin amaç dildeki kullanım özellikleri gözetilerek aktarılması ile ilgilidir; **biçimsel eşdeğerlik** ise kaynak dildeki estetik unsurların erek dilde de oluşturulması ile ilgilidir.**

W. Koller’ın tespitlerine göre, çeviride eşdeğerlik kapsamındaki çevrilemezlik sorunu içinde yer alan kültürel farklılıklar değişik biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. İki ayrı toplumda yer alan kültürel özelliklerin, - tamamen çakışması, - kısmen çakışması - hiç çakışmaması söz konusudur. Çeviride eşdeğerlik kavramı bazen çevirmenin özgün metinle özgürce oynaması, bazen de özgün metne sınıksız bağlı kalması tartışmalarını doğurur, ancak bunlar çeviri yöntemlerinin bir anlatısı olarak değerlendirilmelidir. Çeviribilimsel araştırmalar, çeviri edimine dönük belli başlı ve nesnel sayılabilecek bulgu ve ‘kurallar’ sunabilir. Bunları açıklamak gerekirse, başlıca şu önermeler geçerlidir:

Çeviri, bir çevirme etkinliği olarak iki temel aşamaya bölünmektedir. Çeviri etkinliğindeki ilk aşamaya ‘makro-stratejik aşama’, ikinci aşamaya ise ‘mikro-stratejik araştırma’ diyoruz. Makro-stratejik aşamada, ‘karar’ verilir. Mikro-stratejik aşamada ‘tercihler’ yapılır. (Bu arada: bir karar, doğru veya yanlış olabiliyorken, tercihler iyi/kötü olabilmektedir.) Makro-strateji araştırması, çeviri-yöntemsel evredeki araştırmaların bulgularına dayandırılır. Buradaki karar, çeviri yöntemi bağlamında alınır. Bu aşamadaki tüm işlemler kaynak dil düzlemine dönük yürütülür. Mikro-strateji araştırması, çevirieleştirisel evrenin bulgu ve çıkarımlarına dayandırılır. Makro-stratejideki karar, yanlış veya doğru olabiliyorken, mikro stratejideki tercihler iyi veya kötü olabilmektedir. Tek

* Detaylı bilgi için bk. Göktürk, Akşit (2014), Çeviri: Dilleri Dili, İstanbul: YKY.

** Ayrıntılı bilgi için bk. Göktürk, 2014.

bir karar verilir, birçok tercih/seçenek oluşturulur. Bu bağlamda verilen kararlar “tek” iken; tercihler, çok seçmeli olabilirler. Karar, soyutlamayı öngörürken, tercihler her bakımdan dil- tekniksel veya dil-materyal odaklı işlemlerden oluşur. Çevirim yönteminin araştırılması, göreceli olarak disiplinlerarası ve çeviribilimsel bir işlem olarak öngörülmektedir Makro strateji araştırmasına ‘çevir’ araştırması, mikro-strateji aşamasına ise ‘metin oluşturma aşaması’ diyoruz. (Yıldız, 2004: 377-387)

Anlamı, herhangi bir dilbilimsel biçimle ortaya çıkan ilişkilerin toplam ağı olarak tanımlayan Van de Broeck ise eşdeğerliğin, “*kaynak dil ile hedef dil metinlerinin ya da herhangi noktalarının konumsal varlıklarının karşılıklı olarak birbirlerine yakın özellikleriyle ilişkilendirilebilir olduğunda*” (Aksoy, 2002: 41) gerçekleşebileceği görüşündedir. Kısacası bir çevirinin bitmiş sayılabilmesi, kaynak dilin hedef dilde zaman, yer, iletişimsel değer ve gelenek unsurları bakımından en uygun eşdeğerliğe kavuşmasıyla ilişkilidir.

Gutt, çeviri metnin kalitesinin orijinal metne olan eşdeğerliği ile ölçüldüğünü belirtmektedir. (Gutt, 1989: 22) Catford ise eşdeğerliğin kaynak dilin, hedef dilde dilbilimsel olarak tam ve ölçülebilir bir aktarımıyla gerçekleşebileceğini savunur: “*Eşdeğerlik, kaynak dil ile hedef dilin metin veya öğeleri arasında (en azından bazı) aynı özellikler ve içerik ilişkilendirilebilir olduğunda oluşur.*” (Catford, 1965: 50)

Mine Yazıcı, Wilss’in çeviride eşdeğerlik kavramını çevrilecek metin tiplerine göre ele aldığını belirterek, bilimsel ve sanatsal metinlerde yazarın yaratıcılığını öne çıkaracak şekilde kaynak metnin korunması gerektiğini öne sürdüğünü ve bu tür metinlerde kaynak odaklı yaklaşımı benimsediğini ifade ediyor. Wilss’in çeviride eşdeğerliğin karşılaştırmalı dilbilim yöntemleriyle sağlanabileceğini savunduğunu ve çeviri süreci için beş aşamalı bir sıralama önerdiğini belirtiyor:

1. Kaynak metin tümcelerinin sözdizimsel, anlamsal ve biçimsel açıdan karşılaştırılarak analizinin yapılması, 2. Kaynak metne dayalı olarak çeviri sorunlarının ortaya çıkarılması, 3. Aktarım edinci yardımıyla bu sorunların nasıl giderilebileceğinin araştırılması, 4. Kaynak metnin yüzeysel yapısına bakılarak eşdeğerliğin anlamsal ve biçimsel olarak nasıl sağlanacağını ortaya konulması, 5. “*Geri çeviri*” yoluyla çeviri metnin kaynak metinle karşılaştırılarak metinler arası biçimsel eşdeğerliğin sağlanması. (Yazıcı, 2010: 105-110)

Gündüzalp ise “*geniş anlamda eşdeğerlik, çıkış metinde anlatılanın en yakın eşdeğerini varış dilinde bulma; dar anlamda ise, çıkış metinde anlatılanın birebir eşdeğerini varış dilinde bulma olarak*” (Gündüzalp, 2008: 18) değerlendirmektedir.

Sorunla ilgili tartışmalardan çıkan sonuç, “(…) eşdeğerlik kavramının, *Kaynak Dil metni ile Erek Dil metni arasında bulunan ve sadece çeviri eleştirel, yani kesin metin örneğiyle belirlenebilen bir ilişkiyi ifade ettiği vurgulanmalıdır. ‘Eşdeğer çeviri yapmak’ olanaklı değildir, ancak bir erek metin (sadece belirli metin düzeyleri bakımından!) bir kaynak metnin eşdeğeri sayılabilir. Dillerin ve kültürlerin farklılıklarından dolayı, farklı düzlemlerdeki tek tek unsurlar genellikle değişmez ve tümü aynı anda eşdeğer kabul edilemez.*” (Stolze, 2013: 122)

Eşdeğerlik Bağlamında Ermeni Dili Örneği:

Yüzyıllar boyunca Osmanlı İmparatorluğu içinde hatta diğer azınlıklardan da önce-likli bir konumda Türklerle birlikte yaşayan Ermenilerin, kendi alfabelerini kullanarak Türkçe metinler yazmaları ya da kendi alfabelerini kullanmakta diretme yerine o günkü alfabemiz olan Arap alfabesi ile yazılan Türkçeyle (yani Osmanlı Türkçesi) gündelik ve sanat yaşamlarını devam ettirmiş olmaları iki dil arasında belki de daha çok kültürel birlikten doğan bir eşdeğerliği beraberinde getirmiştir. Yavuz Aydın'ın "*Ermenilerin Türkçeyi ana dilleri Ermeniceden daha fazla benimsedikleri ve yazar ve aydınlarının Ermeniceden çok Türkçe eserler verdikleri*" (Aydın, 2008: XII) tespiti bu birlikteliğin önemli bir kanıtı olmaktadır.

Bazı örnek cümleler:

Ermenice Metin	Kelimesi Kelimesine Çeviri	Serbest Çeviri
Փողոցում խաղաղություն է:	Sokak sessizdir.	Sokakta sessizlik var.
Քնած են հոգնած մարդիկ, և փողոցի լապտերների լույսի տակ օրորվում են քաղաքի տները, նրանց սև պատուհանները:	Uyuyorlar yorgun insanlar, ve sokak lambalarının ışığı altında titriyorlar şehrin evleri, onların karanlık pencereleri.	Yorgun insanlar uyuyorlar ve şehrin evleri ve evlerin karanlık pencereleri sokak lambalarının ışığı altında titreşiyorlar.
Լեռներից գով է իջնում քաղաքի վրա,	Dağlardan serinlik iniyor şehrin üzerine,	Dağlardan şehrin üzerine serinlik iniyor,
գիշերային գովի բերում է... Լեռների հստակ օդը և մաքուր ջրերի ձայնը:	Gecenin serinliği getiriyor... Dağların temiz havasını ve berrak suyunun sesini.	Gecenin serinliği, dağın temiz havasını ve berrak suyunun sesini getiriyor.

Ermenice Metin	Kelimesi Kelimesine Çeviri	Serbest Çeviri
Սա իմ պապն է, - հպարտ ասում է Հասմիկը: Նա շատ է սիրում իր պապիկին:	Bu benim dedem, - gururla diyor Hasmik. O çok seviyor dedesini.	Hasmik gururla “Bu benim dedem” diyor. O dedesini çok seviyor.
Վահանը նավարար է:	Vahan kaptandır.	Vahan kaptandır.
Վահրամը, Վահեն, Արտակն ու Վասակը նավաստիներ են:	Vahram, Vahen, Artak ve Vasak gemi tayfasıdır.	Vahram, Vahen, Artak ve Vasak gemi tayfasıdır.
Վահանի աշակերտների լավ նավավարներ են լինելու:	Vahan'ın öğrencileri iyi kaptanlar olacaklar.	Vahan'ın öğrencileri iyi bire kaptan olacaklar.
Ես խոսում եմ, իսկ դու չես լսում:	Ben konuşuyorum, ama sen dinlemiyorsun.	Ben konuşuyorum, ama sen dinlemiyorsun.
Ես կարդացի այդ վեպը, այն ինձ շատ դուր եկավ:	Ben okudum o romanı, o benim çok hoşuma gitti.	Ben o romanı okudum [ki] o benim çok hoşuma gitti.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Ermenice ve Türkçe arasında kelimesi kelimesine çeviri ile özgün çeviri arasında anlaşılabilirlik bakımından büyük farklar bulunmamaktadır. Bu nedenle serbest çeviri başlığı altında çoğu zaman cümle dizilişinin düzeltilmesi ve birkaç kelime eklenmesi gerekliliği oluşurken, çevirilerin genelinde ise herhangi bir değişikliğe gerek kalmaksızın eşdeğerlik sağlanabilmektedir. Bu durum yukarıda imlediğimiz kültürel birlikteliğin çeviriye dolayısıyla da eşdeğerliğe etkisine bir örnektir.

Eşdeğerlik Bağlamında Sanskrit Dili Örneği:

Çalışmamızın bu bölümünde ise çeviride eşdeğerlik bağlamında, kaynak dili Sanskrit olan Bhagavadgita adlı metnin ilk iki beyiti örnek olarak seçilerek, iki farklı çevirmen tarafından üretilen erek dildeki görünümleri üzerinde durulacaktır.

धृतराष्ट्र उवाच
धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किम् अकुर्वत संजय ॥१॥

Çevirileri:

A	B
Dhritarashtra	Dhritarashtra dedi ki
<i>Sancaya, kutsal Kurukshetra savaş alanında, savaşmaya istekli olarak toplanmış olan benim oğullarım ve Pandu'nun oğulları karşı karşıya gelerek ne yaptılar?</i>	<i>Ey Sancaya, benim oğullarım ve Pandu'nun oğulları savaş için kutsal Kurukshetra meydanında toplandıktan sonra ne yaptılar?</i>

Sanskrit metnin ilk dizesinde, dili bilmeyen bir kişinin dahi anlayabileceği üzere, toplamda iki sözcük yer almaktadır. Ancak A çevirmeni, çevirisinde sadece Dhritarashtra'ya özel ismine yer vererek erek dildeki karşılığını sağlamayı tercih etmiştir. B çevirmeni ise Dhritarashtra özel isminin yanına kaynak metinde yer alan *uvaça* (dedi anlamına gelir) sözcüğünün karşılığını da eklemiştir. Böylelikle ilk dizinin çevirisi, sözcüğü sözcüğüne çeviri kuramı gereği “Dhritarashtra dedi” formunu almıştır. B çevirmeni bağlamdan hareketle anlatı geleneğinin erek dildeki karşılığı olarak “ki” sözcüğünü de ekleyerek çevirmen insiyatifini kullanmıştır. Sonuç olarak her iki çeviri de eşdeğerlik bağlamında değerlendirildiğinde ilgili bağlamın farklı temellere dayanan görüşleri kapsamında eksik yönleri olduğu yönünde eleştirilebilir. Zira bilindiği üzere kuramların bazıları kaynak metinden herhangi bir sözcüğün çıkarılmasına ya da eklenmesine tamamen karşıyken bazıları da çevirmenin, metnin bağlamsal iletisi gereği bazı eksiltme ya da arttırmalara gidebileceğini iddaa ederler. Ancak çeviri kavramı çerçevesinde değerlendirilen birçok değişken düşünüldüğünde, her iki çeviri de de kaynak dilden erek dile gerekli mesajın verildiği anlaşılmaktadır. Zira bu ilk dizide Dhritarashtra'nın konuşmaya başladığı ifade edilir. Bu durum ister sadece ilgili kişinin adının zikredilmesiyle ister de tümcenin Dhritarashtra dedi ki şeklindeki çevirisiyle aktarılmış olsun. Metnin devam eden kısmında da ise A ve B çevirmeninin zaman zaman farklı sözcükler kullandığını görüyoruz. Bu durum metnin bağlamı ve mesajı açısından bir eksikliğe sebep olmamıştır. Zira çevirmenler eşdeğerlik kavramının sınırları dahilinde, yani kaynak ve erek metnin aynı mesajı içermesi kuralı dahilinde hareket etmişlerdir.

संजय उवाच

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस् तदा ।

आचार्यम् उपसंगम्य राजा वचनम् अब्रवीत् ॥२॥

Çevirileri:

A	B
Sanyaca	Sanyaca dedi ki
<i>O sırada prens Duryodhana, Pandavaların savaş düzenindeki ordusunu görerek hocasına (Drona) yaklaşıktan sonra şunları söyledi:</i>	<i>Kral Duryodhana, savaş düzenine geçmiş olan Pandavaların askerlerini ve ordularını gözden geçirerek, yaklaştı ve şöyle konuştu:</i>

Eserin ikinci beyitinde de çevirmenlerin ilk beyitte bahsettiğimiz hitap konusundaki farklı tercihleri bu beyitte de devam etmektedir. Bu durum ilk dizedeki çeviriden de kolayca anlaşılabilir. Bu beyitte de iki çevirmenin yine eşdeğerlik bağlamında büyük bir sıkıntıya yol açmayacak şekilde çevirilerini yaptıklarını söyleyebiliriz.

Sonuç

Çeviride eşdeğerlik sorununa kesin olarak bir çözüm bulunamamakla beraber, elde ki bilgilerle günümüzde yapılan eşdeğerlik tanımlarında kastedilenin aynılık ve eşitlik olmadığı söylenebilir. Son yıllarda üzerinde en fazla durulan ve benimsenen yaklaşım, Nida'nın "eşdeğer etkisi" ifadesine dikkat çektiği dinamik eşdeğerlik bağlamında, kaynak metnin okuru üzerinde yarattığı etkiyi aynı şekilde hedef dildeki metnin de kendi okuru üzerinde yaratması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Burada önemli olan kelimeler arasında benzerlik ya da aynılık arayışı değil, iki farklı dildeki metnin farklı iki kültür üzerinde yarattığı etkinin aynı ya da benzer olmasıdır. Bu durumda, çevirmenin eskiden olduğu gibi sadece iki dil ile ilgili bilgisi son derece yetersiz kalacağından, her iki kültür ile ilgili bilgisinin ve bunun yanında çevirisini yaptığı metin türü ile ilgili bilgisinin de yeterli olması ve çevirmenin yaratıcılığı çeviri sürecinde büyük önem taşımaktadır. Nida'nın özellikle dinamik eşdeğerlik kavramının benimsenmesinin sebeplerinin dinamik eşdeğerliğin kültür ile bağlantısının yanı sıra kolay ve doğal bir çeviri yapmayı mümkün kılması olduğu sonucuna varılabilir. Ayrıca özgün metnin kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin, çeviri metnin de çeviri dilinde uyandırabilmesinde karşılıklı dillerdeki kullanım alışkanlıklarının etkili olduğu unutulmamalı; okurun bilgi alt yapısının da eşdeğerlikte önemli bir etken olduğu göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

- Aksoy, N. Berrin (2002), **Geçmişten Günümüze Yazın Çevirisi**, İstanbul: İmge Kitabevi.
- Aydın, Yavuz (2008), **Ermeniceden Türkçeye Yapılan Çevirilerde Karşılaşılan Çeviri Sorunları**, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ermeni Dili ve Kültürü ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Baker, Mona (1992), **In Other Words**, London: Routledge.
- Catford, J. C. (1965), **A Linguistics Theory of Translation**, England: Oxford University Press.
- Göktürk, Akşit (2014), **Çeviri: Dilleri Dili**, İstanbul: YKY.
- Gutt, Ernst-August (1989), **Translation and Relevance**, London: University of London, Department of Phonetics and Linguistics, Thesis for degree of Doctor of Philosophy.
- Gündüzalp, Nuray Cihan (2008), **Charles Baudelaire'in Şiirlerinin Türkçe Çevirileri Üzerine İnceleme**, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fransız Dili Eğitimi Anabilim dalı, Yayınlanmamış Doktora tezi.
- Köksal, Dinçer (2008), **Çeviri Eğitimi Kuram ve Uygulama**, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Özyön, Arzu (2014), "Çeviride Eşdeğerlik Kavramının Yeniden Tanımlanması ve Eşdeğerlik Kavramı ile İlgili Sorunlar", **International Journal of Languages Education and Teaching**, Volume 2, pp. 28-39.
- Panou, Despina (2013), "*Equivalence in Translation Theories: A Critical Evaluation*", **Theory and Practice in Language Studies**, Vol. 3, No. 1, pp. 1-6, January 2013/Finland.
- Stolze, Radegundis (2013), **Çeviri Kuramları- Giriş**, (Çev. Emra Durukan) İstanbul: Değişim Yayınları.
- Yazıcı, Mine (2010), **Çeviribilimin Temel Kavram ve Kuramları**, İstanbul: Multilingual.
- Yıldız, Şerife (2004), "Çeviride Eşdeğerlik ve Çeviri Kuramları Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çalışma", Konya: **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:12, s. 375-386.

Öz

**Ermeni ve Sanskrit Dillerinden Örneklerle
Çeviride Eşdeğerlik Sorunu ve Tarihi**

Matematiksel bir terim olan eşdeğerlik kavramı, dilbilimsel bir yaklaşımın sonucu olarak edebiyatta da yer almıştır. Erek metin ve kaynak metin arasındaki ilişkinin anlaşılabilirliği ya da karmaşıklığı, eşdeğerlik kavramı üzerinden tartışılmaktadır. Eşdeğerlik yani özgün metnin etkisinin çeviri metinde de var olması 1960'lerden günümüze değin etkisini koruyan bir konu olmuştur. Bu bağlamda, düz anlamsal eşdeğerlik, yanan anlamsal eşdeğerlik, kelime seviyesinde eşdeğerlik, dinamik eşdeğerlik vb. farklı terimlerle adlandırılan çeşitli eşdeğerlik sınıflandırmaları yapılmıştır. Bunlar eşdeğerlik sorunu tartışmalarında önemli bir yere sahiptir. "Ermeni ve Sanskrit Dillerinden Örneklerle Çeviride Eşdeğerlik Sorunu ve Tarihi" başlığını taşıyan bu çalışmamızda, öncelikle çeviribilim perspektifinde eşdeğerlik sorununun tarihi hakkında yapılan yorum ve çalışmalara değindik. Ardından erek dil olarak seçtiğimiz Ermeni ve Sanskrit dillerindeki metinlerin, hedef dil yani Türkçedeki çeviri metin durumundaki görüntüsünü sunduk. Böylelikle erek Ermeni ve Sanskrit dillerinden alınan orijinal metinlerin birbirinden farklı sözcükler ve tümce yapıları kullanılarak da hedef dile aktarılabilirliğini göstermiş olduk. Zira bu farklılıklar, eşdeğerlik bağlamındaki sorunların kaynağını oluşturmaktadır. Çalışmamızın son aşamasında ise birbirinden farklı bu iki çeviri metnin, eşdeğerlik bağlamındaki durumunu erek ve hedef diller arasındaki dilin mekanik yapısı, sözcük dağarcığı ve sosyo-kültürel unsurlar bağlamındaki değişkenleri de göz önünde bulundurarak değerlendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: çeviribilim, eşdeğerlik sorunu, Ermeni dilinden yapılan çevirilerde eşdeğerlik sorunu, Sanskrit dilinden yapılan çevirilerde eşdeğerlik sorunu.

Abstract

**Equivalence Problem and History in Translation with Samples from the
Armenian and Sanskrit Languages**

The concept of equivalence, which is a mathematical term, as a result of a linguistic approach took place in literature. Clarity or complexity of the relationship between the target text and source text are discussed through the equivalence concept. Equivalence which has been a matter of protecting the effects of the 1960s until today. In this regard, denotative equivalence, connotative equivalence, equivalence at word level, dynamic equivalence etc. various classifications are made with different terms. It has an important place in the discussion of equivalence problem. In this study review and study of the history about the

equivalence problem was primarily mentioned The Armenian and Sanskrit texts were translated into Turkish, and is presented in the target language. In this way, it was seen that the original text taken from Armenian and Sanskrit language can be transferred into the target language by using different words and sentence structures from each other, which is the main source of the equivalence problem. In the final phase of our study, the equivalence of these two translated texts are evaluated by taking into account the mechanical structure of the language, vocabulary and socio-cultural variables.

Keywords: Translation science, equivalence problem, equivalence problem in the translation made in the Armenian language, equivalence problem in the translation made in the Sanskrit language.

HAYATIN KAYNAĞI – HAYATIN SONU OLARAK “ÖLÜMÜN AĞZI” VE “GERMİNAL”DE MADEN

Fesun Koşmak*

Toplum içerisinde görülen sosyal sınıflar arasındaki farklılıklar yüzyıllar boyunca insanların birbirleriyle çatışmalarına ve adaletsizliklere neden olmuştur.

Sosyal grupları ve farkları incelemek için kullanılan temel kavramlardan birisi de sınıf'tır. Sınıf, çağdaş sosyologların modernleşen ve farklılaşan feodal ve kapitalist toplumlarda gördüğü ekonomik gruplardır. Marxçı sosyolojiye göre, uygarlık ve kültür tarihi, sınıf çatışmalarının bir ürünüdür. Bu kurama göre, üretim araçlarına sahip olan kişi, aile ve gruplar “güçlü bir sınıf” oluştururlar ve üretim araçlarına sahip olanla sahip olmayan arasında sürekli bir çatışma vardır (Güvenç, 1984, s.260).

Özellikle bu sınıfsal farklılıklar bütün çağlarda görülen ortak bir olguyu oluşturmaktadır: *toplumun bir bölümünün öteki bölümünce sömürülmesi* (Marx – Engels – Lenin, 1990, s.58).

Toplum içerisinde görülen bu farklılıkları dile getirmek ve sorunlara çözüm önerileri sunmak edebiyatçıların en büyük sorumluluklarından biri olarak gösterilmektedir. *Büyük roman, toplumsal farklılaşma yaşayan ve yeni değer yargıları yaratmak için uğraşan topluluklarda yaratılır. Son yüz elli yıl içinde ün salmış büyük romancılar; [...]*

* Yrd.Doç.Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü Öğretim Üyesi.

toplumlarının hem yapı, hem değer yargıları bakımından değişikliklerini sanat yolu ile anlatmışlar ve bunların içinde insanın değerini belirtmişlerdir (Karpat, 2009, s.60–61). Yazarın toplumsal sorunlara değinmesi durumu özellikle realist ve natüralist romanlarda belirginleşmektedir.

Toplumsal farklılaşma neticesinde yaşananların ifadesinde ideoloji, sınıf çatışması gibi bazı kavramların kullanıldığı görülmektedir. Elibol'a göre; *Maddi yoksulluk ile ideoloji arasında mecburi bir sebep – sonuç ilişkisi görenler az değil. Bunlara göre ideolojik şiddet yoksulluk derecesine bağlıdır. Yani ikisi arasında bir doğru orantı vardır; yoksulluk ne kadar artarsa ideolojik tansiyon o kadar yükselir* (Elibol, 1980, s.121). “İdeoloji” kelimesine bakıldığı zaman tek ve yeterli bir tanımın yapılmadığı öncelikli olarak dikkat çekmektedir. Bunun nedeni ise ideoloji teriminin birçok anlamı olmasından kaynaklanmaktadır.

Eagleton, bahsedilen bu anlam çeşitliliğini on altı başlık altında toplamaya çalışmıştır (bkz. Eagleton, 1991, s.18). Larrain ise ideoloji kavramını şu şekilde ifade etmektedir: *İdeoloji kavramı, burjuvazinin feodalizme karşı verdiği ilk mücadeleler sırasında, geleneksel aristokratik toplumda doğmuştur. Bu mücadeleler 18. yüzyıl Aydınlanmacılığı'nın arka planını oluşturmuş, daha açık söylemek gerekirse, ideoloji kavramı bu dönemin kültürel, felsefi ortamı içinde üretilmiştir* (Larrain, 1995, s.21).

Sanayi Devrimi'nden sonra üretim araçlarının üzerinde duran Althusser, emek gücünün yeniden üretimini sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Althusser, bunun ücret artışı ile gerçekleşebileceğini savunmaktadır. *Emek-gücüne kendini yeniden üretmesinin maddi aracını vererek: Yani, ücret ile. Ücret her işletmenin muhasebesinde yer alır, fakat hiçbir zaman emek-gücünün maddi yeniden üretimini koşulu olarak değil, “el-emeği sermaye” olarak* (Althusser, 1994, s.21).

