

KADİM ORTADOĞU'DAN ORTA ASYA'YA NEVRUZ

Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Mart-Nisan aylarında, özellikle 21 Martta kutlanan yeni yıl ve bahar festivallerinin Ortadoğu'nun çeşitli topluluklarınca kutlandığı M.Ö. 18. yüzyıldan itibaren bilinmektedir. Yine, birçok Orta Asya Türk topluluklarınca M.Ö. 4.-3. yüzyıllar gibi erken dönemlerden itibaren bu tarihte bahar-yeni yıl festivallerinin kutlandığı bilinmektedir. Ferverdin'in birinde kutlanan Nevruz, 21 Martta kutlanan Ortadoğu yeni yıl ve bahar festivalinin İran'daki versiyonudur. Ortaçağdan itibaren İran geleneğiyle ilişki kuran çeşitli Türk boyları kendi yeni yıl-bahar kutlamalarıyla İranlıların Nevruzunu birleştirmiş ve Nevruz terimini kendi 21 Mart festivalleri için de kullanmışlardır. Adriyatik sahillerinden Çin'e kadar geniş bir coğrafyada kutlanan Nevruz, son yıllarda Anadolu'da gittikçe siyasallaştırman bir bayram haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Nevruz, Yeni Yıl Bayramı, Bahar Bayramı,
Eski Orta Doğu Bayramları, Orta Asya Türk Bayramları

GİRİŞ

Nevruz, günümüzde İran'dan Çin'e, Anadolu ve Batı Trakya'dan Sibiryaya kadar çok geniş bir coğrafyada kutlanan kozmolojik ve kozmogonik karakterli bir bahar bayramıdır. Anadolu'nun özellikle doğu ve güneydoğusunda Nevruz kutlamaları görülürken, orta ve batı Anadolu'da 6-8 Mayıs tarihlerine denk düşen ve yaz başlangıcı olarak kutlanan Hıdrellez şenlikleri dikkati çekmektedir. Gündüzle gecenin birbirine eşit olduğu 21 Mart tarihine denk düşen Nevruz, bir yönden uzun süren kıştan sonra baharla tabiatın yeniden uyanışını/dirilişini kutlayan ve kutlamalar sırasında düzenlenen oyunlar, bazı bitkileri çimlendirme gibi rimeller, piknikler ve benzeri törenlerle tabiatın yeniden dirilişini sembolize eden bir bayram; diğer yönden ise, baharla birlikte başlayan tarımsal faaliyetlerin bir yıldönümü, dolayısıyla bir yeni yıl festivalidir.

Anadolu'da, içinde bulunduğumuz yüzyılın son yirmi yılına kadar Anadolu'nun doğu ve güneydoğusu başta olmak üzere çeşitli bölgelerinde halkın mütevazî şekilde kutladığı bir bahar bayramı görüntüsünde olan Nevruz kutlamalarının, son zamanlarda içte ve dışta çeşitli çevrelerce geliştirilmeye çalışılan ve Türkiye'nin doğu ve güneydoğusuna yönelik etnik temele dayalı siyasî hedefler güden politikalara paralel şekilde gittikçe siyasallaştırılan bir bayram haline sokulduğu dikkati çekmektedir. Aynı şekilde Nevruz, 1990'lı yılların ortalarından itibaren daha önceki sade halinden çıkarılarak Türkiye'de resmî bir bayram haline sokulmuş, Nevruz günü olan 21 Mart tüm Türkiye'de, devlet erkânı ve kurumları öncülüğünde, örs dövme ve ateş üzerinden atlama gibi sembolik törenlerin ve ağaç dikme merasimlerinin tertip edildiği özel bir gün haline getirilmiştir. Yine bu çerçevede 1995 ve izleyen yıllarda Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi tarafından Nevruz ve Nevruz kutlamalarına ilişkin uluslararası sempozyumlar ve diğer anma etkinlikleri, en üst düzeyde siyasî erkin de katılımıyla, düzenlenmektedir.

Nevruz kutlamalarının siyasallaştırılmasına paralel olarak Nevruza ilişkin tartışmaların Nevruzun kökeni, konusu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu konuda, öteden beri Nevruzun İran menşeli bir yeni yıl festivali olduğunu savunan görüşler kadar, menşe itibarıyla Nevruzun herhangi bir ulus ya da coğrafyayla sınırlandırılmayacak oranda yaygın bir bayram olduğunu ileri süren veya Nevruzun Türklere has ulusal bir festival, bir Türk bayramı olduğunu tartışan görüşler de dikkat çekmektedir. Nevruzun Türk kültür tarihi içerisinde yer alan bir unsur, özbeöz bir Türk bayramı olduğu ve Nevruzun dinsel bir niteliği haiz olmadığı yönündeki beyanların, son zamanlarda Nevruz kutlamalarında yapılan konuşmalarda devlet erkânınca da dile getirilmesi (*Tural, 1995:3-9; Tural vd., 1996:1-7*) Nevruzun kökenine ilişkin tartışmalara değişik bir boyut kazandırmaktadır.

Nevruzun ulusal bir Türk bayramı olduğunu ve Türkler vasıtasıyla Orta Asya'dan Ortadoğu'ya ve diğer yerlere yayıldığını ileri sürenler konuya ilişkin argümanlarını özetle şu delillere dayandırmaktadırlar. Öncelikle bu araştırmacılar, çeşitli Çin kaynaklarında M.Ö. 3. yy. gibi erken bir dönemde Hunların bahar şenlikleri düzenlediklerinin, Mart ayında ailelerin hazırladıkları yiyeceklerle piknik yapmaya gittiklerinin belirtildiğini ifade ederler ve bu şenliklerin Nevruza tekabül ettiğini belirtirler. Yine bu araştırmacılar, diğer taraftan Nevruz kutlamalarından bahseden İran kaynaklarının ise oldukça geç dönemlere ait olduğunu, bunun da Nevruz festivalinin köken itibarıyla Türklere ait olup Türkler aracılığıyla Ortadoğu'ya götürüldüğüne işaret ettiğini ileri sürerler (*Genç, 1995*). Nevruzun bir Türk bayramı olduğu konusunda ileri sürülen argümanlardan bir diğeri Türklerin Ergenekon kutlamalarına yöneliktir. Yine çeşitli Çin kaynaklarında Ergenekon'dan çıkış gününün 21 Mart'a denk düştüğü ve bu günün oldukça erken dönemlerden beri Türklerce kutlandığı belirtilmektedir. Dolayısıyla Türkler öteden beri 21 Martı ulus olarak varoluşları anısına Ergenekon bayramı adıyla kutlamaktadırlar. Bu bay-

ram daha sonraki dönemlerde Türklerin batıya göçlerine paralel olarak Farsça Nevruz (Yeni Gün) terimiyle ifade edilmeye başlanmıştır. Bu görüşü savunanlara göre Farsça Nevruz kelimesi sırf İranlılar bu ananeye alışınlar diye kullanılmıştır (*Kafalı, 1995*). Nevruzun menşe itibarıyla bir Türk bayramı olduğunu ileri sürenlerin dayanak olarak ortaya koydukları görüşler arasında en dikkati çekenlerinden birisi ise Zerdüş'tün de aslen Türk olduğunu / olabileceğini tartışan görüştür. Şehristânî ve İbn Esir gibi bazı İslâmî kaynaklarda Zerdüş'tün coğrafi açıdan Azerbaycanlı olduğunun ileri sürülmesinden hareketle Zerdüş'tün aslen Azeri (dolayısıyla Türk) olduğu ve dolayısıyla onunla başlatıldığı ileri sürülen Nevruz bayramının da bir Türk bayramı olduğu savunulmaktadır (*Kuzgun, 1995*). Bunların yanı sıra 21 Martın günümüzde batıdan doğuya hangi dine ya da klana mensup olursa olsun hemen hemen bütün Türklerce çoğunlukla Nevruz adı altında bir yeni yıl bayramı olarak kutlanıyor olması da Nevruzun bir Türk bayramı olduğu görüşüne delil olarak kullanılmaktadır.

Bu çalışmamızda biz çeşitli Ortadoğu halkları ve Türk boylarının Nevruza ilişkin inanç ve ritimlerini göz önünde bulundurarak Nevruzun kökenine ilişkin ileri sürülen spekülasyon görüşlerin ve bu arada Türk tarihinde gözlemlenen çeşitli yeni yıl ve varoluş festivalleriyle Nevruz arasındaki ilişkinin değerlendirmesini yapacağız.

ESKİ ORTADOĞU'DA YENİ YIL-BAHAR KUTLAMALARI

Oldukça erken dönemlerden itibaren Sümerliler, Babililer ve çeşitli Sami kavimlere e kozmogonik ve tarımsal karakterli bahar ve güz festivallerinin kutlanageldiği bilinmektedir. Sümerliler, yaz sıcakları sonrası tarla işlerinin bitimini bir festivalle kutlardı. Bir çeşit hasat bayramı görünümünde olan tarımsal karakterli bu güz festivali Akiti (ya da Zagmuk) diye adlandırılırdı (*Henninger, 1987*).

Eski Babil'de yılın ilk ayı olan Nisanın ilk 12

gününe denk düşen yeni yıl kutlamaları da Akitu festivali diye adlandırılırdı. Tanrılar panteonunun zirvesinde bulunan yüce varlık adına düzenlenen bu bayramın varlığı M.Ö. 18. yy. dan itibaren bilinmektedir. Zira M.Ö. 1780'lerden kalma metinlerde Akitu festivalinden bahsedilmektedir (*Black, 1981*). Baharda kutlanan bu bayramın yanı sıra Babil'de arpa ekimi öncesi bir kutlama yapıldığı ve buna da Akitu festivali adı verildiği de bilinmektedir (*Black, 1981*).

Mezopotamya yılı, arpa hasadı sonrası baharda gündüz gece eşitliğiyle başladı; dolayısıyla Babil takviminde 1 Nisan tarihi bizim takvimimize göre 21 Marta denk düşerdi. Böylelikle bahardaki gündüz gece eşitliği tarihiyle başlayan Akitu kutlamaları da 21 Marta tekabül ederdi. Bununla birlikte ilerleyen süreç içerisinde zaman zaman Babil takvimindeki 1 Nisan tarihinin değiştiği de görülmektedir. Örneğin Babil metinlerine göre M.Ö. 626-536 tarihlerinde 1 Nisan, 16 Marta tekabül etmiştir (*Black, 1981*). Eski Mezopotamya'da yüce tanrı adına 1 Nisanda (21 Mart'ta) kutlanmaya başlanan Akitu festivali tarımsal ve kozmogonik karakterli bir bayramdır (*Pallis, 1926*). Adına yeni yıl festivali düzenlenen bu yüce tanrı genellikle Babil'in yüce tanrısı Marduk' tur (*Thomas, 1958*). Bununla birlikte, ay tanrısı Sin ya da bir başkası da olabilir. Örneğin güney Mezopotamya'da Akitu, Marduk adına düzenlenirken kuzey Mezopotamya'da Sin adına düzenlenmektedir. Yine Babil kralı Nabukadnezar'la ilişkili tabletlerde Nabukadnezar'ın Nisan ayında yüce tanrı Bel için yeni yıl kutlamaları tertiplelediği belirtilmektedir (*Thomas, 1958*).

Uzun süren kıştan sonra tarımsal faaliyetlerin başlama dönemini ifade eden bu bayramda halk tarlalarda ya da kırlarda piknik yapar, toplu yemekler yenilirdi. Eski Mezopotamya Akitu festivalinin en çarpıcı kutlaması ise yeniden dirilişin sembolize edildiği törenlerdi. Buna göre tapınılan yüce tanrının sureti tapınaktaki yerinden alınır, görkemli bir geçit merasimiyle önceden belirlenen ve genellikle nehir kenarında kurulu olan Akitu tapınağına (Bit Akiti) götürülürdü. Bu tö-

ren, yüce tanrının yer altı alemine inişini ve baharla birlikte tekrar yeryüzüne çıkışını sembolize ederdi. Açıkça görüleceği gibi burada Eski Mezopotamyalılar kışla birlikte adeta ölen tabiatın baharda yeniden dirilişini de bu törenle sembolize etmektedirler. Dolayısıyla Akitu'nun, Eski Babil yaratılış inancının belirli bölümlerinin sembolik şekilde temsil edilmesi yönünde bir işlev üslenmesinden söz edilebilir (*Black, 1981*).

Tarımsal karakterli bahar kutlamaları çeşitli Sami topluluklarda da görülmektedir. Örneğin antik dönemde Hieropolis'te baharın başlangıcı anısına verimlilik tanrıçası Atargatis (Tar'ata ya da İştar-Venüs) adına görkemli kutlamalar düzenlenirdi. Genellikle Nisan ayına tekabül eden bu kutlamalarda çeşitli hayvanlar (özellikle koyun ve keçiler) yakılarak tanrıçaya kurban edilirdi (*Smith, 1894*). Öte yandan Nisan ayının Eski Roma'da da tanrıça Venüs'ün kutsal ayı olduğu ve bu ayda tanrıça için çeşitli kurban törenlerini içeren festivallerin düzenlendiği bilinmektedir (*Smith, 1894*).

Diğer birçok Ortadoğu topluluğunda olduğu gibi İbranilerde de tarımsal karakterli çeşitli yeni yıl kutlamaları dikkati çekmektedir. Örneğin, İbranilerin birinci (Nisan), altıncı (Elul), yedinci (Tışri) ve dokuzuncu (Kislev) ayların ilk günlerini "yeni yıl günü" olarak kutladıkları bilinmektedir (*Fohrer, 1972*). Yahudilerce Nisan ayı ortasında (15 Nisanda) kutlanan Pesah (Fısıh) ya da Pasover de kış yağmurlarının sonunu simgeleyen ve bahar başlangıcında dolunayda kutlanan bir çeşit yeni yıl festivali sayılabilir. Günümüz Yahudilerince Nisan, yılın ilk ayı olarak kabul edilmekle birlikte, yeni yıl günü olarak yedinci ay olan Tışrinin ilk günü kutlanmaktadır. Ay yılı ile güneş yılının uyumlaştırılmasına dayalı Yahudi takviminde Nisan, güneş yılını esas alan Gregoryan takvimine göre Mart-Nisan aylarına tekabül etmektedir. Ay yılına göre belirlenen Yahudi takviminde yılın ilk ayı olan Nisan ayı her yıl bir önceki yıla göre yaklaşık olarak 11 gün önceye gelmektedir. Nisanın yılın muhtelif dönemlerine denk gelmesini önle-

mek amacıyla güneş ve ay yıllarının uyumlaştırılmasına çalışılmış ve her 3-6-8-11-14-17 ve 19. yıllarda bir düzeltme yapılmıştır. Böylelikle her üç ya da bazen iki yılda bir, 12 aydan oluşan Yahudi takvimine, son ay Adarı takiben ilâve bir 13. ay (Adar Şeni ya da Veadar) eklenmiştir. Böylelikle belirli bir dönem güneş yılına göre geriye giden Nisanın, ilâve ayla birlikte tekrar eski zamana dönmesi sağlanmıştır. Bu durum, Yahudi takviminde Nisan ayının güneş yılına göre hesaplanan takvimdeki Mart-Nisan aylarına tekabül etmesine neden olmaktadır (*Alalu vd, 1996*).

İsrailoğullarınca Mısır'dan kurtuluşlarının ve uzun süren Mısır esaretinden sonra bir ulus olarak varoluşlarının anısına kutlanan Pesah bayramının, İsrailoğulları öncesi Filistin'de Kenanilerce kutlanan tarımsal karakterli bir festival olduğu ifade edilir. "Mayasız Ekmek Bayramı" diye de adlandırılan bu bayram, yılın ilk ayında arpa hasadına denk düşerdi ve yedi gün sürerdi. Çiftçiler bu bayramda tapınaklara giderler, yeni üründen yapılmış mayasız ekmekleri yerlerdi. Ayrıca çeşitli şükran törenleri ve kurban takdimeleri de yapılırdı (*Fohrer, 1972; Bright, 1960*). Pesah ile yakından ilişkili olan ve Nisan'ın ilk Pazar gününe denk düşen Hristiyanların Easter (Paskalya) bayramı da yine dirilişle, yeniden varoluşla ilgili olan bir festivaldir. İsa Mesih'in mezardan dirilişini (resurrection) kutlayan bu bayramı, Henninger'in yerinde tespitiyle "Hristiyanlıktaki gerçek yeni yıl bayramı" olarak görmek mümkündür (*Henninger, 1987*).

Buraya kadar olan incelemelerimizden görüldüğü gibi Sümerliler, Babililer, Kenaniler ve İbraniler gibi çeşitli Ortadoğu topluluklarında M.Ö. 18. yy. gibi oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren 21 Marta ya da Mart sonuyla Nisan başına denk düşen yeni yıl kutlamaları mevcuttu. Genellikle kışın bitimini ve baharın başlangıcını ilân eden tarımsal karakterli bu yeni yıl kutlamalarının Babililerde olduğu gibi tabiatın yaratılışını ve İbranilerde olduğu gibi bir topluluğun (İsrailoğullarının) yeniden varoluşunu simgelemesi de dikkatleri çeken önemli bir husustur.

İRAN'DA NEVRUZ

Diğer Ortadoğu topluluklarında olduğu gibi İranlılarda da oldukça erken dönemlerden itibaren yeni yıl kutlamaları görülmektedir. Her ne kadar Avesta'nın eldeki mevcut nüshasında bu kutlamalarla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değilse de İran'da Zerdüş't öncesi dönemlerden itibaren hasat kutlamalarını ifade eden Mihrican'la (Mehregan, Mihragan) bahar kutlamalarını ifade eden Nevruz'un var olduğu bilinmektedir (*Bakınız Widdengren, 1968; Yarshater, 1987*). İranlılarca kendi dillerinde Nevruz (No Roz) yani "Yeni Gün" diye adlandırılan ve aynı zamanda yılbaşı festivali olarak da kutlanan bahar bayramının kutlanılışına dair deliller Akemenidler dönemine ait kabartmalarda mevcuttur. Bu döneme (M.Ö. 559-330) ait saray duvarlarında bulunan temsili resimler, birçok bilim adamının da vurguladığı gibi (*Boyce, 1979; Eliade, 1978*) büyük ihtimalle Nevruz bayramında krala yapılan yıllık hediye takdimini temsil etmektedir.

Geleneksel İran düşüncesi, İran'da güneş takviminin ilk ayı olan Ferverdin ayının ilk gününde bahardaki gündüz-gece eşitliği döneminde kutlanmaya başlanan Nevruz festivalini efsanevi İran kralı Cemşid'le ya da Mecusiliğin kurucusu Zerdüş'tle ilişkili olarak görür. Başta M.S. 11. yy. da yazan Şehname yazarı Firdevsî olmak üzere birçok kişiden gelen rivayetler Nevruz'un kurumsallaşmasını Cemşid'e dayandırır. Buna göre Nevruz bayramı Cemşid'in, ifritlerce çekilen ilâhî bir saltanat arabasıyla göklere yükselmesi anısına kutlanmaktadır. Saltanat arabasını çeken bu ifritleri Cemşid'in yakaladığına ve insanların hizmetine verdiğine inanılır (*Yarshater, 1978*).

Bir başka inanış ise Nevruz'u Zerdüş'tle irtibatlı görür. Buna göre Zerdüş't, eskiden beri var olan ve ateşin kutsiyeti anısına kutlanan bahar bayramını Nevruz şeklinde düzenleyerek yeniden tesis etmiştir (*Boyce, 1979*). Zerdüş'tü Nevruz bayramının başlatıcısı olarak gören bu görüşün çeşitli Ortaçağ İslâm kaynaklarınca da benimsenmiş olduğu bilinmektedir.

Burada bazı araştırmacılarca dile getirilen, Şehristani ve Mes'udi gibi çeşitli İslâm âlimlerinin, Zerdüş'tün kuzey İran'da Azerbaycan bölgesinde doğmuş olduğuna ilişkin görüşlerine dayanarak, Zerdüş'tün bir Türk olabileceği ve dolayısıyla Zerdüş't tarafından başlatılan Nevruz bayramının da bir Türk bayramı olduğu yaklaşımının pek tutarlı olmadığını belirtmek gerekir. Zira, şu anda Azerbaycan'ın yer aldığı topraklarda doğmuş olduğu kabul edilse bile, yaklaşık olarak M.Ö. 6. yy. da yaşayan Zerdüş'tün kendisinden 1400-1500 yıl sonra Orta Asya'dan göçler sonrası o yöreye gelip yerleşen Türk boylarıyla bir ilgisinin olmadığını / olamayacağını hatırlamak gerekir.

Nevruz, İslâm öncesi İran'da hem dinsel hem de millî karakter taşıyan bir bayram olarak kutlanmıştır. İranlıların, Nevruz günü olan 21 Martı efsanevi krallar Kiyumers ve Cemşid'in tahta oturuş günü olarak görmeleri ve ayrıca bu günün, kahraman-kral Feridun'un, Cemşid'in iki kızını esir alan dev Azdahak'ı yenip öldürdüğü gün olduğuna inanmaları (*Heyet, 1995; Eliade, 1978; Widdengren, 1968*), Nevruz'un İran geleneğindeki millî karakterine işaret etmektedir. Millî bir bayram olarak Nevruz, İran'da yalnızca Mecusî dinsel geleneği bağlilarınca değil, tarih boyu çeşitli inanç sistemlerine inanan İranlılarca kutlana gelmiştir. Nitekim az sonra değineceğimiz gibi İran'ın İslâmlaşması sonrası da bu bayram, İslâmî bir yorum ve değerlendirmeye tâbi tutularak kutlanmayı sürdürmüştür.

İran'da Nevruzun tarımsal ve kozmogonik karakterli bir festival olarak kutlanması da dikkat çekicidir. Bu çerçevede Mecusîlerce genelde tabiatın, özelde ise ateşin yaratılışıyla ilişkili bir bayram olarak görülen Nevruz, ateşin efendisi Aşa Vahişt'a ya atfedilmektedir (*Boyce, 1979*). İranlıların Nevruz'a ilişkin yaklaşımlarında Ortadoğu'nun birçok geleneğinde gözlemlenen "ölüp-yeniden dirilme" motifini görmek mümkündür. Zira eski İran dinsel geleneğine göre ayla özdeşleştirilen ve Mitra'nın yardımcısı olarak görülen ilâhî varlık Rapitvan, uzun kış günlerinde bitkile-

rin köklerini ve su kaynaklarını kötü güçlerce yaratıldığına inanılan dondan korumak amacıyla sonbaharda yer altı dünyasına inmekte, kış bitiminde yeni yılın ilk günü olan Nevruz'da tekrar yeryüzü âlemine çıkmaktadır. Dolayısıyla Nevruz, sonbaharda yeryüzünden ayrılan bitkilerin ve suların koruyucu tanrısal varlığı Rapiivan'ın baharda tekrar yeryüzüne dönüşünü kutlamaktadır (*Yarshater, 1987*). İran mitolojisindeki Rapiivan'ın yer altı âlemine inişi ve baharda tekrar yeryüzüne yükselişi tasavvuruyla eski Mezopotamya geleceğindeki bitki tanrısı Tamımız ya da Dumuzi'nin sonbaharda yer altı âlemine inişi ve baharda tekrar yeryüzüne çıkışı düşüncesi arasındaki yakın paralellik ortadadır.

Bir diğer açıdan İran'da Nevruz, ayrıldıkları mekânları ziyaret amacıyla yılın son gününde (20 Martta) yeryüzüne indiğine inanılan Fravaşilerin (ölümle bedenlerinden ayrılmış ruhların), bu bir günlük süre sonunda yeryüzünden çekilmeleri anısına da kutlanmaktadır. Eski İran'da yılın son gününde Fravaşiler anısına düzenlenen bu festivalle Hamaspahmaedaye adı verilirdi. Halk 20 Mart öncesi bu ruhlar için evleri temizler, ruhlara özel yiyecekler ve içecekler hazırlardı. Daha sonra herkes evine çekilir ve 20 Mart gününü elinden geldiğince evinde geçirmeye çalışırdı. Zira, ruhlar âleminden yeryüzüne dönen bu ruhların serbestçe dışarıda dolaştıklarına inanılan bu gün, dışarıda dolaşmak açısından pek tekin sayılmazdı.

Dışarıda dolaşmanın pek hoş karşılanmadığı gün ya da günler tasavvuru İranlılar dışında diğer birçok Ortadoğu topluluklarında da görülmektedir. Örneğin Sâbiîlerin "Mbattal günler" adını verdikleri dönemler bu şekildedir. Tıpkı İran Mecusîlerinde olduğu gibi Sâbiîlerde de yeni yıl bayramı (Panja) öncesi dönem, yılın en tehlikeli dönemi olarak görülür. Zira, Sâbiîler, Mbattal günlere kötülük ve karanlığın egemen olduğuna inanırlar. Dolayısıyla bu günlerde Sâbiîlerin dışarı çıkmaları, iş yapmaları, her türlü sosyal faaliyette bulunmaları yasaklanmıştır. Bu günlerde evinden dışarı çıkan kişiye manevî kirliliğin bulaştığına inanılır. Bu günlerde ölen kişilerin uğursuz bir ölümle öl-

dükleri kabul edilir ve bunlar için daha sonra sıradan ölüm törenlerinin dışında bazı özel dinî merasimler yapılır (*Gündüz, 1995*).

Eski İran'da Fravaşiler için düzenlenen Hamaspahmaedaye kutlamaları Mecusîlerce Nevruz'la birleştirilmiş ve Nevruz eski yılın tüm çirkinlik, uğursuzluk ve kıtlığının bittiğini ve sevinç, bolluk ve bereket vadeden yeni yılın başladığını gösteren bir bayram olarak algılanmıştır (*Yarshater, 1987*). Yine Mecusîlerce gerek Nevruz günü gerekse Nevruz kutlamalarını içine alan ve aynı zamanda "Nevruz" diye de adlandırılan yılın ilk ayı Fravaşilere tahsis edilmiştir (*Boyce, 1979*).

İran tarihinde Nevruz kutlamaları her dönemde görülmektedir. Erken dönemlerde yalnızca bir günlük bir festival olduğu tahmin edilen Nevruz'un ilerleyen süreç içerisinde birkaç günlük hatta bazen birkaç haftalık bir kutlama şekline sokulduğu görülmektedir. Nevruz kutlamalarının saray duvarlarındaki kabartmalarda resmedildiği Akamenidler dönemi sonrası Sasanilerce de bu kutlamalar sürdürülmüştür. Sasaniler döneminde (M.S. 226-652) Nevruz'un kutlanış tarihi ve süresiyle ilgili bazı değişiklikler göze çarpmaktadır. Örneğin Orta Sasaniler döneminde, yeni yıl kutlaması B abulilerdeki uygulamaya paralel şekilde biri ilkbahardaki diğeri ise sonbahardaki gündüz gece eşitliği döneminde olmak üzere yılın iki döneminde kutlanmaya başlanmıştır. Yine Nevruz'la ilgili olarak dört kutlama yapılmıştır. Bunlardan "rahipler Nevruz'u" adı verilen kutlamalar Adar ayının biriyle altısına, "halk Nevruz'u" denilen kutlamalar ise Fer verdin ayının biriyle altısına denk düşmektedir (*Boyce, 1979*). Sasaniler döneminde Fer verdin' in birinde (21 Mart) kutlanmaya başlanan Nevruz altı gün sürerdi. Altı günlük bu kutlamaların yeni yılın ilk gününe denk düşen birinci gününe Küçük Nevruz (Navruz-i Kucak) ya da Halk Nevruzu, altıncı gününe ise Büyük Nevruz (Navruz-i Buzurg) ya da Asil Nevruzu (Navruz-i Has) adı verilirdi (*Taqizadeh, 1938; Gray, 1912*). Fer verdin ayının altısındaki Büyük Nevruz, Mecusîlerce Zerdüş'tün doğum günü olarak da kutlanırdı (*Boyce, 1979*).

İslâmî dönemde de İran'da Nevruz yani yeni yıl kutlamaları Sasanilerdeki haliyle sürdürülmüştür. İslâmın İran'da hızla yayılması sürecinde Nevruz kutlamalarının genel yapısı değişmemekle birlikte Nevruza ilişkin değerlendirmelerde bazı İslâmî yorumların yapılması dikkati çekmektedir. Örneğin, İran Şiilerince Nevruz, başta Hz. Ali'yle ilgili olanlar olmak üzere birçok İslâmî olayla irtibatlandırılmıştır. Örneğin Nevruz günü Hz. Adem'in yaratıldığı, Allah'ın insandan kendisinin Rab olduğu konusunda söz aldığı ve Hz. İbrahim'in putları yıktığı gün olarak görülmüştür (*Yarshater, 1987*). Ayrıca Nevruzun Hz. Ali'nin doğum günü, Peygamber'in kızı Fatima ile evlendiği gün ve Hz. Muhammed tarafından halife olarak ilân edildiği gün olduğu da ileri sürülmüştür. Bu arada Nevruzun, bizzat Hz. Muhammed tarafından da tasvip edildiği yönünde gerçekte bağdaşmayan ancak popüler inanışı yansıtan kanaat de bazı kaynaklarca rivayet edilmektedir. Nevruz, günümüz İran'ında da büyük coşkuyla kutlanmaktadır. Yalnızca Mecusilik bağlularınca değil Müslüman İranlılarca da bu bayram kutlanmaktadır. İran'daki Müslümanlar ve az sayıdaki Mecusî (Gabarlar), yaklaşık iki haftalık bir dönemi kapsayan Nevruz kutlamalarını 21 Martta başlatmakta, Yazdiler ise bu kutlamayı Temmuz sonunda yapmaktadırlar (*Boyce, 1979*). Ayrıca Hindistan'daki Par siler de Nevruz'u (Cemşedi Nevruz) kutlamaktadırlar.

Mecusilik dönemlerinden beri İran'daki Nevruz kutlamalarında günümüz Nevruz kutlamalarına paralel birçok husus dikkati çeker. Bîfûnî (1879:203 ve devamı), eski İranlıların Nevruz kutlamaları hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Eski İranlıların Nevruz kutlamaları arasında özellikle şu hususlar ön plâna çıkmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı 7 sayısıyla ilişkili bazı ritüellerin düzenlenmesidir. Örneğin törenlerin bir parçası olarak 7 saksıya 7 çeşit tohum ekilirdi. Kutlamaların başlangıcında kralın önüne 7 çeşit tahıl, 7 ağaçtan taze dallar ve 7 gümüş para konulurdu. Yine Nevruz dekorasyonu Farsça s harfiyle başlayan 7 çeşit nesneyle (Haftsin) yapılırdı. Bazı

araştırmacılar, günümüzde de hâlâ İran'da rastlanan bu hususların, Sasaniler döneminden itibaren Mecusî toplumunda görülmeye başlandığını ifade etmektedirler (*Yarshater, 1987*). İran geleneğindeki Nevruz kutlamalarında dikkatleri çeken bir diğer önemli husus Nevruz öncesi buğday, mercimek ve benzeri bazı tahılların ıslatılıp çimlendirilmesi ve Nevruz kutlamalarında bunların kullanılmasıdır. Çimlendirilerek elde edilen bu yeşil bitkilere ilâveten bazı taze yapraklar ve çiçekler de kaplar içinde Nevruz için hazırlanan masaya konulurdu. Bu bitkiler Nevruz kutlamalarının sonunda törenle nehre atılırdı.

Törenlerin sonunda bazı nesnelerin nehre atılması geleneği Sâbiîlerde de görülmektedir. Örneğin Sâbiîler, kurban töreni ve vaftiz gibi ritüellerinde yanlarında taşıdıkları taze dallardan yapılmış demetleri (Klila) tören bitiminde akarsuya atmaktadırlar. Zira ışık ve hayat unsuru olarak değerlendirilen akarsu, Sâbiî inancında kişilerin davranışlarındaki kötülükleri ve günahı temizlemekte, yeryüzüyle ilâhî âlem arasında bir köprü vazifesi görmektedir (*Gündüz, 1995*). Mecusilikten kalma İran geleneğindeki bu uygulamada da akarsulara atfedilen böylesi bir değer rolü olabilir.

Bazı tahılların çimlendirilmesi şeklindeki bu ritüelin, Nevruz'un yeniden doğuşu ve verimliliği simgeleyen özelliğiyle yakından ilişkili olduğu ve tabiatın yeniden canlanışını sembolize ettiği açıktır. Bunlardan başka İran geleneğinde Nevruz'da insanların ruhlarını arındırdığına inanılan kutsal ateşin yakılarak üzerinden atlanması, boyalı yumurtaların hazırlanıp yenilmesi, yeni elbiselerin giyilmesi, çeşitli oyunların oynanması, piknik yapılması ve benzeri törenler de yapılmaktadır.

İran'da Zerdüşt öncesi dönemlere kadar uzanan ve Farsça Nevruz yani Yeni Gün diye adlandırılan bu bayramın, temelde yaratılışı, yeniden var oluşu, tabiatın dirilişini ve verimliliği simgeleyen ve M.Ö. iki binli yıllardan itibaren birçok Ortadoğu toplumunda varlığı bilinen dinsel karakterli yeni yıl kutlamalarının İran versiyonu olduğunu görüyoruz. İranlıların bu kutlamalarının

genel yapı ve tarih itibarıyla Babil geleneğindeki yeni yıl kutlamasına (Akitu) paralel birçok özellik taşıması Boyce (1979:72) ve Eliade (1978:319-320) gibi çeşitli araştırmacıları, haklı olarak İran geleneğindeki Nevruz bayramının kaynağının Babil olduğu ya da İran Nevruz kutlamalarındaki birçok ritüelin Mezopotamya geleneğinden etkilendiği yönünde bir düşünceye itmektedir.

SÂBÎLERDE NEVRUZ

İranlılardan başka Nevruz adıyla yapılan kutlamaları M.S. ikinci yüzyıldan itibaren güney Mezopotamya'da yerleşik olan Sâbiîlerde de görülmektedir. Ancak Nevruz, Sâbiîlerde bir bahar bayramı olmaktan ziyade kış başında kutlanan bir yeni yıl bayramı görünümündedir. Sâbiîlerde bahar bayramı olarak kutlanan festival ise Mart-Nisan aylarına denk düşen Panja bayramıdır (*Gündüz, 1995*). Sâbiîlerde birden çok yeni yıl ve bahar bayramının varlığı görülür. Sâbiî yılı her biri 30 gün çeken 12 aydan ve toplam 360 günden oluşur. Ayrıca Sâbiîler ayın hareketlerine göre ayarladıkları takvimlerini güneş yılına denk düşürmek amacıyla iki yıl arasına 5 ilâve gün eklerler. Buna rağmen, her dört yılda bir ortaya çıkan bir günlük eksiklik nedeniyle Sâbiî ayları güneş takvimine göre yılın belirli bir zamanında sabit olmamakta ve bu nedenle dinsel bayramların zamanı konusunda Sâbiîler zaman zaman ayarlamalar yapmaktadırlar.

Sâbiî takviminde yılın ilk ayı normalde Ekime denk düşen Qam Qaina olsa da, mevsimlere göre yapılan düzenlemede yılın ilk ayı normalde Şubata denk düşen Qam Daula'dır. Sâbiîler, Qam Daula'nın başlangıcında (2. günü) bir tür yeni yıl bayramı olan Dihba Rabba'yı kutlarlar (*Drower, 1937*). Sâbiîler bu bayrama Navruz Rabba (Büyük Nevruz) adını da verirler. Dihba Rabba öncesi 36 saat (yani Qam Daula'nın birinci günü ile bundan önceki 12 saatlik zaman) Mbattal (uğursuz) zaman olarak sayılır. Bu Mbattal zaman öncesi gün Kansia u Zahla olarak isimlendirilir. Bu günde bütün Sâbiîler vaftiz olurlar ve dışarıdaki

işlerini hallederler. Ayrıca bayramda kullanacakları et için hayvan keserler. Zira bu bayramda hayvan kesimi yasaktır. Daha sonra akşam olduğunda herkes evine çekilir ve 36 saatlik Mbattal süre tamamlanıncaya kadar kimse dışarı çıkmaz. Bu Mbattal zaman zarfında rahipler, astrolojik kutsal kitaplara bakarak yeni yılın neler getireceği hakkında çeşitli yorum ve kehanetlerde bulunurlar. Bu ilk günde âlemlerin yaratıldığına ve yaratılan ışık varlıklarının bu nedenle bu gün boyunca yüce tanrıya şükretmek üzere ışık alemine çıktıklarına, dolayısıyla bu süre zarfında yeryüzünün koruyucu ışık ruhlarından mahrum olduğuna inanırlar (*Alf Trisar Şuialia, 1960*). Sâbiîlerin bu inanışıyla eski İran'da Nevruz öncesi yılın son gününün yeryüzüne inen ve başıboş dolaşan ruhlara (Fravaşi) adanması arasındaki yakın benzerlik dikkat çekicidir.

Bu Mbattal sürenin bitiminde bütün Sâbiîler evlerinden dışarı çıkarak birbirleriyle bayramlaşırlar. Ancak rit yemekleri ve vaftiz gibi ibadetler bu ayın 14'üne kadar yapılmaz.

Qam Daula'nın 6. ve 7. günleri ise Dihba d Ş islam Rabba veya Dihba d Şuşian olarak adlandırılır. Bu iki gün arasındaki gecede, gönülden yapılan duaların kabul olunacağına inanılır. Bu iki günden ilki ayrıca Navruz Zota ya da "Küçük Nevruz" olarak da adlandırılır (*Drower, 1937*). Burada mevsimlere göre yapılan sıralamada yılın ilk ayı olan Qam Daula'nın ikinci ve altıncı günlerinin "Büyük Nevruz" ve "Küçük Nevruz" diye adlandırılmasıyla, Sasaniler döneminden itibaren Mecusîlerde Nevruz'un ilk gününün "Küçük Nevruz", altıncı gününün ise "Büyük Nevruz" diye adlandırılması arasındaki ilişki açıkça görülmektedir (*Taqizadeh, 1938*).

TÜRKLERDE YENİ YIL VE BAHAR KUTLAMALARI

Yukarıda bahsettiğimiz Sümerliler, Babililer, Kenaniler, İbraniler ve İranlılar gibi Ortadoğu halklarından başka Eski Yunanlılar ve Romalılarından uzak doğu halklarına kadar birçok toplulukta ye-

ni yıl ve bahar kutlamalarına rastlanmaktadır. Bu çerçevede geçmişte ve günümüzde Asya'dan Avrupa'ya geniş bir coğrafyada yaşayan Türk boylarında da yeni yıl ve bahar kutlamalarına rastlanmaktadır.

Çin kaynaklarında 21 Mart tarihinde Türklerin yaptıkları kutlama ve şenliklere ilişkin çeşitli rivayetler yer almaktadır. Çeşitli bilim adamları Çin kaynaklarında Hunların Milâttan önceki yıllarda 21 Mart tarihinde hazır yemeklerle kıra çıktıklarının ve bahar şenlikleri yaptıklarının vurgulandığına dikkat çekerler (*Genç, 1995*). Şüphesiz bu rivayet, 21 Mart tarihinin Hunlarca tabiatın yeniden uyanışı ve tarımsal faaliyetlerin başlangıcı günü olarak görüldüğünü göstermektedir. Bahattin Ögel'in (1997:36-37), Cengiz Han zamanında ortaya çıktığını ve Göktürklerin türeyiş efsanesinin dejenere edilmiş bir hali olduğunu ifade ettiği Türk mitolojisindeki Ergenekon destanı da bu tarihle ilişkili görülür. Gerek Çin kaynaklarında gerekse Türk destanlarında Türklerin, Ergenekon'dan (Çin kaynaklarına göre "ecdat mağarası") çıkışları anlatılmaktadır. Mitolojiye göre düşmanlarınca tamamen öldürülen ya da tutsak alınan Türklerden Kıyan ve Negüş eşleriyle birlikte kaçarak Ergenekon'a sığınır. 400 yıl sonra burada oldukça güçlenmiş olarak Türkler, artık Ergenekon'dan çıkış yolları aramaktadırlar. Nihayet bir demir dağını eritip yol açmak suretiyle buradan çıkarlar ve düşmanlarından atalarının intikamını alıp yeniden kendi aslı vatanlarında egemen olurlar (*Çay, 1996*). Sonraki dönemlerde Türk boyları Ergenekon'dan çıkış günü olarak gördükleri 21 Mart tarihini Ergenekon ya da Bozkurt günü olarak kutlamışlar, Türk hakanları bu günde, Ergenekon'da demirin eritilmesi anısına, günümüze kadar süregelen örs üzerinde demir dövme ritüelini yapmışlardır. Ulus olarak Türklerin, varoluşunu, bağımsızlığını ve esareten kurtuluşunu simgeleyen Ergenekon destanına dayalı eskatolojik karakterli bu kutlama ile tabiatın uyanışı ve dirilişle ilişkili tarımsal karakterli bahar festivali birbirinden temelde farklıdır. Dolayısıyla bazı araştırmacıların (*Güngör, 1995*) haklı olarak vurgu-

ladıkları gibi bu iki kutlamanın birbirinden ayrı düşünülmesi gerekir.