Eagleton'un da belirttiği gibi; ideolojinin çelişkileri, bir başka ideolojiyle veya ideolojik altgrupla tarihsel olarak karşılaşması sonucunda da ortaya çıkabilir; aslında çoğu büyük edebiyatın yaratılış anının işte bu tür tarihsel konjonktürlerde bulunacağı ileri sürülebilir (bkz. Eagleton, 2009, s.110).

Yapılan bu tanımlar bağlamında ele alınan her iki eserde de toplumsal sorunlar sınıf çatışmalarıyla birlikte aktarılmaktadır. İrfan Yalçın'ın Zonguldak, Bartınlı olması ve Zonguldak'ta maden işçilerinin arasında büyümesi, işçilerin yaşamak zorunda kaldıkları olayları çarpıcı bir şekilde anlatmasında etkili olmuştur. “Ölümün Ağzı”, maden işçileri ile birlikte köydeki ailelerinin çektikleri acıları ayrıntılarıyla dile getirmekte ve roman yazarının yerel ağızları kullanması esere yaşanmışlık duygusu katmaktadır. Roman, belirgin olarak bir ailenin dramını anlatsa da, burada verilmek istenilen tüm maden işçilerin karşı karşıya kaldığı sıkıntılardır. Eser genel olarak maden ocağını ve maden ocağının yanında yer alan barınaklarda yaşamak zorunda kalınan hayatı anlatmaktadır. Yazarın Maden Havzası'nın dışındaki olayları da esere eklenmesi, okura olumsuz davranışların kaynağı ve nedenleri ile ilgili bilgi sunmaktadır.

Özellikle Fransız edebiyatında yer alan bir yazarın sosyalizm, sınıflar arası eşitlik – eşitsizlik üzerine eser vermesi ve bu konular üzerine yoğunlaşması dikkat çeken noktalar arasındadır.

Sosyalizm akımı da, diğerleri gibi, kaynağını Fransız İhtilali'nden almaktadır. 1789 İnsan ve Vatandaş Hakları

Demeci'nin ortaya atmış olduğu kanun önünde bütün vatandaşların eşitliği, yani siyasal eşitlik ilkesinin, bilhassa 1815'lerden itibaren, yazarlar tarafından ekonomik eşitliğe de dönüştürülmesi, sosyalizm akımının doğmasına yol açmıştır. Bu yazarlar siyasal eşitliğin, toplumdaki kişiler arasındaki eşitliğin gerçekleştirilmesi için yeterli olmayacağını, tam eşitlik için kişiler arasında ekonomik eşitliğin de bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Armaoğlu, 2010, s.34).

Fransız yazar Émile Zola da bu düşünceden hareketle sosyal sınıf arasındaki eşitsizlik ile işçi – işveren arasında görülen zıtlıklar üzerinde yoğunlaşmıştır. *Tabiatıyla, bir istek, bir ideal olarak fikrin ortaya atılması yeterli değildi. Bir toplumda ekonomik eşitliğin gerçekleştirilmesi için nasıl bir düzen ve sistemin tatbik edilmesi gerektiği de gösterilmeliydi. İşte bu güç meseleye cevap bulma çabası, birçok düşünür ve yazarları çok çeşitli sosyalist fikirler ileri sürmeye yöneltmiştir* (Armaoğlu, 2010, s.34). Bu konu üzerinde düşüncelerini ifade edebilmek ve toplumda görülen eşitsizliği ortaya koyabilmek için Zola da eserinde maden işçilerin çalışma koşullarını, madencilerin karşı karşıya kaldıkları maddi imkânsızları, maden işçilerin yaşam mücadelesini, işverenlerin rahat ve güvenilir yaşam koşullarını gözler önüne sermiştir.

Fransız yazar Émile Zola'nın "Germinal" adlı romanında ise, 1860'larda Kuzey Fransa'da, zor koşullar altında yaşam mücadelesi veren ve çalıştıkları ocakların her an göçme tehlikesinin yanı sıra, açlık ve sefaletle yüz yüze kalan maden işçilerinin öyküsü anlatılmaktadır. Zola, eseri gerçek yaşamdan kurgulayarak kaleme almıştır ve o dönemdeki gerçek maden işçilerinin yaşamını ortaya koymuştur. "Germinal", maden işçileri ve onların mücadelesini dile getiren en önemli eserlerden biri olarak dünya edebiyat tarihinde yerini almakta ve okurlar madenci sınıfın kültürünü bu eser ile tanımaktadır.

"Ölümün Ağzı" romanı, kocası üç ay önce göçük altında kalarak ölen ve cenazesi bir türlü köye getirilemeyen bir kadının feryatlarıyla başlar:

Ana, bahçe kapısının önündeki koca, kara bir taş oturarak, Niyazi'ye:-Üç ay oluyo buban öleli, dedi. Üç ay tam... Tamamına üç ay... Ağlaya dayanmış, uzaklara boş boş bakan Niyazi:-Ney dedin, ana? diye sordu. -Bubanın ölümü, dedim.... Yuf size lan! Alıp gelmediniz bubanızın ölüsünü buraya... Oralarda, dağ başlarında kodunuz herifimin ölüsünü. Yuf size ... Yuf... Adam olacaksınız bi de... Üç ay da geçse, üç yılda geçse, bi gün kendim alıp geleceğim onun kemiklerini ordan...Göreceksiniz bak! (Yalçın, 2002, s.9).

"Germinal" romanının ilk sayfalarında ise, maden ocağında meydana gelen göçüklerden üç defa sağ kurtulduğu için, kendisine 'Güzel Ölü' anlamına gelen 'Bonnemort' takma adı verilen eski bir maden işçisinin sözleri, maden ocağında çalışmanın zorlukları hakkında ipuçları vermektedir: "*Beni oradan, tam üç kere paramparça çıkardılar. Birincisinde saçım, sakalım baştan aşağı yanmıştı. İkinci sefer*

gırtlığıma kadar toprağa gömüldüm, son defa ise karnım su ile şişmişti. Ölmeye niyetim olmadığını anlayınca, alay olsun diye adımı Bonnemort koydular” (Zola, 2005, s.11). Bonnemort, hasta olduğu için artık maden ocağında çalışamayan biridir, ancak onun her öksürdüğünde ağzından yılların birikimi olan simsiyah kömür karasının gelmesi insanların madene inmesi de maden ocağının etkilerini yaşamaya devam ettiğinin bir işareti olarak eserde yer almaktadır. *“Ciğerlerimde, beni hayatımın sonuna kadar ısıtacak kömür var. Halbuki beş yıldır çukura bir kez bile inmedim. Herhalde, farkında olmadan içime depo etmişim. Boş ver! İnsanı korur bu kömür”* (Zola, 2005, s.13). “Germinal”de olduğu gibi “Ölümün Ağzı” romanında da insana, çalışana karşı takınılan acımasız tavır dikkatleri çekmektedir. “Ölümün Ağzı” romanı hastalıktan ve yaşlılıktan dolayı madene inmesine izin verilmeyen insanların hastalanmış bir hayvanla eşdeğer tutulduğuna işaret etmektedir. *–Toz hastalığına tutuldum. Attılar işten. Ya ne yapacaklardı atmayıp. Ocaktaki yaşlı katırları da öyle yapmazlar mı? Yılıya çıkarmazlar mı? Bacağı kırılan ocak katırını vurup öldürmezler mi? İyilik olsun diye. Ciğerlerim taş. Ciğerlerim kurşun* (Yalçın, 2002, s.92).

Her iki romanda bahsedilen maden ocağı, hem o bölgede yaşayan insanların tek geçim kaynağı olarak hem de insanları karanlığa sürükleyen yer olarak tasvir edilmektedir. “Ölümün Ağzı” romanında maden ocağına inmek yerine ölmeyi isteyen işçilerin feryatları duyulmaktadır. *–Çekilecek şey değil bu be... Durup dinlenmeden hayvanlar gibi yerin dibinde çalış, ciğeri peş para etmez heriflerden küfür işit, kötek ye, elini yüzünü bile yıkamadan dolaş, günlerce üstünü başını değiştürmeden yat, galk... Geberse daha iyi insan be... Ney bu be?* (Yalçın, 2002, s.21). “Germinal” romanında da Montsou’ya sonradan gelen Etienne ilk çalışma gününden sonra, bu madende çalışmanın aslında ölmekten farksız olduğuna karar verir. Etienne’nin düşünceleri eserde şu cümleyle dile gelmektedir: *Etienne bu cehennemde ekmeğe parası kazanmaktansa, hemen geberip gitmek daha iyiydi. Burada çalışamazdı. Günün birinde şeffelerden birini rahatça boğazlayabileceğini düşündü* (Zola, 2005, s.58). Her iki eserde de maden işçileri, kendilerini çalıştıran kişilerin onlara zulüm etmesinden dolayı şikâyetlerini dile getirmektedirler. *–Canıma tak dedi artuk! Bu yaştan sonra bu çile, bu ezizet çekilmez ha dinime! –Dayak olmasa çekilir, dedi Niyazi. On altı saat durup dinlenmeden çalış, sonra da ondan bundan dayak ye işin yoksa! [...]* –“Dövüyorlar” diye fisıldıyor kulağıma. *“Hem çalış, hem de dayak ye!” –Vurma... Yeter... Vurma ... Nolursun!* (Yalçın, 2002, s.11).

Her gün tehlike ile iç içe olan maden işçileri aynı zamanda karşılık olarak çok az para kazanmaktadır. “Ölümün Ağzı” romanında okuma yazma bilmemelerinden dolayı almaları gereken ücreti dahi anlamayan işçilerden bahsedilmektedir. *Adları okunan işçiler, saygılı davranışlarla “mutemet”in önüne geliyor, kendilerine verilen paraları öpüp bir yerlerine sokuşturuyorlardı çabuk çabuk. Hasan, para alan bir işçiye: – Ne verdiler, argadaş? dedi. Gaç guruş aldın? – Ne bilem ki ben? Para saymasını mı biliyom ki?* (Yalçın, 2002, s.52). Aynı romanda verilen ücret ile ilgili dikkat çeken bir diğer özellik ise, işçilere dönüşümlü olarak paranın dağıtılmasıdır. Jandarmanın bu davranışı birçok işçi tarafından görülmekte ve eleştirilmektedir.

–Devletin gönderdiği para bu gadar argadaşlar, geldükçe verecez yine! diye bağırdı. Kimseden ses çıkmıyordu.

Suspuz olmuştu herkes. “Mutemet” Veli Kavas’a dönmüş, bir şeyler söylüyordu ki, duvarın dibindeki Laz, ayağa kalkıp: –Devlet parayı tam göndereyu, ama sen vermeyesün, dedi. Bunca fagirin, fugaranın parasını atıyorsun cebe... Utanmayı misin sen? Bizim ciğerlerimiz bitsun, tükensun, sen bizim paralarla zengin ol! (Yalçın, 2002, s.53).

Benzer bir durum “Germinal”de de görülmektedir. Romanın ortalarına doğru maden işçilerinin ücretleri işverenlerin ekonomik durumun kötüleştiğini ileri sürmesiyle neredeyse hiç ödenmemektedir.

Yalçın’ın eserinde Zonguldak’ta yaşayan insanların başka geçim kaynakları olmadığı için tüm erkek çocukları küçük yaşlardan itibaren maden ocağına inmek zorunda bırakılmıştır. Eserde bu durum yedi yaşında annesine çok düşkün ve ürkek bir çocukken çalışmak zorunda kalan işçi tarafından şu şekilde dile getirilmektedir. –*Yedi yaşındaydım ocağa girdiğimde ilk. [...] O zamanlar kömür ocaklarında çalışanlara para yerine, kaput bezi, helva, peynir, zeytin gibi şeyler verilirdi. Üç metre kaput bezi için çocukluğumdan çatır çatır koparıp yerin dibine sokuyordu babam beni. Haklıydı sokmakta. Çok fukaraydık* (Yalçın, 2002, s.91). Zola’nın eserinde de ailelerin tüm fertleri maden ocağında çalışmış ve bu uğurda canlarını vermişlerdir.

[...] babası, Kızıl ünvanı verilen, Nicolas Maheu, daha henüz kırk yaşında bile yokken, o sıralarda kazılmakta olan Voreux’nün içinde kalmıştı. Bir toprak kayması, Nicolas’ı pestil gibi yapmış; kemiklerini yok etmişti. Daha sonra, iki amcası ve üç kardeşi de canlarını orada bırakmışlardı. [...] Babadan oğula bu işi yapıyorlardı, başka bir işte olabilirdi bu. Oğlu, Toussaint Maheu, şimdi ocakta canını tüketiyordu, şu karşiki mahallede oturan torunları da, bütün akrabaları da aynı şeyi yapıyorlardı. Yüz yıldır hep aynı patron için çalışıp didiniyorlardı (Zola, 2005, s.13-14).

Maden işçilerinin yaşadıkları barınaklar da maden ocakları gibi olumsuz özelliklere sahip yerler olarak tasvir edilmektedir. Yalçın, işçilerin yaşadıkları ortamı şu satırlarla anlatmaktadır:

Fransızlardan kalma tahta barınağın içi, köylerinden yeni gelen, vardiya saatlerini bekleyen işçilerle dolmuştu. Barınağın pencerelerine, rüzgâr girmesin diye koca koca tahtalar çakılmış, açık kalan yerlere de bezler sıkıştırılmıştı. Ama yine de buz gibi soğuk bir rüzgâr, bulduğu küçük küçük deliklerden mermi gibi işliyor, pencere yanlarında oturanları tedirgin ediyordu. Dört bir yan, öbek öbek işçilerle doluydu. Üçü dördü bir arada yatıyor, ısınma işini kolaylaştırmış oluyorlardı böylece. Çoğu altına, saman, çuval ve birtakım kirli çaput sermişti (Yalçın, 2002, s.19–20).

Maden işçilerinin ailelerinden uzakta sırasıyla yerin altına girmek için kaldıkları barınaklar, hep birlikte yaşamak zorunda bırakıldıkları bir mekân olarak esere yansımaktadır.

Rüzgâr tahta duvarların deliklerinden girerken, ıslık gibi bir ses çıkarıyor, köşelerde yanan gaz kandillerinin ışığını pır pır ettiriyordu. Gıcırtilı kapıdan giren gireneydi. Köylerden gelenler, arkadaşlarını görünce tokalaşmadan edemiyorlar, birbirlerinin kollarını uzun uzun, koparırcasına sallıyorlardı. Bir ara, yirmi otuz kişilik bir topluluk girdi içeri. Elleri birbirlerine iplerle bağlanmış, üstleri başları perişandı. Yalınayaktı çoğu. Yorgunluktan yürüyecek, ayakta duracak halleri yok gibiydi. Üçü beşi, barınağın kapısından girer girmez, kendini atıvermişti yere. Kimi inliyor, kimi sayıklar gibi konuşuyordu. Jandarmalar yere yatanları ayaklarıyla dürtükleyip, basbas bağırıyorlardı (Yalçın, 2002, s.24).

Zola da tıpkı Yalçın gibi, maden işçilerinin yaşam koşullarını dile getirebilmek için sefalet içerisinde yaşadıkları yeri, ayrıntılarıyla anlatmaktadır. *Mum, içinde üç yatak bulunan iki pencere, dört köşe, ufacık odayı aydınlatıyordu. Bir dolap, bir masa, iki eski ceviz sandalye, odanın mobilyasıydı. Çivilere takılmış eski püsküler, yerde bir testi, küvet görevi gören kırmızı bir leğen, dekoru tamamlıyordu* (Zola, 2005, s.16).

İşçilerin içinde buldukları ağır çalışma koşulları, sefaletin karşısında işveren son derece rahat bir hayat yaşamaktadır. İşçiler sayesinde elde ettikleri bu rahat hata işçi – işveren zıtlığını gözler önüne sermektedir. İşçilerin yaşadıkları sefaletle birlikte her iki yazar da işverenlerin yaşam koşullarını varlıklı ve rahat olarak tasvir etmektedir. Yalçın, romanında “Paşa”nın giyimini işçilerin gözünden bakarak dile getirmektedir. *Hava soğuktu. Paşa'nın kurşun işlemez gibi görünen kara, kalın paltosu işçilerin yarıçıplaklığıyla alay ediyordu basbayağı. İşçilerden bazıları, yalınayak oluşlarından, yırtık pırtık giysilerinden utanıyor gibiydiler. Ama “Paşa” bir onların, bir kendinin üstündekilere bakıp utanmıyordu hiç* (Yalçın, 2002, s.43). Aynı şekilde “Paşa” bazı işçilerin maden ocağına girmemek için direnmelerine de bir anlam verememektedir. “Paşa”, kendisini maden işçilerinin yerine koyamamakta ve onların yaşadıklarını göz ardı etmektedir.

Bazı köylüler ocağa girmemek için sağ ellerinin başparmaklarını kesiyorlarmış! “Paşa”, kendi sağ elinin başparmağına baktı kaşla göz arasında. Ne güzel, ne ince bir başparmaktı o öyle! Öpmek geldi içinden. İnsan dediğin nasıl kestirebilirdi parmağını? Akli havsalası almıyordu “Paşa”nın. Çünkü “Paşa”, beline kadar su içinde kazma sallamamıştı her gün on altı saat. Çünkü “Paşa”, işçilerin Tanrı'nın günü yedikleri o malay denilen vahşi çorbadan tatmamıştı bir yol olsun. Çünkü “Paşa”, geceleri başının altına taş koyup, uyumamıştı ahırlarda. Şaşıyordu onun için. Saralı işçinin çalışmasına şaşmamıştı, ama bazı

işçilerin sağ ellerinin başparmaklarını kestirmelerine
şaşıyordu nedense (Yalçın, 2002, s.77).

Zola, maden ocağı sahibinin evini tasvir ederken özellikle evin sıcaklığı ve rahat edilebilecek bir ortam olduğu üzerinde durmaktadır. *Evin her tarafı kaloriferle ısınyordu. Fakat yemek odasında, içinde madenkömürünün alev alev yandığı bir ocak vardı. Burada büyük bir yemek masası, sandalyeler, bir etajer ve ev sahiplerinin zevk ve rahatlarına düşkün olduğunu gösteren rahat koltuklar vardı. Ailece burada otururlar ve salona pek ender geçerlerdi* (Zola, 2005, s.67).

Bu bağlamda yazarın seçmiş olduğu “Ölümün Ağzı” kitap başlığı oldukça manidardır. Yaşamlarını devam ettirebilmek için madende çalışan işçiler yaşamlarını kademe kademe söndüren ve onları ölüme götüren madene gitmek zorundadır. Yaşamlarının devamını sağlayan maden aynı zamanda yaşamlarına son da vermektedir. Burada yazarın seçmiş olduğu “Ölümün Ağzı”nda isminde yazarın maden ve maden işçileri için duyduğu ümitsizlik de vurgulanmaktadır. Yalçın, genellikle ölümlle sonuçlanan çalışma hayatlarını dile getirebilmek için eserini “Ölümün Ağzı” diye adlandırırken madeni, işçilerini içine alan ve sonrada yutan bir ağız olarak tanımlamaktadır. Zola ise, yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen maden işçileri için yine de bir umudun olduğu mesajını, romanının başlığı ile vermeye çalışmaktadır. Eser her ne kadar maden işçilerinin gözünde dramatik bir sonla bitse de, yazar eserin adını *Germinal* diye koymuştur, *Germinal*’in kelime anlamı “ürün, bereket”tir.

“Ölümün Ağzı” romanında yaşam mücadelesi veren maden işçilerinin başlarında bekleyen jandarmalar, madenden kaçanları yakalamakla kalmayıp aynı zamanda ailelerini de cezalandırmaktadırlar. *–Emine’yle üçüncü bu artuk, dedi. Gocan madenden kaçtı deyip, gariyi kızı aldıkları gibi yallah.... arz, namus galmadı köyümüzde...Gari eccük güzel oldu mu, gocası gaçsın gaçmasın, alıp götürüyorlar..* (Yalçın, 2002, s.130). Maden ocaklarından kaçmak isteyen işçilerin cezalandırılan eşleri de yapılanlardan kendilerini suçlu hissederek intiharı seçmektedirler. Eşi ve eşinin ailesi tarafından hiçbir zaman hor görülmeven Emine bu eserde örnek olarak gösterilebilecek kadınlardan sadece biridir. *Niyazi, Anşa Ana, İbrahim Çavuş, Hasan. Bir çiçeğe bakar gibi baktınız bana hep siz. Öyleyse? Öyleyse nasıl bakarım sizin yüzünüze şimdi ben? Astım kendimi* (Yalçın, 2002, s.133). Zola’nın eserinde maden işçilerine yapılan zulüm tasvir edilmekte ancak Yalçın’ın eserinde olduğu gibi ailelere uygulanan olumsuz tutum yer almamaktadır.

Bunun dışında eserlerde görülen diğer bir fark ise “Ölümün Ağzı” adlı romanda maden ocağında çalışmamak için kaçan işçilerin jandarmalar tarafından evlerinden zorla alınıp ocağa getirilmeleri, hatta jandarmaların muhtardan aldıkları evraklara bakarak köyde yaşayan tüm erkekleri maden ocaklarına zorla götürmeleridir. Erkek ismine sahip yaşlı bir kadın da bu nedenle zorla madene getirilir.

Yüzü buruş buruş olmuş, minnacık, ürkek bakışlı bir kadın, kendisini tanıyan işçiye doğru atıldıysa da, yürüyemedi. Elleri çözülmemişti daha hiçbirinin. Jandarmalardan biri, kasaturasını çıkarıp, ipleri kesti. Kadın iplerden kurtulur kurtulmaz, kendinden beklenmeyen bir çeviklikle ileri atılıp, köylüsüne sarıldı?[...] –Hidayet adını erkek sanmışlar, uşam... Onca dedim muhtara oysa... –Hidayet

ha? – Hidayet uşam... Dovuz muhtar, köyün kütüğünde ne gadar erkek adı varsa, hepsini bildürmüş candarmaya... (Yalçın, 2002, s.25).

Jandarmalar, yapılan hatayı görmelerine rağmen maden işçilerine zoraki uyguladıkları yaptırımları kadına da uygulamaktadırlar. İşçilerde görülen bitlerin yok edilebilmesi için saçları kazıtılmakta, hatta saçlarını kazıtmayan işçiler aç bırakılmakla tehdit edilmektedirler. –*Saat yedide yemekhanede yemek yemek isteyenler, saçlarını hemen sıfır numaraya vurdursunlar bakam, diye bağırdı. Saçlarını gazıtmıyana gırık ekmek yok! Ona göre... Sıraya girsin herkes. Bir yığın sıraya girdi. Ayakta zor duran hastalar bile kalkmış, sıraya girmeye çalışıyorlardı* (Yalçın, 2002, s.30–31) Eserde aynı uygulamaya yaşlı kadın da maruz bırakılmaktadır. –*Essahtan deli bu herif! diye mırıldandı. [...] Şu garıcuğun haline bak sen! Hayvana bile yapılmaz bunca işkence be! Hem yanlışlukla al madene götür, hem de gafasını gazıt...* (Yalçın, 2002, s.37).

Sonuç olarak bahsedilen yapıtlarda her iki ülkede de yaşanan toplumsal ve ekonomik sorunların maden işçilerinin üzerindeki olumsuz etkileri gerçeğe uygun olarak yansıtılmaktadır. İrfan Yalçın'ın İkinci Dünya Savaşı yıllarında Zonguldak kömür ocaklarında uygulanan 'işçi mükellefiyeti'nin anlatıldığı "Ölümün Ağzı" adlı romanı ile Émile Zola'nın 1885 yılında kitaplaştırdığı "Germinal" adlı romanı birçok yönden benzerlikler göstermektedir. İşçilerin ve işverenlerin sergiledikleri sosyal tezatlar her iki yapıtta da geniş tasvirlerle gözler önüne serilmektedir. Her iki romanda da görülen bu benzerliklerin yanı sıra, önemli farklılıklar da yer almaktadır. İrfan Yalçın'ın romanında hem maden ocaklarında çalışmak zorunda olan işçilere uygulanan zulüm, hem de işçilerin ailelerine gösterilen olumsuz davranışlar dile getirilirken; Émile Zola'nın romanında maden işçilerinin karşı karşıya kaldıkları zorluklar tasvir edilmekte, aileleri ise yaşanan maddi sıkıntılardan dolayı olarak etkilenmektedir.

"Ölümün Ağzı" adlı romanda, jandarmalarının maden işçilerine ödediği para, onların sadece yemek ihtiyaçlarını karşılamaktadır. "Germinal" romanda ise jandarmaların yerini kumpanyalar almaktadır. Yalçın'ın eserinde olduğu gibi Zola'nın eserinde de işçilerin yiyecekleri kısıtlı olarak tasvir edilmektedir. Ancak "Germinal" adlı eserde dikkat çeken önemli unsurlardan biri de bahsedilen fakir ailelerin çok çocuklu olmalarıdır. Yaşanan yoksulluğun içerisinde her bir ailenin beşten fazla çocuğunun olması, doğan her bir erkek çocuğun da madende çalışıp eve para getireceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Yaşadıkları sıkıntılara rağmen maden işçilerin bu anlamda ne kadar bilinçsizce davrandıkları ortaya çıkmaktadır. Maden işçileri böylece iş hayatlarındaki yoksunluğu aile bireylerine de yansıtmaktadırlar. "Ölümün Ağzı" adlı eserde ise ailelerin en çok üç çocuk sahibi olduğu gözlemlenmektedir.

Her iki eserde görülen en büyük benzerlik ise, İrfan Yalçın'ın Zonguldak'ta, Émile Zola'nın da Kuzey Fransa'da kömür ocaklarındaki uzun araştırmalardan sonra o dönemin canlı tanıklarının anlatımıyla yaşananları romanlaştırmalarıdır. Yaşanan bu toplumsal olaya sessiz kalmayan her iki romancı da bu anlamda toplumsal bir sorunu eserlerinde çarpıcı örnekleriyle ele almışlardır.

KAYNAKÇA

- Althusser, Louis. (1994). **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**. (Çev. Yusuf Alp – Mahmut Özışık). İstanbul: Dördüncü Baskı, İletişim Yayınları.
- Armaoğlu, Fahir. (2010). **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914 – 1995**. İstanbul: On Yedinci Basım, Alkım Yayınevi.
- Eagleton, Terry. (1991). **İdeoloji**. (Çev. Muttalip Özcan). İstanbul: İnceleme Dizisi 79, Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, Terry. (2009). **Eleştiri ve İdeoloji**. (Çev. Savaş Kılıç). İstanbul: Genişletilmiş Yeni Baskı, İletişim Yayınları.
- Elibol, Saadeddin. (1980). **İlim ve İdeoloji**. Ankara: Birlik Yayınları 3, Birlik Yayınları.
- Güvenç, Bozkurt. (1984). **İnsan ve Kültür**. İstanbul: Geliştirilmiş Dördüncü Basım, Büyük Fikir Kitapları Dizisi 20, Remzi Kitabevi.
- Karpat, H. Kemal. (2009). **Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum**. İstanbul: Timaş Yayınları: 2167, Timaş Yayınları.
- Larrain, Jorge. (1995). **İdeoloji ve Kültürel Kimlik: Üçüncü Dünya Gerçeği**. (Çev. Neşe Nur Domaniç). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Marx, Karl – Friedrich Engels – Vladimir Lenin. (1990). **Sanat ve Edebiyat Üzerine**. Ankara: Ekim Yayınları 8, Ekim Yayınları.
- Yalçın, İrfan. **Ölümün Ağzı**. İstanbul: Kaynak Yayınları, Üçüncü Basım, 2002.
- Zola, Émile. **Germinal**. (2005). (Çev. Ayşegül İnce). İstanbul: Eflatun Yayıncılık.

Öz

Hayatın Kaynağı-Hayatın Sonu Olarak “Ölüm Ağzı” ve “Germinal”de Maden

Türk yazar İrfan Yalçın'ın “Ölümün Ağzı” ile Fransız yazar Emile Zola'nın “Germinal” adlı romanları, hayatlarını tehlikeye atarak evlerini geçindirmeye çalışan insanların mücadelesini, aile yaşantılarıyla birlikte vermeye çalışmaktadır. Her iki eserde de, işveren-çalışan ilişkileri ve çalışanların göğüs germek zorunda kaldıkları sıkıntılar anlatılmaktadır. Madenlerde ağır bir yaşam savaşı veren işçilerin yaşadığı zor hayatlar, son derece sıkıntılı çalışma ortamları ve maddi zorluklarla, yoklukla geçen yaşamları oldukça etkileyici bir biçimde okurun gözleri önüne serilmektedir. Emile Zola'nın “Germinal” adlı romanı, dünya edebiyatını etkilemiş oldukça önemli bir eserdir. Çünkü bu romanda Zola, alt sınıfa ait madencilerin yaşadığı dramı tüm çıplaklığıyla anlatarak, tüm dünyaya duyurmuştur. İrfan Yalçın'ın “Ölümün Ağzı” romanı da Türk edebiyatında madencilerin yaşadığı zorlu hayatı çarpıcı bir üslupla okura aktarması açısından öne çıkan bir romandır. Çalışma konusunu oluşturan İrfan Yalçın'ın “Ölümün Ağzı” ile Emile Zola'nın “Germinal” adlı eserleri sosyolojik inceleme yöntemiyle karşılaştırmalı edebiyat bilimi verilerine dayanarak incelenmeye çalışılacaktır. Bilindiği üzere sosyolojik eleştiri edebiyatın içinde bulunduğu toplumun bir ifadesi olduğu tezini savunur. Bu bağlamda, yazarı, eseri ve okuru sosyal

olaylar, sosyal gelişmeler, değişmeler yarattığına göre, edebi eseri incelerken sosyolojik şartların ve değişmelerin göz önünde bulundurulması gerekir. Ölümün Ağzı ve Germinal adlı romanlarının irdeleneceği bu çalışmada amaç, farklı edebiyatlara, farklı toplumlara ait olan bu iki edebi eser arasındaki benzerlikleri ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: İrfan Yalçın, Emile Zola, Ölümün Ağzı, Germinal, Maden İşçileri, İsyan

Abstract

Mine as a Source Of Line-End Of line in “Ölümün Ağzı” and “Germinal”

Turkish writer İrfan Yalçın’s novel “Ölümün Ağzı” and French writer Emile Zola’s “Germinal” novels tell the workers’ struggle who put their life in danger to earn money. Employer- employee relationships and problems of workers have been inferring in both of these works. Miners’ who have difficult lives in the mines, their difficult working areas and their economical problems have been telling in these novels. Emile Zola’s “Germinal” novel is one of the famous work in the world literature. Because Zola tells in this novel miner’s life drama who are belong to the low class in society and he explains their life to the world. Also in the novel “Ölümün Ağzı” irfan Yalçın explains the difficult life of the miners in the Turkish literature. The Works of İrfan Yalçın’s “Ölümün Ağzı” and Emile Zola’s “Germinal” will be analized by using sociological method with datas of comparative literute science. Known as sociological critics argue that literature is an expression of the society in which it involves. In this context, social facts, social events and changes create the writer, work and the reader. While the literary work is examined, the sociological condition and changes must be taken into consideration. The aim of this study in which “Ölümün Ağzı” and “Germinal” will be probed, isto reveal the similarity between two literary Works that belong to different societies.

Keywords: İrfan Yalçın, Emile Zola, Ölümün Ağzı, Germinal, Miners, Rebellion.

KADINA İLİŞKİN MEDYATİK BİLGİYE KADININ MÜDAHALESİ: SOSYAL MEDYA ÖRNEĞİ

Gül Aktaş*

Giriş

Bir iletişim aracı olarak medya, toplumda düşünce, davranış ve değer yargılarının oluşmasında, sosyo-kültürel yapının belirlenmesinde en güçlü unsurlardan biridir. Ayrıca medya toplumun davranış kalıplarını, değer ve düşünce yapısını bireylere aktaran ve öğrenilen bilginin, düşünce ve davranışın içselleştirilmesini etkili kılan önemli bir aktarım aracı olduğu için bir sosyalleşme aracı olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla çok yönlü iletişim aracı olarak medya, gündelik yaşamdan başlayarak siyasetten ekonomiye, kültür-sanattan spora, bilimden teknolojiye her alanı etkileyen önemli aktörlerden biridir. Medyanın bireyler üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkisinden yola çıktığımızda, bu çalışma, kadının sosyal ve kültürel yaşamını etkileyen olayları tartışabildiği, etkileşime katkıda bulunabildiği, yaşamsal tercihlerine ilişkin tavır sergileyebildiği alan olan sosyal medyanın eril iktidara karşı alternatif söylemlerini kadın bakış açısından değerlendirme noktasında temellenmiştir.

İlkin tarihsel arka plana baktığımızda kadın toplumsal, ekonomik ve kültürel yaşamda çoğunlukla özel alanla ilişkilendirilmiş ve kamusal alana ait olandan uzak tutulmuştur. Özellikle ataerkil toplumsallaşma sürecinde kadın ev, çocuk ve yaşlı bakımından sorumlu olurken gündelik yaşam pratikleri ev içindeki yapıp etmeleriyle sınırlı kalmıştır. Bu nedenle kadının hane içindeki belirlenmişliği onun sosyal yaşam alanlarına ulaşmasında büyük engeller doğurmuştur. Göç, kentleşme ve modernleşme süreciyle birlikte kadın,

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,

özel alandan kamusal alana geçerken çalışma yaşamı ve dış dünyayla kurduğu ilişki bakımından yeni bir kimlik oluşturma mücadelesiyle de karşı karşıya kalmıştır. Çünkü geleneksel yaşam içinde kadın, daha çok “ev ve çocuk yetiştirme işlerinden sorumlu ev kadını” ve “işgücü piyasasında ucuz ve kayıt dışı işgücü” olarak tanımlanmıştır. Ancak modern yaşama geçişle birlikte sosyo-ekonomik alandan dışlanan kadın, “meslek sahibi”, “eğitimini tamamlamış”, “siyasal ve ekonomik alanda aktif” birey olma açısından farklı bir kimlik kazanmaya başlamış, bu dönüşüm sosyo-kültürel ve ekonomik yaşam içinde kadına ait kırılma noktalarını da gündeme getirmiştir. Dolayısıyla kadının kamusal kimliğinin dış dünyada görünür kılınması ve kabulü kadını annelik ve eş olma rolleriyle ifade etmekten uzaklaştırırken kadına başka bir mücadele alanı oluşturmuştur. Bu mücadele alanı, hane içinden kamusal dünyaya açılan kadının yeni kimliği ile var olma mücadelesi ve geleneksel değer yargılarından arınmış bir kadın tanımının yapılabilirliği sorunsalı etrafında şekillenmiştir.

Özellikle güç, statü, prestij ve iktidarın öznesi olma noktasından uzaklaştırılmış olan kadın sosyal yaşama katıldığında geleneksel değer yargılarının bir uzantısı olan itaatkarlık, cinsellik, aldatılma, kıskançlık, şiddetin nesnesi olma gibi şekil değiştirmiş sosyal problemlerle yeniden mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu noktada yanıtlanması gereken soru, toplumsal değişimin her aşamasında cinsiyetçi yaklaşımlara direnç gösteren, yeniden şekillenen ve var olan toplumsal bağlardan koparak farklılaşan kadın bu değişimi medyatik alanda nasıl gerçekleştirmektedir. Bu soruya yanıt vermenin güçlüğü, kadının, piyasa ve hane yönetiminde karar alabildiği ekonomik alana, kültürel ilişkileri düzenleyen ve “dişil görevleri sunan” toplumsal alan ile “erkek deneyimlerine dayalı iktidar ilişkilerinin düzenlendiği” siyasal alana medya üzerinden hangi araçları kullanarak müdahale ettiği sorunsalına ne şekilde cevap verebildiği ölçüsündedir.

Yukarıda sözü edilen sorunsal alan dikkate alındığında şu görülmektedir: Kentleşme, modernleşme ve küreselleşme sürecinde kadın, artık eğitim ve meslek yaşamında güç, prestij ve statüye sahip, karar alabilen ve bunları hayata geçirebilen, aile ve toplumda temsil gücü olan bir aktöre dönüşürken kadının var olma mücadelesi mahrem/özel ve kamusal, siyasal ve sosyal alanlar arasında parçalanmış durumdadır. Bu noktadan yaklaştığımızda, kadının toplumsal yaşamdaki “görünürlüğüne” kimi zaman da “görünmezliğine” sebep olan iletişim araçlarından medyanın bu mücadelenin neresinde olduğu sorusu önem taşımaktadır. Bu çerçevede çalışma, kadının, her alanda olduğu gibi, medya üzerinden kendisini yeniden tanımlamasını, daha nitelikleştirilmiş bir kadın yaşam alanı için sosyal medyanın gücünü ne şekilde ve hangi yönde kullandığını örneklerle açıklamaya yönelmektedir.

1. Kavram Olarak Medya ve Medyada Kadın İmajı

Bir araç anlamında medya yazılı basın, radyo ya da televizyon gibi iletişim araçları olarak tanımlanırken, bu teknolojilerden bir veya daha fazlasını çok sayıda insanla iletişim kurmak (“kitle iletişimi”) üzere kullanan geniş ölçekli organizasyonlar toplamı biçiminde de ifade edilebilir. Elektronik ve kimyasal endüstrilerdeki buluşlara bağlı olarak 1860 ile 1930 yılları arasındaki dönem medyanın oluşum dönemidir.

C. Wright Mills’in *İktidar Seçkinleri*’nde tanımladığı üzere, medyanın iki önemli sosyolojik özelliği vardır: Birincisi, çok sayıda insanın çok büyük sayıda insan grubuyla

haberleşmesini sağlar; ikincisi, seyircinin medyaya tepkisini iletmesinin hiçbir etkin yolu yoktur. Kitle iletişimi, tanımı gereği tek yönlü bir süreçtir. Medya organizasyonları, doğaları itibariyle, bürokratik ve (medyanın devlet denetiminde olduğu toplumlar hariç) şirketleşmiştir.

Medya modern toplumların zihinsel hayatına hükmeden bir konuma gelmiştir ve bundan dolayı sosyologların yoğun ilgi duyduğu bir alandır. 1930'lardaki ilk medya çalışmalarında ilgi odağı yeni medya teknolojilerinde –özellikle radyo ve televizyondagizli olan güçtü. Adolf Hitler'in radyoyu propaganda amacıyla başarılı bir şekilde kullanması, medyanın muhtemel tehlikeleri üzerine bir ders niteliğindedir. Kitle toplumu kavramı da elektronik medyanın Orwellvari bir zihinsel denetim durumu (pasif kitlelerin küçük bir iletişimciler elitinin tahakkümü altına girmesi) yaratabileceği düşüncesine güç katmıştır (Marshall 2005: 484).

Medya, teknolojinin ilerlemesi ile birlikte sosyal, ekonomik ve kültürel yaşam alanlarına dair farklı açılımlar getirmiştir. Bireylerin ve sosyolojik grupların teknolojiyi kullanma olanağını artıran teknoloji tarihi ve iletişim teknikleri alanında olduğu kadar “bilgi sosyolojisi” açısından da önemli gelişmeler yaşanmıştır.

Bu noktadan yola çıktığımızda sosyal medya (sosyal olarak nitelenen medyanın ne kadar sosyal olup olmadığı da burada tartışılabilir) aslında sanal ortamda bilginin dolaşımı, etkileşim imkânları ve içeriği açısından bilgi sosyolojisini de ilgilendiren bir alandır. Bilgi sosyolojisi açısından ideolojinin dolaşımı, eyleme ya da hak-hukuk arayışına dönüşmesi internet ortamında önemli bir tepki alanını da ortaya çıkarmıştır. Belki de bilgi sosyolojisi göz önünde bulundurularak medyanın, “yeni medya” ifadesiyle nasıl “sosyal medya” haline dönüştüğünü irdelemek daha öncelikli ele alınması gereken bir konu olacaktır.

Şöyle ki medya araştırmalarından çıkan bir sonuca göre (Kalaycı, 2008) medya yayınlarının kültürel niteliğiyle stereotipleştirici –özellikle çocuklar ve kadınlar üzerindeki etkisi anti-sosyal davranışları ve şiddeti destekleyici olduğu yönündedir. Dolayısıyla medya ilk ortaya çıktığı zamanlar radyo, televizyon ve gazete aracılığıyla tek yönlü iletişim biçimini yani iletiyi karşımıza çıkarmıştır. Özellikle radyo ve televizyon yayıncılığıyla kadına yönelik tanımlamalar geleneksel rollerle (fedakâr ve iyi bir eş, bakımlı ve becerikli bir kadın, anne ve akrabalık ilişkileri açısından toparlayıcı ve düzenleyici bir kadın) tek yönlü iletişim kanalıyla verilmeye çalışılmıştır. Böyle bir tek yönlü iletişim kanalı hane içinde “belirlenmiş ev kadını” kimliğini de normalleştirerek sunmuştur. Oysaki sosyolojik tabanda birey, iletişim kanallarından aldığı bilgiyi işleyebilen, değerlendirebilen, tartışıp yeni bir formata dönüştürebilen bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle medyanın sahiplenici, bütünsel bir yaşam ve düşünce modelini destekleyici yanı bireyi belirli kalıplara sokmaktan öteye gidemez.

Buna örnek olarak radyo ve 1968'de deneme yayınına başlayarak 1970'lerde yayına geçen tek kanallı TRT televizyonuna yapılacak itirazların resmi işlemler aracılığıyla yapılıyor olması verilebilir. Birey kendisine ilişkin söyleme tepkisini o zamanın tek kanalı olan TRT'ye dilekçe ile yapmalıydı ya da mahkemeye gitmesi gerekliydi. Söz konusu dönemlerde kadınlar toplumsal yaşamda olduğu gibi medyada da geleneksel rolleri ve bedeni üzerinden tanımlanmış ve “kadınların çekiciliği sıradan bir ürünü veya haberi ilgi çekici kılabilmektedir” anlayışından yola çıkarak kadın bedeni üzerinden tanımlanmıştır. Bu dönemde kadın, gazete, televizyon ve radyo programlarında işlenen kendine ilişkin

bir bilgiye anında müdahale edemiyordu. Çünkü iletişim teknolojileri hemen hemen buna imkân vermiyordu, verse de uzun zaman alıyordu. Belki muhalif gazeteler ve gazeteciler bu müdahaleyi başka şekilde yapıyorlardı. O yüzden itirazlara daha çok gazete-gazete ve/ya gazete-televizyon muhataplığından bakmak gerekir.

Yeni iletişim teknolojileri, bireylere kendilerini ifade etmeleri, etkileşim alanlarına dahil olmaları ve kendi yaşamlarına ilişkin müdahalelere karşı platform oluşturmalarını sağlayacak sosyal medya dediğimiz sanal ortamı hazırlamıştır. Ortam ve ilişkilerin “sanal” sıfatıyla nitelendirilmesi son on yıldaki medya ve teknolojik gelişmenin bir ürünüdür. Bu belki de “geleneksel medya” dediğimiz radyo-televizyon yayıncılığının ön planda olduğu zamana karşılık yeni medyanın “kullanıcı tabanlı” olması, kitleleri bir araya getirmesi ve aralarındaki etkileşimi artırması bakımından bireylerin kişisel ve sosyal müdahalelerini daha görünür kılmaktadır.

Tüm toplum genelini kapsayacak şekilde medya teknolojilerinin gelişmesi pek çok kimsenin ve sosyolojik grupların kendini inter-aktif olarak ifade etmesini sağlaması kullanıcıların maddi ve teknik olanakları ile sınırlı kalmıştır. Sanal olana katılmak bir teknoloji ve bilgi kullanımını gerektirmektedir. Kadın da kendine ilişkin imaj ve bilgiyi bu kanalla alırken kendi olanakları çerçevesinde bilgiyi işleyip dönüştürebilmiştir. Zaman içinde kadına ilişkin bilgi ve imaj feminizmin ve diğer dünya görüşlerinin olanakları ile istenilen yönde değiştirilirken kadın kendine ilişkin mevcut bilgiyi bu kanallar aracılığıyla dönüştürmüştür.

2. Geleneksel Medyadan Sosyal Medyaya

Hem kamu hem de özel sektörde medya profesyonelleri aracılığıyla bireylere sunulan ve kayda değer bir çoğunluk tarafından içselleştirilen medyatik bilgi, bireyler ve sosyolojik birimler arası ilişkileri etkilemekte hatta belirleyebilmektedir. Bu bilgi tekrarlanarak kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Geleneksel medyanın özellikle televizyon aracılığıyla evlerimize taşıdığı tek yönlü bilgi akışı bireyler tarafından ya reddedilip dışlanmakta ya da kabullenilerek içselleştirilmektedir. Bu seçeneğin niteliği medya muhatabı bireylerin toplumsallaşma dönemlerinde ne edindiklerine paralel gelişmektedir. Çünkü televizyonun uzun yıllardır bireylerin toplumsallaşmasına katkısı çok belirgindir. Bu toplumsallaşma doğrudan inter-aktif medyatik müdahaleye denk gelmese de bir televizyon kuşağının dolaylı müdahalelerini doğurmuştur. İnter-aktif müdahaleler, özellikle kadın açısından bakılırsa, böyle bir evrimi bir ölçüde zorunlu kılmış ama müdahale kültürünü gecikmeli de olsa beslemiştir.

Geleneksel medyanın pasif birey anlayışına karşı sosyal medya en yüksek paylaşımın gerçekleştiği bir alan yaratırken şu özellikleri de içinde barındırmaktadır (Vural ve Bat, 2010:3352).

Katılımcılar: Sosyal medya katılımcıları cesaretlendirir ve ilgili olan her bir kullanıcıdan geri bildirim alır.

Açıklık: En çok sosyal medya servisleri geri bildirim ve katılımcılara açıktır. Bu servisler oylama, yorum ve bilgi paylaşımı gibi konularda cesaret aşılarlar. Bunlar ulaşımaya yönelik olarak çok nadir engeller koyarlar.

Konuşma: Geleneksel medya yayına ilişkin iken (içerik aktarımı ya da dinleyiciye bilgi ulaşımı), sosyal medya iki yönlü konuşmaya olanak tanınması bakımından daha zengin olanaklar sunmaktadır.

Toplum: Sosyal medya topluluklara çabuk ve etkili bir oluşum için izin verir.

Bağlantılılık: Sosyal medyanın çoğu türü bağlantılı işler gerçekleştirir; diğer siteler, araştırmalar ve insanların ilgili oldukları herhangi bir konuda link verilmesine olanak tanır.

Sosyal medya bu bağlamda, eş zamanlı etki-tepkii çok hızlı bir şekilde sağlaması açısından bilginin daha çabuk iletilmesini kolaylaştırırken bilginin sürekli ve yenilenerek, değiştirilerek aktarılmasına da olanak sağlamaktadır. Bu durum sosyal medya kullanan birey ve sosyolojik sanal ya da sanal olmayan birimlerin sayı ve teknik olanakları ile sınırlıdır ve determine edilmiştir.

Sanal ortam, kullanıcıları tarafından yaşamın vazgeçilmez bir parçası olarak değerlendirilen sosyal medya, geniş kitlelerin aynı anda -eş zamanlı olarak- sosyal taleplerine yanıt verirken bireylerin aktör olarak toplumsal yaşama sanal alandan dahil olmasını da sağlamaktadır. Böylelikle sosyal medya farklı bir toplumsallaşma tarzını da gündeme getirmektedir. Bireyler sosyal medya üzerinden gündelik bilgileri paylaşmakta, günceli tartışabilmekte ve yeni fikirler ortaya koyabilmektedirler. Farklı fiziksel ve sosyal ortamdaki bireyleri bir araya getirmesinden dolayı çok sayıda bireyin katılım ve denetimi de bu şekilde sağlamaktadır. Arap Baharı denilen olaylar çerçevesinde sanal ortamların etkisini geleneksel medyanın konu edinmesi bu bakımdan önemli bir örnektir. İran ve bazı Arap ülkelerinde kadın haklarına ilişkin haberlere verilen destek veya tepkiler de kadının inter-aktif medya katılımında bir olanak yakaladığının somut örneğidir. Ayrıntısına girildiğinde bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bu bağlamda sanal ortamların kullanılmasında eş zamanlı katılımlar anında tepki verme olanağı yaratırken kadının yaşam hakkına ve yaşamsal fırsatlarına ilişkin müdahalelere itirazı da artırmıştır. Bir başka açıdan yaklaşıldığında ani müdahaleler yapılmaya başlanmış, bu durum zamanla idari denetim ve internet suçları hukukuyla savcılıkla düzene konulması gereken hukuki boyutu da etkilemiştir. Dolayısıyla kadının medya ortamında gündeme gelmesi sadece feminist bir eylem değil, bunun karşısı eylemlerin de gündeme gelmesidir. Bireysel haklar ve özgürlükler de bu şekilde daha fazla dillendirilmeye başlanmıştır. İnternet ortamı, servis ve içerik sağlayıcılar bu olgu içinde yerini almış, özgürlüklere olanak sağlayan teknoloji denetimini de beraberinde getirmiştir.

3. Sosyal Medya ve Sanal Hukuk Bağlamında Etkin Kadın Katılımı

Denetim ve kullanım olanakları sosyal medyanın gelişmesinde bir evre olarak kabul edilebilir. Yasalar her ne kadar sınırlandırıcı ve yasaklayıcı olarak kabul edilse de kimin ne zaman neyle karşılaşacağı belli olmadığı için herkesin zaman zaman hürriyete ve denetime olan ihtiyacı da önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyelim ki bir kadına iftira içeren bir yayının medyatik ortamdan kaldırılması gerekebilir. Bu durumda denetim ve müdahale hakkı kadın açısından hukuki varlık alanını da ortaya çıkaracaktır.

Kadın sanal hukuk ve sosyal medya bağlamında sadece protesto ve imaj yaratma eylemlerinin aktörü olmakla kalmayacak sanal hukukta da kendi hakları açısından etkin bir katılım hakkı sağlayacaktır. Kadın haklarının sanal hukuk üzerinden savunulması, tartışılması ve tasarlanması açısından sosyal medya kadınlara farklı bir hazırbulunuşluk ve bilinç olanağı yaratacaktır. Kadınlara karşı sosyal medyadan yapılan hak ihlalleri ve eleştirilerin sahibi olan antifeminist birey ve sosyolojik birimler ile kadınlar arası ilişki açısından ileti ve etkileşimin varlığı da artacağından sosyal medya ile internet (sanal)

hukuk ilişkisi daha rasyonel bir alanda değerlendirilme imkânı bulacaktır. Bu doğrudan ve dolaylı olarak internet hukukunun sağlıklı gelişmesini sağlayacaktır.

Bununla birlikte aktivistler medyada yeni bir ortam yaratarak internet gazeteciliği-block-facebook-twitter gibi kullanımları bireysel ve ideolojik olarak geliştirebilirlerken karşı görüşlerin de bu imkanlardan yararlanacağını düşünecekler, internet ve bilişim kavramlarını daha iyi tanımlayarak düşebilecekleri hatalardan da kendilerini koruyabilecek bilgi ve bilişim hukuku donanımına erişebileceklerdir.

Sosyal medya açısından dikkate alınması gereken pratik bir konu da “internet servis sağlayıcı” ile “içerik” konusundaki ayrımı doğru yapabilmek ve var olan tepkiyi de buradan kurgulayabilmektir. Örneğin herhangi bir kurum, birey ya da siyasi partinin bir internet servisinin kapanmasına ilişkin yaptırımları mı asıl önemli olan nokta yoksa o servis içindeki içeriğin çıkartılması mı? Şöyle ki eğer internet servisi tamamen ortadan kaldırılırsa bireyin haber alma, habere müdahale etme ve haber üzerinde kritik yapma hakkı da elinden alınmış olacaktır. Özellikle radyo-televizyon ve gazetenin aksine bireylerin inter-aktif haber akışı sosyal medya üzerinden daha geniş bir yelpazeye sağlanacaktır. Kadın katılımcıların bir eylem ve müdahale için ani medya katılımı yapmaları mümkündür, ancak bunun gelişmesi kullanımlara bağlı olan internet hukukunu ve yanlış kullanımların yaptırım tarafını da geliştirmelidir. Kadın haklarındaki bilinçlenme kadar “internet kullanım bilinci”, “internet hukuku bilinci” sosyal medyada kadın üzerinden yeni bir gelişmeyi de mümkün kılacaktır.