Burada bazı araştırmacılarca dile getirilen, Nevruz'un Hun menşeli bir Türk bayramı olarak Türkler vasıtasıyla Asya ve Avrupa'ya yayıldığına kuvvetli ihtimal olduğu görüşüne (*Genç, 1995*) değinmek yerinde olacaktır. Bu görüşün en önemli dayanak olarak ileri sürdüğü delil, yukarıda bahsettiğimiz Çin kaynaklarında Milâttan önceki dönemlerde (M.Ö. 4.-3. yüzyıllarda) Hunların bahar kutlamaları yaptıklarına dair rivayetlerdir. Ancak bu rivayetlerin, iddia edildiği gibi Asya ve Avrupa'nın birçok yöresinde ve özellikle Ortadoğu'da görülen 21 Marttaki bahar kutlamalarının (ve Nevruz'un) menşesinin Hunlardaki bu kutlamalar olduğunu ortaya koyduğu düşünülemez. Zira başta da ifade ettiğimiz gibi, örneğin Eski Mezopotamya'da 21 Martta düzenlenen kozmik karakterli kutlamaların varlığı M.Ö. 18. yy. a ait dokümanlardan anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Kenanilerde, İbranilerde ve diğer çeşitli topluluklarda da oldukça erken dönemlerden itibaren Mart-Nisan aylarında düzenlenen bahar/yılbaşı kutlamaları bilinmektedir.

Ortaçağdan itibaren çeşitli Türk boylarında tabiatın yeniden uyanışını ve tarımsal faaliyetlerin başlangıcını ifade eden 21 Mart bahar kutlamalarının Nevruz adı altında yapıldığını görmekteyiz. Yine 21 Mart tarihinin Türklerce kullanılan çeşitli takvimlerin başlangıcı yani yılbaşı olarak kabul edildiğini de biliyoruz. Nitekim gerek güneşe göre düzenlenen 12 Hayvanlı Türk takviminin gerekse Celalüddöyle Eburfeth Melik Şah'in Celalüddöyle lâkabına atfen kullanılan Celâli ya da Meliki takviminin başlangıcı 21 Marttır (*Kafalı, 1995; Genç, 1995*). Ortaçağdan günümüze Türk boyları, Asya'dan Avrupa'ya, yaşadıkları tüm yörelerde 21 Mart tarihini yılbaşı ya da tarımsal ve kozmogonik karakterli bir festival olarak kutlamayı sürdürmüşlerdir. 21 Marttaki bu kutlamalara verilen isim genellikle Nevruz olmuştur. Nitekim günümüzde Kırım Türkleri "Navrez", Harezmliler "Navsarji", Soğdahlılar "Navsarız", Çuvaşlar "Noris ohaye" ya da "Navrus", Kırgızlar

"Nooruz", Tacikler "Gülnavruz", Tatarlar "Noruz", Batı Trakya Türkleri "Mevris" ve Anadolu Türkleri "Nevruz" ya da "Sultan Nevruz" adını vermektedirler. Diğer taraftan çeşitli Türk boylarında 21 Mart kutlamalarına "Ergenekon", "Ergenen Kün", "Bozkurt", "Gül Gardon", "Bayşeşek", "Su bayramı", "Babu Marta", "UlştınUlı Küni", "Yengi Kün" ve "Canı Cıl" gibi isimler de verilmektedir. Kazaklar, Tacikler ve benzeri Türk boylarında bu isimlerden bir ya da birkaçı Nevruz ismiyle birlikte kullanılmaktadır (*Kazbekov, 1993; Arnat, 1995*).

Burada öncelikle şu soruya cevap aramak gerekmektedir: Türkler tarımsal ve eskatolojik karakterli 21 Mart kutlamalarına ne zamandan itibaren Nevruz terimini isim olarak kullanmaktadırlar? Çeşitli kaynaklardan hareketle biz M.Ö. dördüncü - üçüncü yüzyıllardan itibaren Türklerde 21 Mart kutlamalarının var olduğunu biliyoruz. Ancak bu kutlamaların Nevruz terimiyle isimlendirilmesi bu kadar erken döneme gitmemekte, muhtemelen Ortaçağdan itibaren kaynaklanmaktadır.

Nevruz teriminin Farsça "yeni gün" anlamına bir terim olduğu konusunda hemen herkes hemfikir. Peki Nevruz teriminin Farsça olması 21 Mart kutlamalarının kaynağının İran olduğunu mu gösterir? Türklerin yeni yıl/bahar kutlamalarına neden Nevruz adını verdiklerini izah etme doğrultusunda bir araştırmacı, Türklerin egemen oldukları coğrafyada kendilerine tâbi olan diğer toplumların dillerinden bazı terimleri aldıklarına dikkat çektiikten sonra, Türklerin Ergenekon'dan çıkış günü olarak kutladıkları festivale Farsça Nevruz adını vermelerinin Farslar a kendi ananelerini sevdirmek amacına yönelik olduğunu vurgulamaktadır (*Kafalı, 1995*). Ancak yalnızca Kafkaslar ve İran civarında değil Kazak ve Kırgızlardan Kırım Türklerine kadar birçok Türk boyunun Nevruz ismini kullanıyor olması ve İran'ın da yer aldığı Ortadoğu'da yeni yıl festivalinin bilinen çok erken dönemlerden itibaren var olması, bu ihtimalin doğruluğunu ortadan kaldırmaktadır. Türklerin de diğer birçok topluluk gibi öteden beri

sahip oldukları bahar ve yeni yıl kutlamalarının var olduğu ve bunları günümüze kadar taşıdıkları bir gerçektir. Ancak dünyanın birçok yöresinde örneklerine rastladığımız gibi, Türklerin ilişki içerisinde oldukları toplulukların yeni yıl ve bahar kutlamalarından etkilenmeleri ve bu konudaki kendi gelenekleriyle etkileşimde bulundukları toplulukların geleneklerini meze etmiş olmaları güçlü bir olasılıktır. Nitekim, bizzat Nevruz teriminin Farsça olması bir tarafa, çeşitli Türk boylarının Nevruz kutlamalarında önemli yer tutan birçok ritüelin İran geleneğini yansıtmaması, Türklerin İran geleneğinden etkilendiklerini ve kendi bahar/yeni yıl kutlamalarıyla İran menşeli bahar/yeni yıl kutlamaları arasında bir sentez yaptıklarını ortaya koymaktadır. Bu durumda Türklerin 21 Mart tarihinde öteden beri kutlayageldikleri yeni yıl ve varoluş festivalleriyle yine aynı tarihte kutlanan İran kökenli Nevruz festivali arasında bir irtibat kurdukları ve zamanla birçok Türk boyunun kendi festivallerine Nevruz adını verdikleri söylenebilir. Bu sürecin oluşumunda gerek İslâmî dönemde başta Şia olmak üzere İran kaynaklı hareketlerin gerekse İslâmî dönem öncesi İran kültürünün çeşitli Türk boylarıyla etkileşim içerisinde olması önemli rol oynamış olmalıdır. Az sonra üzerinde duracağımız gibi, çeşitli Türk boylarının Nevruz ritüelleri arasında gördüğümüz, başta ateş kültürünü yansıtan törenler olmak üzere birçok husus İran geleneğine ait Nevruz ile Türklerin tarımsal karakterli yeni yıl ve eskatolojik karakterli varoluş festivalleri arasındaki etkileşime örnek teşkil etmektedir.

21 Mart tarihindeki Nevruz kutlamaları gerek Asya'daki çeşitli Türk boylarında, gerekse Selçuklular ve Osmanlılar dönemi Türklerinde büyük bir coşkuyla kutlanmıştır. Osmanlılar döneminde Nevruz için kaleme alınan Nevruz ziyeler, Nevruz için hazırlanan Nevruz macunları ve Nevruz bahşişleri bilinmektedir. Nevruz kutlamaları Asya'daki çeşitli Türk topluluklarında yüzyıllarca resmîyetten uzak halk bayramı şeklinde varlığını sürdürmüştür. 1960'lı yılların ortalarından itibaren çeşitli Orta Asya cumhuriyetlerinde "ilkbahar

emek bayramı" şeklinde kutlanmaya başlanan Nevruz, Türk cumhuriyetleri üzerindeki Sovyet egemenliğinin kalkmasına paralel olarak 1990'lı yıllardan itibaren tarımsal karakterli bir bahar bayramı olarak resmî bir hüviyet kazanmıştır. Örneğin, Kazakistan'da 1988'den, Özbekistan'da ise 1990'dan itibaren Nevruz kutlamaları resmîleşmiştir (*Karaboyev, 1993 ve devamı; Separalin, 1993 ve devamı*). Aynı şekilde -başta da ifade ettiğimiz gibi Anadolu'da da yüzyıllardır özellikle doğu ve güneydoğuda bahar bayramı olarak halk tarafından düzenlenen Nevruz kutlamaları, 1990'lı yılların ortalarından itibaren resmî bir hüviyete bürünmüştür.

Gerek Anadolu'da gerekse Asya Türk toplumlarında görülen Nevruz kutlamalarında dikkat çekici önemli rimeller (*Tural, 1995; Tural vd, 1996*) bulunmaktadır. Bunlar arasında ateş kültüyle ve 7 sayısı ile ilgili törenler, öküz kurbanı, bazı bitkilerin çimlendirilmesi ve suyla ilgili rimeller, Türklerdeki 21 Mart kutlamalarındaki İran etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Anadolu'daki Nevruz kutlamalarından Orta Asya'da Kırgızların kutlamalarına kadar (*Cumakunova, 1997*) Nevruz kutlamalarında ateşin özel bir yeri vardır. Nevruz günü ve akşamı meydanlarda yakılan ateş başında toplanan halkın günahlarından ve eski yılın kirlerinden arınmaları ve talihlerinin açılması amacıyla ateşten atlamaları, Mecusîlik dönemi İran geleneğindeki ateş kültüyle, ateşin temizlik, saflık unsuru olarak görülmesiyle yakından ilişkilidir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, Mecusîlerce Nevruz, yüce ışık Ahura Mazda'nın temsilcisi olarak kötülükleri temizleyen ve ruhları arındıran kutsal ateşin yaratıldığı gün olarak görülmekte ve dolayısıyla Nevruz günü ateşe ve ateşin koruyucu ruhu Aşa Vahişt'a'ya hasredilmektedir. Türklerin ateşe ilişkin Nevruz ritüellerinde de ateşin koruyucu, temizleyici özelliğine atıfta bulunulduğunu görmek mümkündür. Türklerin Nevruz'a ilişkin ritüellerinde göze çarpan bir diğer önemli şey, Nevruz için özel kaplarda çimlendirilen bitkilerdir. Arpa, buğday gibi hububatlar Nevruz öncesi özel olarak çimlendirilmekte ve Nevruz törenlerinde kullanılmaktadır. Bu gelene-

ğin de -yukarıda üzerinde durduğumuz gibileran Nevruz kutlamalarında önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Bir diğer dikkat çekici husus, 7 sayısına ilişkin rimellerdir. Tıpkı İran geleneğinde olduğu gibi Türklerde de Nevruz sofrası için hazırlanan yemekte (Kazaklar buna Nevruz koje adını verirler) 7 çeşit tahıl kullanılmaktadır. Yine Türklerin Nevruz kutlamalarında önceden doldurulan kaplardaki suların önceki yılın uğursuzluk ve kötülüklerinin evlerden atılması amacıyla dışarı dökülmesi ritüeliyle İran geleneğindeki Nevruz törenlerinde görülen su kültüne dayalı uygulamalar arasındaki benzer yaklaşımlar da dikkat çekicidir. Her iki gelenekte de su, önceki yıla ait kötülükleri ve uğursuzlukları temizleyen, alıp götüren bir değere sahiptir. Son olarak Orta Asya Türk boylarının Nevruz kutlamalarında görülen öküz kurbanı da bazı araştırmacıların belirttiği gibi "gök cisimlerinin yer değiştirmesi sırasında Ülker takım yıldızının bu yolla kaybolmasına bağlı" (Kazbekov, 1993) değil, İran geleneğiyle ilişkili olabilir. Zira İran geleneğinde boğa, hem Mithra'nın özel hayvanı olması, hem de yaratılıştaki önemli bir yere sahip olması açısından önemli bir yer tutmakta ve -günümüzde Parsilerde görülmemekle birlikte- eski dönemlerde Mecusîlerce kurban hayvanı olarak kullanılmaktaydı (*Boyce, 1979*).

SONUÇ

Ortadoğu'dan Asya'ya hemen hemen tüm toplumalarda mevcut olan bahar/yeni yıl kutlamalarına ve Nevruz'a ilişkin değerlendirmelerimizi şöyle özetlemek mümkündür. Mart-Nisan aylarında ve özellikle de 21 Mart'ta yapılan tarımsal ve kozmogonik karakterli bahar/yeni yıl kutlamalarına, gerek Ortadoğu'daki gerekse Asya'daki birçok halkın rimelleri arasında rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili Ortadoğu'daki kutlamaların varlığı M.Ö. 18. yy. dan beri bilinmektedir. Eski Mezopotamya halkları bu kutlamalara Akitu ve Zugmuk, İbraniler ise Pesah adını verirken İranlılar

Farsça "yeni gün" anlamına gelen Nevruz adını vermişler ve bu kutlamayı yalnızca Mecusilik dönemlerinde değil İslâmî dönemde de sürdürmüşlerdir. Her toplumun bahar/yeni yıl kutlaması karakteristik özelliklerini o toplumun kültürel kimliği ve inancı doğrultusunda şekillendirmiştir. Bu çerçevede İran bahar/yeni yıl festivalinde yer alan ritüellerde eski İran'ın ateş-su kültü ve benzeri hususlar önemli rol oynamaktadır. Ortadoğu halklarında olduğu gibi Orta Asya'dan itibaren Türklerde de tarımsal, kozmogonik ve eskatolojik karakterli bahar/yeni yıl festivallerinin mevcut olduğunu görüyoruz. Bu çerçevede öteden beri 21 Mart tarihini Türk boyları ulus olarak varoluşun yıldönümü, tarımsal faaliyetlerin başlangıcı ve kışla birlikte âdeta ölen tabiatın yeniden dirilişi anısına bir bayram olarak kutlamaktadırlar. Çeşitli Türk boyları gerek göçler sonucu İranlılarla et-

kileşim, gerekse Türklerin yaşadıkları yörelere olan İran etkisi nedeniyle, kendi bahar/yeni yıl festivalleriyle İranlıların aynı tarihte kutladıkları Nevruz festivali arasında bir irtibat kurmuş ve çeşitli İran unsurlarını da adapte etmek suretiyle kendi festivallerini Nevruz adıyla kutlamaya başlamışlardır. Nitekim çeşitli Türk boylarının 21 Mart bahar/yeni yıl festivalini Nevruz ismi dışında Ergenekon, Bozkurt ve benzeri çeşitli isimlerle isimlendiriyor olmaları bundan kaynaklanmaktadır.

Adriyatik sahillerinden Çin'e kadar geniş bir coğrafyada hem Mecusiler (Gabarlar, Parsiler) ve Müslüman olmayan Türk toplulukları gibi çeşitli gayrimüslim topluluklarca hem de birçok Müslüman halk tarafından kutlanan Nevruz, her ne kadar köken itibarıyla İran geleneğine ait çeşitli unsurlar taşıyor olsa da günümüzde dinler ve halklar

KAYNAKLAR

- ALALU, S. ve diğerleri (1996), **Yahudilikte Kavram ve Değerler**, Gözlem Basın Yayın, İstanbul.
- ALF TRİSAR ŞUİALİA (1960), ed. and tr. E.S. Drower, **The Thousand and Twelve Questions**, Berlin.
- ARNAUT, T. (1995), "Gagauzlarda İlk Yaz Bayramı", **Bilge**, 4.
- BÎRÛNÎ, Ebu'r-Reyhan Muhammed (1879), **The Chronology of Ancient Nations**, ed. and tr. C.B. Sachau, London.
- BLACK, JA. (1981), 'The New Year Ceremonies in Ancient Babylon', **Reüigion**, 11.
- BOYCE, M. (1979), **Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices**, London.
- BRIGHT, J. (1960), **A History of Israel**, London.
- CUMAKUNOVA, G. (1997), "Nooruz Bayramı: Doğa ile İnsanın Bütünlüğünün Simgesi", **Büğe**, 12.
- ÇAY, A.M. (1996), **Türk Ergenekon Bayramı Nevruz**, 7. Baskı, Ankara.
- DROWER, E.S. (1937), **The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore**, Oxford.
- ELIADE, M. (1978), **A History of Religious Ideas**, d, The University of Chicago Press.
- FOHRER, G. (1972), **History of the Mandaean Religion**, tr. DE. Green, London.
- GENÇ, Reşat (1995), 'Türk Tarihinde ve Kültüründe Nevruz', **Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri**, Ankara.
- GRAY, L.H. (1912), "Festivals and Feasts (Iranian)", **Encyclopaedia of Religions and Ethics**, ed. J. Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, c.5, 872-875.
- GÜNDÜZ, Ş. (1995), **Sâbiiler Son Gnostikler**, Ankara.
- GÜNGÖR, H. (1995), "Önasya Kültürlerinde Yeniden Doğuş ve Türklerde Nevruz", **Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri**, Ankara.
- HENNINGER, J. (1987), "New Year Festivals", **Encyclopedia of Religions**, ed. M. Eliade, MacMillan Publ. Com., New York, c.10, s.415-420.
- HEYET, C. (1995), "Nevruz Bayramı İran'da", **Türk Kültüründe Nevruz. Uluslararası Bilgi Şöleni**, yayına haz. S. Tural, Ankara.
- KAFALI, Mustafa (1995), **"Türk Kültüründe Nevruz ve Takvim", Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri**, Ankara.
- KARABOYEV, U. (1993), "Özbekistan'da Nevruz", çev. A. Abatoğlu, **Ulusun Ulu Günü Nevruz**, Ankara.
- KAZBEKOV, M. (1993), "Nevruz Ulusun Ulu Küni: Uhs Küni", çev. S. Eker, **Ulusun Ulu Günü Nevruz**, Ankara.
- KUZGUN, Şaban, (1995), "İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nevruz Bayramı", **Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri**, Ankara.
- ÖGEL, B. (1997), **Türk Mitolojisi**, cJ, MEB Yayınları İstanbul.
- PALLIS, S.A. (1926), **The Babylonian Akîtu Festival**, Copenhagen.
- SEPARALIN, B. (1993), "Kazak Türklerinde Nevruz", çev. S. Eker, **Ulusun Ulu Günü Nevruz**, Ankara.
- SMITH, W.R. (1894), **The Religion of the Semites**, London.
- TAOZADEH, S.U. (1938), "An Ancient Persian Practice", **BSOS**, 9, 607-608.
- THOMAS, D.W. (1958), **Documents from Old Testament Times**, New York.
- TURAL, Sadık (1995), **Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri**, Ankara.
- TURAL, Sadık, KILIÇ, E. (1996), Nevruz ve Renkler. **Türk Dünyasında Nevruz ikinci Bilgi Şöleni Bildirileri**, Ankara.
- WIDENGREN, G. (1968), **Les Religions de l'Iran**, çev. L. Jospin, Paris.
- YARSHATER, E. (1987), "Nawruz", **Encyclopedia of Religions**, ed. M. Eliade, MacMillan Publ. Com., New York, c.10, s.341-342.