4. Kadının Medyatik Bilgiye Sosyal Medya Aracılığı İle Müdahalesi

Yazılı ve görsel medyada pasifleştirilmiş ve ikincileştirilmiş kimlik tanımlamasıyla karşı karşıya kalan kadın, sosyal medya aracılığıyla sansasyonel haberlere karşı çıkmakta ve seslerini sosyal medya aracılığıyla duyurmaktadırlar. Kadınların sosyal medyada erkeklerden daha fazla haber tükettiği istatistiki verilerle ortaya konmaktadır. Bu verilere göre kadın kullanıcıların %58'i haberlerin sosyal medya platformlarından yayılmasını sağlarken erkek kullanıcıların ise %42'si sosyal ağlar üzerinden haber paylaşmaktadır. Ayrıca kadınların %58'i facebook, %52'si de Google+ üzerinden çevreleriyle haber paylaşımında bulunmaktadır (<http://sosyalmedya.co>).

Kadınlarla ilgili haberler medyada geniş yer kaplamakta ve mevcut sorunlar medya üzerinden tartışılmaktadır. Bu konuyla ilgili birkaç örnek vermek gerekirse bunlardan bir tanesi Facebook'un kadına şiddet içeren içerikler için başlattığı çalışmadır. Böyle bir çalışmanın alt zemininde kadına şiddet ve nefret söylemlerine tepki gösteren bir kitlenin varlığı yatmaktadır. Şöyle ki Facebook üzerinde kadına şiddeti yücelten sayfaların kaldırılması için birleşen gruplar Facebook'a hitaben mektup yazarak bir kampanya başlatmış ve kadına şiddeti yücelten sayfalarda sadece kadınlara karşı nefret söylemlerinde bulunanların değil çıplaklığa karşı da önlem alınmasını isteyen bir tepki grubu oluşturmuşlardır. Bu gruba katılan birçok katılımcı -ki kadınlar ve kadın örgütlerinden- bu konuda yoğun destek gelmiştir. Bu tepkiler neticesinde Facebook, “beş noktalı bir plan geliştirdiklerini ve hizmet koşullarını gözden geçireceklerini belirterek sosyal ağ üzerindeki nefret söylemleri olan içeriklerin tespitinin daha hızlı olacağını” dile getirmiş ve bu konuyla ilgili bir çalışma başlatmıştır (www.sosyalmedyakulübü.com).

Sosyal medyada bir başka tepki izdivaç programları ve bu programların içeriğinde aile ve kadına bakış açısına ilişkin söylem analizleridir. Bu tür programların evlilik kurumunun

ciddiyetini zedelediği ve toplumun ahlak anlayışına zarar verdiği, kadının evlilikle statü kazanacağı algısının yerleştirildiği ve toplumda var olmanın bir biçimi olduğu yönündeki mesajlar sosyal medya üzerinden eleştiri konusu olmuştur. Bunlardan birkaçı şu şekildedir:

“Toplum ve kültürümüzde evlilik müessesesi önemlidir. İnsanların evlendirilmek üzere programlara çıkarılmasını doğru bulmuyorum. Bu durum gençlerimize olumsuz örnek oluyor. Bu tarz programların toplumu çökertmek adına yapıldığını düşünüyorum.”

“Topluma kötü örnek oluyorlar. Evlenmek için yapılan bir program, fakat insanlar rencide ediliyor.”

Sosyal medyada tepki gösterilen evlenme programlarına, Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürü Ayşen Gürcan 2008 yılındaki bir röportajında şu yorumu yapmıştır:

“Kişiye ve aileye özgü yaşananların bu şekilde deşifre edilmesi ve aile mahremiyetinin kamusal alanda sergilenmesi, izleyiciyi “dikizci ya da röntgenci” konumuna sürüklemektedir. Televizyonun toplumun bireylerine tahsis ettiği yer, ‘açık tribün’ yani ‘elektronik haneler’ olmaktadır. Bu haliyle mahrem olma olgusunu içinde barındıran aile ve evlilik kurumu, düğünler, eş seçimleri, bir başka ifadeyle özel alanda yer alan her şey ‘göstermelik’, özel alanda yaşanan her şey ise ‘seyirlik’ bir konuma indirgenerek aile kurumunun kişi ve yapıları darbe almaktadır. Evlenecek kişilerin her birinin bir mizaç ve kişilik haritası vardır. Bu haritaların tahribatı ve evlilik kurumunun bir show aracı olarak kullanılması ise toplumsal sermayemizi derinden etkileyici bir nitelik taşımaktadır” (www.hurriyet.com.tr).

Sosyal medyada yankı uyandıran ve kadına ilişkin kalıp yargılardan yola çıkılarak oluşturulmuş bir başka habere tepkinin filizlendiği ifadeler ise “Halk plajında kadınlara “kapanın” broşürü sosyal medyada tepki yarattı” başlıklı bir haberle gündeme gelmiştir. Dağıtılan broşürde; “Hanım tesettürlü olmalıdır. Kadın çalgılı düğünlere gitmemelidir. Yol ortasında insanların gezdiği yerlerde oturmamalıdır. Fal baktırmamalı, zorunlu olmadıkça alışverişi kocasına yaptırmalı, kocasından izinsiz dışarı çıkmamalıdır. Kaşını aldırması, saç ektirmesi ve estetik yaptırması haramdır. Pantolon giymemelidir. Yabancı erkelerle tokalaşmamalıdır. Evde köpek beslemek haramdır, terlikle gezmemeli, müzik dinlememeli” şeklinde yazmaktadır. Söz konusu haberin yayınlanmasından sonra sosyal medyadan yoğun tepkiler gelmiş ve haber internet ortamında çok hızlı bir şekilde yayılmıştır (<http://www.f5haber.com>).

Farklı gazetelerde ve internette yayınlanan bir başka haber ise kadınların toplu taşıma araçlarında maruz kaldığı tacizlere karşı “bacağımı topla” ve “yerimi işgal etme” söylemleridir. Bu konunun sosyal medyada dillendirilmeye başlanmasıyla birlikte binlerce insan yorum yapıp bu sorunu sosyal medya üzerinden tartışmıştır. Radikal gazetesi bu konuyla ilgili İstanbul Feminist Kollektif’in başlattığı bir süreci haber olarak şu şekilde vermiştir:

“Eğer yan koltuğu boş bir pencere kenarı bulamamışsak ve bacakları pergel gibi açık bir erkeğin yanına oturmuşsak, bu durum karşısında türlü seçeneklerimiz var: Durumu görmezden gelip, gergin bedenimizi iyice gererek ineneğimiz durağı beklemek. Yerimizde minik hareketlerle oflayarak rahatsız olduğumuzu anlamasını ve bacaklarını kapatmasını beklemek. “Bacağımızı toplar mısınız desem mi, of neyse yol çok uzun değil, şimdi kendimi iyice germeyeyim, birazdan ineneğim zaten” diye iç sayıklamalarla yolculuğu tamamlamak... Hayatımız, bizim olduğumu bildiğimiz ve terk etmeye hiç niyetli

olmadığımız alanlarımızı, her yerin kendisinin olduğunu ve her şeye hakkı olduğunu düşünen erkeklerin işgaline karşı, bir şeylere tutunup düşmemeye çalışmak ve bunun için sürekli yeni strateji ve taktikler bulmak üzerine kurulu.” şeklindeki değerlendirmeden yola çıkarak kadınları “bacağını topla” ve “yerimi işgal etme” söylemleri ile tepkiye davet etmiştir (www.radikal.com.tr).

Sonuç olarak kadınlar gündemdeki mevcut sorunları sosyal medya aracılığıyla daha hızlı ve etkili bir şekilde paylaşmakta ve ortak paydaşlarda çoğunluk oluşturarak sanal ortamdan sorunları kimi zaman alanlara taşımaktadır.

Sonuç

Medya artık bireylerin sadece bilginin alıcı kitleye ulaştırıldığı tek yönlü bir süreç olmaktan öte, alıcıların belirleyici olduğu bilgiyi değerlendirebilen, eleştirebilen bir formata dönüştürdüğü alan haline gelmiştir. Bu bağlamda özellikle sosyal medya bir anlam ve güç ilişkisinin temellerini bireylere sunmakta, farklı toplumsallaşma olanaklarını oluşturmaktadır. Bu güç üzerinden kadınlar haklarını tanımak, dillendirmek ve seslerini duyurmak açısından bir kanal oluşturmaktadırlar. Bir anlamda sosyal medya bireylere kendilerini ifade etmeleri için özgürlükler sunması ve edilgenliği ortadan kaldırması açısından önemli bir avantaj sağlamaktadır.

Bu noktadan yaklaştığımızda kadın kendisine sunulan ve kendisiyle ilgili haberleri daha hızlı bir şekilde paylaşıp, sonuca ulaşma açısından daha etkili bir yol bulduğu için sosyal medya üzerinden haklarını arama yoluna gitmektedir. Aynı zamanda, sosyal medya, kadın açısından sınıf, yaş ve ekonomik farklılıkların gözetilmediği ortak yaşamın anlamı üzerine eşitsiz ilişkilerin tolere edildiği bir alan olması açısından da önem taşımaktadır. Ataerkil yapı içinde dar alanlara sıkıştırılmış olan kadın kendine farklı bir özgürlük alanı yaratmış olmaktadır.

Bu özgürlük alanının iki önemli yönü vardır. Bunlardan birisi bu alanda internet hukukunun oluşmasına haklar açısından katkı vermek, ikincisi ise kendi ihlal edeceği hukuk açısından bilinçlenmeye giderek bir iç denetim üslubu geliştirmek. Her iki yön de yeni oluşmakta olan bilişim hukukunun sosyolojik tabanını beslemesi bakımından işlevseldir.

Genel olarak kadının toplumsallaşmasında interneti de dikkate alan yeni bir geleneğin ilk safhaları kadının inter-aktif sanal katılım ve internet bilinci ile şekillenebileceği noktadır. Bu oluşum kendi içinde bir kadın-erkek çatışmasına işaret etmekle birlikte kendi dinamiklerini oluşturacak işlevsel bir toplumsallaşma örneğini de sağlamış olacaktır.

KAYNAKÇA

- Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü (2008). **Medya Profesyonellerinin ve Medyanın Aile Algısı** (Yay. Haz. Ahmet Rasim Kalaycı). Ankara: Makromedya.
- Köse, N. (2014). **Kadınların Sosyal Medyada Daha Aktif Olduğunun 6 Kanıtı**. 04 Nisan 2014 tarihinde <http://sosyalmedya.co/kadınlar-ve-sosyal-medya/> adresinden erişildi.
- Marshall, G. (2005). **Sosyoloji Sözlüğü** (2.Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Özdemir, E. (2014). **O Bacaklar Kimin?**. <http://www.radikal.com.tr/radikal2/1188709> başlıklı yazıya 27 Nisan 2014 tarihinde erişildi.
- Vural, Z.B.A., Bat, M. (2010). Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege

Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma. **Journal of Yaşar University**, 20(5), ss.3348-3382.

<http://sosyalmedyakulubu.com.tr/sosyalmedya/facebook-hizmet-kosullarini-degistiriyor.html>. *Facebook Kadına Şiddet İçeren İçerikler İçin Bir Çalışma Başlattı* başlıklı yazıya 30 Haziran 2014 tarihinde erişildi.

<http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnewsmobile.aspx?id=8722450>. (17.04.2008). *İzdivaç Programlarına Tepki Yağıyor* başlıklı yazıya 30 Nisan 2014 tarihinde erişildi.

<http://www.milliyet.com.tr/halk-plajindaki-kadinlara-gundem-1902441>. (25.06.2014). *Halk Plajındaki Kadınlara 'Kapanın' Broşürü Dağıtıldı* başlıklı yazıya 25 Haziran 2014 tarihinde erişildi.

Öz

Kadına İlişkin Medyatik Bilgiye Kadının Müdahalesi: Sosyal Medya Örneği

Medya geç Latince *medialis*, Fransızca *medius* sözcüklerinden türemiştir. İlk olarak 1570'de kullanılmış olan bu kavram ortalık yerde oluşan veya başlayan anlamında kullanılmaktadır. Medya İngilizcede *media* olarak kullanılıp iletişim ortamı, iletişim araçları olarak tanımlanmaktadır. Sözcüğün Türkçedeki kullanımı ise kamuoyu, haberleşme, iletişim gibi kavramlarla yaklaşık son 20 yıllık bir süreyi kapsamaktadır. Geleneksel medya olarak nitelendirdiğimiz televizyon, radyo ve gazete aracılığıyla ataerkil ideolojiyi yansıtan medya metinleri, erkek egemen bir bakış açısını beslerken kadınının yaşamsal fırsatlarını oluşturacak bilgi kaynaklarını ataerkillik üzerinden kurgulamaktadır. Geleneksel medya metinleri kadına ilişkin, “güç ve iktidarın sahibi olan erkeğe hizmet eden”, “erkeği cinselliği aracılığıyla kendine çeken ve gücünü bedeni üzerinden kurgulayan”, “sevgi-nefret, ihtiyaç duyma-korkma ikilemi arasında sıkışan”, “sosyal ve kültürel normlarla edilgenleştirilen” bir söylemi aktarmakta ve kadın çoğunlukla bu söylemler üzerinden inşa edilmektedir. Buna karşılık geleneksel medya zaman içinde sosyal medyaya evrilirken önemli bir konu karşımıza çıkmaktadır. O da sosyal medyanın inter-aktif olarak aynı anda ortama katılanlarca sağlanması durumudur. Sosyal medya bireylere zaman ve mekân sınırlaması olmadan paylaşımın, etkileşimin yapıldığı bir ortam sağlarken, bilginin inter-aktif olarak aynı anda ortama katılanlarca sağlanması bireyin iletişimde aktör olması demektir ve bu sosyolojik tabanda önemli bir etkileşimi ve değişimi de beraberinde getirir. Dolayısıyla kadının sosyal medya aracılığıyla kendisiyle ilgili habere müdahale etme şansı ortaya çıkmaktadır. Buradan yola çıktığımızda yazılı ve görsel medya ataerkil kültür kalıplarını tekrarlayarak, yeniden üreterek kadını statü ve güç açısından etkisizleştirirken kadın sosyal medya üzerinden kendisini nasıl ifade etmektedir sorusu çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla aldatılma, aldatma, intikam, kıskançlık gibi anlam kodlarıyla işlenen ve kadını değiştiremeyeceği bir yaşam kıskacının içine hapseden medyatik bakış açısı kadının sosyal medya üzerinden kendisini tanımlamasıyla nasıl bir değişime uğramaktadır sorusu sosyolojik çerçevede irdelenecektir. Çalışmada yazılı ve görsel medyanın kadın tanımlamasına karşılık internet kullanımının artmasıyla birlikte kadının sosyal medya üzerinden inter-aktif katılımı örnekler üzerinden değerlendirilirken internet hukukunun bu konu ile bağlantısına da kısaca değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Medya, Geleneksel Medya, Sosyal Medya, İnternet hukuku

Abstract

*Intervention Of Woman On The Mediatic Data For Woman:
The Example Of Social Media*

The word media is derived from late Latin “medialis” and French “medius”. This term first used in 1570 is used to refer to sudden appearance or beginning. Media, used as media in English is defined as communication medium and tool. The Turkish usage of the word covers approximately last 20 years with the terms like public opinion, information and communication.

The media texts, reflecting patriarchal ideology through television, radio and newspaper labelled as traditional media, construct data sources that create woman’s vital opportunities through patriarchy while supporting man dominated perspective. Traditional media texts use such a discourse that they reflect woman as “the one who serves the man in power and rule”, “the one attracts man with her sexuality and dominates by her body”, “the one who is torn between the dilemma of love-hatred, need-fear”, “the one passivized by social and cultural norms” and construct woman image through these discourses. On the contrary, while traditional media is evolving towards social media, an important subject comes up. That is the condition which is created by the ones taking place in the communication medium interactively in the social media. Social media provides a communication medium for the individual where communication and interaction take place without time and space limitation and it means that an individual becomes an actor in communication, and this also brings an important interaction and change in sociological base. Therefore, through social media, there appears the opportunity of intervention for woman to the news about her. Thus, the main goal of this study is the question of how woman defines herself through social media while written and visual media are passivizing the status and power of woman by repeating and reconstructing patriarchal cultural models. Therefore, the question of how mediatic perspective, that traps woman in a life which is hard to change and full of codes like being cheated, cheating, revenge and jealousy, changes when woman defines herself through social media will be examined within a sociological frame. Within the study, also, the relation of internet law with this subject will be handled while woman’s interactive participation through social media with the excessive use of internet as a response to the definition of woman in written and visual media will be discussed with the examples.

Keywords: Media, Traditional media, Social Media, Internet law

GENDER ROLES AS SEEN THROUGH WEDDING RITUALS IN A RURAL UYGHUR COMMUNITY, IN THE SOUTHERN OASES OF THE TAKLAMAKAN DESERT

Mettursun Beydulla*

Introduction:

Marriage and family life in pre-1949 (before the communist “libration”) Uyghur society were quite similar to those in other Muslim societies (within the Islamic religion and consistent with Uyghur customs, arranged marriage was the norm of mate selection) (Abdurehim. 1993; Beller-Hann 2008). The PRC has had remarkable impact on the Uyghur family system through education, urbanization and industrialization. From its beginnings the Chinese state paid exceptional attention to gender, marriage laws being among the first constitutional reforms. The Chinese state used its power directly to effect Uyghur family change by instituting legal and institutional reform (the Marriage Law of 1950) and indirectly, because of the pace of industrialization was simply unprecedented, and it could not have happened without a powerful state machine (Clark 1999; Xiao, 2011). Philosophers, writers, parents, doctors and ordinary people all have described and have left a large amount of historical written evidence on the subject. Gender and sexuality have been neglected topics in the history of Chinese civilization (Evans 1997; Mann 2011), as well as in the history of Uyghur civilization. As Harris Evans has emphasized (1995, 1997), all of the scientific discourses of the post -1949 government have been unable to change the

*Assit. Prof. Dr., Fatih University. Email: bmettursun@gmail.com

link between female bodies and reproduction. Marriage and motherhood have remained to show that the destiny of women is subject to the control of the Chinese government, and on terms dictated by the state's birth planning administrations, despite the relatively recent attention to female sexual pleasure.

After learning about Uyghur ritual activity and practices from personal participation (I was born and raised in a strong and authentic Uyghur cultural environment), from interviews, from written descriptions, and personal observation, I then did many years of research. This research on Uyghur history, culture and society has enriched my knowledge of gender roles, how marriage rituals are conducted today and enhanced my understanding of the differences between both past and present and traditional and modern.

This paper will describe the gender role through the rituals and concepts surrounding weddings. These include: the local concepts relating to marriage, terms of reference and address related to *qiz sormaq* (asking or looking for a girl), *gultoy* (engagement ceremony), *tesliq* (official permission), *toy* (the wedding ceremony), *bash yigit* (best man and best friend of the bride), *baslatqu* (bride price), *toylaq* (general term for all of the gifts or payments during the wedding ceremony that the groom's family gives to the bride), *qiz toy* (girl's marriage), *sikilek*

Toy (woman's marriage), *jugan toy* (second marriage) and *qiz qachumaq* (wife kidnapping). Also the *qizni gilem ustide oyge ekirmek* (carrying the bride in a carpet to her husband's house) *qizning altigha tash kuyup ogzidin mangmaq* (put a stone under the bride and running on the rooftop) and *suzini bermek or hetini bermek* (divorce). In Uyghur culture the family is symbolized by *oy* (house) and the house is symbolized by *uchaq* (fireplace) and these concepts have become central. The newly married couple has become "home-and- stoved" (*oyluk ochaqliq*), or simply "homed". The family is very important in Uyghur life and *oy* and *uchaq* have become almost holy in Uyghur culture. Uyghurs have a popular saying; *Uchaktin tutun chiqamak* (make smoke in stove) which means marriage or keeping the marriage alive. Uyghurs also say *Bir uchaktin tutun chiqamaq asan emes* (It is not easy to make smoke from a fireplace) which means it is not easy to manage a successful marriage or family. Here fire and smoke symbolize life and marriage. Marriage is not a private affair of individuals in Uyghur society. In arranging and preparing marriages, not only close kin and neighbors but also mosque functionaries, community elders and local government administrators play a role.

Throughout all wedding feasts and gift giving, strict gender roles are maintained. These gender specific roles have an important significance in Uyghur society and it will be the main focus of this paper.



Map: The Xinjiang Uyghur Autonomous Region

Source from Millward, 2007

Local concepts relating to marriage

In Keriya, a settlement in the South along the Silk Road, like other Uyghur villages in Xinjiang, marriage is in every aspect a source of interest and concern. The wedding ceremony and the interactions preceding or following it are important, but also marital status is a fundamental part of a person's social identity. The most important adult event in the life cycle for both boys and girls is marriage *turmush qurmaq* (make/establish life).

Weddings are "public" affairs and are looked forward to as occasions when young men and woman can dance and talk together and when there is plenty of good food to eat. The actual word for the host of a wedding is *toy igis* (owner) in Uyghur and there are in fact two "owners", since weddings take in place two locations, the bride's and the groom's households.

The most widely accepted and prevailing beliefs and values about marriage are traced back to Islam by the people, and Islamic interpretations of the need for and the way of marrying are frequently invoked. Accordingly, Islam not only recommends but also prescribes marriage. The Quran and Hades, which are sources of reference for imams, describe Islamic prescription as applicable for all those except the very old, the unimportant or the very poor (because they cannot provide for the expenses of a wedding or bride price). The prophet Mohammed is quoted as having said, "Among the young people those who are strong and capable enough should marry because marriage is the best way to prevent oneself from looking at those who are haram (forbidden) and protect one's *numus* (honor)" (Tirmizi Hn. 1081, M. Mesabih Hn. 3080). An unmarried man is not only socially deprived of adulthood but also he could be considered as being *gunah* (sinful) as

he may be “looking” at those women who are *haram* for him. A woman has to be under the control of someone other than herself, and until marriage this protection is given to her by her nearest male kin i.e. her father and brother(s). After marriage, control of her sexuality is partly transferred to her husband.

Terms of reference and address related to marriage

Marriage marks adult status for both men and women, but it does not mean breaking away from parental authority or acquiring economic self-sufficiency. It does not bring economic independence immediately, but confirms the adult status with symbols, terminology and more participation in the community (village meetings, public prayers, weddings and funerals).

For boys it is puberty and for girls it is marriage that is the turning point for being addressed or referred to in adult terms. Girls, until married, are called *qiz bala* (girl child) or *nariside* (the period before reaching puberty). *Qiz* means girl, virgin or daughter. After marrying and losing her virginity, young women are called *sikilek* or *chokan* (meaning married once and not being a virgin). People also refer to a woman as “married woman”, “wife” or “wife of so and so.”

Young men’s marital status, on the other hand, is not directly reflected in or evident from the reference or address terms applied. A boy of 16-17 is considered to have become a man, especially if he is to be married soon, and participates more in community ceremonies. The reference term for adult men *balghetke yetken* (the young man who has reached puberty) and not married is *yigit*.

The terms in Uyghur for the act of marriage are: 1) *toy*, 2) *Hutun almaq* and *erge tegmek* and 3) *omur sodisi* (Hebibulla, 1993:127). The first is reciprocal; it means “married” for a man or woman. *Hutun almaq* on the other hand, means “buy wife” thus meaning to marry, but only for men. *Erge tegmek*, means “go to a man’s house as a wife” and refers to women. Also it means recognition of a husband’s superior power and dependence on her husband. The third term, *omur sodisi*, is reciprocal and means “commercial trading of life”.

Age of marriage

The general pattern is that women marry earlier than men. In old Uyghur tradition generally men married at 16-18 and women married at 15-17 (Hebibulla, 1993, p.237). Sometimes girls between ten and fourteen and sometimes even earlier married this of course is prior to the assumed age of sexual maturity (Beller-Han 2008:237). From my observation, the age span for a woman marrying for the first time is estimated to have changed to 17-19 and for a man to 18-24. Regarding relationships or marriage among the urban Uyghurs such as in Urumchi/Urumqi, the majority of men outlined plans and future inspirations that needed to be carried out before they could settle down, that is, engaged in a ‘committed’ relationship. For men to be successful it is necessary to be regarded as ‘serious’, ‘respected’ or ‘responsible’ men, and the final stage of attaining adult manhood is with the social status of respected, worthy men. The average age at marriage has increased much more among urban Uyghurs. Generally girls marry between the ages of 24-28 and boys marry between 24-28 or later. The average age of marriage is gradually increasing both among rural and urban Uyghurs. Some Uyghurs who have pursued careers marry in

their thirties. This has meant they have embraced choices like living on their own, being more independent, and living with or without friends or relatives, instead of staying with their parents. Fashionable dressing, going out and having progressive attitudes have become important markers of present day urban or township Uyghur identity. This also means that couples prefer to live on their own rather than with parents or kin, and there is increasing emphasis on love and companionship as a basic criterion for marriage (Moore, 1988: 116). These changes have resulted from a combination of several factors, particularly the impact of education, western culture and economics. Chinese “modern culture”, spread through Chinese labor migration, mass media such radio, newspapers and television have helped to bring new ideas into rural as well as into urban areas.

Marriage Process

a) Match making

The concept of *qerz* (debt) and *periz* (obligation) expresses a major cultural value, and is a window into the Uyghur parent-child relationship. Rural Uyghur parents explain their responsibility and obligation to their children as *yaxshi bala chong qilamq* (raising well behaved children) and *oyluk ochaqliq qilmaq* (helping them get married). That responsibility is slightly different among most urban Uyghurs. Urban Uyghurs generally explain their responsibility and obligations as raising well behaved children, choosing the right type of education, helping them get a good job or preparing them for some type of career, and, finally, helping them get married. *Razi qilish* (satisfying) cultural expectations in the moral realm is another important Uyghur cultural value (Clark, 1999, pp 80-81).

The Quran states that marriage is a partnership to be shared between a man and a woman, based upon love, respect, and consent. Marriage is seen as the joining of two families, and parents have great deal of say about the choice of marriage partner both among rural and urban Uyghurs. There is now a general acceptance among educated urbanite families that young people should be able to choose their spouses freely (Clark, 1999). In Keriya, like other Uyghur villages, the marriage process starts from *qiz sormaq* (asking or looking for a girl). First, the parents of the boy ask about a suitable girl from their relatives, neighbors and friends and try to find the right girl for their boy. When a groom’s family is looking for a bride, their first priority is to find *tigi bar kiz* (a girl from a good or noble family) and *ehlaqlik* or *yawash* (well behaved). The suspicion that a girl might have done something to cause her to lose her virginity prior to being safely married with her father’s consent, will shame and mark out, not only her, but also her father and brothers. It will label them as incapable of living up to local norms of masculinity. If that happens a man may be forced, even against his will, into violence against an errant daughter or sister in order to reclaim his own social standing. She may be beaten, thrown out of the family home, and in many cases married off to a much older man unlikely to demand a virgin.

Uyghurs have a popular saying, *Ansigha karap qizini al* (See her mother and then marry her daughter) and *Anisi buzuqning qizi buzuq* (If the mother is depraved then her daughter is also depraved). Knowing the girl is not enough; the groom’s family needs to learn more about the girl’s family before asking for the girl from her parents. This is where the knowledge of relatives, neighbors or friends is important. This process is called in Uyghur *qiz sormaq* or *qiz surushturmek*. After choosing *muhapik birini* (someone who

fits their criteria), they then send the *elchi* (ambassador) to ask for the girl. The *elchi*'s role in the marriage process is as a matchmaker or negotiator. There is another kind of match making event that might take place for the specific purpose of bringing marriageable young people together. Although found in cities, this type of matchmaking is not very popular in Uyghur society. This match making tradition still exists in many Muslim counties, Central Asian states, part of Ireland and Tibet (Monger, 2004).

In Keriya, like other Uyghur villages, respectable, influential older people are sent to the girl's family as *elchi*. Generally 2-3 *elchi* go to the bride's family home in the evening to test the family's willingness. Through the *elchi* the boy's family indirectly learns about the girl's family situation and tries to gauge their willingness to the marriage. Girls and their parents also have their own criteria which is usually marriages with good families that can provide for the girls' economic well-being and peace. The ideal marriage candidate, according to the bride's family is a young man who has a secure form of employment with a skilled job, such as carpenter, cook, businessman, even better if he has a professional job such as a mechanic, teacher or doctor. Mostly girls and parents want wealth for girls' security, not for getting rich.

The bride's family does not easily say 'yes'. If the girl's father (or her brother or uncles if she does not have a father) says, *Hudayim buyrusa, nisipse bula* (If God is willing, it will happen) and that they will consult with rest of the family members or elders, this means "Please come back some other time," and that means a possible 'yes'. If the girl's father says, *Qizimiz kichik* (our girl is not of a marriageable age yet), *Beshi baghlaghliq* (she is engaged already) or *Bir yerge suzumiz bar* (we gave a promise to someone else), it means definitely 'no'. In the case of a possible yes' the *elchi* must go more than one time to make sure.

After the groom's parents have got a positive and clear answer from the bride's parents through the *elchi*, then the groom's parents go to the girl's family to ask for the girl. Generally the bride's family knows that the groom's parents are coming, so they are welcomed by the bride's parents and offered tea and food. When groom's family comes, according to Uyghur custom, they bring bread, rice, sugar, tea, scarves, coats or other presents. It depends on the bride's family's economic situation. After the parents say hello to each other, the father of the groom starts to explain the purpose of the visit. He says, "We have a grown boy and you have a grown girl. In our tradition when boys and girls are of marriageable age, they should marry. So in the name of the God we have come to ask for your girl for our boy." The girl's family does not easily say yes. The girl's father (or representative) says; *Qizimizning risqi siling oyde ohshaydu. Beguluk, silige bermey kimgе birimiz*. (It seems that our daughter's lot in life is fated to be with your family. We could give her to you; if we do not give her to you, then who shall we give her to?). Then the groom's parents stand and say, *barikalla, barikalla* (thanks, thanks) and also bride's parents stand and say, *mubarek bolsun* (congratulations) and they congratulate each other.

After both families agree about the marriage, they then prepare for the *barikallisi* (thanksgiving ceremony). The families schedule the thanksgiving ceremony through the *elchi*. Families' relatives, neighbors and friends are invited to the ceremony which is a public announcement of the marriage. This ceremony marks the marriage's "legal status" in the village and means the girl belongs to or is engaged to the boy. The groom does not

go to the thanksgiving ceremony, nor does the bride walk around as she is ‘in hiding’ on this day. This is a custom expected by both families. If the bride-to-be walks around freely at the ceremony, people might think that she is not a good girl or does not know the proper custom.

In some cases in Keriya, some groom’s parents express interest in a particular teenage girl and poliely, directly or indirectly, let the girl’s parents know about their interest. This interest is followed up over the years. This tradition is called *qiz igilimek* (to obtain a girl). This happens among close relatives, good friends and neighbors. in most cases it ends with no marriage.

b) Engagement Ceremony

Gultoy, also called *meslat chay*, *gul qoymak* or *gul qoydi* and *pacha toy* are the processes before marriage. *Meslet* (from *meslihet*) means to discuss. *Meslat chay* means the discussion ceremony. *Gultoy* is the day of mutual agreement of *toylaq* (gifts for the bride) and *baslatqu* (bride price). The day that the wedding arrangements are settled, a council of elders is convened that includes men, women and children, about 50-100 people. It depends on how big the groom’s family is. Village leaders, mullahs, close relatives, neighbors and friends participate in this ceremony. However, the men and women are separated during the ceremony. At least one woman is invited to the ceremony that must not only be eloquent, but be respected by her fellow villagers. Her job in the ceremony is to help the groom’s family to negotiate the *toylaq*. The guests come from the bride’s side and from the groom’s side, but mostly from the groom’s side. *Gultoy* is celebrated in the bride’s family house. The groom’s family and guests come to the ceremony only to sit, talk, drink, and eat the whole day while the bride’s side prepares all of the food, fresh *koruma*, *kumech* and *polo*. The groom’s family and guests bring gifts (salt, rice, a sheep or goat, cooking oil, tea, sugar, bread, scarves, coats, trousers and fabric...etc.) to the bride’s family. The groom’s relatives, neighbors and friends who come to ceremony help the groom’s family to bring the gifts to the bride’s house. Sometimes the groom’s *mihmanliri* (guests) share or divide all of the gifts to bring. They get together at the groom’s house before they go to bride’s house and put all the *dostihan* (tablecloth) one place. This tradition call *Dostihan yogimek* (wrap up *dostihan*) Then the groom’s side brings all the *dostihan* to the *oghul teretp* (groom’s side).

In the *Gultoy* ceremony, the men’s group and the women’s group are separated and divided. Women from the groom’s side discuss and negotiate with women from the bride’s side about the details of *toylaq* (gifts to the bride which includes socks, scarves, traditional coats, shirt, hat, boots etc.) In the *Gultoy* they also discuss and negotiate gifts to the groom (generally socks, traditional hats, coats, trousers, belts, shoes or traditional boots). Men from the groom’s side discuss and negotiate with men from the bride’s side about the *baslatqu* (bride price). *Baslatqu* is also called *sut heqqi* or *anisning sut haqqi* (to give or repay for her mother’s milk). It is mostly gold or it can be cash. *Toylaq* and *baslatqu* in bigger cities is about 10 times more than in the villages. It depends on the two families’ economic situation and social status. For the first time a girl is married, she can expect to get or has the right to get *baslatqu*. Then the second or third time she marries, she mostly does not get *baslatqu*, but only gets a small number of gifts, many fewer than at the first

marriage. There is the connotation of the *baslatqu* being a payment for the girl's virtue or virginity. So after a woman has been married once, she is no longer a virgin and can be called *sikilek* (one who is married and no longer a virgin), so she cannot get *baslatqu* at her second or third marriage. Because of this, a few Uyghur young men who cannot afford the *toylaq* and *baslatqu* marry a *sikilek*. Recently Uyghurs in the city break this tradition and at the second or even at the third marriage the bride's side requests *baslatqu*.

In the *Gultoy* ceremony, both sides sometimes discuss all details of the marriage ceremony and even schedule the date of the ceremony, which may be a few weeks or months later. But sometimes it does not happen immediately and weeks or months later the groom's side and bride's side make decisions about the date of marriage and other details by themselves or through the *elchi*. It depends on how long it takes to get the marriage certificate and if the groom's family is ready for the marriage, especially economically. One or two days after the *Gultoy*, 2-3 people (mostly women) from the groom's family visit the bride's family to say thanks and make sure everything is okay. When the groom's family visits, they bring fresh food, for example, *polo* (with meat), *manta*, *soqta kumech* or bread and sugar cubes. This visit is called *haduq somaq* and is one of the processes during marriage in the Uyghur tradition.

C) Official permission

After the *gultoy*, generally the bride's and groom's family start to concern themselves with the *tesliq* (permission). *Tesliq*, also called *toy hetii*, (marriage letter). According to Chinese Civil Law, Chinese citizens must get permission (a marriage certificate) before the marriage ceremony. This certification, called *tesliq*, *toy hetii* or *hongshu* (hongshu is the Chinese term, it means red book) and goes by these three terms and all are used by Uyghurs these days. The fundamental conditions to obtain the marriage certificate are: the bride and groom must be age 18 or older, they both had to have graduated from no less than elementary school and neither must have a serious infectious disease. However, these rules are not always applied in Uyghur villages. All of the people who want to get married must go to the fangyizhan (prevent illness station) in Keriya City for their medical check. In Keriya, marriage without the *nikah* (religious marriage ceremony), which is commonly called *imam nikahi*, is unacceptable. This means that the civil marriage (getting permission from the government) does not confirm a marriage; only a religious ceremony confirms the marriage. From 1980 the government started to control marriage and tried to impose Chinese civil law, but were still not always successful. Most middle-aged and older villagers still do not have marriage certificates in Xinjiang.

D) Preparations for the Marriage Ceremony

After getting the marriage certificate and scheduling the date of the marriage the families both start preparing for the *toy* (marriage or marriage ceremony). Between 4 to 8 people from both sides separately go to Keriya City and shop for all the necessary things (the *toylaq* and *baslatqu* for the bride and gifts for the groom, for example: rice, carrots, cooking oil, and plates...etc) for the *toy*. This shopping is called *Toyining kam kusasini qilmaq*. When buying the *toylaq* and *baslatqu* (generally golden necklaces, bracelets, earrings and rings or cash) the bride's side (the bride and her family representatives)

is asked what they like and then the groom's side buys it. Everywhere in Xinjiang the bride participates when buying *toylaq* and *baslatqu*. After the shopping is finished the families start to deliver *baghaq* or *teklipname* (invitations). In the past the invitations were delivered orally, but now most of marriage ceremonies are announced by proper paper invitations *teklipname* which come from the Dongkovruk section of Urumchi. Invitations are delivered just 3 or 4 days before the ceremony. In Xinjiang outsiders (including Han Chinese colleagues) are readily invited to a Uyghur wedding, but they are less likely to be asked to participate in a Uyghur funeral or a commemoration feast for the dead.

Toy is one of the best times to be together and have fun for all. In the days before the feast it is also necessary recruit all the people who will be setting up the feast area, preparing food and serving the guests. Both the bride's and the groom's families participate. Friends, relatives and neighbors, both men and women, help with this. Men are responsible for slaughtering and butchering the animals, setting up large cooking pots and the cooking area. Women prepare *nan* and *lumech*, traditional Uyghur bread. Some younger men and boys help with peeling and cutting up carrots for the polo, but otherwise, the cooking is done by women.

E) The Wedding Eve

Pacha (part of something) or *pacha toy*, means part of the marriage or marriage ceremony. According to Uyghur tradition, one day before the marriage ceremony, the groom's side brings salt, cooking oil, rice, a sheep or goat and one donkey cartload of wood to the bride's family. This activity is called *pacha toyini apamaq*. The exact measure of these things is decided by the groom's family; if the groom's family's economic situation is good and when the bride's side expects more guests, then the groom's side brings more salt, rice, cooking oil and wood. The purpose of all this is for the next day's celebration, when the groom's side comes to take the bride, as the bride's family cooks food and offers it to the bride's side (100-150 guests). The bride and groom do not participate in this *pacha toy* ceremony. Also it is time for the groom's side and the bride's sides to learn from each other the latest situation regarding the preparations for the marriage. Both sides make final preparations for the marriage ceremony.

F) Feast and Wedding Celebration

The ceremony among Uyghurs and other Turkic people in Xinjiang today extends over several days and can be divided into three parts: the religious wedding (*nikah*), the traditional wedding (*toy*), and the official civil marriage ceremony (*resmi toy* or *tesliq*). These three parts vary widely in their combination and sequence during the entire wedding ceremony. In towns in which the authority of the state is more present, *Tesliq* is an obligation. Islam has also played a major role in the development and maintenance of ethnic identity among Uyghurs. In a fundamental sense the beliefs and practices of Islam touch the life of every Uyghur. Kemal Karpat describes how pre-Islamic Turkic culture survived, in a transformed manner, after the arrival of Islam by adapting to and acquiring elements from the religion (Karpat 1984). From birth, circumcision, marriage to death there are both Islamic and pre-Islamic symbols and rituals. Most of the educated

urban Uyghurs are intimately familiar with its symbols, and incorporate them into their conception of Uyghur ethnic identity.

During the marriage ceremony, music is arranged for various venues. The team is normally made up of 25 people and is arranged for by the groom's side. This music team plays Uyghur traditional music and sings songs. Young apprentices play percussion on the *dap* (flat round frame drum) while the master sings and plays the *dutar* (a two-string long-necked lute), the *tambur* (another long-necked lute, with a double melody string) or the *rewap* (a mandolin-like lute with double strings and a round, skin-covered body). The young men from the groom's side dance Uyghur traditional dances and sing in a separate room or area from the men and women. After taking the bride to the groom's house, all the young girls (the bride's invited friends) dance to lively music about one or two hours. Also these days electronic music from VCDs and tape recorders have been introduced in daily life and subsequently into the marriage ceremony. This modern mode of music has slowly begun to replace the traditional music team. Today there are a lot of marriages in the city that are celebrated in a large restaurant or club where modern popular and western music and dance has replaced traditional Uyghur dance.

Wedding Feast and Gift Exchange

There is a desire among Uyghurs to match the expectations of the Uyghur community by demonstrating overwhelming hospitality especially at weddings. With the whole village present, the *toy igisi* (host of the wedding) is expected to provide much rich food. Feasting still provides an avenue for individuals and families to acquire respect and prestige in addition to political and material support. Since the reform era, especially since 1990s guest lists have continually been expanding, and wedding parties, of necessity, have moved out of the home into either state-run cafeterias or, for the wealthy, private restaurants. These days food services and celebrations continue to expand even among the township Uyghurs. The main course is always polo, a rice pilaf dish cooked in oil with shredded carrots, onions, and topped with mutton. Meat is an essential ingredient for every course. It is not uncommon for poor families to cut costs by serving a plate of polo or plate of vegetable soup with only a few small pieces of meat per person.

Throughout the early twentieth century until today there have been cultural struggles over wedding feasts, which were demonstrations of hospitality and generosity. Families would go into debt in order to pay for the wedding feast for the whole community. Jadid reforms of the early twentieth century argued that this was a waste of money, and those weddings, and funeral ceremonies and feasts as well, should not be occasions for conspicuous consumption. These days some *yengi molla* (new mullah) and young people promote being modest, not wasting money and not going into debt for the sake of "show" in Uyghur society.

In Uyghur cultures, the sexes do not mix during wedding, funeral and many other ceremonies Uyghur often reference Prophet Muhammad saying "that when man and women are alone together there is a third among them-Shaytan or Satan" (Tirmidhi). Customary rules backed by Islamic law ensured the maintenance and reproduction of the household by prescribing normative behavior and modes of conflict resolution (Beller-Hann, 2008) and it is still true for contemporary Xinjiang. In Uyghur villages, male and female guests

are entertained separately in the wedding ceremony. Generally there are three different sections in the Uyghur traditional *Toy* and they are hosted in different rooms. Men, women and young men (the groom's friends) make up three sections of the groom's family. Men, women and young women (the bride's friends) also make up three sections in the bride's family. Children are free to go anywhere in the *Toy*. In the other public ceremonies, (except the *Toy*) there are two sections divided into men and women. This division is only among the relatives; guests who are friends are not divided. However, most of the time the owner of the household entertains them in a special guest room which depends on their relationship (close or far). If they are very close family friends, they can share the same room with the family members. If not, they are entertained by the head of the house (normally the father and mother of the bride and groom) in the guest room. Each guest brings gifts to the host of the *Toy* which gifts can be cash or in-kind. When another person in the circle gets married and holds a wedding, he is obliged to send a gift of equal value. The gifts given to the *Toy* owners are called *shokum*. *Shokum* can be cash or in-kind. Similar cultural practices and rituals, such as hosting and gift-giving in Zawut, Ghulja and among urban Uyghurs in Urumchi have been discussed by Dautcher (2009) and Clark (1999).

The *shokum* is given to the women, normally the mother of the bride or the groom's sister, by the women guests. Men never give or take *shokum*. Therefore men always go to the *toy* or other public ceremony with their wife or daughter.

People believe *Shokum* is an expression of friendship and also a kind of "investment". A woman believes that if she gives today, then she can get back something later when her son or daughter marries or in some other family ceremony. The processes of the wedding ceremony and gift exchange in Keriya are quite similar with rest of both rural and urban Uyghur society in Xinjiang (Clark, 2005; Dautcher, 2009) and in Central Asia. This symbolic meaning of gift exchange as just described is of course by no means confined to the Uyghur cultural climate, but is universal.

In the villages, the *Toy* starts from about 7:00 am until about 1:00 pm, the groom's side entertains guests and celebrates together in the groom's family home and the bride's side does likewise in the bride's family home. About 1:00 pm, (or earlier if the bride's house is far from the groom's house) about 100-150 wedding party members of the groom's side go to fetch the bride. About 20-30 *oghul yigit* (young men who are friends of the groom) comprise one group, men comprise the second and women from the groom's side are the third group. The 20- 30 *yigit* shout all of the way to bride's house and all the way back to the groom's house. On the way to the bride's house they shout, *Alla, Alla*, when the *yigit* get close to the bride's house they shout, *Alla, Alla teyar bolsun kiz balla (Alla, Alla, get the girls ready)*. It is an announcement to everyone that they are coming to take the bride and her female companions. When the *yigit* arrives at the bride's family house area, they start to shout more vociferously, a traditional music ensemble plays music and sings. The *yigit* accompanies the musicians in singing and the young men dance.

After a short negotiation between the bride's side and the groom's side, the women from the groom's side are welcomed to come into the courtyard and are shown to the main reception hall. Then the men from the bride's side come out of the gate to welcome the men's group from the groom's side and shake hands and say hello to the guests one by one. Then they enter the courtyard and are shown into another guest room. And then

young men from the bride's side carry bread and meat to welcome the young men *yigit* outside the big gate. Young men *yigit* from the groom's side shake hands and say hello to the representatives from the bride's side one by one. These three groups are entertained in three different rooms. Women from the groom's side carry all the *Toylaq* and *baslatqu* to the bride. Young men from the groom's side also bring some fruit (apple, grapes etc.) and seeds to the bride and her female friends. Only one or two young men give these gifts to a representative of the bride's friends. The rest of the young men and men do not see the bride until she arrives at the groom's house.

In the past brides only invited their female friends and the groom only invited his male friends to her/his wedding ceremony. But these days some brides and grooms can invite their male and female friends. It depends on her/his family and location. Some families have accepted this practice, some of them not.

After the groom's side has arrived, the bride's representatives immediately start the tea service with bread and then the *Toylaq achmaq* starts. The *Toylaq achmaq* (open or show the *toylaq*/gifts) and *nikah* (religious ceremony) are two important parts of the marriage ceremony. When showing the gifts one woman from the groom's side loudly announces the name of each gift and shows it to the bride's representatives one by one. For example, the woman from the groom's side says, "This is Tohtihan's hat, this is Tohtihan's summer shoes and this is Tohtihan's socks and this is Tohtihan's gold ring etc. (Tohtihan being the bride's name.) This "show" ceremony is the most lively and exciting part of the marriage ceremony. The bride's relatives and neighbors watch this ceremony with great interest. The bride's representatives watch the unfolding display and check the all gifts very carefully against their list. As indicated, both sides have an agreement and have made a list of the gifts before the marriage ceremony. So *toylaq achmak* is "show" time as well as "check" time. These gifts mean a lot for the bride's family in terms of respect and prestige. If the bride receives a lot of gifts, it means more prestige and respect. If the gifts are too few it can cause gossip by some relatives and neighbors. During this ceremony, the bride's family gives special food to the groom, *tosh* (the chest of a sheep) and eggs. At this time, the groom's friends joke with him and say, "Eat more and stay strong for the wedding night".

The next step in the process is the religious ceremony. It is called the *Nikah toy* (religious ceremony) or *Nikah Uqumaq* (read a Quranic verse). Couples and their parents, however, do not consider themselves properly married until they go through the traditional Islamic wedding ceremony known as *Nikah Uqux*. *Nikah* is the strongest and most provocative form and an act of resistance in ritual terms, because it challenges, tests and tries governmental decisions on religion. The Imam, who is contracted by the groom's family and comes to the bride's house with the men on the groom's side, reads the Quranic verse two times in two different places. First the Imam goes to the bride's house to read the Quranic verse. The bride's father is involved in the *Nikah* ceremony as a *guvachi* (witness). During the Quranic verse reading in the bride's room, the Imam asks the bride's father, "Are you willing to give your daughter to X's son X?" The bride's father answers, *He, oz rizaliqim bilen berdim* (Yes, I willingly give my daughter.) The Imam then asks the bride, "Are you willing to marry X's son X?" Normally the bride answers, *tegdim* (yes) even if she is being forced to marry by her parents. After finishing the first part of the *Nikah*, the Imam then goes to the room where the men are gathered for the second part. The

groom, two or three friends of the groom, the bride's father and a few men from the bride's side are involved in the second part of the ceremony. The Imam reads the same Quranic verse and then asks the bride's father once again his willingness to give his daughter. The bride's father says the same thing the second time. Then the Imam asks the groom and he says loudly *aldim* (I bought). At the conclusion of the *nikah*, the imam recites a prayer from the Quran. After the Imam finishes praying, he recites from the Quran to a small bowl of salt. People believe that this prayer to the salt is holy. He then takes two pieces of bread, dips them into the salt and gives one to the groom and sends the other one to the bride in her room. The groom always tries to eat first because people believe that whoever eats the salty bread first that his or her word is much more influential and decisive for the rest of their lives together. The groom is in a much better position to be the first to eat as he gets the bread directly from the Imam. This marriage custom of eating the *nan* dipped in salt is pre-Islamic. On account of the basic nature of salt and *nan* to human life, these two elements are considered holy among the Uyghurs.

After finishing the *Nikah* ceremony, the women of the bride's family and her friends start to prepare the bride. The bride changes all her clothes with the help of her friends. The groom also changes his clothes after the *Nikah*. Before the bride dresses in her new clothes, she sends one pair of shoes back to the groom's women's side". The bride's side says "These shoes are not big enough and we want bigger shoes". The groom or someone from his family puts some money, about 5-10 Yuan, into the shoes and sends them back to the bride.

During the whole marriage ceremony the bride is expected to be shy and to look upset or pretend to be upset. She cries, even if she is willing to marry. It is also expected by the community. If she cries and is upset, it means she loves her parents and family and she does not want to leave them. If the bride does not cry, it causes gossip in the community. People will say *Qashirip qaghan aran qiptiken. Kuzdin bir tamche yash kelmidi* (She is such a shameless young woman who cannot wait to get married and have sex with her husband). Therefore the bride cries all the way to the groom's home from her parents'. One would think that the bride feels ashamed and frightened, but her crying is expected behavior. It symbolizes the fact that she has left her father's home and moved in with her husband's family. In other words, crying is not an expression of personal feelings, but is instead part of the rituals. This is not to say that brides (or grooms) do not feel shy, especially since they had often not seen their partner before, or not since the day they applied for the marriage certificate.

After the *Nikah* and when the groom is dressed, the *yigit* (groom and his friends) leave the bride's house and start to shout, "*Alla, Alla teyar bolsun kiz balla, saqlap qaldi oghul balla*" (Alla, Alla, get the girls ready, the young men are waiting.) outside the bride's house. They also play music and dance. During the waiting time there is plenty of singing, dancing, and joking around. When the bride is ready to go, her brothers or close male relatives put her on a carpet, blanket or rug and four men carry her to the horse or truck while the bride covers her face and hair, so no one can see. In line with Islamic traditions, hair must not be shown to strange men and village etiquette requires the wearing of the headscarf from puberty onwards. The custom is less diligently observed by township Uyghurs.

In rural areas, usually after the bride is taken from her family, the procession does not

go directly to the groom's home. First, the bride, groom and their best friends are taken by the driver and they ride or drive around her family's house with the horses, jeep or truck. If the bride's family has sand dunes around their house, they can go in any direction around the house for about 10 minutes and then bring the bride back to her parent's house. At this time, the bride unveils to let the parents see her face for about five minutes before she is covered again. This ceremony is called *korsetme* (to show). The rest of the women, men and young men wait and watch the *korsetme*. In most of the villages in Keriya the *korsetme* ceremony takes place late in the afternoon or the next day. Rituals "are means of acting on the world" (Horton, 1982), "they are ways of doing things with symbols" (Gerholm, 1988 p190). This comparison considers how different versions of the "same" rituals, they bear the same name, are acknowledged locally as comparable, and are performed at different times, albeit in different social contexts and are intended to act in different ways.