NAWRUZ FROM THE ANCIENT MIDDLE EAST TO CENTRAL ASIA

Assoc. Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology

ABSTRACT

From the 18th century B.C. onwards it is known that the new year and spring feasts of March-April, especially 21st March, have been celebrated by various people of the Middle East. It is also known that from the period as early as the 4th-3rd century B.C. the new year and spring feast of the same date has been celebrated by many Central Asian Turkish communities. Nawruz which is celebrated on the 1st of Ferwardin is the Iranian version of the 21st March New Year-Spring Feast of the Middle East. Various Turkish communities, who have been in contact with the Iranians and their tradition, identified their new year and spring feast with the Iranian Nawruz and used the term Nawruz as a name for their feasts of 21st March. Being celebrated from the Adriatic coasts to China Nawruz has continuously been politicized in Turkey for the last decades.

Key Words:

Nawruz, New Year Feast, Spring Feast, The Feasts of the
Ancient Middle East, Turkish Feasts of Central Asia

ИЗ ДРЕВНЕГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА ДО СРЕДНЕЙ АЗИИ НАВРУЗ

Доц. Др. Шинаси Гюндюз
Факультет Теологии Университета имени 19 мая
Кафедра Истории Религий

РЕЗЮМЕ

Тот факт, что различные народы Ближнего Востока праздновали Новый Год и Праздник Весны в марте-апреле, в частности 21го марта был известен с XVIII века до н.э. Таким же образом известно, что многие тюркские народы Средней Азии с III-IV века до н.э. отмечали Праздник Нового Года и Весны в это время года. Празднуемый первого числа месяца Фервардин Навруз является иранской версией ближневосточного Праздника Нового Года и Весны. Различные тюркские народы, имевшие культурные контакты с традициями Ирана соединили свой Праздник Нового Года и Весны с иранским Наврузом и стали пользоваться термином Навруз для обозначения праздника 21 марта. Празднуемый на просторах от Адриатического побережья до Китая Навруз в последнее время в Анатолии приобрёл политизированную окраску.

Ключевые слова:

Навруз, Праздник Нового Года, Праздник Весны, старые праздники Ближнего Востока, тюркские праздники Средней Азии

KARAKEÇİLİ AŞİRETİNDE ESKİ TÜRK İNANÇLARININ İZLERİ *

Dr. Gülin Öğüt EKER

Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

ÖZET

Evlenme olayının hemen her safhasında karşımıza çıkan, Türk toplumunun ortak kabulleri olan ritüeller, bu paylaşmanın en çarpıcı örnekleridir. Hayatın en önemli geçiş dönemlerinden olan evlenme, insanın kendine ve çevresindekilere duyduğu saygıyı, sevgiyi paylaşmanın güzel, renkli ve zengin örneklerini taşıyan alanıdır. Yapılış amaçlarına göre çeşitli gruplara ayırdığımız bu ritlerin birçoğu, eski Türk inanç sistemindeki unsurlarla ilgilidir. Karakeçili Aşiretinde, evlenme törenlerinde uygulanan saçı saçma, kocasına veya onun soyuna mensup erkeklere adları ile hitap etmeme, belirli bir süre kayın valide ve kayın pederle konuşmama gibi, aslı ruhlara saygı, korku, çekinme şeklinde Eski Türk inancına dayanan pek çok âdet, Türklerin İslâmiyet'i benimsemelerinden sonra, yeni inanç sistemlerine ve hayat tarzlarına göre farklı fonksiyon ve amaçlar üstlenerek bugün de hâlâ varlığını sürdürmektedir. İnanç sistemleri ve bunlara bağlı olan uygulamaların insan hayatı üzerindeki tartışılmaz etkisi, bütün dünya milletleri için söz konusudur. Tarih boyunca, farklı din ve kültürle etkileşim içinde bulunan Türklerde, bu tarihî süreç içinde, eski inanç sistemlerini İslâmî düşünce tarzıyla birleştirerek yeni bir sentez ortaya çıkarmışlardır.

Anahtar Kelimeler:

Karakeçili, Ritüel, tslâmî inanç sistemi, Saçı saçma, Sembol

* Bu yazı, Eylül 1998'de Viyana'da düzenlenen Uluslararası Türk Bilimleri Kongresi, 13. CIEPO Sempozyumu'nda bildirisi olarak sunulmuştur.

GİRİŞ

Kültür, insanın bir toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlâk, gelenek ve göreneklerle her türlü beceri ve alışkanlıklarını içeren karmaşık bir bütündür (*Turan 1994:12*). Kültürü oluşturan; hatta, kültürü belirleyip ona yön veren en önemli öğelerden biri ise, 'din'dir. Yapısı ve teşkilâtı itibarıyla sosyal bir müessese olan dini, toplum gerçeğinden ayırmak mümkün değildir. Tarihin bilinen hiç bir döneminde dinî inançlardan yoksun bir topluma rastlanmamıştır. Madde-ruh dengesi sayesinde mutlu olan insanoğlu, biyolojik ihtiyaçlarının yanında, hangi ortam ve şartlar içinde bulunursa bulunsun, çeşitli varlıklara inanma, kendini aşan bir güce yönelme ihtiyacı hissetmiştir, insanlık tarihinin her döneminde din, insanları manevî çatı altında birleştirerek toplum düzenini sağlamış ve hayatın ayrılmaz bir parçası olma özelliğini sürdürmüştür.

Kabul ettiği öncelikler ve koyduğu yasaklar aracılığı ile kişisel olduğu kadar toplumsal davranışları da etkileyip biçimlendiren din, hiç şüphesiz, Türk toplumunun da aslî kurumlarından biridir. M. Ö. III. yüzyılda tarih sahnesine çıktıkları kabul edilen Türkler, atlı-göçebe kültürünün bir sonucu olarak, sürekli farklı coğrafyalarda bulunmuş; çeşitli kültürlerle iletişim içinde olmuşlardır. Bütün bu etkileşim sonucunda, Gök-Tanrı, Animizm, Maniheizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve islâmiyet gibi çeşitli dinlerle Şamanist inanca mensup bulunmuşlardır. Belli dönemlerde farklı dinlerin tesirinde kalmanın dışında, ilk dönemlerden itibaren tek Tanrı inancına sahip bulunan Türklerin kitleler hâlinde kabullenip millî din şekline getirdikleri din 'islâmiyet'tir (*Turan, 1978: 128*).

Türk Milleti'nin inanç yapısını Orta Asya'dan itibaren çok genel çerçeveye belirledikten sonra, bu plâtför içinde, konumuz olan Karakeçili Aşiretindeki eski Türk inançlarının örnekleri-

ni incelemeye çalışalım, inanç konusu, çok geniş bir alanı kapsadığı için, konumuzu, evlenme, düğün töreninde uygulanan eski inançların izleriyle sınırlandırdık.

KARAKEÇİLİ AŞİRETİ

Saha araştırmamıza esas teşkil eden Karakeçili aşireti, Kayı boyuna mensup bir topluluktur. Kayılar Anadolu'nun Türk yurdu hâline gelmesinde en önemli rolü üstlenmiş Oğuz boylarından biridir. XVI. yüzyıla dair Anadolu'daki yer adları bunu açıkça göstermektedir. Oğuzlar'ın (Bozoklu kolundan) Kayı boyuna mensup olan ve birçok oymaklara ayrılmış bulunan Karakeçili topluluğu ise, Ertuğrul Bey ile birlikte Anadolu'ya gelmiş bir Türk aşiretidir. Hoca Sâdeddin Efendi, Karamânî Mehmet Paşa vd. Osmanlı tarihçilerinin belirttiğine göre, 1049'dan itibaren Ertuğrul Gazi'nin atalarıyla beraber Orta Asya'dan Horasan'a, oradan da Anadolu'ya gelen Karakeçili toplulukları, Anadolu'nun Türkleşmesinde büyük rol oynamıştır (*Çay, 1989: 9*).

Osmanlı Devleti'ni kuran hanedana mensup Kayı Oğuz boyu içinde yer alan Karakeçili Türkmen grupları, yüksek bir millî şuura sahiptir. Sultan II. Abdülhamit'in, Ermeni, İran ve Çarlık Rusya'sının tehditlerine karşı, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu korumak üzere kurdurduğu Hamidiye Alayları'na Siverek Karakeçililerini de dâhil etmesi; Söğüt ve çevresindeki Karakeçili gençlerden meydana getirdiği alaya 'Ertuğrul Alayı' adını vermesi, devletin Karakeçili gruplarına duyduğu güvenin göstergesidir. Sahip oldukları millî şuur, Karakeçililerin, devletin iskân politikası çerçevesinde Anadolu'nun belirli merkezlerine yerleştirilmelerine sebep olmuştur. Özellikle, Keçilü Cemaatleri, başta Karakeçililer olmak üzere Sarıkeçili, Kızılkeçili, Akkeçili, Teke Türkmenleri, Karamanlu gibi adlar altında Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde varlıklarını hâlâ devam ettirmektedirler (*Eröz, 1973:19*).

Keçini cemaatlerinden Karakeçili topluluklarına, Kırıkkale-Karakeçili, Ankara-Beypazarı, Eskişehir, Eskişehir-Sivrihisar, Sultanözü, Sivas, Kırşehir, Muğla, Antalya, Bilecik, Balıkesir, Kütahya, Bursa, Urfa, Urfa-Siverek, Urfa-Suruç, Bingöl - Samsor, Denizli, Çorum, Uşak, tçel ve Samsun gibi Anadolu'nun birçok yöresinde rastlamak mümkündür (*Çay, 1989: 7-9*). Biz, konumuzla ilgili saha araştırmasını, Kırıkkale Karakeçilileri ile gerçekleştirdik.

Her türlü dış etkiye karşı gelenek-göreneklerini korumaya çalışan, manevî değerlerine sahip çıkmayı bir görev addeden Karakeçililer, her sene Söğüt'te düzenlenen ve bir gelenek hâlini alan "Ertuğrul Gazi'yi Anma ve Söğüt Şenlikleri'nde bir araya gelir. Âdeta, bir "Yörük Bayramı" olan bu şenliklere mahallî kıyafetleri ile katılan Karakeçililer, cirit, pehlivan güreşi, kına gecesi, halk oyunları gibi çeşitli gösterileri icra ederek geleneklerin yaşatılmasına katkıda bulunurlar.

Otuz kırk yıl önce göçebeliliği bırakarak, yerleşik ziraat kültürüne geçen Karakeçililer, günümüzde, çadırı da terkederek, köylerde yaptıkları evlerde oturmaktadırlar; ancak, yaz aylarında yaylalara çıkarak çadırla beraber göçebe hayat tarzını yaşatmaktadırlar (*Eröz, 1973: 29*).

SÖZSÜZ İLETİŞİMDE SEMBOLLERİN ÖNEMİ

Anadolu'nun hemen her bölgesinde olduğu gibi, Kırıkkale Karakeçililerinde de, doğum, evlenme, ölüm vb. gibi hayatın pek çok safhasındaki duygu, düşünce, inanç ve istekler, sözle ifade edilmelerinin yanı sıra, yaygın olarak 'sembol'ler vasıtasıyla amacına ulaştırılmaktadır.

Yoğun anlam yüklü mesajlar içeren semboller, karşılıklı ilişkiler vasıtasıyla kazanıldığı için, yaşanan toplumun ortak değerlerini yansıtır. Düşüncelerin davranışlarla ifade edilmesi, o toplumun örf, âdet, gelenek olarak adlandırdığımız

kültürünün görüntüsüdür, insanın duygu ve düşüncelerinin harekete geçmesi, yaşadığı toplumda duyduğu ihtiyaçlarla paralellik arz eder. Aynı tarihi geçmişi ve değerleri paylaşmak, olayları beraber yaşamak, âit olunan toplumun kültürel öğelerini belirler.

Âdeta birer '**kod**' niteliğinde olan bu mesajlar, sembollerden oluşan bir hareket, bir mimik yada bir davranış şekli olarak karşımıza çıkabilir. Sözlü olarak anlatılabilecek bir istek, kabul ya da ret gibi her türlü duygu, düşünce ve fikrin tek bir davranış veya davranışlarla belirtilmesi, mesajların amacına ulaşması için yeterlidir. Burada önemli olan, taraflar arasında bunların paylaşımı, ortak unsurların herkesçe bilinmesi ve böylece doğru iletişimin sağlanmasıdır. Kelimelerin, iletişimi sağlamada en kolay ve hızlı çözüm olduğu düşünülür. Oysa, olumlu ya da olumsuz bir düşünceyi anlatan semboller, mesajın en az söz kadar, duruma göre sözden de çabuk ve doğru olarak geniş kitlelere ulaşmasını sağlar. Daha da önemlisi, Türk aile eğitimine göre, söylenmesi uygun olmayan veya söylendiği takdirde saygısızlık addedileceğine inanılan her türlü fikir ve eylem, semboller aracılığıyla dile getirilir. Bu sayede, dilek, temenni ve cevapları içeren mesajlar, yetiştirilme tarzına uygun olarak, saygı boyutları içinde hedefine ulaşmış olur.

Hayatın hemen her safhasında kullanılan, insan yaratıcılığının, tasarım gücünün ve anlam yükleme yeteneğinin göstergesi olan semboller, her toplumda geçerli olan davranış ve tutumları oluşturarak, olaylara o topluma özgü olma vasfı kazandırır. Kullanılma alanı her neresi olursa olsun, şekil ve mekân değişse de, '**sembollerin mesaj iletme fonksiyonu**', ait oldukları ve yaratıldıkları toplumlar için her zaman aynı kalır.

Evlenme olayının hemen her safhasında karşımıza çıkan, Türk toplumunun ortak kabulleri olan ritüeller, bu paylaşmanın en çarpıcı örnekleridir. Hayatın en önemli geçiş dönemlerinden

olan evlenme, insanın, kendine ve çevresindekilere duyduğu saygıyı, sevgiyi paylaşmanın güzel, renkli ve zengin örneklerini taşıyan alanıdır. **'Gösterme, koruma, temizleme, bereket getirme, saadet temin etme, kırma, zürriyet, sakınma, birleştirme, ayrılma, üzüntü, hediye'** gibi pek çok gruba ayırabileceğimiz ritler, aslında, evlenme hadisesinin nihaî amacını yansıtan unsurlardır. Yapılış amaçlarına göre çeşitli gruplara ayırdığımız bu ritlerin birçoğu, eski Türk inanç sistemindeki unsurlarla ilgilidir.

ESKİ TÜRK İNANÇLARI VE RİTÜELLER

Eski Türk inanç sisteminde, 'nur ve ziya âleminin büyük Tanrısı "Han Ülgen" (Kayra Han)'dir; karanlık âleminde ise, "Erlik Han" denilen **'kara iye/ruh'** bulunur. Ülgen, kendisine kurban verilmeden de müşfik ve hamî olabilen bir ilâhtır. Kurban vermenin zorunlu olduğu tek konu, evliliğidir. Eski Türklerde evlenen delikanlı, atı kurban olarak vermek mecburiyetindedir. Erlik ise, her vesileyle kurban isteyen, verilmediğinde, insanlara her türlü kötülüğü yapabilen; musallat olduğu ailelere felâket ve ölüm getirebilen **'kara iye'**dir. Kurban etmek için herhangi bir çeşit hayvan bulunamadığı takdirde, 'rakı ve şarap' ile de Erlik'i kandırmak mümkündür. Şamanist inanç sisteminde, mutlak hâkim olan Ülgen'in yanında, **'Yardımcı, Koruyucu ve Kara İyeler ile Gök, Yer, Ev İyeleri'** bulunmaktadır. Yardımcı iyeler olan *'Yayık, Suyula, Karlık ve Utkuç'* ; koruyucu iyeler olan *'Umay, Ak Ana/Ak Ene, Ana Maygıl'*; Kara iyeler olan *'Erlik, Albastı'*; Gök iyeleri olan *'Gök, Güneş, Ay ve Yıldızlar'*; Yer iyeleri olan *'Dağ, Kaya-Taş, Yer, Su, Ağaç/Orman/Bitki'*; Ev iyeleri olan *'Ev, Ocak, Od/Ateş, Ağıl/Ahur'*, bu inanç sistemindeki diğer önemli unsurlardır. Bu inanç sistemini yaşama biçimi olarak benimseyen insanlarda var olan, 'iyilik ve kötülüklerin, bu iyelerden kaynaklandığı' düşüncesi, **'kurban'** ve

'saçı'larla onları memnun etme, kızdırmama şeklinde tezahür eder. Çeşitli âyinlerde sunulan kurban ve saçılarla yetinerek kendilerine zarar vermeyeceği inancı, insanları, her vesileyle saçı saçmaya ve kurban kesmeye yöneltmiştir (Eberhard, 1942: 80; Kalafat, 1998: 8-35; Ögel 1971: 59-71).

Saçı saçma, yabancı soya mensup olan bir kızı, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul görmesi için yapılan bir kurban ayininin kalıntısıdır. Avcılık döneminde avın kanı, yağı ve eti; çobanlık döneminde süt, kımız ve hayvanların yağı; çiftçilik döneminde darı, buğday, muhtelif meyvalar saçı olarak kullanılmıştır (İnan 1986: 167).

inanç temeline dayalı davranış kalıpları olan ritüellerin, en renkli ve çeşitli örnekleri, gelinin oğlan evine girişi esnasında uygulanır. Orta Asya Türkleri arasında, ruhları memnun etmek için, gelinin, atın yele ve kuyruğuna kımız saçma ritüeli, günümüzde, Karakeçili Aşiretinde de, gelin ve damadın başından bereket, bolluk simgesi olarak un, buğday, şeker, para, çerez saçma şeklini almıştır. Gelin, arabadan inmeden önce, içinde para, buğday, üzüm, şeker dolu olan testi, 'bolluk, bereket ve ağız tatlılığı getirsin' diye çatıdan arabanın tekerleğine doğru atılır. Çevredekiler, testinin içindekileri kapışırlar. Anadolu halkı arasında **"Çanak Yağması"**, **"Çorba Kapma"**, **"Tavuk Kapma"** olarak isimlendirilen ve saçılan yiyecekleri almak için yapılan kapışma, aslında, gelecek bütünlüğü içinde, Eski Türklerde **'poüaç'**, **"kençliyü"**, Osmanlılarda **'Han-ı Yağma'**nın sembolik anlamda devamı kabul edilebilir (Aslan, 1991: 54). Bu şekildeki yağmalar düğün sahibinde ve davetlilerde bolluk duygusu da yaratmaktadır. Eski Türklerde, özellikle para saçma olarak uygulanan (Atalay, 1985: II, 122,184) saçı saçma âdeti gereğince, gerdek gecesi gelinle güveyinin başlarına para saçmak için toplanılan yere de **'mendi ti'** adı verilir (Atalay, 1985: I, 492). Böyle mutlu ve uğurlu bir günde dağıtılan yiyeceklerle-

rin, alan kişiye de uğur ve kısmet getireceğine inanılır.

Eski Türk inanç sisteminde var olan kötü ruh-
lardan korunma; ruhların sunulan maddelerle ye-
tinerek kişiye zarar vermesini önleme; çeşitli ses-
ler çıkararak ruhların korkmasını ve kaçmasını
sağlama; çeşitli dua ve sembollerle ruhların onla-
ra zarar veremeyeceğine inanma gibi temellere
dayanan; ancak, zamanla toplumun inanç siste-
minde, gelenek göreneklerinde, değer yargıların-
da değişip şekillenerek biçimlenen bu ritler, yap-
ılma amaçlarıyla paralellik taşıyan unsurları
içermektedir.

Gelinin oğlan evine girerken eşiğe basmadan
atlayarak veya modern uygulamalarda kocasının
kucağında girmesi; eşiğe ve ocağa yağ sürülmesi,
Budist inanç düşüncesinde yer alan 'cinlerin eşi-
ğe basarak eve girmeleri; ocakları mekân edinme-
leri, eşiğe basan kişinin, cinlerin etkisine girece-
ği' inanç temeline dayanmaktadır. **Cinler**, kanı ve
karanlığı seven, insana kuvvet, enerji, dinçlik ver-
diği için tuzdan; tadı ve kokusu dolayısıyla kına-
dan; demirden, çelikten, katrandan, barut koku-
sundan nefret eden, tüfek gürültüsünden korkan
ve bütün bunlarla kıyaslanamayacak derecede
Kur'an-ı Kerim'den, mukaddes kelimelerden kaç-
an mahlûklardır (*Westermarck, 1938: 7-9*). Kara-
keçili Aşiretinde de, özellikle nişandan sonra oğ-
lan evine tuz satın alınması; törenle kız evinden
alınan gelinin, davul zurna eşliğinde oğlan evine
getirildiğinde, bekleyenlerin onların gelişi şerefi-
ne silâh atmaları; gelinin, altında bıçak ya da ma-
kas bulunan yastığın üzerine oturtulması; bekâret
işareti alındığında silah kullanılması bu düşünce
doğrultusunda gerçekleştirilen pratiklerdir.

Budist inançtaki cin ile eski Türk inanç siste-
mindeki büyü ve sihir anlamına gelen Şamanizm-
deki ruhların en çok ilgilendikleri kişiler, yeni ev-
lenenler, lohusalar ve yeni doğan çocuklar gibi,
yeniden oluşmayı, başlangıcı, tazeliği ifade eden
şahıslardır. Genç evlilerin, yeni bir hayata başla-

malarının yanında, evlilikle gelen cinsel birlikte-
liğin kirliliği ve şehveti beraberinde getirmesi,
cinlerin, bu şahıslarda yoğunlaşmasına sebep ol-
muştur.

Eski Türk inanç sistemine göre, kötü ruhlar,
ışktan korkar, karanlığı severler. '**Ateş**', insanı
kötü ruhlardan koruyan, uzaklaştıran; hatta, onla-
rı yakan, temizleyen bir kültür. Kazak ve Kırgız-
lar da gelin, kayın babanın evindeki ateşe yağ atıp,
secde eder. Başkurtlarda da var olan bu âdet, da-
ha sonra ateşe tapmak dinen yasak olduğundan,
din adamları tarafından kaldırılmıştır (*İnan, 1986: 166*). Karakeçili Aşiretinde de, kına gece-
sinde mumların yakılma; düğünde oynanan oyun-
larda sık sık ateşe yer verilme uygulamaları, as-
lında, kaynağını bu düşünceden alan uygulama-
lardır.

Bunun yanında, eski Türk hayatında önemli
fonksiyonları olan '**yer-su kültü**' (*Tekin, 1988: 10*), Türklerin islâmiyet'i kabul etmelerinden
sonra da uzun bir süre etkisini sürdürmüştür. Baş-
kurtlarda, aileye yeni gelin katıldığında uygula-
nan '**hu köründürü**' **su gösterme** merasimine gö-
re, gerdek gecesinin sabahında, köyün kadın ve
kızları toplanarak gelini yakınlardaki kayın baba-
larının su içtikleri ırmak veya göle götürürler, ih-
tiyar bir kadın, gelini suya, suyu geline gösterdik-
ten sonra "ataylardan kalgan hu, ineylerden kal-
gan hu" (babalardan kalan su, analardan kalan su)
diyerek çeşitli sözler söyler ve gelinin süslerinden
gümüş paralarla saçını saçarak (*İnan, 1987: 492*).

Bugün, diğer rimelerde olduğu gibi fonksiyon
değişikliklerine uğrayarak Islâmî şekle bürünen
bu uygulama, Anadolu'nun diğer bölgelerinde ol-
duğu gibi Karakeçili aşiretinde de, gelinin çalış-
kanlığını, misafirlere hürmetini göstermek için uy-
gulanan bir rimeldir. Uygulamaya göre, oğlan evi,
akraba ve komşularına, gelinlerini suya götürece-
lerini haber verir. Onlar da "*Gelin gelmiş, çeşme-
ye gidiliyormuş*" diyerek ellerine birer bardak
alıp çeşme başında toplanırlar. Yeni gelin,

ne kadar hamarat, çalışkan ve yardımsever olduğunun göstergesi olarak, su dolu bakır testiyle gelen kişilerin bardaklarını sırayla doldurur. Oğlan evi de, gayretli, girişken, hamarat bir geline sahip olmanın ve bunu köy halkına göstermenin gururuyla tömbek çalarak oynayıp eğlenirler. Daha sonra herkes evine gider (Öğüt Eker, 1998: 313).

Karakeçili Aşiretinde geçerliliği olan başka bir ritüel de "**Gelinlik** etme"dir. "Gelinlik etme", gelinin, başta kayın valide ve kayın pederi olmak üzere, eşinin erkek akrabaları ile, her ne sebeple olursa olsun, konuşmamasıdır. Bu âdet, Şamanizmde 'gelinlerin, koca ailesine; hatta, kabilesine mensup olan akrabalara adıyla hitap etmeme' esasına dayanmaktadır. Gelin, yalnız yeni akrabalarının isimlerini değil, bu adlara benzeyen hiçbir kelimeyi de söyleyemez (İnan, 1987: 359-360). Eski Türk inancında, 'hem aile üyelerine saygısızlıkta bulunma hem de ruhların, gelinin yeni ailesiyle samimî olarak konuştuğunu görerek engel olma, aileye uğursuzluk getirme' düşüncesine engel olmak için **korunma ritü** olarak uygulanan bu ritüel, günümüzde yalnızca 'saygı' fonksiyonunda bulunmaktadır. Yeni gelin, saygıda kusur etmeme, büyüklere cevap vermeme gayesiyle kayın peder ve kayın validesinin yanında konuşmadığı gibi, çocuklarını sevmez; kocasına ismiyle hitap etmez; kayınbabası ile aynı sofrada yemek yemez. Karı koca birbirlerine "hatun, hanım, bey, kız" gibi isimlerle hitap ederler. Gelin, aynı odada bulunan kayın ana ve kayın babasının yanında başka birisiyle konuşurken bile o kadar sessiz konuşur ki, büyükleri, sesini duyamazlar. Onların isteklerini sessizce yerine getirir; cevap verilmesi gereken bir konu var ise, evde bulunan başka bir kişinin aracılığıyla cevap gönderir. Bu durum aylarca, senelerce sürebilir. Sonunda, bu durumdan hoşnut olmayan kayın baba "*Ben gelinime bir koyun/arsa veriyorum, artık gelinliğini boşlasın*" diyerek gelinlik etmeyi bitirmeye çalışır. Paradan çok saygı sebebiyle yapılan gelinlik etme, çoğun-

lukla böyle bir konuşmadan sonra, büyüklerin rızası alındığı için bittiği gibi, alışkanlıklarından vazgeçemeyen kişilerce ömür boyu da sürdürülebilmektedir.

Bu uygulamaların yanında, gelin arabaya binerken, geride kalan yakınları, kötü gözlerden, nazardan kurtulmak, yeni evlilere zarar vermesini önlemek için bir **kırma ritü** olan toprak testiye kırma eylemini gerçekleştirirler. Eski inanç sisteminde, kötü ruhların etkisinden, zararından kurtulma amacıyla yapılan rit, günümüzde, genç kızın, baba evine güvenerek problem çıkarmama, umudunu kesme, yeni evini benimseme gibi fonksiyon değişikliğine uğramıştır. Bu arada, arabanın arkasından testi kırılır; aynı zamanda, **temizlik ve korunma ritü** eri olan su dökme, hem nazardan kurtulmayı, hem de dökülen suyun kuruması kadar kısa sürede ziyarete gelmeyi sembolize etmektedir.

Eski Türk inanç sistemi içinde yer alan Şamanizmde, evlenme töreniyle ilgili yapılan uygulamalardan bir diğeri de '**Çök-Kalk**' merasimidir. Bu tören, gelini baba evinden alan düğün alayının oğlan evine gelirken yaptıkları hareketlerden oluşmaktadır. Bu hareket şöyle cereyan eder: Gelin kızı evinden alan oğlan evi, önde şaman, şamanın hemen arkasında kopuzcular ve davul benzeri çalgıcılar olmak üzere yürümektedir. Bu arada şaman, kopuz eşliğinde gelin ve damadın mutluluğu için koşuklar okumaktadır; koşukların asıl dörtlükleri söylenirken yürünmekte ve düğün alayı da söylenen bu besteli manzumelere iştirak etmektedirler. Nakarat kısımlarında ise, şaman, topluluğuna dönerek "çök" demekte, topluluk bu emre uymakta ve türkünün nakaratını ayakları üzerinde çömelmiş bir şekilde dinlemektedir. Nakaratin bitiminden hemen sonra, şaman süratle ayağa kalkmakta ve bu arada düğün alayına "kalk" emrini vermektedir. Bu emre, anında tepki gösteren topluluk sert bir şekilde ayağa kalkmakta, bu arada davul ve diğer çalgılar çok gürültülü-

sesler çıkarmaktadır. Bu uygulamaların, yeni evlilere zararı dokunabilecek, mutluluğunu bozabilecek kötü ruhların korkutularak gelin ve damadın bulunduğu yerden uzaklaştırılması amacını taşıdığı sanılmaktadır (*Köprülü, 1981*).

Karakeçili Aşiretinde de gelin alayı, kasabanın ara sokaklarını dolaşarak, bazen durup oynayarak oğlan evine gelir. Gelin alayının direkt olarak oğlan evine götürülmemesi, Şamanist inançtaki ruhların yeni kurulan aileye vereceği zararı önlemek için yapılan ritüeldir. Normal güzergâhtan farklı bir yol izlendiğinde, ruhların oyalanarak geline ve damada zarar vermesinin önleneyeceği inancı yatmaktadır. Bu inanç, günümüzde şeytandan ve çevredeki kötü bakışlardan korunma olarak şekil değiştirmiştir. Dolaşma esnasında, gelin alayının önü büyük ağaç parçalarıyla ya da aracın önünde durularak kesilir. Sağdıç, yol kesenlere, daha önceden hazırlanan bozuk paraları verir. Yol kesenlere para verilmemesi, gönüllerinin alınmaması halinde, düğün gibi mutluluk ve eğlencenin yoğun olduğu bir günde, bu mutluluğu paylaşmayan kişiler tarafından beddua edilerek gelin ve damada uğursuzluk geleceğine inanılır (*Öğüt Eker, 1998: 281, 282*).

SONUÇ

Karakeçili Aşiretinde, evlenme törenlerinde uygulanan saçı saçma, kocasına veya onun soyuna mensup erkeklerle adları ile hitap etmeme, belirli bir süre kayın valide ve kayın pederle konuşmama gibi, aslı ruhlara saygı, korku, çekinme şeklinde Eski Türk inancına dayanan pek çok âdet, Türklerin islâmiyet'i benimsemelerinden sonra, yeni inanç sistemlerine ve hayat tarzlarına göre farklı fonksiyon ve amaçlar üstlenerek bugün de hâlâ varlığını sürdürmektedir, inanç sistemleri ve bunlara bağlı olan uygulamaların insan hayatı üzerindeki tartışılmaz etkisi, bütün dünya milletleri için söz konusudur. Tarih boyunca, farklı din

ve kültürle etkileşim içinde bulunan Türkler de, bu tarihî süreç içinde, eski inanç sistemlerini tslâmî düşünce tarzıyla birleştirerek yeni bir sentez ortaya çıkarmışlardır. Bugün, Karakeçili Aşiretinde de, günlük hayatın çeşitli safhalarında kullanılan bu ritüeller, Türklerin eski inanç sistemlerinden kaynaklanmakla beraber, Türk insanının tslâmî düşünceyle ona yüklediği yeni anlamları ifade etmektedir.

Gelenek bütünlüğü içinde, yüzyıllar öncesinden günümüze gelen bu ritüellerin, uygulama şekilleriyle amaçları arasında benzerlik bulunmaktadır. 'Ağız tadı' olarak tabir edilen ailedeki huzur ve sükûnetin korunması için, evlenme olayının her safhasında şeker ve türevlerinin kullanılıp acıya yer verilmemesi; korku unsuru olarak sesi, kuvveti ifade eden yumruk ve silâhın kullanılması; bolluk ve bereket için tahıl ürünlerinin yer alması; nazarın, kötülüklerin gitmesi için cam, tahta, çömlek vb. eşyaların kırılması gibi örnekler, bu ritlerin aslî amaçlarını yansıtmaktadır. Ritüellerin, bazen kaynaktaki fonksiyonları, bazen uygulama yöntemleri ve mekânları, aslî şekilden farklılık gösterebilir. Günümüzde fonksiyon değişikliğine uğrayarak, bolluk-bereket, aile sıcaklığı ve huzuru gibi görevler yüklenen bu uygulamalar, evlenme olayının hemen her safhasında kullanılmaktadır.

Nicelik olarak çok fazla olan ritler, aslında birkaç ortak amaca hizmet eder: Zürriyet ritleri, gelinin doğurgan olması; özellikle de yeni kurulan ailenin soy sürmesi gayesiyle erkek çocuk sahibi olması; bereket bolluk ritleri, baht zenginliği, ailenin gelirinin artması, birleştirme ritleri, insanları bir araya getirerek beraberliği paylaşma; gösterme ritleri, toplum tarafından görerek onaylanma, evliliğin geçerli kabul edilmesinin önemini; temizlik ritleri, maddî manevî temizlenmeyi amaçlama; korunma ritleri, kötü ruhlardan ve niyetlerden sakınmak için uygulanan pratiklerdir.

Yeryüzündeki her toplum, 'gelenek' diye isimlendirilen ortak kabul, düşünce ve anlayış sistemleri ile varlığını sürdürmüş; gelecekte de sürdürecektir, insan, ne kadar gelişmiş medenî bir varlık olursa olsun, dar anlamda bir grubun, geniş anlamda da bir milletin vatandaşı olma ihtiyacındadır. Toplumun temel unsuru olan insan, para, eşya, mal mülk gibi maddî tatminlerin yanında, paylaşma, dayanışma gibi insanı manevî hazzla ulaştıran ve o toplumun üyesi olma mutluluğunu hissettiren duyguların da ihtiyacını duyar (*Günay,*

1987: 28). Toplumlar din değiştirseler de, eski dinsel inançlar, değişik ölçülerde ve biçimlerde varlıklarını sürdürmeye devam ederler, insanlığın ortak ürünü olan eski inançların kalıntıları, günümüzde bile insanların yaşamını, düşüncelerini ve davranışlarını etkilemektedir. Farklı dönem ve şartlarda ortaya çıkan ritler, farklı inanç sistemlerinden Müslümanlığa geçişte de, tslâmî kisve altında devam etmiş; yeni şekillenmelerle bugüne kadar varlığını sürdürmüş ve gelenekler yaşatıldığı müddetçe de sürdürecektir.

KAYNAKLAR

- ASLAN, Mehmet (1991), 'Osmanlı Saray Düğünlerinde Yağma Geleneği', **MM Folklor**, c. 2, y. 3, s. 10.
- ATALAY, Besim (1985), **Divanü Lugat-İt-Türk Ter-cümesi I**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- BAĞ, Yaşar (1997), **Türklerde ve Çerkeslerde İslâm Öncesi KÜLTÜR DİN TANRI**, Çivi Yazıları, İstanbul.
- ÇAY, Abdulhaluk (1989), "Ertuğrul Gazi, Karakeçililer ve Söğüt Bayramı", **İÜ. Osmanlı Sempozyumu** (Söğüt-1988), Ertuğrul Gâzi'yi Anma ve Söğüt Şenliği Vakfı Yayınları: 4, Ankara.
- EBERHARD, W.; 1942, **Çin'in Şimal Komşuları**, Ankara.
- EKÎNCİKLİ, Mustafa (1998), **Türk Ortodoksları**, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- ERDENTUĞ, Nermin (1969), "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri I.", **Antropoloji**, Ankara Üniversitesi Dil ve Târih Coğrafya Fakültesi Yayınları 1, s. 4, s. 27-58, Ankara.
- GÜNAY, Umay (1987), "Folklor Nedir?"; **Türk Folklor Araştırmaları**, Ankara.
- GÜNAY Umay (1990), "Ritüeller ve Hıdırellez"; **Millî Kültür**, s.72.
- İNAN, Abdülkadir (1986), **Tarihte ve Bugün Şamanizm**; Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İNAN, Abdülkadir (1987), **Makaleler ve İncelemeler**, Türk Tarih Kurumu Yayınları: VİLDizi, sayı: 5 la, Ankara.
- KALAFAT, Yaşar (1998), **Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dini İz-leri**, T. C. Kültür Bakanlığı, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1981), **Türk Edebiyatı Târîhi**, Otügen Yayınları, İstanbul.
- ÖGEL, Bahaddin (1971), **Türk Mitolojisi I, H**, Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.
- ÖĞÜT EKER, Gülin (1998), **Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğünü**, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara (basılmamış).
- TEKÎN, Talat (1988), **Orhon Yazıtları**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TURAN, Osman (1978), **Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi**, İstanbul.
- TURAN, Osman (1980), **Tarihin Akışı İçinde Din ve Medeniyet**, İstanbul.
- TURAN, Şerafettin (1994), **Türk Kültür Tarihi**, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- TÜMER, Günay ve KÜÇÜK, Abdurrahman (1997), **Dinler Tarihi**, ÜT. baskı, Ocak Yay. Ankara.
- WESTERMARK (1938), **On**, İstanbul.
- YILDIRIM, Dursun (1992), "Köktürk Çağında Tanrı mı Tanrılar mı Vardı?", **IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri**, II. cilt -Halk Edebiyatı-, Ankara.

THE EVIDENCIES OF ANCIENT TURKISH BELIEFS İN KARAKEÇİLİ TRIBE

Dr. Gülin Ögüt EKER

Hacettepe University

Department of Turkish Language and Literature

ABSTRACT

Accounted ali the time at vveddings, Turkish vvedding rituals are the striking instances of the common mutuality. Wedding, which is one of the most important events in someone's life reflects the person's respect to himself and his environment, represents beautiful, colorful and rich exanples of loving and being loved. Being divided into the groups these rituals refer to the elements of ancient Turkish beliefs. in Karakeçili tribe the vvedding rituals such as unplaiting hair, not addressing the husband and the males of the family by their names, not speaking to father- and mother-in-law for a certain period of time, respecting the spirits of the deceased are based on ancient Turkish traditions and after the adoption of islam they absorbed different functions and goals according to new belief system and life-style. it is obvious that belief systems and related practices have enormous impact on human being's life. Throughout the history the Turks that were in close interaction with different religions and cultures have established a new synthesis based on their old believes and Islamic principles.

Key Words:

Karakeçili, Ritual, Islamic Belief System,
Hair Unplaiting, Symbol

СЛЕДЫ СТАРЫХ ТЮРКСКИХ ВЕРОВАНИЙ У РОДА КАРАКЕЧИЛИ

Др. Гюлин Огют Экер
Университет Хаджеттепе
Отделение Турецкого Языка и Литературы

РЕЗЮМЕ

Брачные ритуалы, присущие тюркскому сообществу являются наглядными примерами культурного единства. Являющийся одним из самых важных событий в жизни человека брак отражает уважение к себе и окружению, несет прекрасные примеры любви и уважения. Большинство этих ритуалов связаны с элементами старых тюркских верований. У рода Каракечили множество таких традиций, как распускание волос, табу на произношение имени мужа или мужчины семьи, не разговаривать с тестем и тещей определенное время, уважение к духам погибших, стеснение, продолжают свое существование, но при этом после принятия ислама эти традиции приобрели новые значения и функции в соответствии с новой системой верования и образа жизни. Для всех народов мира неоспоримо влияние системы религии и связанных с этим обрядов. В течении истории тюрки в процессе религиозного и культурного взаимовлияния образовали новый синтез путем соединения старой системы верований с мусульманством.