On the way to the groom's house, the young men shout "*Alla, Alla begenlirige heshqalla, Alla, alla bir tekide yatqanlar* (Alla, Alla, and thanks for giving us the bride... the couple who sleep on one pillow...) they play music and dance on the way back to the groom's house. After bringing the bride to the groom's house and seating her in the large reception hall, the groom's side starts serving tea and then food is served. After relaxing for half an hour, the groom's mother must dance and give *chachqu* (scattering raisins, candy or money) before she can see the bride's face. Even if her face is uncovered, the bride is not involved in any conversation and sits silently. After half an hour, the young girls and young boys can have a dance party with music, sometimes with live music, for about one hour. Sometimes religious families do not allow dance parties in Keriya, but in rural areas no one cares. The groom and his best man sit next to the bride until she shows her face. After unveiling the bride's face, the groom leaves and goes up to the roof, while the bride sits below, and walks back and forth several times. People believe if the groom walks on the roof when he marries, the bride will listen to her husband for the rest of her life and the groom's word will be very effective. Also before the bride has come, the groom's family puts a stone under her cushions. It means that the bride will stay forever in the new home. It is both a belief and a desire.

Two or three hours after the bride has been taken, a group of people (women, men and children) from the bride's side come to visit the bride and in her new home, if the groom's house is close by. But the bride's father does not come at this time, although the rest of her family can come. This ceremony is called *arqasidin kelmek*. The bride's *yengisi/yenge* (woman who acts as advisor to the bride) comes with this group of people. She brings *soqta kumech* (made with meat, fat, onions, flour and cooked in oil) to the *yigit* (young men). Sometimes the *yegne* willingly gives it to the 30-40 young man, but sometimes the young men, if they know who the *yenge* is, may attack her, snatching at and quarreling over the *kumech*. Whoever gets a bigger part, is called brave. During all the snatching and quarreling, the *kumech* falls into small pieces in the young men's hands and falls to the ground. Sometimes it cannot be found as it becomes very dirty. All the young men enjoy this *kumech* snatching and quarreling ceremony which is called *kumech talashmaq* (quarrel the *kumech*). It is a highlight and one of the most exciting parts of the wedding ceremony. However, this ceremony is slowly disappearing.

In the evening, at about 9 or 10, most of the guests go back home. The bride's *yengisi*

brings the bride to the groom's room and helps her enter the Bridal Chamber. Before she leaves the Bridal Chamber, the *yenge* gives some sexual education to the bride such as how to start, how to behave towards her husband etc. When the *yenge* leaves, she never tells the bride she is going to leave. She says, "I forget something and I need to get it" or "I need to do something out side. I will come back very soon, don't worry". The *yenge* then also advises the groom to treat his wife nicely. Most of the time the *yenge* says to the groom, "The bride is very young, she is yours forever, don't hurt her, please tame her slowly etc". The best man gives a *sawat* (introduction) to the groom before he enters the bridal chamber. For example, he describes how to take off her clothes and how to persuade her to have sex...etc. Only a man who has been married can be the best man. After the *yenge* leaves, and the best man gives his introduction, the groom goes to the bed.

Even if the bride and groom have had sexual experience before, they do not necessarily have specific knowledge and education about sexual relations. This topic is not discussed within the family, school or in public. Only the groom learns a little knowledge from the street when he is young. Sexual relations are still a secretive topic in Uyghur society. The *yenge* is the first person who comes to see the bride the next morning. She brings tea and sometimes brings the bride water to wash herself and instructs her on how to wash and pray. She then takes her to the groom's parents' home or room. This morning is considered very "shameful" and is an embarrassing time for the bride and groom. Because of this, the groom runs away from his family house early in the morning before the *yenge* comes. He goes to his friend's house or someplace else and he only comes back at noon with a friend. When most Uyghur young man marry they do not have an independent house, especially in rural areas and so he and his bride stay in his parents' house for several years and only then can they build their own house and move.

Best man and Best Friend of Bride

Bash yigit literally means the head of young men and translated means the best man and maid or matron of honor. *Yigit* is a general term for a young man of marriage age, but also the bride's friends who come to the marriage ceremony are called *kiz yigit* (female *yigit*). Uyghur villages in Keriya, the bride and groom each have one *bash yigit*, but in the city, brides and grooms have three. The second and third *bash yigit* assist the first one and follow the first one's orders. The bride selects her *bash yigit* from among her best friends. The friend who will be her *bash yigit* can be married or not, it does not matter. But groom selects his *bash yigt* from among the men who are married, have experience and who and is well-respected in the community. The *bash yigit* organizes and entertains the *yigit* and makes sure food is served. Especially important is the *oghul bash yigt* (male *bash yigit's*) responsibility to keep the *yigit* from arguing and fighting and to give *sawat* (introduction) to the groom about his behavior in the bridal chamber. In a lot the wedding ceremony is the *yigit* often uses a lot alcohol, hashish or marijuana. It is supplied by the groom. These, however, are frowned upon by the general Uyghur community

The *yenge* is one of the bride's close female relatives (usually an aunt) who is more experienced in adult roles, She is selected as *yenge* by the bride's family and female relatives. The *yenge* stays at the groom's house for the night and has the responsibility of bringing the bride to the bridal chamber. She gives the bride detailed information and lets

her know about the secrets of the Bridal Chamber. Lack of information about sexuality and birth control are the cause disastrous results. There are no programs to teach women (men as well) about sexuality and sexual problems. Those topics are not talked about at home, school or in the community. Gender performance and the vital importance of projecting appropriate masculinities, in particular the honour-and-shame *numus* complex that dominates social relations in this setting, means that men tend to focus more on their ability to control their womenfolk as a symbol of their sexual powers.

The *yenge* comes back the next morning, and is the first person to say hello to the bride. She has the responsibility to bring the bride to meet the groom's family. She only leaves in the afternoon of the day after the wedding ceremony. In Keriya some groom's families have in the past requested proof of virginity. They put a *aq daki* (soft white cotton fabric) on the bed, and the next morning, after the *yenge* brings the bride to the guest room, they check the fabric. If they find blood, it means the bride was a virgin. If there is no blood, the grooms family slits open a *kakcha* (flat bread) and slips the white cloth inside. When the bride's family comes for a visit to the bride the next day, they silently show the pristine cloth. This has been the cause of divorce at times and was considered to be a big scandal's for bride family. The virginity test was never very common or strict in Keriya and that test no longer exists.

The rituals that surround the wedding night reflect this society's beliefs and values. For Uyghurs, this means reference to Islam and strictures associated with the protection of women and the maintenance of family. "Most people in the world are faced with recurrent practical problems of an economic and social nature. Some of them can only be resolved with the help of a specialist and, in many societies, such a specialist is people with a privilege access to higher powers. Other kinds of problems are existential ones; they may deal with the mystery of birth or fear of death, or simply ultimate meaning of life. Rituals are largely directed towards problems of the later kind, dramatizing them and giving them articulation-if not necessarily resolving them. Ritual has been defined as the social aspect of religion" (Erikson, 2010: 227).

Scholars have commonly promulgated the idea that "sex was a taboo subject during the period 1949-1980, when any materials relating to sex... were strictly forbidden" (Evans, 1997:3; Zha & Geng, 1992). Attention to matters of love and sex was for decades treated either as the shameful expression of warped minds or evidence of bourgeois individualism and detrimental to collective welfare. During that period, men and women were offered "no advise" on the these subjects (Evans 1995). Similar rules and practices existed in the Soviet Union regarding gender and sexuality (Kon, 1995). Xinjiang has endured decades of Chinese Puritanism, a time when the government's stance was that people naturally have sufficient knowledge of sex and do not need help. Indeed the very word was banned. The concept was that too much time and energy spent on this might distract people from building the socialist/communist state. This had left even the most highly educated Uyghurs ignorant of sex. For Muslims, however, sex has always been an important part of religion, and the Islamic jurists encouraged men to satisfy their wives (Imam 1997). Even though this has not informed popular practices in Xinjiang, the emphasis on sex has remained but is unfortunately no longer accompanied by the relevant knowledge. Even pre-marital sexual contacts for men are rare. Xinjiang, both in urban and rural area, has

neither psychotherapists nor marriage consolers to whom people can turn when they have personal issues or when their relationship is in trouble.

It appears, though, that a double standard still applies in Uyghur society, where it is more acceptable for men to actively pursue sex, and take multiple partners (or wives among the wealthy Uyghurs in urban cities). On the other hand, women are sanctioned for being sexually active, constructed as ‘loose’ and promiscuous. It is taboo for women to have had sexual experiences prior to marriage. Where women fear that expressing their sexuality will bring accusations of lack of femininity or of unfaithfulness, they will find it difficult to relax enough to enjoy themselves. In Xinjiang girls are watched closely, especially among the rural Uyghurs, so that most young people do not even get the chance to kiss or pet prior to their first intercourse on their wedding night. They may in fact not have set eyes on one another before the wedding, and the bride will most likely never previously have experienced any conscious sexual feelings. Coupled with the ignorance of most men on the subject of female physiology, this makes it extremely rare for brides to enjoy anything about sex, especially in the beginning. Pahlen (1964) and Colette Harris (2004) write of similar cultural practices and problems regarding gender and sexuality in the Central Asian Muslim states.

Payments

A) Baslatqu

Baslatqu is also called “*sut heqqi*” or “*anisning sut aqqi*” (to give or repay for her mother’s milk) and “*qizliq heqqi*” (girl’s virtue or virginity). *Baslatqu* is a kind of deposit or guarantee of her marriage. If for any reason the bride is divorced by her husband, the bride has the right to keep her *baslatqu* (jewelry or cash). If the bride commits a dishonorable misdeed, such as having an affair, or the bride divorces the husband, then the husband’s family has a right to ask for the return of the *baslatqu*.

B) Toylaq

Toylaq is a general term for all of the gifts or payments during the wedding ceremony that the groom’s family gives to the bride. *Toylaq* includes *baslatqu*. After a woman has been married once, she is no longer a virgin and can be called *sikilek* (one who is married and no longer a virgin) and so she gets less *toylaq* at her second or third marriage. Because of this, a few poor Uyghur young men who cannot afford the *toylaq* and marry with a *sikilek*. If a young man who has never been married marries a *sikilek*, it means he and his family loses his face in the community and is subject to gossip for many years. People believe that if a young man’s first marriage is to a *sikilek* it means she might bring bad luck to him. There is a popular saying; “*Sikilek bilen toy qilsa tetur pishane bup qalidu*” (If a young man marries a *sikilek* his luck will be reversed). Even if a girl has lost her virginity before she marries she is still counted “*kiz*” (virgin). In this case, she and her family are eligible and have a right to ask for *toylaq* (gifts and bride price). Virginity is important in Uyghur tradition. Even though grooms always expect to marry someone who is a virgin, they often do not make any effort to verify her virginity after marriage. Even if a groom finds she not a virgin, most of time he will prefer to keep silent. Uyghurs do not have strict requirements, punishment or controls on virginity and affairs like people in the Middle

East. According to my data, in a remote herding area, recently there were two brides who had babies six months after they married. Their husbands got angry. The groom's friends laughed and made fun of them and people gossiped about the grooms and the brides. But grooms and their families accepted the brides and their babies. This is an unusual event for most Uyghurs in Xinjiang, but this happens in rural areas in Xinjiang.

The hair-tying rituals

In Keriya a middle-aged woman, about 30-40 years old, is called a *jugan*. A girl's first marriage is called *kiz toy* (virgin marriage) and *jugan toy* is a lady's or woman's marriage. Men and woman (husband and wife) celebrate their marriage again when they are mature (30-40 years old) and when they have two to three children. We can say *jugan toy* is their second marriage. It is also called *chachvagh toy* (the hair-tying rituals) and *bileklik*. In Uyghur society, hair has symbolic meanings. Ideally a Uyghur woman should grow her hair as long as possible. (Long hair symbolizes femininity and is traditionally associated with good luck.) Having a *jugan toy* means that a man and a woman have reached maturity and it is time to show this. After the *jugan toy*, the husband and wife have their own family property (house, sheep, goats and land) and they make their own decisions. Before *jugan toy* men, women and their children belong to the extended family of the husband's parents. They work together and they share the produce (crops or money) with the entire household.

When to celebrate their *jugan toy* is not only the couple's decision but also their parents should agree and support their decision. Only then can the *jugan toy* ceremony take place. The groom's parents should believe that their 'bride' will stay with her husband forever. If the groom's side cannot see that the wife is secure in her husband's house, they will not allow the ceremony to take place. If the bride's family believes their daughter's place is secure, then they allow the couple to celebrate their *jugan toy* and support them by giving them sheep, goats, boxes, rugs, blankets etc. The *Jugan toy* ceremony is only celebrated in Keriya and these days it is disappearing, only living on in remote areas.

These days, in a lot of villages in Keriya, like in the big cities, families celebrate the couple's household establishment just after the marriage. Sometimes this happens the same day as the marriage. This ceremony is called *yoqlash* (to visit). In this ceremony both the bride and the groom's side give gifts (pillows, bowls, spoons, pans, blankets, rugs etc.) to the new married couple to support their new life.

Marriage Types

Uyghur custom is that a man usually marries only one woman, but a polygamy system does exist among the Uyghurs. Polygamy has been banned since 1949 (Hebibulla, 1993). Today there are few polygamous marriages that exist underground or secretly among the Uyghurs across Xinjiang, especially among rich Uyghur businessman. Polygamy has never been popular in Uyghur society now or in the past. However, sometimes a man's wife who was very sick and could not fulfill her duties such as sexual companionship or cooking, allowed her husband to marry second wife. It is also not very popular among a man's children because they do not want to share the family inheritance and also because this kind of marriage is not welcome in the community. However, it existed as late as the 1990s in Keriya.

a) Relative Marriage

Relative marriage is one the important marriage types in the villages in the Keriya such as the Pulu, Shiwol and Atchan. Relative marriages are of two types. The first of them is parallel cousin marriage; the second is cross cousin marriage (Ornek 1975). Parallel cousin marriage is the same sex sibling's children's marriage and cross cousin marriage is different sex siblings' children's marriage

In Deryabuyi, a remote rural area, when parents are looking for a bride for their son, their priority is to find a bride from among their close relatives' daughters and then, if unsuccessful, look for a bride further afield. Two clans make up the population of Deryabuyi. They are the *Bark tam* and *Teki tam*. They have been exchanging wives for the last several decades, which mean that the people in Deryabuyi are all relatives of each other. The purposes of relative marriages are to prevent the division of family property and cash, to improve relatives' relationships, and to nip or stop spouse's uneasiness. Also payment (gifts and bride price), trust and acquaintance with the groom are the main factors of concern about relative marriage. According to Delaney, "Marrying relatives and marrying within the village are the same things, do not trust to the strangers and try to stay close. It is said, 'always relatives', it is true" (Delaney 1991:134).

In Deryabuyi most of the marriages are within the village because Deryabuyi is an isolated place, with harsh geographic conditions and life style, so girls from other villages in Keriya do not willing go to Deryabuyi. In Keriya giving wives to outsider is acceptable if the wife takers are of a high socio-economic status. In Deryabuyi only four men have taken wives from outside of Deryabuyi and two girls have been given to outsiders as a wife. Those six men's families had high socio-economic status, three of them businessman and three of them government employees.

According to my data, many people in Deryabuyi and other villages in Keriya know about relatives' marriage negatives. For example, they know that close relatives' marriage cause mental and physical disabilities in children and cause big problems between relatives if there is divorce. Some relatives never talk to each other because of divorce. Uyghurs have a popular saying *Yatqa ber qizingni, yattin al suzingni* (Give your girls to stranger and divorce by a stranger). Generally people in villages still look for a girl from their relatives first because strange girls are *bisinagh* (unknown, untested) and also her adaptation to the new home takes a long time. Economic factors are also important. Marriage costs a lot of money, so everyone expects a good girl and tries to keep her forever in the family. So people naturally desire someone who they know to marry into their family.

b) Exchange Marriage

Wife exchange marriages form a significant part of Uyghur traditional marriages. Turkic people had exchange marriage from very early time (Inan 1998). In fact, it was a preferred pattern of marriage. It is called *iki qat bolmak* (being two strata/side) or *qosh kiyin buyan bolmaq* (qosh means double, kiyin buyan mean bride and groom's parents call each other kiyin buyan/buyinim, or being double relatives or being double affinal relatives) in Uyghur. Thus it is a marriage arrangement where the marriages of at least two couples are made conditional on one another. For instance, if one household head gives a daughter to another one as a wife for their son or takes a wife for his son, he can later demand a

wife or husband in return under the name and right of *iki qat bolmaq*. An *Iki qat* marriage, therefore, is a wife exchange marriage where least two couples are engaged and wedded, mostly not at the same time.

C) Wife and Husband Inheritance

Wife and husband inheritance has come down from early Uyghur times (Hebibulla 1993). Wife and husband inheritance was a traditional form of Uyghur marriage but is not practiced very often now days. It involves marrying the widowed wife of one's elder brother; hence, the young brother "inherits" the elder's wife. It is called in the local language, *Qiyini inisi bilen evlenmek*" (marry with husband's younger brother). The widowed husband of one's elder sister can inherit the elder's sister husband. This is called *Qiyin singlisi bilen oylanmek* (marry with the wife's younger sister). The practice is associated with the case where a significant bride price has been paid, the widow has small children, and taking care of children and the widowed wife prevents division of family property.

In Uyghur tradition, a widow can not marry her dead husband's elder brother; she can only marry her dead husband's younger brother. Also a widowed husband can not marry his wife's elder sister because people believe that a religious marriage is not suitable (*Nikah chushmeydu*) under these circumstances.

Although known, this type of marriage form is not practiced very often nowadays in Uyghur villages in Xinjiang.

d) Wife Kidnap and Elopement

According to my data and what I heard about kidnapping in Uyghur society, these are consensual and do not go against the girl's will, such as in Kazakhstan where non consensual kidnapping takes place (Werner, 2004). People frequently refer to the practice of kidnapping or elopement to justify the belief about the vulnerability of unprotected women and unpredictability of violent acts from men. Elopement differs from wife kidnapping in the process, if not the fact. Usually but not always the couples expected to marry. It brings women's decision and will out to the public. When what should be kept private becomes public in such a way, the expressed female decision is underplayed, disguised, and manipulated by men emphasizing how cunning the man or "loose" the woman is. Elopement always brings shame to the woman's immediate kin. But for the man's immediate kin it is just the opposite. Bride kidnap might occur after a refusal to allow a couple to marry, when the girls' father requests a higher bride price, or the bride's father does not like either the groom or his family. In addition it saves money and time or when the couple or family wants to avoid a big wedding feast and gifts, or when the marriage may be delayed for a long time. One reason young men may kidnap a girl is if she is especially attractive and desirable. Families who kidnap a bride are not exempt from paying money to the bride's family. However, the standard amount for a kidnapped bride is less than the standard amount for an arranged marriage bride thus providing a less expensive option. Virginity is expected before marriage, but unwed pregnancies are not considered to be too scandalous as long as the girl is quickly married to the father of child. The groom's relatives send an official apology (*kechurum*) to the bride's house. By the time the apology arrives, the brides' parents may have already heard what happened to their

daughter or they may at least have their suspicious. The delegation usually consists of two or three respected males from the groom's side.

On the other hand wife kidnap and elopement may be arranged by agreement; that is before the kidnap and elopement the man's and woman's family discusses and agrees to the kidnap and elopement. This type of marriage is only acceptable for people who have already been married or widowed. This type of kidnapping and elopement is numerically significant and the general interest in the event is remarkable. The purpose of this type of marriage is for the family to avoid paying more *toyla* (gifts).

9. Divorce

Divorce in Uyghur villages in Xinjiang is not considered a good thing and is not a positive event. As we know, marriage in Keriya not only relates two people, it relates two families and sometimes relates two relative's groups. So divorce also is automatically related to the two groups. People's traditions and attitude are protective of an undivided family and so relatives look hard for other options and solutions rather than divorce. Also the popular relatives' marriages are one of the most important factors to prevent divorce because relative marriage is a guarantee of the two sides to continue a good relationship. One important factor which contributes to the stability of the marital relationship in a village setting is the close and regular contact with other relatives who are part of the extended family. The women are never alone in the absence of their husbands. The close relationship with kin serves as a form of guarantee that both spouses will have a measure of support when there are problems in marriage. Gustafsson (1999) suggested that a majority of men claim a form of social dominance which not only gives them the right to make decisions about household economy, but also the right to use violence toward their wives. Most Uyghur women would agree that some women deserve to be punished. On the other hand, few women want to marry aggressive men, and the community as a whole shows respect for those men who do not use violence against their wives. Violence is not only used to discipline adults; parents often use it on their children. In Uyghur society, even teachers still use it to discipline students in Xinjiang. The Quran makes it clear that women will be judged by the same standards as men (24, sura 4: v. 32). Men have authority over women because God had made the one superior to the other, and because they spend their wealth to maintain them. Good women are obedient (Ibid., sura 4: v. 34).

Many both urban and rural Uyghur girls are unhappy in their marriages. Recent research has suggested that many men benefit from the institutions of marriage; that is, just being married, regardless of the quality of the relationship, makes men healthier, wealthier, and more generous with their relatives (Nock 1998). Unlike men, women get the most benefit from a good marriage (Steil, 1997).

The main reasons to divorce are; childlessness, lack of harmony, disobedience and interference of a third party. From time to time spouses' lack of harmony has causes a woman to leave her house and husband and to go back to her parents' home. It is called in Uyghur *yamanlap ketti/ketmek* (left or unhappy and left). It creates tension in the two families' relationship. After a while the two sides' close and respected relatives become involved and try to make peace between spouses and build family unity. Although widowed men and women can easily remarry if they want, divorce is still regarded as a

misfortunate. After marriage a man is obliged to meet his wife's needs, which are generally taken to include providing one or two sets of clothes annually, to be given to the wife at the two major religious holidays (Qurban Eid and Ramadaan). Beyond these minimum requirements many women want such gifts more frequently. A man's failure to meet these demands is often said to be the cause of family arguments and even divorce.

Conclusion

The motivation behind this paper has been to emphasize with a concrete examples, the importance of cultural influence to gender roles through the wedding practices and rituals among Uyghurs in Xinjiang Uyghur Autonomous Region. By focusing on the specific case of the wedding in Keriya and using comparative research about weddings in urban cities, we were able to point what are meant by cultural influences. The case studies describe in the social context to show how the context shapes men's social, economic and cultural positions and how this intersects with their relationships with women. Uyghur families and wedding strategies, while deeply influenced over the past half century by the political economy of China (Clark 1999 & 2001; Xiao, 2011), have developed and have heightened Uyghurs own sense of being a distinct people. There has been a more egalitarian environment in the homes, fostered by the state, which has given women more power in the decision-making process in all the family strategies, especially among urban Uyghurs (Clark 1999 & 2001). Nick Megoran (1999) suggested that that gender cannot be seen as an issue separate from the study of ethnicity, nation-state and nationalism in Central Asia, but rather these are gendered both in process and in the way they affect people Jay Dautcher argues that the stylized narratives of folklore play an important role in creating shared Uyghur social identities. Based on his interpretations of such narratives, he suggests that an important theme in Uyghur social life is the cultivation and public display of masculinity by men (Dautcher, 2009). Yet women have not entered the labor force in equal terms with men, therefore there remains a strict gender division of labor in the denwei (work units) and women were still, in many respects (for example in the allocation of housing), considered dependent (Liu 2007). New opportunities are available for some Uyghur women, particularly the young, urban and privileged. In the context of economic development and globalization, new life styles and practices in urban cities, such as Urumchi are pushing the traditional moral boundaries. However despite the economic liberalization, the scope for development of sexual discourses among Uyghurs is very limited.

This paper shows that gender is socially constructed by using the sociological and anthropological method to explore how gender roles are revealed through the Uyghur wedding and how gender has been expressed differently in different times and places. We learn that different cultures have different ways of doing gender. Differences between women and men are socially constructed, gender is learned and practiced from/ in weddings, life cycle events and every day relations that conform to norms, rules, and scripts. Gender inequalities are continuing in Uyghur society and social problems around gender remain. The process of individualization and globalization fosters new ways of fashioning gendered selves among Uyghurs. Rapid social, cultural and technological change in Xinjiang continues to affect gender among Uyghurs and thus wedding rituals both in rural and urban areas.

Acknowledgements:

I would like say thanks to Dr. Wachob for her helpful comments and the editing of my article.