Ключевые слова:

Каракечили, ритуал, религиозная система ислама,
распускание волос, символ

BİYOĞRAFİ KAYNAKLARINDA ŞEHİR, KÜLTÜR İLİŞKİSİ VE BUNUN KINALIZADE HASAN ÇELEBİ TEZKİRESİ'NDE GÖRÜNÜŞÜ

Dr. Aysun EYDURAN

Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

ÖZET

Bu makalede, bir nevi edebiyat tarihi hüviyeti taşıyan tezkirelerde şairlerin doğum yeri ve yetiştikleri yer meselesinin önemi üzerinde durulmuştur. Özellikle, XVI, yüzyıl tezkirelerinden Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiresi'ndeki şehirlerle ilgili yapılan tarif ve tavsif cümleleri bir inceleme ve değerlendirmeye tâbi tutularak şehir, kültür ilişkisi ele alınmıştır. Ayrıca şehirlerin XVI. yüzyıldaki sosyo-kültürel zenginliği, canlılığı ve seviyesi, coğrafi konumu, güzelliği ve imkânları; siyasi ve ekonomik açıdan oynadığı rol Kınalızade Hasan Çelebi'nin gözüyle tanıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiresi, Tezkire,
Şehir, Kültür, Biyografi

GİRİŞ

Klâsik Türk edebiyatının en önemli türlerinden biri olan tezkireler, her meslekten yaratıcı kişilerin biyografik künye yazıcılığını esas alarak Osmanlı toplumunun maddî ve manevî kültürü hakkında bilgi verir. Bu bakımdan tezkireler bir nev'î edebiyat tarihi hüviyeti taşır. Türk edebiyatında, XV.yüzyıl sonlarında Çağatay sahasında [Alî Şîr Nevâyî (ö. 1501), Mecâlisü'n-nefâis (y.1491)], XVI. yüzyıl başlarında Anadolu sahasında [Sehî Bey (Ö.1548), Heşt-Behîşt (y.1538)] başlayan ve XX .yüzyıl başlarına kadar hiç aralık verilmeden devam eden tezkire yazma geleneği içerisinde otuz bir kadar tezkire yazılmıştır.

Tezkirelerde, biyografisi verilen şairin doğum yeri, adı, lâkabı, öğrenim durumu, meslek veya makamı, başlıca hocaları, ölümü, biliniyorsa ölüm tarihi, mezarının yeri, bazen şairle ilgili anekdotlar, edebî durumuyla ilgili değerlendirmeler, eserleri ve eserlerinden örnekler yer alır. Biyografiye yönelik bilgiler içerisinde şairin çeşitli sebeplerden dolayı gittiği ve yerleştiği yerlerden bahsedilirken doğum yeri veya yetiştiği yer meselesi üzerinde önemle durulur. Çünkü sanatın kaynağı insandır. Nasıl ki bir edebî eserin üslûbunu belirleyen tür, zaman ve yazarın şahsî üslûbuysa; yazarın şahsî üslûbunu da yetiştirme tarzı ve eğitimi kadar çevresi, doğduğu, yetiştiği, bulunduğu mekânın sosyo-kültürel yapısı, seviyesi, coğrafi güzelliği ve konumu belirler. Bu bakımdan tezkireciler, şairin mahlasından, mahlas kullanmayan şairlerin ise isminden hemen sonra mekân konusunu ele almışlar ve bunu doğrudan veya dolaylı, kısa ya da uzun bir tanıt-

maya tâbi tutmuşlardır. Tezkirelerde bu bilgilerin uzun veya kısa olması ise tezkireciye ve şaire göre değişmiştir (*Tolasa, 1983; 9*). Tezkireciler, eserlerinde şairlerin nereli olduklarını çeşitli takdim cümleleri ile belirtmekle birlikte, söz konusu yerleşim alanlarının sosyo-kültürel zenginlik, canlılık, coğrafi güzellik ve imkânlarını da tarif ve tavsif cümleleriyle vermeye çalışmışlardır. Bu tarz bilgileri ihtiva eden tezkirelerin sayısı azdır. XVI.yüzyıl Anadolu sahasında Sehî (Ö.1548), Latîfî (Ö.1582), Ahdî (Ö.1593) ve şık Çelebi'den (Ö.1571) sonra Kınalızade Hasan Çelebi (Ö.1604) tarafından türünün beşinci örneği olarak h.994 / m. 1585-86 tarihinde yazılan ve yazarının ismiyle veya Tezkiretü's-şu'arâ olarak anılan eser ise bu konuda farklı bir görünüm arz eder. Bir ölçüde HasanO Çelebi, şairlerin doğum ve yerleşim yerleriyle ilgili yaptığı tarif ve tavsiflerle XVI.yüzyıl Osmanlı devletinin kültür ve sanat coğrafyasını gözler önüne serer. Bu durum Hasan Çelebi Tezkiresi'ni diğer tezkirelerden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Hasan Çelebi, eserinde şairlerin doğduğu veya yerleştikleri yeri mahlaslarından, mahlas kullanmayan şairlerin ise isimlerinden bazen de unvan veya lâkaplarından hemen sonra zikretmiştir (*Eyduvan, 1999; 1/173-214*).

Bilindiği gibi Osmanlı toplumunun ilk kültürel kurumları İznik ve Bursa'dadır. XIV.yüzyılın ikinci yarısında yapılan Rumeli fetihleri, Balkanlar'da kültürel gelişmeye sebep olmuştur. İstanbul'un fethine kadar Osmanlı devletinin önemli kültür merkezleri Bursa, Edirne, Gelibolu, Serez, Vardar Yenicesi, Üsküp, Manastır, Filibe, Selanik, Belg-

rat, Prizren ve Priştine gibi Rumeli coğrafyasında yer alan şehirler iken, fetihten sonra Anadolu'daki Konya, Diyarbakır, Kastamonu, Amasya, Kütahya, An tep, Manisa, Bolu, İsparta, Aydın, Erzurum ve Kayseri gibi şehirler de önemli kültür merkezleri olarak gelişme göstermişlerdir. Bu şehirlerin bir çoğu coğrafi konumu itibariyle siyasi ve ekonomik açıdan gelişirken cami, medrese, tekke ve zaviye gibi kültür kurumlarını da tesis etmiştir (İsen, 1997; 76-79).

KINALIZADE HASAN ÇELEBİ'YE GÖRE OSMANLI ŞEHİR VE KASABALARI

Kınalızade Hasan Çelebi, eserinde şairlerin doğum yerini veya yetiştikleri yeri takdim ederken; İstanbul, Bursa, Edirne, Var dar Yenicesi, Üsküp, Serez, Gelibolu, Prizren, Manastır, Konya, Trabzon, Tire, Bağdat, Sinop, İznik, Yenipazar, Yenihisar, İsparta, Akşehir, Piriştine, Hemedan, Eğridir, Kazvin, Aksaray, Gerede, Rodos, Malkara, Ereğli, Şiraz, Dergüzin gibi kültür merkezlerini genellikle tanıtmaya yoluna gitmiştir.

İstanbul

Çok eski bir yerleşim yeri olan İstanbul, bütün dünyaya hakim bir coğrafi mevkide yedi tepe üzerine kurulmuştur. Dünyada İstanbul gibi her iki yakası farklı kıtalarda olan bir başka şehir yoktur. Klâsik Osmanlı devrinde şehir, Nefs-i İstanbul, Galata, Üsküdar ve Eyüb belediyelerine bölünerek idare edilmiştir (Öztuna, 1978; 12/172-174, 177-178). Eski tarihçilere ve bütün seyyahlara göre İstanbul, kâinatın en güzel yerindedir. Şarkın ve İslâm

âleminin en önemli kültür ve eğitim müesseseleriyle donatılan, İslâm'ın merkezi ve taht şehri olan İstanbul, Osmanlı devletinin her döneminde sanat ve kültür merkezi olma özelliğini korumuştur.

İstanbul, Tezkire'de saltanat makamı (makarr u makâm-ı hazret-i saltanat-penahi), faziletli, bilgili kişilerin yetiştiği, toplandığı ilim, irfan yeri (Mecma%-ı %ulema-yı enam ve menba%-ı fuvela-yı a%lam), sosyo-kültürel yapısı, zenginliğiyle İslâm'ın merkezi (matla%-ı zuhur-ı rical-i fuhul olan kubbetü'l-islam), misk gibi havası, şerbet gibi tatlı suyu (ab-ı Hoş-güvarı manend-i şerbet-i şekkerin ve kakül-i pür-çin-i dil-bera-yı nazenin gibi heva-yı can-fezası nafe-mical müşgin), lâtif iklimi (ab u hevası lâtif), gökyüzü gibi yüksek kalle, sur ve kubbeleri (Burç u barusı külle-i sipihr-i min u bülend ü refi%), İrem bahçesini ve Seba ülkesini gölgede bırakacak, kıskandıracak derecede insanın ruhuna ferahlık veren güzel tabiatıyla (safa-yı saha-i gam-zedası reşk-i sipihr-i mina, mahasin-i İrem ü Sebayı hacib ü satir) tasvir edilmiş; herkes tarafından tabiatının güzelliğiyle bilinen (Tab-ı hüsn ü melahatı tab-ı aftar gibi ma%lum-ı şeyH ü şabb) bağ, bahçe ve bostanlarla çevrili (sevad-ı letafet-nihadı) aklın alamıyacağı kadar (meda-"îh ü mahasini Haric-i hayta-i zunun u %ukul) güzel bir belde olduğu üzerinde durulmuş ve güneşe, cennete, melek yüzlü sevgililere benzetilmiştir (çeşm-i ahvan naz u cemaal gibi sevad-ı dil-güşa ve firdevs-i berin manend-i sükkânı merdûman-ı huri-lika). Böylece, İstanbul'un XVI. yüzyılda nasıl bir sosyo-kültürel zenginliğe, coğrafi güzelliğe ve imkânlarla, siyasi konuma sahip olduğu yazar tarafından ifade edilmiştir. Eserde, "Darü'l-aman", "Mecma'ü'l-fuhul", "Darü's-salta

nat", "Kubbetü'l-islam", "Ümmü'd-dün- yâ", "Mecma%-ı erbab-ı %ırfan" olarak nitelendirilen İstanbul, buralı yirmi üç şairin biyografisinde sayılan bu vasıflarıyla ele alınmıştır.

Tezkire'de İstanbul, daha çok siyasî konumu itibarıyla ele alınırken halkının kültür seviyesi de verilmeye çalışılmış ve çoğunlukla bilgili, kültürlü insanların bulunduğu ve yerleştiği yer olarak tarif edilmiştir. Tezkirecinin verdiği bilgilere göre İstanbul mahallelerinden Davud Paşa, o dönemde bilgili, kültürlü ve faziletli insanların toplandığı bir yerdir. Ayrıca medeniyetin beşiği olan İstanbul için "büyük şehir, büyük yerlerdeki insan kitleleri" manasına gelen "sevad-ı a%zam" kelimesi sıkça kullanılmıştır.

[Örnek:

Ümidi: Mehbit-i envar-ı füyuvat-ı İlahi ve makarr u makam-ı havret-i saltanat-penahi sevad-ı a%zam mefHar-ı büldan-ı %alem olan şehir-i İstanbuldan ve zümre-i ashab-ı lutf u kabuldendür (Eyduran, 1999; 2/180).

Şeyda: Ab u hevası ferah-feza ve terah-zida olup büldan-ı cihan içre ümmü'd-dünya olmagla şöhrat-nüma ve makarr u makam-ı Hilafet-i %uzma ve celalet-i kübra olan şehir-i Konstantiniyyedendür (Eyduran, 1999; 2/560)].

Bursa

Osmanlı devletinin tarihî ve kültürel coğrafyası çizilirken üzerinde önemle durulan şehirlerden biri de Bursa'dır. Bursa, Osmanlı devletinin ilk başkentidir. Şehir, Uludağ'ın kuzeybatı eteğinde, aynı adlı ovanın güney kenarında meyilli bir mevkide kurulmuştur. Bugün şehrin büyük bir bölümü batıdaki alçak kısımda yer alır. Şehir, hem uygun meyle sahip dağın yamaçlarına doğru tırmanan, hem de

ovaya doğru inen güzel bir coğrafi görünümüne sahiptir.

Tezkire'de Bursa şehri, rütbe, görgü ve faziletçe büyük insanların yetiştiği (ma%den-i ekabir ü e%ali), çok sayıda cami, tekke ve sultan türbelerinin bulunduğu (Cami%-i mahasin-i la-yu%add vela-yuhsa, kecret-i %ama^ir ü hava^ir-i selatin-i malikü'r-rikab ile felek-kıbab), temiz havası, hoş suyu, bağ, bahçe ve bostanlarıyla (Letafet-i heva ve nezafet-i fevası aklam-ı müşgin-erkamla kitabet olunmak emr-i muhal idüğü zahir ü bedidar, hevası latif ve abı Hoş-güvar, letafet-i ab u heva, şaHsar-ı tab%-ı letafet-intiması bag u ragı ruy-ı mehveşan gibi taze vü hurrem) yeşilin hakim olduğu, Çin, Hıta, İrem ve Seba ülkelerini kıskandıracak derecede güzel tabiat ve iklimiyle (%abir-i gülistan-ı İrem ve %ad-ı reşk-i vücud-ı şami-Hü'l-%imadından mütevari-i perde-i ihtifa olup besatin-i şehir-i Seba ol şehir-i cennetasayı göricek Hacaletden na-bud u na-peyda), ırmaklarının, yüksek dağ ve tepelerinin çokluğuyla tarif edilmiş (selsal-i enhar u cuybarı eleZZ mine'z-zülal olup sa^ir-i büldandan cibali-i şahika ve tilal-i şamihası gibi müreffa% ü mu%alla, kecret-i riyav-ı hada^ik ve rif%at-i cibali-i şevahik ile sa^ir-i büldan-ı cihandan fa^ik); inciye, cennete ve yüzüğe benzetilmiştir. Ayrıca Hasan Çelebi, Bursa şehrinin herkes tarafından bilindiğini ve medh edildiğini (makbul u memduh-ı şeyH ü şabb) belirtilmiş; ne kadar övgü dolu söz söylenirse de kâfi gelmeyeceği üzerinde durumu ve şehri sosyo-kültürel yapısı, zenginliği ve coğrafi güzelliğiyle tanıtmaya çalışmıştır.

Hasan Çelebi, eserinde çoğunlukla Bursa şehrinin coğrafi güzellik ve özelliklerinden bahsetmiştir. Kınalızaade, Uludağ'a doğru yükselen coğrafi konumu itibarıyla Bursa şehrini, ikinci bir

gökyüzü gibi düşünmüş ve sümbül kokulu, ay yüzlü, gümüş bedenli güzellerin toplandığı yer olarak tarif etmiştir. Ayrıca tezkireci Rıza-yi'nin biyografisinde Uludağ'ın bulutların üstünden gözüken karlı tepesinin görünümünü canlandırmaya çalışmış, soğuk ırmaklarının, ağaçlarının, havasının, suyunun güzelliğinden bahsetmiş ve "altından nehirler akan cennetler" âyet-i kerimesi ile Bursa'yı cennete benzetmiş ve anber kokusu saçarak esen rüzgârının lûtuflar dağıttığını; yüksek dağ ve tepeleri gibi şehrin diğer şehirlerden yüce ve yüksek olduğunu; temiz havasının insanın gönlündeki gam ve kederi dağıtarak safalar verdiğini ifade etmiştir. Tezkire'de Bursa, yirmi dört şairin biyografisinde sayılan bu vasıflarıyla söz konusu edilmektedir.

[Örnek:

Rıza-yi (2): Nesim-i %anber-şemimi eltaf-ı mine'l-visal ve selsal-i enhar u cuybarı eleZZ mine 'z-züla olup sa^sir-i büldandan cibal-i şahika ve tilal-i şamihası gibi müreffa% ü mu%alla ve ayine-i saha-i gam-zedası miskal-i lutf u safa ile musaykal u mücella olan mahrusa-i Burusadandur (Eyduran, 1999; 2/426).

Selman (2): Cami%-i mahasin-i la-yu%add vela-yuhşa olup büldan-ı cihan içre %urus-ı saha-i %azimü'l-mesahası kalaMd-i lutf u melahat ile muhalla ve feva-yı dil-güşa-yı letafet-pirayı carub-ı hüsn ü sabahat ile pak u mücella olan şehir-i Burusadandur (Eyduran, 1999; 2/498)].

Edirne

Rumeli'deki şehirlerin en güzellerinden biri olan Edirne, tarihte Osmanlı devletinin ikinci başkenti olmuştur. Coğrafi konum itibarıyla Edirne şehri, Balkan yarımadasının güneydoğu uzantısını teşkil eden Trakya kesiminde, Tunca ile Arda nehirlerinin Meric'e ulaştığı yer

civarında, Anadolu'yu Avrupa'ya bağlayan ana yol üzerinde bulunmaktadır. Şehir, asıl gelişmesini Osmanlı hakimiyeti döneminde göstermiştir (Gökbilgin, 1994; 10/425).

Tezkire'de çoğunlukla şehrin coğrafi mevkii ve özelliğine dikkat çekilmeye çalışılmış, çok sayıdaki bağ, bahçe (xada^sik ü ri-yav-ı pür-zinet ü baha) ve nehirleriyle (Kecret-i enhar ve vefret-i cuybar, enhar-l cuybarı mical-i ser-çeşme-i ab-ı hayat), insanın ruhunu ferahlatan havasıyla (heva-yı can-fezası visal-i zemanı gibi safa-güster), cennetteki Tesnim ırmağının suyu gibi temiz, pak suyuyla (Ab-ı musaffası nişane-i selsebil ü tesnim), Tibet ve Tatar ülkeleri gibi misk kokulu toprağıyla (Hak-ı zemin-i pür-reyahini manend-i misk-i Tibet ve nafe-i Tatar) övülmüş ve ne kadar söz söylense de güzelliğini ifade etmenin mümkün olmadığı (Vasf-ı şanı bedi%ü'l-beyanı Haric-i hayta-i ma%ani-i kelam-ı insani) belirtilmiştir. Ayrıca şehir, bağ ve bahçeleriyle İrem ve Seba ülkesinden daha güzel olarak düşünülmüş ve cennete [cennetin %arduha (=Hadîd-21, Cennete koşuşun)] benzetilmiş; çok sayıda bilgili, kültürlü insanın, tatlı dilli, başarılı şairlerin yetiştiği (Cevahir-i vücud-ı erbab-ı ma%arife ma%den ve menba%-ı şu%ara-yı şirin-makal, şu%ara-yı belagat-deydene ma%den) bir belde olarak tavsif edilerek şehrin sosyo-kültürel seviyesi hakkında bilgiler verilmiştir. Eserde, "Darü'n-nasr ve'l-meymene", "Darü'n-nasr" gibi tabirlerin kullanıldığı Edirne şehri için söylenenleri, yirmi şairin biyografisinde görmek mümkündür.

[Örnek:

Necati: 4unuf-ı eşcar-ı tayyibe ile mahfuf-ı büldan-ı Rum içinde %uZubet-i ma ve letafet-i heva ile mevsım u mevsuf gülistan-ı Sebadan

dil-güſa ve bustan-ı İremden can-feza sevda-yı gisu-yı mah-ruyan gibi dil-aviz ü ma% muresi çehre-i sim-beran micalî tarab-engiz-i dem-i %îsa enfas-ı nesiminde muvmer ve neſet-i ab-ı hayat heva-yı can-perverinde mihmer olan Darü'n-nasr ve'l-meymene mahrusa-i ſehr-i Edirne- dendür (Eyduran, 1999; 2/1021)].

Hasan Çelebi, eserinde ſairlerin doğum veya yerleşim yerini tanıtırken onların mahlaslarıyla cinas oluşturacak şekilde uygun tamlamalar da yapmıştır (Bedi%î: Vaf-ı ſan-ı bedi%ü'l-beyanı).

Vardar Yenicesi

Bugünkü Yunanistan sınırları içinde yer alan ve Giannitsa adını taşıyan Vardar Yenicesi, tarihte klâsik kültür merkezi kalıplarıyla izah edilemeyecek kadar farklı bir görünüm sergilemiştir. Selenik¹ in batısında yer alan şehir, yol güzergahları üzerinde değildir. Şehir, ciddî bir medrese geleneğinden yoksun olmakla birlikte Osmanlı kültür coğrafyası içinde en çok ſair yetiştiren yörelerden biridir (İsen, 1997; 73).

Tezkire'de on bir ſairin biyografisinde şehir, çok sayıda hünerli kişinin, kabiliyetli ſairlerin yetiştiği ilim, kültür merkezlerinden biri oluşuyla (Menſe^v ü medar-ı hüner ver an-ı %ali-mikdar ve mecma% u menba%-ı ſu%ara-yı belagat-ſi%ar), anber kokularının yayıldığı havasıyla (hevası %anber-bar), kevser gibi suyuyla (ab-ı kevcer), cennete benzeyen tabiat ve iklimiyle (Letafet-i ab u heva ile nümudar-ı Huld-ı berin), bağ, bahçe ve bostanlarıyla İrem ve Seba ülkesini kısılandıracak doğal güzelliğiyle (bag-ı İrem reſk-i riya vından mütevari-i perde-i ihtifa ve gülistan-ı Seba hada^sik-i pür-safası yanında Hacaletden yire geçüp) tanıtılmıştır. Hasan Çelebi, şehrin tabiî güzelliğini ifade edebilmek için âyetlere de yer vermiştir [cennatin tecri min tahtihe'l-enhar (= Bakara-

25, 266 ve başka ayetler, Altundan nehirler akan cennetler)].