Reference:

- Hebibulla, A. (1993) **Uyğur Etnografisi** (Uyghur Ethnography). Urumchi: Xinjiang Peoples Press, Urumqi.
- Balaman, Ali Rıza (1982) **Akrabalık ve Evlilik Türleri** (Kinship and Marriage Type), Izmir: İleri Kitap Press.
- Beller-Hann, Ildiko., (2008) **Community Matters in Xinjiang 1880-1949, Toward to Historical Anthropology of the Uyghurs**. BRILL. Leiden & Boston.
- Clark, C.W. (1999) **Convergence or Divergence: Uighur Family Change in Urumqi** (Ph.D. Diss), University of Seattle.
- Clark, C. W. (2001): Childbearing Strategies among the Uighur Urban Educated Elite in Ürümqi, **Asian Ethnicity**, 2:2, 225-237.
- Delaney, C. (1991) **The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society**. California University Press.
- Dautcher, J., (2009) **Down a Narrow Road: Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang China**. Cambridge, Massachusetts & London : Published by the Harvard University Asia Center Distributed by Harvard University Press.
- Erikson, T. H., (2010) **Small Places, Large Issues: An introduction to Social and Cultural Anthropology** (Third Edition), New York: Pluto Press.
- Evans, Harriet. (1995) “Defining Difference: the ‘scientific’ Construction of Sexuality and Gender in the People’s Republic of China.” **Signs: Journal of Women in Culture and Society** No. 20 (1995): 357-94
- _____ (1997) **Women and Sexuality in China**. New York: Continuum; Susan L. Mann , **Gender and Sexuality in Modern Chinese History**, Cambridge University Press.
- Gerholm, T. (1988) On Ritual: A postmodernist view. *Ethnos* 3-4: 190-203
- Gusafsson, B. (1999). **Traditional and Maternities in Gender Roles: Transformation in Kinship an Marriage among the M’buke from Manus Province**. Canberra: The National Research Institute.
- Harris, C. (2004) **Control and Subversion: An Exploration of Gender Relations in a Muslim Central Asian Republic**. London: Pluto Press.
- Horton, Robin. (1982) Tradition and Modernity Revisited. In **Rationality and Relativism**, M. Hollis and S. Lukes (ed), Oxford: basil Blackwell, 201-260.
- Imam, A. M. (1997) ‘The Muslim Religious Right (Fundamentalist) and Sexuality’, **Women Living under Muslim Laws. Dossier 17**. Available from: <http://www.wluml.org/node/277>
- Inan, A, (1998). **Al Ruhü Hakkında**” (Evil spirits). *Makaleler ve İncelemeler* (Articles and Research), Ankara.
- Liu Jieyu (2007) **Gender and Work in Urban China: Women Workers of the Unlucky Generation**. London: Routledge.
- Karpat, K.H 1964. Introduction: Opening Remarks in **Central Asian Survey**, Vol. 3, No.3. 3-10
- Kon, I.S. (1995) **The Sexual Revolution in Russia, from the Age of the Czars to Today**

- (translated James Riordan), New York and London: the Free Press.
- Megoran, N (1999) "Theorizing gender, ethnicity and the nation-state in Central Asia" **Central Asian Survey**, 18(1), 99-110.
- Millward, J. A., 2007. **Eurasian Crossroads, History of Xinjiang**. Columbia University Press.
- Monger, George P (2004). **Monger, Marriage Customs of the World: from Henna to Honeymoons**. ABC-CLIO Press.
- Moore, H.L. (1988) **Feminism and Anthropology**. Cambridge Polity Press.
- Nock, S. L. (1998). **Marriage and Men's lives**. New York: Oxford University Press.
- Örnek, S. V. (1971) **Etnoloji Sözlüğü** (Ethnology Dictionary), Ankara: Ankara University Language, History and Geography Press.
- Pahlen, K. (1964) **Mission to Turkistan**. London: Oxford University Press.
- Steil, J. (1997). *Marital Quality*. Thousand Oaks, Calif.: Sage
- Werner, Cynthia (2004). "Women, Marriage, and the Nation-State, the Rise of Nonconsensual Bride Kidnapping in Post-Soviet Kazakhstan", **The Transformation of Central Asia, State and Societies from Soviet rule to Independence**, Pauline Jones Luong (ed), Cornell University Press, 59-89
- Xiao, W.Z. (2011) **Islam, Family Life, and Gender Inequality in China**. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Zha B & Geng W. (1992) Sexuality in Urban China, **Australian Journal of Chinese Affairs**, No. 28, 1-20

Abstract

Gender Roles as Seen Through Wedding Rituals in a Rural Uyghur Community, in the Southern Oases of the Taklamakan Desert

Sociologists have distinguished between sex and gender. Sex refers to whether a person is considered female or male, based on the kind of body they have. Gender describes the idea and practices that constitute femininity and masculinity. This paper describes gender roles through the wedding practices among Uyghurs communities in Xinjiang and the extent to which these have affected the role and status of men and women in contemporary Uyghur society. Modern marriage among Uyghur, and the procedures adopted in choosing partners, have changed radically since 1980. Changes such as these are easy to observe. However, traditional ideals continue to form the coexistence of traditional gender models and modern ideals. This paper examines the roots of gender roles in traditional culture as seen through wedding rituals, and will then return to a consideration of the contemporary. Weddings are not just for the two families, but are important gatherings for the entire village. Uyghurs perceive the act of marriage as a series of rituals taking place over many months, even years sometimes. Some of the more unusual rituals will be described and links will be made between the rituals and differing gender roles in the society. As Uyghur society shows much equality at times, this is reflected in the mutual exchange of *toydaq* (gifts) between the girl's side of the family and the boy's side. However, the superior role of the husband in the

household can be seen in other rituals such as *elchi evetmek* (match making) *qizning altigha tash kuyup ogzidin mangmaq* (put a stone under the bride and running on the rooftop), an old custom that shows the dominance of the groom over his bride. Also the *qizni gilem ustide oyge ekirmek* (carrying the bride in a carpet to her husband's house) is an old custom that can be seen as showing respect to the bride. Other customs, such as *qiz qachumaq* (wife kidnapping), while seemingly putting the bride in a position of no agency, is almost always a mutual decision by the young couple to avoid obtaining permission from unwilling parents. *Suzini bermek or hetini bermek* (divorce) is not uncommon and in this case, the bride may keep her gifts and the bride price, except under unusual circumstances. This paper will describe these more unusual rituals and customs and will compare an isolated village with its more modern urban counterparts. It will show that gender is socially constructed by using the sociological and anthropological explorations of how gender has meant different things and how roles have been expressed differently in different times and places.

Keywords: Gender roles, Wedding Rituals, Femininity, Masculinity, Sexuality, Rural Uyghur, Uyghur Identity, and 'Xinjiang'.

Öz

Taklamakan Çölü'nün Güney Vahalarındaki Kırsal Uygur Topluluğu Düğün Ritüellerinde Görülen Cinsiyet Rollerini

Sosyologlar cinsiyet terimini genellikle bedenin erkek ya da dişi olarak tanımlamasına neden olan anatomik ve fizyolojik farklılıkları ifade etmek için kullanırlar. Toplumsal cinsiyet ise tersine erkek ve dişiler arasındaki toplumsal ve kültürel farklılıklarla ilgilidir (Giddens 2009). Cinsiyet doğal bir kategori olarak görülmekte birlikte cinsiyet rolleri bir kültürdeki normatif erkeklik ve kadınlık tanımlarıyla kaçınılmaz biçimde birbirine bağlıdır. Birey kadın veya erkek rolleri yerine getirerek sosyal dünyaya katılır. Kadın ve erkek rolü verili olarak toplumda yer almaz, inşa edilirler. Kadının ve erkeğin bu rolleri toplumsal cinsiyetini ortaya çıkarır. Toplumsal cinsiyeti Virginia Clarke ve Victoria Braun üç farklı bağlamda değerlendirir. Bunlar doğal olarak toplumsal cinsiyet, yetiştirilmenin sonucu olarak toplumsal cinsiyet ve toplumsal bir kurgu olarak toplumsal cinsiyettir (Clarke ve Braun 2012). Bu çalışmada Çin Uygur Özerk Bölgesi (Doğu Türkistan olarak da bilinmektedir) Taklamakan Çölünün Güneyindeki Uygurların evlilik pratiklerinde ortaya çıkmış olan cinsiyet rolleri ve bunun çağdaş Uygur toplumu içindeki erkek ve kadının rol ve statüsü üzerindeki etkisini ele alacağız. Uygur düğünlerinde, eş seçme prosedürleri 1980'li yıllardan beri radikal değişiklikler başlamıştır. Bu değişime karşın, geleneksel ilkeler ve cinsiyet rolleri ve çağdaş ilkelerle bir arada devam etmektedir. Bu çalışmada geleneksel kültürdeki cinsiyet rollerin kökenleri düğün adetleri üzerinden incelenecektir. Uygurlarda düğün sadece iki aile arasındaki bir olay değil, tüm köylünün bir araya gelmesiyle gerçekleşen önemli bir ritüeldir. Uygurlarda düğün aylar ve yıllar süren sıralı adetlerin yaşandığı bir eylem olarak görülebilir. Yazıda, çok alışık olmayan adetler betimlenecek ve toplumdaki farklı cinsiyet rolleri ile bağlantıları kurulacaktır. Düğün vesilesi ile görülen önemli unsurlardan biri eşitlik üzerine yapılan vurgudur. Kız ve oğlan taraflarının karşılıklı hediyeleşmesi olayı

toylaq bunun önemli göstergelerinden biridir. Ancak bunun yanında erkeğin ailedeki üstün rolü diğer birçok adette kendini göstermektedir. Örneğin, *elchi evetmek* (aracı yollayarak kız istemek) *qizning altigha tash kuyup ogzidin mangmaq* (gelinin altına taş koymak ve çatı tepesinden yürümek) gibi eski adetler damadın gelin üzerindeki egemenliğini gösterir. Bunlardan başka *qizni gilem ustide oyge ekirmek* (gelini halı üzerinde taşıyarak damat evine getirtmek) gibi adetler geline olan saygıyı göstermektedir. *Qiz qachumaq* (kız kaçırmak), ebeleyenlerin kızın evlenmesine izin vermediği durumlarda genç çiftlerin karşılıklı rıza ve kararıyla eyleme dönüşmektedir. *Suzini bermek or hetini bermek* (boşanmak) çok yaygın bir davranış değildir. Eğer boşanma gerçekleşirse, damat tarafından gelin tarafına verilen hediyeler geri alınmaz, onlar gelin tarafında kalır. Bu çalışmada çok yaygın olmayan adet ve gelenekler incelenmiş ve ıssız, nüfusu hayli azalmış köy ve kasabalar şehir hayatı ile karşılaştırılmıştır. Bu araştırma sonucunda aslında, toplumdaki cinsiyet rollerinin toplum tarafında inşa edildiği gösterilerek sosyolojik ve antropolojik açıdan cinsiyetin nasıl farklı anlamlara geldiğine de değinilecektir. Sosyo-antropolojik yöntemle cinsiyet rolleri Uygur düğünleri üzerinden açıklanarak, farklı zaman ve mekânlarda cinsiyet rollerinin nasıl inşa edildiği örneklerle gösterilecektir. Buradan hareketle aslında cinsiyet rollerinin farklı kültürde cinsiyet rollerin farklı olduğu da görülmüştür. Uygur toplumunda cinsiyet eşitsizliği ve cinsiyet rolleri üzerindeki toplumsal problemler içinde bulunduğumuz zamanda da devam etmektedir. Bireyselleşme ve küreselleşme süreci Uygurlar arasında rollerin yeniden dağılmasına ve biçimlenmesine de sebep olmaktadır. Aynı zamanda bu bölgede (Uygur Özerk Bölgesi, Doğu Türkistan) kendini gösteren hızlı siyasal, toplumsal, kültürel ve teknolojik değişim Uygur toplumunun yeniden şekillenmesini sağlamaktadır. Çin hükümetinin 60 yılı aşkın zamandır, Uygur toplumuna uyguladığı aşırı ayrımcı ve baskı politikaları Uygur ailesi yapısı üzerinde derin etkilenmelere sebep olurken, Uygurlar kendi etnik ve dinî kimliklerini korumak için direnmekte ve bunun için çaba göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Cinsiyet Roller, Düğün Adetleri, Kadınlık, Erkeklik, Cinsellik, Uygur Kimliği, Doğu Türkistan.

TÜRKİYE'DE KAMU YÖNETİMİNDE HALK BİLİMİ BİRİMİNİN KURULUŞUNUN 50. YILI

Nail Tan*

Dünyada ortaya çıkışı genellikle 1846 yılı kabul edilen folklor/halk biliminin Türkiye'ye tanıtımı, 1913-1914 yıllarında Ziya Gökalp, (Ord. Prof. Dr.) M. Fuad Köprülü ve Rıza Tevfik Bölükbaşı tarafından yapılmış, ancak bir bilim dalı, hizmet alanı olarak devlet teşkilatında kabulü için uzun yıllar beklemek gerekmiştir. Oysa, neresinden bakarsanız bakınız kültürümüzün en az yarısı halk kültürü kaynaklıdır.

T. C. kurulduğu zaman, yeni devletin sorunları çoktu. Bunlar yetmediği gibi, 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı, ardından II. Dünya Savaşı yılları (1939-1945) yaşandı. Bu yüzden, DTCF kuruluncaya kadar (1935); dil, tarih, halk bilimi konuları önce devlet gündümünde birer dernek çatısı altında ele alındı. TDK ve TTK'den önce 1927'de Ankara'da Anadolu Halk Bilgisi/Türk Halk Bilgisi Derneği (THBD) kuruldu. Dernekçe planlı derleme gezileri yapıldı. Dergi çıkarıldı, kitaplar yayımlandı. 1932 yılında Halkevleri teşkilatı kurulunca, bu dernek Halkevleri bünyesinde yer aldı (Tan 2006). Halkevleri devlet kontrolünde bir dernek konumundaydı. Önemli halk kültürü derlemeleri yapıp yayımladı. Halk müziği ve oyunlarımızı yaşattı. Âşıkları destekledi. 1946-1981 yılları arasında THBD'nin ikinci dönemi yaşandı. Bu dönemde, dernek mesaisinin önemli bir bölümünü devlet teşkilatında bir Folklor Enstitüsü kurulmasına harcadı. MEB'ye raporlar sundu, ilgililerle görüşmeler yaptı. Hatta, bu girişimlerinin sonucunu 1953 Genel Kurul Raporunda; *'Folklor Enstitüsünün MEB teşkilatında yer alması gün meselesidir denilebilir.'*

*KTB (E) HAGEM Genel Müdürü, Halk Bilimci.

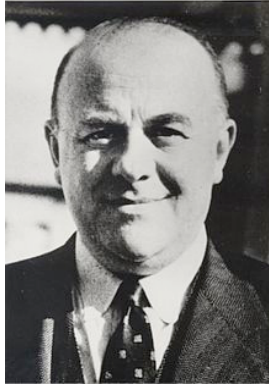
cümlesiyle açıkladı (TFA 1953: 690). THBD, ne yazık ki umduğu cevabı alamadı. Çünkü, DTCTF’de 1938-1948 yılları arasında Türk halk edebiyatı ve folklor derslerinin verilmesi, Türk Halk Edebiyatı Kürsüsünün Prof. Dr. Pertev Naili Boratav tarafından kurulması olayları Boratav ekibinin tasfiyesiyle sonuçlanmış, halk bilimi mensuplarını haksız bir töhmet altında bırakmıştı. Halk bilimcilere bazı çevrelerde solcu, hatta Komünist gözüyle bakılması gibi çok yanlış bir kanı yayılmıştı. Folklor Enstitüsünün doğal olarak üniversite bünyesinde yer alması gerekiyordu. En uygun fakülte de DTCTF’ydi. Halk kültürüyle ilgilenmek, aslında her milliyetçiyim diyenin temel görevidi. DTCTF’de halk bilimi kürsüsü ise ancak 1980 yılında Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek tarafından kuruldu.

Ülkemizde halk bilimiyle ilgilenenlerin Folklor Enstitüsü kurulması ihtiyacını dile getiren yazıları da uzun süre sonuçsuz kaldı (Saygun 1943; Öztelli 1952; Hınçer 1953; Önder 1962; Güney 1966 gibi).

12 Aralık 1964 tarihinde İstanbul’da kurulan Yüksek Tahsil Gençliği Folklor Enstitüsü Kurma Derneği, THBD’ye göre daha etkili oldu. 1965 yılında MEB bünyesinde Kültür Müsteşarlığının oluşturulması sonuç almayı kolaylaştırdı. Müsteşar Adnan Ötüken (1911-1972) ile Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürü Mehmet Önder (1926-2004), Türk halk kültürünü seven, önemini bilen yöneticilerdi. Üniversiteden ümit kesilmişti. Bu işi mecburen MEB üstlendi. 16 Mayıs 1966 tarihinde devlet teşkilatında, MEB Kültür Müsteşarlığı bünyesinde Millî Folklor Enstitüsü kuruldu.



Orhan Dengiz



Adnan Ötüken



Mehmet Önder

MEB Kültür Müsteşarlığı, kuruluş onayından önce 30 Nisan 1966 tarihinde Millî Kütüphane Müzik Salonu’nda bir seminer düzenledi. Seminerin amacı; kurulacak Folklor Enstitüsünün amaç, görev, teşkilat ve çalışma programını belirlemektir. Seminere, o tarihte ülkemizde halk bilimiyle ilgilenen otuz kadar bilim adamı ve uzman davet edildi. Davet mektubu, Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü başlıklı kâğıtta, 21 Nisan 1966 tarihliydi (sayı 769) ve Bakan adına Müsteşar Adnan Ötüken tarafından imzalanmıştı.

30 Nisan 1966 saat 10.00’da toplanan seminere davetlilerden 20’si katılmıştı. Açış konuşmasını Müsteşar Adnan Ötüken yaptı. Semineri yönetmek üzere başkanlığa Aydın

Senatörü İskender Canap Ege, sekreterliklere de Dr. Gültekin Oransay ve Halil Oğultürk seçildi. Başkanlık divanı ve Müsteşar Ötügen dışında seminere katılanlar şunlardı: Prof. Dr. Orhan Acıpayamlı, Sadi Yaver Ataman, Rıfık Danışman, Ahmet Muhip Dıranas, İhsan Hınçer, Mükerrrem Keymen, Mehmet Önder, Osman Özdenkçi, Cahit Öztelli, Nureddin Sevin, Ahmet Kutsi Tecer, İlhan Usmanbaş, Faruk Yener, Ali Rıza Önder, Muammer Sun ve Ahmet Borcaklı. Seminere mazeretleri sebebiyle katılmayanlar; Necil Kâzım Akses, Hasan Ferit Alnar, Sıtkı Bilmen, Raşit Abet, Ulvi Cemal Erkin, Cüneyt Gökçer, Halil Bedi Yönetken, Cemal Raşit Rey, Ahmet Adnan Saygun ve Aziz Özçelik'ti. 30 Nisan 1966 Cumartesi günü saat 15.00'e kadar katılımcılar kurulacak enstitü hakkında görüşlerini söylediler. Ardından, bir çeşit tüzük mahiyetinde Enstitü Kuruluş Protokolünü hazırlamak üzere Mehmet Önder, Prof. Dr. Orhan Acıpayamlı, Dr. Gültekin Oransay, Cahit Öztelli, İhsan Hınçer, Sadi Yaver Ataman ve Muammer Sun'dan oluşan bir komisyon kuruldu. Komisyon, çalışmalarını 1 Mayıs 1966 Pazar günü öğlene kadar tamamladı. Bir protokol taslağı hazırladı. "Türk Folklor Enstitüsünün Kuruluşuna Dair Protokol" başlıklı taslakta; Kuruluş, Amaç, Görevler, Teşkilat, Danışma Kurulu ve Merkez Yönetim Kurulu alt başlıkları bulunmaktaydı. Protokol taslağı, 1 Mayıs 1966 saat 15.00'ten itibaren madde madde okunarak müzakere edildi. Son şekli verildi. Enstitünün bir genel müdürlüğe mi veya Ankara Devlet Konservatuvarına mı bağlanması, yoksa müstakil bir kuruluş mu olması konusu uzun tartışmalara yol açtı. Tartışma, enstitünün MEB Kültür Müsteşarlığına bağlı müstakil bir birim olması kararıyla sonuçlandı. Kabul edilen protokole göre; Enstitü Merkez Teşkilatı, bir müdür yönetiminde; 1. Manevi Kültür Bölümü, 2. Maddi Kültür Bölümü, 3. Halk Edebiyatı Bölümü, 4. Müzik ve Oyun Bölümü, 5. Kütüphane, Arşiv ve Yayın Bölümü ile 30 kişilik bir Danışma Kurulu ile 7 kişilik bir Merkez Yönetim Kurulundan oluşmaktaydı (Hınçer İ. 1966: 4065-66).

Protokolde enstitünün görevleri özetle şöyle sıralanıyordu (Önder 1993: 126-127):

1. Türkiye ve Türk dünyasıyla ilgili folklor arşivi kurmak ve bu arşivi mümkün olan süratle geliştirmek,
2. Türkiye folklor atlası, folklor sözlüğü ve folklor ansiklopedisi meydana getirmek üzere derhâl faaliyete geçmek,
3. Folklorla ilgili monografiler, bibliyografyalar, el kiltapları, plaklar, filmler yayımlamak, konferanslar düzenlemek,
4. Yurt içi derlemeler yapmak,
5. Folklor Açık Hava Müzeleri kurmak, ilmî bir folklor dergisi çıkarmak,
6. Türkiye dışındaki Türklerin folklorunu tespit etmek, incelemelerde bulunmak,
7. Millî ve milletlerarası kongreler düzenlemek, kongrelere katılmak,
8. Yurt içi ve dışı ilgili kurumlarla sıkı haberleşme ve ilişkiler kurmak, folklor alanında çalışanları desteklemek,
9. Folklor kütüphanesini hemen kurmak,
10. Folklor uygulamalarında müzik, oyun, kıyafet ve benzeri elemanların otantik niteliğini korumak için gereken ilmî uyarılarda bulunmak,
11. Folklorun millî ahlak ve terbiye bakımından önemi dikkate alınarak başta liseler, öğretmen okulları, eğitim enstitüleri olmak üzere çeşitli okulların kültür faaliyetleri içine uygun şekilde alınması için gerekli çalışmaları yapmak,

12. Folklor alanında ilmî araştırma ve ihtisas yapacaklar için iç ve dış burslar sağlamak.

Rahmetli Önder'in belirttiği görevler dışında protokolde birkaç hizmet daha yer almıştır. Folklorla ilgili yayınları teşvik etmek, gerekirse ödüller vermek, gerekli görülen yerlerde folklor irtibat büroları açmak gibi.

Seminerin ardından MEB Kültür Müsteşarlığı derhâl harekete geçti. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürü Mehmet Önder'in hazırladığı Millî Folklor Enstitüsü (MFE) kuruluş onayı, Müsteşar Adnan Ötüken'in uygun görüşüyle ve ME Bakanı Orhan Dengiz'in imzasıyla yürürlüğe girdi. Onayın ekinde, seminerde hazırlanan protokol yer almaktaydı. Ayrıca, seminer sonunda Bakanlığa yazılan yazıda, bir kanun tasarısının da hazırlanması önerilmekteydi. Onayda, protokoldeki "Türk" kelimesi yerine, MEB'in adına uygun şekilde "Millî" terimi kullanılmıştı. Onayın ardından Enstitü Müdürlüğüne Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Halk Bilimci H. Cahit Öztelli (1910-1978) atandı. *Türk Folklor Araştırmaları (TFA)* Dergisi, Haziran 1966 sayısında verdiği enstitü kuruluş haberini, şu cümleyle bitiriyordu: "Kırk yıldan beri bütün folklorcuların kurulmasını beklediği Enstitü, Türk milletine kutlu olsun!" (TFA 1966: 4098). Enstitü, birinci yıl Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğüne bağlı olarak hizmet verdi, ikinci yıl bir onayla müstakil hâle getirildi.

Kültür Müsteşarlığı 1965'te kurulmuştu. Henüz müstakil binası yoktu. Bu sebeble, Enstitüye MEB merkez teşkilatı binalarında yer bulunamadı. Kanunla kurulmadığı için bütçe de alamamıştı. Giderleri Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğüne karşılanacaktı. 1970 yılına kadar Ankara Kızılay semtinde kiralık dairelerde hizmet verilmeye çalışıldı. MFE, şu binalarda hizmet verdi:

1. Haziran 1966- Temmuz 1967 arası: Gazi M. Kemal Bulvarı, Uz Apt. , No: 7, Kat 3, Kızılay/ANKARA
2. Temmuz 1967- Mart 1970 arası: Demirtepe, Sümer Sokak, No: 5, Kat 2, Daire 3, Kızılay/ANKARA
3. Mart 1970- Mart 1972 MSB karşısındaki Kültür Müsteşarlığı binası (Bugün Yarıgıtay Ek Binası)
4. Kennedy Caddesi girişinde bugün Sanayi Odasının yerindeki bina (Mart 1972- Haziran 1973)

Enstitüye, Müdür Öztelli'den sonra ilk atanan personel Uzman M. Âdil Özder oldu. Onu 1968 yılında Müdür Yardımcısı Şerif Baykurt izledi. İki memur ve bir müstahdemleri vardı. MEB Teşkilat Kanununda kuruluşun adı geçmediği için Enstitüye bütçe tahsisi yanında personel atanması konusunda da sıkıntı yaşıyordu. Bu sıkıntıyı aşmak için 1966 yılı sonunda bir kanun tasarısı hazırlandı.

Enstitü Kanun Tasarısı için 22 Aralık 1966 tarihinde Ankara Millî Kütüphane Müzik Salonu'nda yine bir seminer düzenlendi, tasarıya son şekli verildi. Bu toplantıya katılanlar şunlardır: Orhan Dengiz (Bakan), Adnan Ötüken (Müsteşar), Mehmet Önder (Gn. Müd.), Naki Tezel (Seminer Başkanı), Prof. Dr. Fahrettin Kızıoğlu (Bşk. Yrd.), Muammer Sun (Kâtip), Veysel Arseven (Kâtip), H. Cahit Öztelli (MFE Müd.), Dr. Hamit Zübeyir Koşay, Prof. I. Hakkı Baltacıoğlu, Ö. Asım Aksoy, A. Rıza Önder, Cahit Beğenç, Muzaffer Uyguner, Osman Atılâ, Mithat Atakurt, M. Şakir Ülkütaşır, Suzan

Koldaş, Mithat Akaltan, Sabahattin Kalender, Sezer Güven, Oktay Güzelbey, Prof. Dr. Ferruh Dinçer, Halil Oğultürk, Bora Hınçer, Hikmet Gürçay, Kemal Or, Halim Baki Kunter, Nevzat Canatalay, Mehmet Şakraker, Ulvi Can, Ahmet Günay, Muammer Ülker, Kâzım Eke, Halil Haksal, Şahap Coşkunlar, Ahmet Borcaklı, Nurettin Özdemir, Aziz Özçelik, Nimet Gezmiş, Dr. Müjgân Cunbur, Hıfzı Tonyukuk, Dr. Hamza Zülfikâr, Halil Nuri Yurdakul, Özcan Tamer, Bekir Sıtkı Oransay ve Tamer Gök (Hınçer B. 1967: 4311-13). Hazırlanan tasarı, bürokrasiden kurtulmak için teklif hâlinde Afyonkarahisar Milletvekili Osman Attilâ (1922-1978) vasıtasıyla TBMM'ye sunuldu. Bu teklifte yer alan MFE'nin görevleri bölümü *TFA*'da yayımlandı. "Teklifin pek yakında kanunlaşacağı" duyuruldu (İnal 1968: 4737-38). Ne yazık ki bu mümkün olmadı. O yıllarda folklor denilince sadece halk oyunları anlaşılıyordu. Bir bilim dalı olduğu idrak edilememişti. 1969 seçimleri sonrası Attilâ'nın tasarısı kadük oldu. 15 Aralık 1970 tarihinde MFE Müdür Yardımcısı olarak göreve başladığım andan itibaren Müdür H. Avni Özbenli (1919-2007) ile mesaimizin önemli bir bölümünü MFE Kuruluş Kanun Tasarısını Bakanlıklara kabul ettirme görüşmelerimize, yazışmalarımıza ayırmak zorunda kaldık. O tarihte, bir tasarının TBMM Başkanlığına sunulabilmesi ise Bakanlıkların ve Danıştay, Sayıştay'ın uygun görüşlerinin alınması gerekiyordu. Bakanlıkların bir kısmı; "Oyun Müdürlüğü, Enstitüsü olur mu?" diye tasarıya itiraz etmişti. Allah'tan, 14 Temmuz 1971 tarihinde kanunla Kültür Bakanlığı kuruldu. Bakanlığa bağlı birimler içinde MFE de yer aldı. Böylece, kanunlaşmış olduk. Bütçe ve atama sıkıntımız ortadan kalktı.