[Örnek:

Hayali Beg: Letafet-i ab u heva ile nümudar-ı Huld-ı berin ve nezahet-i %arsa vü melahat-i sahası reſk-feza-yı cinan-ı ruy-ı zemin olup bag-ı İrem reſk-i riya vından mütevari-i perde-i ihtifa ve gülistan-ı Seba hadaMk-i pür-safası yanında Hacaletden yire geçüp dehen-i dil-beran gibi na-bud u na-peyda olan ſehr-i sütude-etvar mecma%-ı ſu%ara ve menba%-ı zurefa olan Vardar Yenicesindendir (Eyduran, 1999; 2/369)].

Hasan Çelebi, Vardar Yenicesi'ni coğrafi güzelliği ve özelliğiyle tarif etse de, çoğunlukla şehrin o dönem içinde, edebiyat açısından önemli bir kültür merkezi konumunda oluşuyla alâkalı sosyo-kültürel tanıtlar yapmıştır.

Üsküp

Makedonya'nın başkenti Üsküp, her dönem ve uygarlık için vazgeçilmez bir belde olmuştur. Balkan yarımadasının tam ortasında, hususî bir coğrafi konuma sahip olan Üsküp şehri, Vardar nehri'nin her iki yakasında ve belli yolların kesişme noktasında yer alır. Şehrin geniş bir bölgenin merkezi oluşu, yörenin fikir ve sanat odağı olmasında etkin rol oynamıştır. Üsküp, sahip olduğu çok sayıdaki cami, mescid, medrese ve tekkeleriyle de kültürel bir merkez haline gelmiştir (Hoca, 1993; 13/122).

Tezkire'de Üsküp, insanın ruhunu dindendiren latif havasıyla (Heva-yı can-fezası i%tidal-baHş-ı nesim-i bahar), makbul iklimiyle (Ab u hevası makbul u mergub), tatlı suyuyla (%uZubet-i ma ile bişerik ü enbaz), İrem bahçesini kısılandıracak doğal güzelliğiyle, yeşilin hakim olduğu bağ, bahçe ve bostanlarıyla (taravet ü letafetde gayret-nüma-yı murgzar-ı İrem

hadaMk ü riyavı kulub-ı ehl-i %ırfan gibi mergub), Rumeli'de (Rumilinde Üskübnam şehir-i İrem-makamda) bulunan cennet gibi bir belde olarak tarif edilmiştir. Tezkireci, söylediklerini kuvvetlendirmek amacıyla zaman zaman konuyla alâkalı âyetlere de yer vermiştir. Yedi şairin biyografisinde, Üsküp'ün sayılan bu vasıflarına dikkat çeken Hasan Çelebi, Üsküp şehrini coğrafi özelliği ve konumu bakımından tanıtırken tarihte önemli bir kültür merkezi olarak oynadığı role ise hiç değinmemiştir.

[Örnek:

Valihi (2): Heva-yı can-fezası i%tidal-baHş-ı nesim-i bahar enhar-ı zülal-i girdar ile nümune-i cennatin tecri min tahtihe'l-enhar olup büldan-ı cihan içre dil-beran-ı Hoş-tarz u latif-üslub gibi letafet ü melahatde şehir-aşub olan Üskübdendür].

Gelibolu

İstanbul'un fethine kadar Rumeli'ye geçişlerde bir atlama taşı ve üs merkezi olarak kullanılan Gelibolu, tarihte birinci derecede önemli siyaset merkezlerinden biri olma özelliğini daima korumuştur. İstanbul'un fethinden sonra ise şehir yavaş yavaş siyasî bakımdan önemini kaybetmiştir (İsen, 1997; 80).

Tezkire'de Gelibolu, deniz ve karadan seyahat eden tacir ve seyyahların uğrak yeri olmasının yansıra coğrafi konumu itibarıyla da tarif edilmiştir. Hasan Çelebi'ye göre şehir, deniz kıyısında yüksek kale ve surlarıyla dikkat çeken ve tabiatının güzelliğiyle herkes tarafından beğenilen, coğrafi bakımdan Rumeli ülkelerinin kilidi, anahtarı konumunda olan bir beldedir. Yapılan bu benzetme ve bilgilerden Gelibolu'nun Rume-li'ye geçişlerde bir köprü vazifesi gördüğü ve

seyyahlar tarafından daima ziyaret edilen bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Tabiatının güzelliğiyle cennete, deniz kıyısında bulunmasıyla Hızır'a benzetilen şehir, eserde beş şairin biyografisinde sayılan bu vasıflarıyla ele alınmıştır.

[Örnek:

Sun%i (4): Xıvrvar leb-i deryada karar itmekle le^vali-i hüsn ü safayı der-kenar idüp berr ü bahrdan güZar iden müsafır ü tüccara reh-i imdad u es%adı irşad iden şehir-i sütude-etvar Geliboldandur (Eyduran, 1999; 2/592).

Ali: Ahsan-ı kıla% ve ihsan-ı bika% burç u bendinün irtifa%ı mülalık-ı cüreyya ve mu%anık-ı Zira% kilid-i memalik-i Rumili olan şehir-i Gelibohdandur (Eyduran, 1999; 2/614)].

Serez

Tezkirelerde Siroz, Serez şekillerinde geçen şehir, Struma ırmağının doğusunda, Kavala ile Selanik arasında bir mevkiide bulunmaktadır. Yetiştirdiği şairlerle edebî açıdan önemli bir yere sahip olan Serez, Tezkire'de Osmanlı vilâyetlerinin içinde geceyi mum gibi aydınlatan, insanın ruhuna ferahlık veren; havasının, ikliminin, güzelliğiyle dikkat çeken, bahçeleriyle Seba ülkesini kıskandıran, cennet gibi eşsiz güzellikte bir belde olarak coğrafi güzelliğiyle anılmış; nice övgü dolu söz söylene de kâfi gelmeyeceği belirtilmiştir. Eserde, Serezli beş şair bu tarif ve tavsiflerle verilmiştir.

[Örnek:

Medihi: Medih-i Zat-ı melihi saha^sif-i ekvanda sarıh ve reşk-i saha-i pür-safasından ruy-ı gülşen-i Saba dil-figar u sarıh olan şehir-i dil-fürüz-ı kasaba-i Sirozdan zuhur u bürüz itmişdür (Eyduran, 1999; 2/932)].

Prizren

Bugün Kosova sınırları içinde bir şe-

hir olan Prizren, tezkirelerde Prizrin, Prizren veya Pürzerin olarak geçer. Eserde, dört şairin biyografisinde Prizren şehrinin çok sayıda şair ve yazar yetiştirdiği (S er-çeşme-i zülal-i necr ü nazm olup), halkının çoğunlukla bilgili, kültürlü, ilim, irfan sahibi kişilerden oluştuğu beyan edilerek; şehrin sosyo-kültürel zenginliği ve coğrafi güzelliği üzerinde durulmuş; dünyayı güneş gibi aydınlatan eşsiz bir belde olarak tanıtılmıştır.

[Örnek:

Nehari: Ser-çeşme-i zülal-i necr ü nazm olup ekcer-i Halkı sahib-i %ilm ü fehm olan şehir-i şöhet-ayın kasaba-i Prizrindendür (*Eyduran, 1999; 2/1064*).

Manastır

Makedonya'da Pırlepe'nin güneyinde bulunan Manastır şehri, Tezkire'de hünerli, kabiliyetli, ilim ve irfan sahibi kişilerin ve çok sayıda şairin yetiştiği bir kültür merkezi olarak tanıtılmış, coğrafi konumu itibarıyla de Rumeli'de bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca lâtif havası, tatlı suyu, bağ ve bahçeleriyle Seba ülkesini gölgede bırakacak derecedeki doğal güzelliğiyle tarif edilmiş ve Yusuf a benzetilmiştir. Manastır şehri, eserde dört şairin biyografisinde ele alınmıştır.

[Örnek:

Celal Çelebi: Ekcer-i Halkı nazım u şa%ir olan menba%-ı hünerveran ve matla%-ı favl u %irfan kasaba-i Manastırdandır (*Eyduran, 1999; 2/260*).

Zuhuri: Rumilinde %uZubet-i ma ve letafet-i hevası gün gibi zahir ve hada'ik ü riyav-ı zıbası safa-yı besatin-i nüzhet-ayın-i Sebayı kasir olan kasaba-i Manastırdandır (*Ey duran, 1999; 2/609*).

Piriştine

Bugün Kosova sınırları içinde bulunan Piriştine şehri, Tezkire'de üç şairin biyografisinde tanıtıl-

mıştır. Hasan Çelebi, burada yaşayan insanların çoğunun bilgili, kültürlü olduğunu belirterek şehrin sosyo-kültürel seviyesi hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca eserde, ılıman havasıyla ve tatlı suyuyla, anber kokulu toprağıyla eşi benzeri bulunmayan bir kasaba olarak tasvir edilen şehrin, coğrafi güzelliği de yansıtılmaya çalışılmıştır. Tezkirede şehir, sosyo-kültürel zenginliği, coğrafi konumu ve güzelliğiyle tanıtılmıştır.

[Örnek:

Mesihi: Zemini tesadüm-i esrar u avdaddan dur ve hevası gayet i%tidal ile meşhur ve ab-ı pürsafası %ayn-ı çeşme-i zülal olmagla meZkur olup havali-i Üskübde Piriştine dimekle ma%lum-ı cumhur olan kasaba-i safa-mevfurdandır (*Eydu- ran, 1999; 2/945*).

Konya

Önemli kültür merkezlerinden biri olan Konya, tarihte Selçuklular'ın başkenti olmuştur. Mevlâ-nâ'nın dergâhı Konya'da bulunmaktadır. Bu bakımdan Osmanlı devleti zamanında olduğu gibi günümüzde de en önemli ziyaret yerlerinden biridir. Tarih içerisinde Konya, şehzade sancağı merkezi olarak da kullanılmıştır. Tezkire'de üç şairin biyografisinde Konya, büyük evliya ve camiler iyle "kible-i murad, Ka%be-i meram" olarak nitelendirilmiş ve "nazım-ı Kitab-ı Mesnevi" ifadesiyle de Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin yaşadığı ve türbesinin bulunduğu yer olması hususiyetine dikkat çekilmiştir.

[Örnek:

Derviş (2): Kubbe-i evliya-yı kiram ve mavreb-i Hıyam-ı asfiya-yı %izam hasban-ı badiye-i %irfana kible-i murad ve Ka%be-i meram olan Konyadandır (*Eyduran, 1999; 2/385*).

Gami (2): Asudegah-ı cenab-ı mevlevi nazım-ı Kitab-ı Mecnevi olan şehir-i Konyadandır (*Eyduran, 1999; 2/768*).

Trabzon

Eserde üç şairin biyografisinde, bir zamanlar şehzade sancağı olarak kullanılan Karadeniz kıyısında bulunan Trabzon şehri, tamamen bilgili, kültürlü, zeki, fasih ve beliğ kişilerin vatanı olarak vasıflandırılmıştır. Ayrıca, insanın ruhunu aydınlatan, gam, keder ve tasayı dağıtan (Heva-yı feraH-feza vü terah-zidası dafi%-i gumum u hazen), cennet gibi güzel bir belde olarak tarif edilmiştir.

[Örnek:

Figani: %Aden-i erbab-ı Zeka vü fatan menba%-ı şu%ara vü ma%den-i ehl-i süHan zemin-i nezahet-rehini nüzema vü fuseha-yı bi-%adil ü karine muhtedd ü vatan olan şehir-i Trabzondandır (*Eyduran, 1999; 2/805*).

Tire

Hasan Çelebi, Aydın sancağının merkezi olan Tire'yi havasının ve tabiatının güzelliğiyle cennete benzetmiş, İrem ve Seba ülkesini gölgede bırakan derecedeki güzel bahçeleriyle övmüş (xada'ık-i pür-safası dide-i riyav-ı İrem ü Sebayı tire iden) ve o dönem içerisinde büyük kasabalar arasında saymıştır. Hasan Çelebi, Tire'nin Aydın sancağına bağlı önemli bir merkez olduğunu gözbebeği benzetmesiyle ifade etmiştir. Aydın, gözün etrafındaki saydam beyazlık, Tire de bu beyazlığın içindeki siyah nokta gibidir. Eserde, üç şairin biyografisinde şehrin sayılan bu vasıfları zikredilmiştir.

[Örnek:

Arşı (2): Saha-i zibası gülşen-i Seba ile bir tarika ve bir vetire üzre olup dide-i ruy-ı zemin vücud-ı mes%udıyla aydın olan şehir-i Tiredendür (*Eyduran, 1999; 2/648*).

Bağdat

İslâm medeniyetinin gözbebeği şehirlerden biri olan Bağdat, pek çok yönetime başkent olarak hizmet etmiş; bu özelliği dolayısıyla sayısız siyasî mücadeleye tanık olmuş ve bir kaç kez yakılıp yıkılmıştır. Fakat her defasında inşa edilerek eski konumuna ulaşmıştır. Eserde, üç şairin biyografisinde "Darü's-selam" olarak nitelendirilen ve siyasî konumu itibarıyla başkent olduğu belirtilen şehir (taHtgah-ı Hulefa ve müluk-ı pişin), kubbe-leri ve yetiştirdiği çok sayıdaki evliyasıyla önemli bir kültür merkezi olarak zikredilmiş; tabii güzelliğiyle de cennete benzetilmiştir (şehir-i İrem-ara ve Firdevs-tezyin).

[Örnek:

İyşi (2): Darü's-selam-ı kubbe-i evliya-yı kiram ahsen-i bika% ü bilad olan Hıttı-i pak-ı Bağdaddandır (*Eyduran, 1999; 2/744*).

Sinop

Anadolu'nun en kuzey ucundaki bir burun üzerinde kurulmuş, Karadeniz limanı konumunda olan Sinop şehri, Safayi ve Katibi'nin biyografisinde coğrafi konumu itibarıyla dokuz kat gökyüzüne benzetilmiş ve tabiat güzelliğiyle beğenilen, rağbet gören bir belde olduğu üzerinde durulmuştur.

[Örnek:

Katibi (2): Eflak-ı nüh-kıbab gibi %ali-cenab olan şehir-i Sinobdandır (*Eyduran, 1999; 2/845*).

İznik

Bursa'nın kuzeydoğusunda bulunan İznik şehri, eserde Sun%i ve Hümami'nin biyografisinde bir çok imam ve büyük evliyanın yetiştiği, yaşadığı yer (Nice imam u hümam ve mevali-i 'izam ve ehali-i

fiHama mahall ü makam olan) ve Anadolu coğrafyasında İslam'ın en eski bir beldesi (Büldan-ı Rum içre İslamı kadim ü %atik) olarak tarif edilmiştir (*Eyduran, 1999; 2/590, 1128*).

Yenipazar

Osmanlı yönetiminde Kosova vilayetinin İştib sancağına bağlı olan Yenipazar, bugün Novipazar adıyla Yugoslavya'nın orta kesiminde bulunan bir şehirdir. Tezkire'de Arşi ve Vali'nin biyografisinde coğrafi konumu itibariyle Rumeli'de bulunduğu belirtilen, bağ ve bahçesiyle övülen şehir için ayrıca "meta%-ı i%tibarı pür-revac" tamlamasıyla şehrin isminde bulunan pazar kelimesi arasında tenasüp yapılmıştır.

[Örnek:

Arşi: Rumilinde Yenibazar-ı rüzgarda meta%-ı i%tibarı pür-revac olan şehir-i namdardandır (*Eyduran, 1999; 2/647*).

Yenihisar

Tezkire'de coğrafi konumu itibariyle Yenihisar, İşreti ve İşki'nin biyografisinde İstanbul'a yakın, Hızır gibi deniz kenarında (Xıvrvar derya kenarında karar iden) bulunduğu belirtilmiş ve İstanbul ahalisinin, dinlenmek, eğlenmek, sohbet etmek için burayı tercih ettiği üzerinde durulmuş; kale ve surlarıyla da övülmüştür .

[Örnek:

İşki (3): Burç u barusı tak-ı çarH-ı minuya mümass ve rif%at u hasanet ile rasi-nü'l-bünyan ve metinü'l-esas olduğundan gayrı teferrücgah-ı %amme-i nas olmagla medh ü cena muhtac-ı tesvid-i evrak u atras olmayup bu dar-ı cihanda şehir-i İstanbula hem-civar olan Yenihisar dandur (*Eyduran, 1999; 2/664*).

İsparta

XVI.yüzyıl tezkirecilerinden Kınalı- zade Hasan Çelebi, Bursa'da doğmuş olmakla birlikte babası Ali Çelebi, dedesi Emru'llah Efendi, babasının dedesi Abdü'l-kadir Hamidi Çelebi, anne tarafından dedesi Kadiri mahlâsıyla şiirler söyleyen Abdü'l-kadir Hamidi Efendi ve âlim olmasının yanı sıra şâir olan bir çok yakını İspartalı'dır. Hasan Çelebi, soyunun aslen İsparta'ya dayanmasının da etkisiyle burayı, bilgili, kültürlü insanların yetiştiği bir yer olarak tanıtmıştır. Hasan Çelebi, Anadolu'da Ak Dağın kuzeybatı yamacında bulunan şehri, anne tarafından dedesi Kadiri'nin ve amcası Müslimi Efen di'n in biyografisinde Hamidoğulları'na paytahtlık etmesiyle, lâtif köşkleriyle tarif etmiş (Ka%ide-i vilayet-i xamid ve kasr-ı letafet ü nezaheti canib-i üstad-ı ezelden enva%-ı medayih ü menkabet ile pür-te'v'sis) ve tabiatının güzelliğiyle de cennete benzetmiştir. Yapılan bu tanıtımlardan şehrin o dönem içerisinde nasıl bir sosyo-kültürel zenginliğe, coğrafi güzelliğe ve imkânlarla, siyasî konuma sahip olduğunu anlaşılmaktadır.

[Örnek:

Müslimi Efendi: MenşeM fuseha-yı bera%at-şi%ar ve muhtedd-i fuvela-yı haka'ik-dicar sunuf-ı eşcar-ı tayyibe ile mahfuf ve riyav-ı behcet-acarı cennatin tecri min tahtihe'l-enhar ile mevsuf olan kasaba-i Ispartadandır (*Eyduran, 1999; 2/939*).

Akşehir

Eserde, Ezheri ve Gubari'nin doğum yeri hakkında bilgi verilirken Sultan dağlarının doğu yamacında, aynı adlı gölün güneyinde bulunan Akşehir için ismiyle alâkalı aklığı çağrıştıracak "Be-

yaz-ı cebhe-i memalik-i dehr, dilir-i mah-çehre" gibi benzetmeler yapılmıştır. Ayrıca Hasan Çelebi, Akşehir'in coğrafi konum itibarıyla Karaman'da bulunduğunu (Sevad-ı dide-i Karaman olan Akşehrdendür) gözbebeği (renk ve şekil bakımından) benzetmesiyle vermeye çalışmıştır.

[Örnek:

Ezheri: Beyav-ı cebhe-i memalik-i dehr bilad-ı Rum içre dilir-i mah-çehre olan belde-i Akşehrdendür (*Eyduvan, 1999; 2/148*).

Hemedan

İran'da bir şehir olan Hemedan, İranlılar ve Osmanlılar arasında bir çok kez el değiştirmiştir. Tezkire'de şehir, zaman zaman İran ve Türk ülkesi oluşuyla, tabiatının güzelliğiyle, arif, dikkatli ve nüktedân halkıyla Sehabi ve Abdü'l-vehhab Es-sabuni'nin buralı olması vesilesiye tanıtılmıştır.

[Örnek:

Sehabi: Diyar-ı %Acemde gayet-i hüsn ü melahatle büldan-ı cihandan mümtaz ve gülşen-i memalik-i iran u Turan içre serv-i ra%na gibi cümleden ser-efraz olup ekcer-i Halkı dakika-şinas u nüktedân olan kasaba-i Hemedandandır (*Eyduvan, 1999; 2/468*).