MFE'de, 14 Mayıs 1970'te sona eren Müdürü H. Cahit Öztelli döneminde özet olarak şu hizmetler yapıldı (Tan 1978: 5-8):

a. Enstitü Kanun Tasarısı hazırlanıp kanunlaşması için girişimde bulunuldu.

b. 15 Şubat 1967 gün ve 26 sayılı genelge ile Valiliklerden folklor derlemeleri yapmaya istekli öğretmenlerin adreslerinin bildirilmesi istendi. Bu çağrıya 1500'e yakın öğretmen cevap verdi. Bu öğretmenlere Mart 1967'den itibaren anket ve *TFA* dergileri gönderilmeye başlandı. Gönüllü derleyicilerden gelen derlemeler arşivlendi. Beğenilenler *TFA*'ya gönderilip yayımlandı.

c. Enstitüye uzman olarak atanan M. Âdil Özder, Temmuz- 2 Ağustos 1967 tarihleri arasında Erzurum, Kars ve Artvin' de alan araştırması yaptı (Özder 1967: 4574-76). Böylece Enstitünün kendi personeliyle ilk folklor derlemesi gerçekleştirdi.

ç. Bibliyografya çalışmalarına başlandı. M.Âdil Özder; genel bibliyografya, halk şairleri bibliyografyası, âşık tarzı destanlar bibliyografyası; Veysel Arseven de halk müziği bibliyografyası hazırlamak üzere görevlendirildi.

d. Öğretmenlerin daha bilimsel halk kültürü derlemesi yapabilmelerini sağlamak amacıyla 1968' de Ankara, 1969' da da İstanbul'da iki folklor kursu açılarak 100 kadar öğretmen eğitildi.

e. MEB Film Radyo ve Televizyonla Eğitim Merkeziyle işbirliği yapılarak 200'e yakın halk oyunu otantik ekiplerden filme alındı, renkli slaytlarla kıyafetleri belirlendi.

f. Merhum müzikolog Mahmut Ragıp Gazimihal'in *Yurt Oyunları Kataloğu* adlı 16 defterden oluşan ansiklopedik çalışması 20.000 liraya veresinden satın alındı.

g. Bir folklor uzmanlık kütüphanesi kuruldu. Öztelli, şahsi kütüphanesinden 300 kadar kitabını bağışladı.

h. Şu kitaplar yayımlandı:

1. *Açıklamalı Türk Halk Müziği Kitap ve Makaleler Bibliyografyası*, haz. Veysel Arseven, İstanbul 1969, s. VI +209 s.

2. *Türk Halk Bilmeceleleri*, haz. Naki Tezel, Ankara 1969, VIII+95 s.

3. *Türk Folklor ve Etnografya Kılavuzu*, haz. Naki Tezel, Ankara 1969, 32 s.

4. *Türküler I (Eskişehir Bölgesi)*, derl. Muammer Uludemir, Ankara 1970, IV+172 s.

1. *TFA* dergisine 1000 adet abone olunup gönüllü derleyicilere gönderildi.

i. Okullarda folklor kollarının kurulması sağlandı.

j. Nevzat Gözaydın, halk bilimi alanında doktora yapmak üzere MEB bursuyla Almanya'ya gönderildi.

k. Enstitü folklor arşivinde Öztelli döneminde şu malzemeler toplanmıştı: *Yurt Oyunları Kataloğu* (16 defter), on büyük klasör içinde iki bin sayfaya yakın öğretmenlerden gelen derlemeler, 38 halk oyunları filmi (siyah beyaz), 5 ses bandı, 100 fotoğraf ve 60 Karagöz tasviri.

Öztelli, *Türk Halk Şairleri Bibliyografyası* adlı yayının baskısı aşamasında Uzman M. Âdil Özder tarafından Bakana şikâyet edildi. Müfettiş soruşturması sonucu Öztelli ve yardımcısı görevden alındı (14 Mayıs 1970). Öztelli, mahkemeye verildi, yargılandı. 7 Haziran 1971 tarihinde beraat etti. Bunun üzerine, yeni müdür H. Avni Özbenli, Uzman M. Âdil Özder'den emekliye ayrılmasını istedi. M. Âdil Bey, pişmanlığını dile getirdiyse de durum değişmedi.

Mayıs 1970 ayında MFE Müdürlüğüne atanan H. Avni Özbenli, ilk iş olarak Enstitü-yü eleman yönünden takviye etti: DTCF Etnoloji Bölümü mezunu Zümrüt Erk (Nahya), Gürbüz Erginer (sonra prof.) ve İsmail Öztürk (sonra prof.) araştırmacı, Edebiyat Grubu Öğretmeni, derlemeleri yayımlanmış benim de Müdür Yardımcısı olarak atanmamı sağladı. Üç yeni araştırmacı ile M. Âdil Özder'i bibliyografya hazırlamakla görevlendirdi. 15 Aralık 1970 tarihinde Enstitüdeki görevime başladım. Özbenli, kısa süre müdürlüğü döneminde üç konuya çok önem verdi: Enstitü Kuruluş Kanun Tasarısını TBMM'ye bir an önce sunmak. Enstitüye arazi taşıtı, derleme araç ve gereçleri satın alıp alan araştırmalarını başlatmak. Bir dergi çıkarıp kitaplar bastırmak. Dergi çıkarmak için de *TFA*'nın aylık 1000 abonesini 100'e düşürmüştü. Bu olay, derginin sahibi İ. Hınçer'i çok kızdırdı. Dergisinde Özbenli ve benim hakkımda asılsız suçlamalarda bulundu. Hemşehrisi Müsteşar M. Önder, her şeyi biliyordu. Onayda imzası vardı. Sonraki yıllarda İ. Hınçer, bizi anladı. Dost olduk. Daima çalışmalarımıza destek oldu.

14 Temmuz 1971 tarihinde I. Erim Hükümetinde Kültür Bakanlığı kuruldu. MEB Kültür Müsteşarlığına bağlı birimler bu yeni Bakanlığa bağlandı. Prof. Talat Sait Halman Bakan, Mehmet Önder de Müsteşar oldu. Önder, 1969 yılında MEB Kültür Müsteşarlığına getirilmişti. Ekim 1971 ayının sonunda Kültür Bakanlığı üst yönetiminde önemli bir değişiklik yaşandı. Müst. Yrd. Cahit Külebi, Güzel San. Gn. Müd. Şeref Çayiroğlu ve MFE Müd. H. Avni Özbenli görevlerinden istifa edip MEB Bakanlık Müfettişliği görevlerine döndüler. Enstitü Müdür Vekili buldum kendimi. Bakanımız Prof. Halman, yurt dışındaki Enstitülerin nasıl çalıştığını gayet iyi biliyordu. Enstitünün çalışmalarına yön vermek, daha verimli hizmet vermesini sağlamak amacıyla bir Folklor Danışma Kurulu toplantısı düzenlememi emretti. Vekillığe başladığımda, üç araştırmacı, bir daktilo

ve bir müstahdem vardı. Odam yoktu. Bakan odasına eklendiği için kütüphanede otuyordum. Devlet Personel Kanunuyla bütün yan ödemeler kaldırılmıştı. Çıplak maaşla hizmet veriyorduk.

I. Türk Folkloru Danışma Kurulu, 7 Aralık 1971 tarihinde Millî Kütüphane Müzik Salonu'nda Bakan Prof. Halman'ın açış konuşmasıyla çalışmalarına başladı. Kurul Başkanlığına Prof. Dr. Mehmet Kaplan aday gösterildiyse de İhsan Hınçer lehine adaylıktan çekildi. İhsan Hınçer (Başkan), Osman Attilâ (Bşk. Yrd.), Dr. Metin And ve Dr. Muhan Bâli'den oluşan başkanlık divanının oluşturulmasıyla gündeme geçildi.

Toplantıda yirmi tavsiye kararı alındı, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Hazırlık Komitesi için de 11 aday gösterildi. Danışma Kurulu Toplantısına katılan dönemin halk bilimcileri şunlardı: Mehmet Önder (Müsteşar), Prof. I. Hakkı Baltacıoğlu, Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek, Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal, Prof. Dr. Mehmet Kaplan, Dr. Hâmit Zübeyir Koşay, Dr. Metin And, Dr. Muhan Bâli, M. Şakir Ülkütaşır, Ali Rıza Önder, Kenan Özbel, Hâluk Tarcan, Nureddin Sevin, Etem Ruhi Üngör, Sadi Yaver Ataman, Osman Attilâ, İhsan Hınçer, Şerif Baykurt, Halil Oğultürk, Ferit Tüzün, Nevit Kodallı, Nail Tan, Zümrüt Erk. Davetlilerden Prof. Dr. Orhan Acıpayamlı, Prof. Dr. Nermin Erdentuğ, Prof. Dr. Şükrü Elçin, Dr. Gültekin Oransay, Ahmet Muhip Dıranas, Ahmet Adnan Saygun, Necil Kâzım Akses, İlhan Usmanbaş, Rıfki Danışmaan, Osman Özdenkçi ve Hüsnü Züher mazeret beyan ederek toplantıya katılmamışlardı.

Türk halk bilimi tarihi bakımından çok önemli olan bu toplantıda alınan kararlar, MFE ve onun devamı Millî Folklor Araştırma Dairesi (MİFAD), Halk Kültürü Araştırma Dairesi (HAKAD) ve Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'nün (HAGEM) hizmetlerine önemli ölçüde ışık tutmuştur denilebilir. Bu kararların tamamı *TFA*'da yayımlandı (Hınçer İ. 1972: 6283-85): Bir bölümü şöyledir:

1. Bibliyografyaların yayımlanması.
2. Yurt içinden ve dışından folklorla ilgili yayınların toplanıp folklor uzmanlık kitaplığının eksiklerinin giderilmesi.
3. Folklor ürünlerinin yorum yapılmadan olduğu gibi tespiti.
4. Anketler düzenlenmesi, cevapların fişlenmesi.
5. Yurt içinde ve dışında derlenen folklor malzemesinin birer kopyasının arşive getirilmesi.
6. Derleme kılavuzları, folklor atlasları ve sözlüklerinin yayımlanması.
7. Derlemecilere taşıt, araç, gereç ve asistan yardımında bulunulması.
8. Folklor Açık Hava Müzeleri kurulması.
9. Halk Çalgıları Müzesinin kurulması.
10. Enstitünün uzman, raportör ve diğer görevliler açısından güçlendirilmesi, bu konuda üniversitelilerle işbirliği yapılması.
11. Diğer kuruluşlarca derlenen türkü ve plakların bir kopyasının Enstitü arşivine konulması.
12. Enstitü yönetici ve araştırma personelinin yurt dışına benzeri kuruluşlara inceleme için gönderilmesi.
13. 75 yaşını aşmış folklorculara Devlet Kültür Armağanı verilmesi (E. C. Güney, M. Şakir Ülkütaşır, Y. Z. Demircioğlu, Dr. H. Z. Koşay ve Prof. A. İnan gibi).

14. Enstitünün icra, uygulama gibi çalışmalar yapmaması, derleme, sınıflama inceleme sınırları içinde kalması.
15. Folklor ismini karşılamak üzere yeni bir terim bulunması
16. Sürekli görev yapacak daimi bir Danışma Kurulunun oluşturulması.
17. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Hazırlık Komitesi için Ankara'da oturan 10 aday gösterilmesi, 5 kişilik komitenin seçiminin Kültür Bakanlığına bırakılması.
18. Yurt dışındaki Türklerin folkloruyla ilgili yayımların tercüme edilip yayımlanması.

Danışma Kurulu toplantısının ardından Kültür Bakanlığında bir şok daha yaşandı. Altı gün sonra, 13 Aralık 1971 tarihinde Kültür Bakanlığı kaldırılıp bağlı birimleri MEB'ye bağlandı. MFE, Halk Eğitimi Genel Müdürlüğü bünyesinde yer aldı. Bakan Şinasi Orel ve Genel Müdür Sami Bilgin'le çalışmaya başladık. Yedi ay memursuz, müdür odasız çalıştık. Yazıları ben yazdım, kaydettim. Yine de güzel çalışmalar oldu. DPT'ye şikâyetim üzerine dört ay sonra Enstitü yine bağımsız oldu. Çünkü, DPT Enstitüyü bağımsız bir birim olarak planlamıştı. Müsteşar Mehmet Önder'in desteğiyle Enstitüye yedi kişilik bir arazi taşıtı aldık. Kâmil Toygar, Refik Ünal, Osman Sınayuç ve Osman Nahya gibi yüksek öğrenim görmüş araştırmacılarla personel kadromuzu takviye ettik. 7 Aralık 1972 tarihinde eski Kültür Bakanlığına bağlı birimler, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı çatısı altında toplandı. İsmail Arar ve İsmail Hakkı Tekinel Devlet Bakanı sıfatıyla bu müsteşarlığı yönettiler. Enstitü, alan araştırması yapacak duruma gelmişti. Kameramız, en güzel teyplerimiz, arazi taşıtımız vardı. DPT Uzmanı Hasan Celal Güzel'in bu imkânlarla kavuşmamızdaki desteğini hiç unutmam. Bina dahi yaptırmamızı istedi.

Ekim 1972 ayında 25.000 kişinin girdiği sınav sonucunda TODAİE'nin 80 kişilik Kamu Yönetimi Uzmanlık Programına devam hakkını kazandım. Müsteşar Mehmet Önder'i ikna etmem zor oldu. Sınıf arkadaşım Kâmil Toygar, Enstitüyü yönetecek kapasitede bir elemandı. Müdür Yardımcısı yapmıştım kendisini. Bakanlıkta yeni olduğundan Müsteşarımız, Sanayi Bakanlığı El Sanatları Uzmanı Sevgi Babaoğlu'nu Enstitü Müdür Vekilliğine atadı. Babaoğlu'na Enstitüyü teslim edip 9 ay süreli yüksek yöneticilik eğitimine başladım. 1973 yılında Cumhuriyet'in kuruluşunun 50. yılı kutlanacaktı. Müsteşarımız Enstitüye I.Uluslararası Türk Folklor Semineri'ni düzenleme görevini vermişti. Enstitü, 8-14 Ekim 1973 tarihleri arasında Ankara'da toplanan bu semineri yüzünün akıyla düzenledi. Ben de, Müsteşarıma verdiğim sözü tutup TODAİE'yi birincilikle bitirdim (Haziran 1973). TODAİE'nin son günlerinde MFE'de önemli bir gelişme ortaya çıktı. Bir Kanun Hükmünde Kararname ile Kültür Müsteşarlığının görevleri, birimleri yeniden belirlendi. 17 Haziran 1973 tarihli bu KHK'de, MFE'nin daha verimli hizmet vermesi, bütçe ve kadro imkânlarına kavuşması için statüsü Daireye çevrildi. Adı, Millî Folklor Araştırma Dairesi Başkanlığı oldu. Başkan ve Başkan Yrd. Kadroları verildi. Daireye döner dönmez önce Başkan V. oldum. Sevgi Babaoğlu, Etnografya Müzesi Uzmanlığına gönderildi. Ağustos 1973 ayında MİFAD Başkanlığına atandım. Kâmil Toygar da önerimle yardımcılığa getirildi.

MFE'nin en önemli hizmeti, 8-14 Ekim 1973 tarihleri arasında Ankara'da TTK Salonunda I. Uluslararası Türk Folklor Semineri'ni düzenlemesidir. Bu seminer, Türkiye'de halk bilimi alanında ilk bilimsel toplantıdır. İddialı olmaması için adı kongre

iken seminere çevrildi. Seminere yurt içinden 64, yurt dışından da 7 bilim adamı ve uzman katıldı (Hınçer İ. 1973: 6838-41)

MFE'nin (Özbenli, Tan, Babaoğlu dönemi) 5-7. yayınları şunlardır:

**Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası I*, haz. Zümrüt Erk, Gürbüz Erginer, İsmail Öztürk, Ankara 1971, 521 s.

*M. Şakir Ülkütaşır: *Cumhuriyet'le Birlikte Türkiye' de Folklor ve Etnografya Çalışmaları*, Ankara 1972, 103 s.

**Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası II*, haz. Zümrüt Erk, Osman Sınayuç, Ankara 1973, XVI+124 s.

MFE, yayınları dışında 1972'de Ankara'da Folklor Ürünleri Derleyicisi Yetiştirme Kursu, 1972 ve 1973'te İstanbul'da Karagöz Kursu açtı. Karagöz Kursu'na katılan Taceddin Diker ve Orhan Kurt, sonraları Türkiye'nin en usta Karagözcüleri oldular.



H. Cahit Öztelli



H. Avni Özbenli



Nail Tan



Sevgi Babaoğlu

17 Haziran 1973 tarihinde Millî Folklor Araştırma Dairesi (MİFAD) adını alan kuruluş; hizmetlerini, kadrosunu genişleterek daha verimli bir döneme girdi. 17 Kasım 1974'te Kültür Bakanlığı tekrar kuruldu. Bu Bakanlık bazen müstakil bazen de Turizm Bakanlığı ile birleştirilerek hizmetlerini sürdürdü. MİFAD, 6 Kasım 1989 tarihinde Halk Kültürünü Araştırma Dairesi (HAKAD) adını aldı. 24 Aralık 1991 tarihinde Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğüne (HAGEM) dönüştürüldü. 29 Nisan 2003 tarihinde Kültür ve Turizm Bakanlıklarının birleştirilmesi sırasında ise Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğüne bağlı iki küçük dairede hizmetleri bir araya getirildi. Yayın çalışmaları önemli ölçüde durduruldu. Bu düzenlemede, Müsteşar Prof. Dr. Mustafa İsen tarafından da dile getirilen bilimsel çalışmaların üniversiteler bünyesinde yapılması, enstitülerin üniversite çatısı altında yer alması gerektiği düşüncesinin rol oynadığı söylenebilir. Bugün, benim savunduğum düşünce de bu yöndedir. Ancak, ben Türk dünyasında ve Avrupa'da gördüğümüz Bilimler Akademisi çatısı altında halk bilimi araştırmalarının sürmesini daha gerçekçi buluyorum. KTB bünyesinde ise coordinator bir halk kültürü biriminin bulunması da şarttır.

16 Mayıs 1966 tarihinde başlayıp 17 Haziran 1973'te sona eren Millî Folklor Enstitüsü macerası, Türkiye'de resmî halk bilimi çalışmalarının temel taşıdır.

Yararlanılan Kaynaklar

- Güney, Eflatun Cem (1966), *Folklor ve Eğitim*, İstanbul, s. 23-25.
- Hınçer, İhsan (1953), "Folklor ve Etnografya Enstitüsü İhtiyacı", *TFA*, S 52, 11/1953, s. 817-818.
- _____ (1966), "Folklor Enstitüsü Kuruluş Semineri", *TFA*, S 202, 5/1966, s.4065-67.
- _____ (1970), "C. Öztelli MFE' den Ayrıldı.", *TFA*, S 251, 6/1970, s. 5655-56.
- _____ (1972), "I. Türk Folkloru Danışma Kurulu Toplantısı", *TFA*, S 270, 1/1972, s. 6283-85.
- _____ (1972), "MFE Müdürü Özbenli Çalışmaya Fırsat Bulamadan Ayrıldı.", *TFA*, S 271, 2/1972, s. 6217-18.
- _____ (1973), "I. Uluslararası Türk Folklor Semineri", *TFA*, S 293, 12/1973, s. 6838-41.
- Hınçer, Bora (1967), "MFE Kuruluş Kanun Tasarısı Semineri", *TFA*, S 210, 1/1967, s. 4311-13.
- _____ (1967), "MFE'nin Çalışmaları", *TFA*, S 213, 4/1967, s. 4377.
- İnal, Yaşar Faruk (1968), "Millî Folklor Enstitüsü", *TFA*, S 226, 5/1968, s. 4737-38.
- Önder, Mehmet (1962), "Bir Folklor Enstitüsüne Doğru", *Çağrı*, S 52, 5/1962, s. 1-2.
- _____ (1993), "Bir Anı/MFE' den HAGEM'e", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1993*, Ankara 1993, s. 125-127. HAGEM Yayını.
- Özder, M. Âdil (1967), "MFE Folklor Gezi Raporu", *TFA*, S 220, 11/1967, s. 4574-76.
- Öztelli, Cahit (1952), "Folklor Enstitüsü İhtiyacı ve Kuroğlu", *TFA*, S 40, 1/1952, s. 625-26.
- Saygun, Ahmet Adnan (1943), "Bir Folklor Enstitüsü Hakkında", *Ülkü* (Y. Seri), S 41, 6/1943, s. 2-3.
- Tan, Nail (1978), "C. Öztelli' nin MFE'deki Hizmetleri", *Sivas Folkloru*, S 68, 9/1978, s. 5-8.
- _____ (2006), *Türk Halk Bilgisi Derneği*, Ankara, 56 s.
- TFA* (1953), "THBD' nin Yıllık Kongre Raporu", *TFA*, S 44, 3/1953, s. 689-90.
- _____ (1966), "MFE Kuruldu", *TFA*, S 203, 6/1966, s. 4098.
- _____ (1968), "MFE'nin Çalışmaları", *TFA*, S 230, 9/1968, s. 5064.
- _____ (1968), "MFE'nin Gayesi", *TFA 20. Yıl Özel Sayısı*, 1968, s.2.
- _____ (1970), "Avni Özbenli MFE Müdürlüğüne Getirildi.", *TFA*, S 251, 6/1970, s. 5655.

Öz

**Türkiye'de Kamu Yönetiminde
Halk Bilimi Biriminin Kuruluşunun 50. Yılı**

Türkiye'de halk bilimi/folklor, yeni bir bilim dalı olarak 1913-1914 yıllarında Ziya Gökalp, M. Fuad Köprülü ve Rıza Tevfik Bölükbaşı tarafından tanıtıldı. 1927 yılında Türk Halk Bilgisi Derneği ve 1932'de Halkevleri tarafından başlatılan gönüllü çalışmaların ardından bir Folklor Enstitüsü ihtiyacı dile getirildi. Az sayıdaki üniversite bünyesinde Folklor Enstitüsü

kurulamadı. Bu durum karşısında MEB Kültür Müsteşarlığı çatısı altında 16 Mayıs 1966 tarihinde Millî Folklor Enstitüsü kuruldu. Onayda; Gn. Md. Mehmet Önder, Müsteşar Adnan Ötüken ve Bakan Orhan Dengiz'in imzası bulunuyordu. Enstitü, Kültür Bakanlığının kurulmasıyla bu Bakanlığa bağlandı. 16 Mayıs 1966-17 Haziran 1973 tarihleri arasında H. Cahit Öztelli, H. Avni Özbenli, Nail Tan ve Sevgi Babaoğlu'nun müdürlükleri dönemlerinde; ilk yedi yayın yapıldı. Taşıt, teyp, kamera, fotoğraf makinesi satın alınarak ilk derlemeler başlatıldı. Hevesli öğretmenler için derleyici yetiştirme kursları ve Karagöz kursu açıldı. Folklor arşivi ve folklor uzmanlık kitaplığı kuruldu. I. Uluslararası Türk Folklor Semineri düzenlendi (1973). Millî Folklor Enstitüsü, 17 Haziran 1973 tarihinde Millî Folklor Araştırma Dairesi Başkanlığı adını aldı. Kadro ve bütçe imkânları genişletilerek daha verimli hizmet verir duruma getirildi.

Anahtar kelimeler: Millî Folklor Enstitüsü, Millî Folklor Araştırma Dairesi, Orhan Dengiz, Adnan Ötüken, Mehmet Önder, H. Cahit Öztelli, H. Avni Özbenli, Nail Tan, Sevgi Babaoğlu.

Abstract

50th Years Of The Establishment Of Public Administration Folklore Unit In Turkey

Folklore in Turkey, between the years 1913-1914, was introduced as a new branch of science by Ziya Gökalp, M. Fuad Köprülü and Rıza Tevfik Bölükbaşı. In 1927 Turkish Public Information Society and in 1932, after the voluntary work initiated by the Community homes was expressed the need for a Folklore Institute. There were few number of universities, so Folklore Institutes couldn't been established. In this case, Institution of National Folklore Institution was established on May 16, 1966, depending on Ministry of National Education of Undersecretariat for Culture. The approval was given by under the signatures of General Director Mehmet Onder, Counsellor Adnan Otuken and Minister Orhan Dengiz. The Institute was attached to the Ministry of the establishment of the Ministry of Culture. Between 16 May 1966-17 June 1973, on the directorates period of H. Cahit Öztelli, H. Avni Özbenli, Nail Tan and Sevgi Babaoğlu, first seven editions were published. Vehicles, tape recorder, camera, fotocamera were purchased and the first collection was published. For aspiring teachers, compiler training course and Karagiozis/Karaghiozis (Karagöz) courses were opened. Folklore archives and folklore specialist library were established. I. International Turkish Folklore Seminar was held(1973). On the date of 17 June 1973, National Folklore Institute took the name of National Folklore Research Department. Expanding the staff and budget of Institute were expanded and was brought to serve efficient data services.

Keywords: National Folklore Institute, Department of National Folklore Research, Orhan Dengiz, Adnan Ötüken, Mehmet Önder, H. Cahit Öztelli, H. Avni Özbenli, Nail Tan, Sevgi Babaoğlu.