Eğridir

Konya vilâyetinin Hamid sancağında Konya'nın batısında, İsparta'nın doğusunda ve Antalya'nın kuzeyinde, aynı adı taşıyan gölün güneyinde bulunan Eğridir (Şemseddin Sâmî, 1996; 2/1013), Hasan Çelebi tarafından coğrafi konumuyla birlikte eşsiz güzellikte bir şehir olarak anlatılmıştır.

[Örnek:

Şerifi: Vilayet-i xamidde sagır ü kebir miyanında Eğridir dimekle meşhur olan şehir-i bi-nazirdendür (*Eyduvan, 1999; 2/535*).

Kazvin

Kazvin, İran'ın Irak-ı Acemî eyaletinde ve Tahran'ın kuzeybatısında, Tahran'ın Tebriz'e giden yolu üzerinde bulunan bir şehirdir. Tezkire'de bir şairin biyografisinde şehir, coğrafi konumunun yanı sıra havasının, suyunun güzelliği anılmış ve cennete benzetilmiştir.

[Örnek:

İyşi: Miyan-ı büldan-ı %Irak-ı %Acemde gayet-i letafet-i heva nihayet-i %uZubet-i ma ile nümudar-ı cennatin tecri min tahtihe'l-enhar olmagla bi-%adil ü karin olan şehir-i cennet-ayin belde-i Kazvindendür (*Eyduvan, 1999; 2/743*).

Aksaray

Tezkire'de sadece bir şair için Aksaray'ın tavsifi yapılmış ve köşkleriyle ünlü bir yer olduğu belirtilmiştir.

[Örnek:

Nuri (2): Kasr-ı saray-ı i%tibar u iştiharı Aksaray dimekle felek-mikdar olan şehir-i sütude-etvardan zahir ü bedidar olmuştur (*Eyduvan, 1999; 2/1056*).

Gerede

Bolu sınırları içerisinde bulunan Gerede, Tezkire'de bilgili, kültürlü insanların bulunduğu bir yer olarak zikredilmiştir.

[Örnek:

Gani: ...ol ha'iz-i kasabat-ı favl u edebe mahall ü makam Gerede nam kasabadandır (*Eyduvan, 1999; 2/769*).

Rodos

Rodos, Anadolu'nun güneybatısında bulunan bir adadır. Ayrıca Kaptan Paşa eyaletinde sancaktır. Tezkire'de Rodos, adaların kilidi, anahtarı konumunda önemli coğrafi konuma sahip bir yer olarak tarif edilmiş ve sağlam kale ve surlarıyla da tanıtılmıştır.

[Örnek:

Muhiti: Memalik-i cezaMrün kilidi olmagla re^vsü'r-rif us ve hasanet ü metanet-i burc-ı barısı vusul-ı tob-ı heva^viden masun u mahrus olan cezi-re-i Rodosdandur (*Eyduran, 1999; 2/933*).

Malkara

XIV.yüzyılda Osmanlı topraklarına katılan kasaba, tezkirelerde Malgara, Malkara şeklinde geçmektedir. XIX. yüzyıl sonlarında Edirne vilayetinin Tekirdağ sancağına bağlı bir kaza merkezi olmuştur. Bugün Tekirdağ'ın bir ilçesi olan Malkara, Nev[%]i'nin biyografisinde, insana keyif veren güzel bağ, bahçe ve ırmaklarıyla cennete benzetilmiş ve cana can katan havası ve tabiatının güzelliğiyle övülmüş; söylenenler âyetle de desteklenmiştir [fiha enharun min %aselin musaffen (=Muhammed-15, Orada süzme baldan ırmaklar vardır].

[Örnek:

Nev[%]i: xada^sik ü riyav-ı pür-safası nümune-i gülistan-l fiha enharun min %aselin musaffen olup hava-yı can-fezası visal-i dil-beran gibi dil-güşa ve saha-i pür-melahat ü bahası kuy-ı cevann-ı sim-beran gibi dil-güşa vü ra%na olan Malgara demekle şöhre olan kasabadandur (*Eyduran, 1999; 2/1060*).

Aydın

Büyük Menderes'in kuzey sahiline yakın, Aydın dağlarının güney yamacında bulunan şehrin adı, önceleri Güzelhisar iken, sonradan bütün bölgenin adı olan Aydın şekline dönüşmüş ve Güzelhisar da müstakil bir şehir olarak idarî taksimatta yerini almıştır (Öztuna, 1978; 13/222). Tezkire'de Visali'nin memleketi olan Aydın, tabiatının güzelliği ve coğrafi konumunun genişliğiyle söz konusu edilmiştir.

[Örnek:

Visali: Letafet-i saha-i %azimü'l-mesahası ma%lum her tab%-ı Hurde-bin olan vilayet-i bedi%ü'l-aye mülket-i Aydın dandur (*Eyduran, 1999; 2/1097*).

Germiyan

Anadolu'nun batısında Kütahya, Karahisar sancakları ve civarlarından meydana gelen geniş bir bölgenin adı ve önceleri Türkmen beyliklerinden biri olan Germiyan, Osmanlı topraklarına katıldıktan sonra bu adı almıştır (Şemseddin Sâmî, 1996; 5/3850). Vusuli'nin buralı olması vesilesiyle Tezkire'de Germiyan da tabiat ve ikliminin güzelliğiyle zikredilmiştir.

[Örnek:

Vusuli (3): Karban-ı dil ü canı memalik-i cihandan bilad-ı Germiyandan letafet-i ab u heva ile memduh u mahmud ve kasaba-i hüsn ü baha-sı şühud-ı %udul ile meşhur u meşhudda daHil-i şehri-i vücud olmuştur (*Eyduran, 1999; 2/1106*).

Ereğli

Tezkire'de Ereğli, Türibi-i Sani'nin biyografisinde (Letafet-i ab u heva ile şöhet-şî%ar olan şehri-i cennet-acar Ereğli nam kasabada) ılıman iklimin hakim olduğu güzel bir kasaba olarak tarif edilmiş ve cennete benzetilmiştir (*Eyduran, 1999; 2/241*).

Diyarbakır

Tezkirelerde çoğunlukla Amid adıyla geçen, bir bölge ve vilâyet adı olan Diyarbakır (Diyarbakır), yetiştirdiği 40 şairle Osmanlı kültür coğrafyasının önemli merkezlerinden biridir (*ts en, 1997; 70*). Tezkire'de Dicle ve Fırat nehrinin arasında kalan şehrin ikliminin

güzel olduğu sadece bir şairin biyografisinde belirtilmiştir.

[Örnek:

Halili: Letafet-i ab u heva ile şöhre-i dehr ve makbul u memduh-ı Zeyd ü %Amr olan Diyar-bekrdendür (Eyduran, 1999; 2/359)].

Manisa

Gediz ırmağının güney kıyısına yakın, İzmir'in kuzeydoğusunda, Menemenle Turgutlu arasında bulunan şehir, tezkirelerde "Ma%nisa veya Magnisa" şeklinde geçmektedir. Hasan Çelebi, Deruni'nin biyografisinde Manisa'yı havası, suyu, toprağı ile cennet gibi güzel bir şehir olarak tasvir etmiştir.

[Örnek:

Deruni-i Diğer (2): Xaki %anbersa hevası müşgasa saha-i pür-şeref ü baha ile nümune-i ve cennetin %arduha olan şehr-i Magnisadandur (Eyduran, 1999; 2/381)].

Selanik

Makedonya'nın güneyinde, bir körfez şehri olan Selanik, Sun%'i'nin biyografisinde "Ruy-ı buldan u memalike Hal-i nik olan şehr-i Selanikden..." şeklinde güzel bir şehir olarak değerlendirilmiştir (Eyduran, 1999; 2/597).

Dergüzin

Tezkire'de güzel bir belde olarak tarif edilen Dergüzin, 1534'te Rüstem Paşa, 1584'te Cağaloğlu, 1629'da da Hüsrev Paşa tarafından Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir (Öztuna, 1978; 13/374). Bugün İran sınırları içerisinde bulunan Dergüzin, eserde Acem ülkesinin güzel beldelerinden biri olarak anılmaktadır.

[Örnek:

Bidari: Vilayet-i behin-i %Acemden belde-i

güzin-i kasaba-i Dergüzindendür (Eyduran, 1999; 2/236)].

Şiraz

Acem ülkesinin güzel şehirlerinden bir diğeri ise Şiraz'dır. Anka'nın biyografisinde "Büldan-ı vilayet-i %Acem içre serv-i ser-efraz gibi ser-bülend ü mümtaz olan Hıttai-i pak-ı Şirazdandır" şeklinde Şiraz'ın Acem şehirleri içerisinde güzelliği ile dikkat çektiği belirtilmiş ve serviye benzetilmiştir (Eyduran, 1999; 2/736).

SONUÇ

Sonuç olarak Tezkiretü'-ş-şu%ara (veya Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiresi) adlı eserde, şehirlerle ilgili yapılan tarif ve tavsif cümleleri,

- Sosyo-kültürel zenginlik, canlılık ve seviye,
- Coğrafi konum, güzellik ve imkânlar,
- Siyasî ve ekonomik açıdan oynadığı rol şeklinde üç grup halinde tasnif edilebilir.

Hasan Çelebi, eserinde Osmanlı devletinin sosyo-kültürel tarihi ve coğrafyasını genel bir çerçevede içinde çizmiş; şehirlerin ve şairlerin yöresel özelliklerinin yanı sıra o dönemde şehre verilen önemi yansıtmış; yaptığı şehir tarif ve tavsif cümleleriyle de anlatıma renk katmış; ince bir mana ve güzellik kazandırmıştır.

Ayrıca, Tezkire'de şairlerin doğum ve yerleşim yerleriyle ilgili yapılan tanıtımlardan şehirlerin kültürel alt yapılarında tekke, zaviye ve camilerin ne kadar önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu bilgiler, söz konusu şehrin o zamanki durum ve konumuyla şimdiki görünümü arasında bağlantı kurarak karşılaştırma yapabilmemize de imkân hazırlamaktadır.

Eser, kısıtlı ve genel olmakla birlikte şehirlerle ilgili ihtiva ettiği bilgiler dolayısıyla kendi çağının Osmanlı şehir ve kasabalarının konumunu ve bir aydının onlara bakışını vermektedir.

Hasan Çelebi, eserinde şairlerin doğum veya yerleşim yerlerini tanıtırken mahlas ve memleketleriyle cinas ve seci oluşturacak şekilde uygun kelime ve tamlamaları titizlikle seçip kullanmış; benzetmelerini de çoğunlukla bu doğrultuda bütünlük arzedecek şekilde yaparak usta bir naşir olduğunu da göstermiştir.

Aynı zamanda Hasan Çelebi, Hicaz ile Yemen arasında kalan, Melike Belkîs'ın diyarı olarak kabul edilen bağ, bahçesi, yeşilliği, bol akar suları ile dikkat çeken, çok güzel bir ülke olan Sebâ ve eski d kavminin kralı Şaddâd tarafından cennete benzetilerek yapılan çok güzel bir bahçenin adı olan İrem ile ilgili sıklıkla tekrarlanan

klişe ifadeler kullanmış; şehir veya kasabaların coğrafi güzelliğini ifade ederken söylediklerini kuvvetlendirmek amacıyla zaman zaman konuyla alâkalı âyetlere de yer vermiştir.

Bu tarz çalışmalar, bugün sınırlarımız dışında kalan yerlerde o toprakların tarihini, coğrafyasını, kültürünü, insanını yansıtan şairlerimizin uzun süre yaşadığını açıkça göstermesi bakımından da önemlidir. Bu eserler, tarihte Türkler'in ve Türkçenin hakimiyet ve gücünü açıkça ortaya koyan en güçlü belgelerdir. Hasan Çelebi Tezkiresi de, sayılan bu yönleriyle tarihimize ışık tutan eserlerden biridir.

KAYNAKLAR

- EYDURAN (SUNGURHAN), Aysun (1999) Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şu'ara, İnceleme-Ten kitli Metin, G.Ü.S.B.E. **Basılmamış Doktora Tezi**, 2167s.
- İSEN, Mustafa (1997), **Ötelerden Bir Ses-Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler**, Akçağ Yay., Ankara, 581s.
- ÖZEK, Ali - Hayrettin KARAMAN, Ali TURGUT, Mustafa ÇAĞRICI, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Sadrettin GÜMÜŞ (1993), **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali**, TDVİA, Ankara, 604s.
- HOCA, Nazif, (1993), "Üsküp" maddesi,

- MEBİA**, C. 13/122, İstanbul.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib (1994), "Edirne" maddesi, **TDVİA**, C. 10/425, İstanbul.
- ÖZTUNA, Yılmaz (1978), **Büyük Türkiye Tarihi**, Ötüken Yay., C. 12/172-174, 177-178, 13/222, 374, İstanbul.
- ŞEMSEDDİN Sâmi (1996), **Kamusu'l-alam**, Kaşgar Yay., C.2/1013, 5/3850, Ankara.
- TOLASA, Harun (1983), **Sehî, Latîfî ve şık Çelebi Tezkirelerine göre 16.Y.Y.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi**, Ege Üniversitesi Yay., İzmir, 423s.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CITY AND CULTURE İN BIOGRAPHICAL REFERENCES AND ITS REFLECTION ON THE TEZKİREH OF KİNALÎ ZADEH HASAN CHELEBİ

Dr. Aysun EYDURAN

Gazi University, Faculty of Science and Letters

ABSTRACT

in this article, the importance of the birth places and backgrounds of poets in the tezkirehs of history-oriented works of literature w as highlighted. The sentences of definition and attribution concerning the cities in the tezkireh of Kinali Zadeh Hasan Chelebi, a sample of the 16th Century tezkirehs, were analysed and the relation between city and culture was studied. in addition to this, the socio-cultural richness, activities, levels, geographical locations, beauties and facilities of the cities of 16th century and the roles they played economically and politically were investigated in the ey e of Hasan Chelebi.

Key Words:

The tezkireh of Kinali Zadeh Hasan Chelebi, Tezkireh, City,
Culture, Biography

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОРОДА И КУЛЬТУРЫ В
БИОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В
ТЕСКЕРЕ КЫНАЛЫЗАДЕ ХАСАНА ЧЕЛЕБИ**

Др. Айсун Эйдуран
Университет Гази
Факультет Естественных Наук и Литературы,
Отделение Турецкого Языка и Литературы

РЕЗЮМЕ

В этой статье в тескере, которые являются своего рода визитной карточкой истории литературы рассматриваются места рождения и становления поэтов. В особенности в тескере Кыналызаде Хасана Челеби были исследованы и рассмотрены описания и определения, связанные с городами, взаимоотношения города и культуры. Кроме этого раскрыты социально-культурные богатства, динамизм и уровень развития, географическое положение, красота и возможности городов XVI века, была сделана попытка ознакомить их политичесие и экономические роли с точки зрения Кыналызаде Хасана Челеби.

Ключевые слова:
Тескере Кыналызаде Хасана Челеби, тескере,
город, культура, биография

ARZU İLE KAMBER DESTANININ VARYANTLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Prof.Dr. Amangül DURDIYEVA

Türkmenistan Millî Elyazınaları Enstitüsü

Halk Bilimi Bölüm Başkanı

ÖZET

Anonim Türk Halk Edebiyatı ürünlerinden olan halk hikâyelerimizin çağdan çağa geçen, coğrafyadan coğrafyaya göçen bir değişim / gelişim çizgileri vardır. "Kerem ile Aslı", "Ferhat ile Şirin", "Tâhir ile Zühre", "Sayat ile Hemrâ" gibi halk destanlarımızdan birisi de Arzu ile Kamberdir,

Bu destan, tarihî süreç içerisinde ulaştığı her coğrafyada o coğrafyanın millî(yerel) özelliklerini yansıtarak az çok değişmiş, temel yapısını korumakla birlikte zenginleşmiştir.

Arzu ile Kamber adlı halk hikâyesinin Türkmenistan, Azerbaycan, Irak (Kerkük) ve Anadolu da tespit edilen varyantları genel hatlarıyla aynı olay örgüsünü ve kahramanları içine almakla kalmayıp aynı zamanda ortak bir dünya görüşünü de dile getirmektedir.

Bu varyantlarda, tespit edildiği ülkelerin bazı millî özgünlükleri ve gelenek-görenekleri açık-seçik görülüyor; Türk insanının ruh ve gönül zenginliği ortaya konuluyor.

Türk halklarının ortak halk kültür ürünü olan ve Türkmen/Oğuz halk edebiyatının hazinesini süsleyen onlarca eser arasında Arzu ile Kamber destanı her yönüyle incelenmeye değer bir edebî mirası mı zdır.

Anahtar Kelimeler:

Halk Kültürü, Halk Hikâyeleri, Yerel Özgünlük,
Aşk, Lirikizm, Gezici Konu

GİRİŞ

Türkmen halkının tarihî geçmişinden, sosyal ve iktisadî hayatından belli bir ölçüde haber veren folklor eserleri, asırlar boyunca halkın akıl süzgecinden geçerek, mercan taneleri gibi günümüze kadar ulaşmıştır.

Türkmen halkı zengin edebî mirasımızı gerçek anlamda derlemek, incelemek ve yayınlamak işine, bağımsızlığa kavuşması ve tarafsızlık statüsünü kazanmasıyla birlikte, bütün yüreğiyle girişmek imkânına sahip oldu. Bu tarihî hadisenin lideri Türkmenistan devlet başkanı Saparmurat Türkmenbaşı, Türkmen halkının her yönden gelişmesine önem verdiği gibi, medenî ve manevî zenginliğimizin gelişmiş ülkeler seviyesine ulaşabilmesi için atalarımızın altın taneleri gibi muhafaza ettikleri edebî mirasımıza ayrıca önem vermiştir: 'Türkmen Edebiyatı'nın tarihinde iz bırakan eserlere Türkmenlerin millî zenginliği hükmünde bakmak gerekir.'

Türkmen halkının edebî mirasının kıymetini çok iyi anlayan Türkmenbaşı'nın, 15 Mart 1993 yılında, Türkmen halkının elyazma mirasını incelemek ve iyileştirmek konusunda yayınladığı kararlar 'Türkmenistan Millî Elyazmaları Enstitüsü' kuruldu. Bu tarihten başlayarak manevî ve medenî değerlerimize verilen önem giderek arttı ve derleme yayın işleri canlanarak devam etti. Enstitümüzün âlimleri bu gün, sadece yazılı edebiyatın kaynaklarını toplamak, incelemek ve bunları yayınlamakla yetinmeyerek, bunun yanı sıra dilden dile aktarılacak suretiyle günümüze ulaşmış olan usta anlatıcıların dilinden düşmeyen, bir kısmı halk tarafından bilinmekle birlikte bir kısmı henüz bilinmeyen folklor ürünlerini tespit ederek manevî kültür zenginliğimizin yükseltilmesi için çalışmaktadırlar.

Türk boylarının halk edebiyatında kahramanlık konulu "Göroğlu", aşk konulu "Şaşenem Garip", "Sayatlı Hemra", "HüyrlukgaHemra", "As-

lı-Kerem" destanlarının yanı sıra "Arzu-Gambar" da çok meşhurdur.

Türkmenistan, Türkiye ve Irak Türkmenleri arasında çok yaygın olan "Arzu ile Kamber" destanı konusunda şimdiye kadar bazı çalışmalar oldu. Özellikle bu destan üzerinde Fırat Üniversitesinde Yüksek Lisans, Ege Üniversitesinde Lisans çalışması yapıldı. Bildiğimiz kadarıyla Türk boylarının folklor zenginliğini yansıtan, çeşitli varyantları olan bu eser hacim bakımından küçük ve kısa olmasına rağmen konu ve düşünce yapısı yönüyle birbirlerine yakın ve benzer olup asırlardan bu yana halk çoğunluğunun şairane hafızasında yaşayıp gelmiştir.

Arzu ile Kamber destanının yazılı metnini hazırlama işi Türkmenistan'da ilk olarak tarafımızdan denenmiştir, tik defa yapılan herhangi bir işte bazı güçlüklerin olabileceği malûmdur. Ben de henüz okuyucular tarafından bilinmeyen, folklor ilminde de dikkatlerden kaçma derecesine gelen bu destanın kaynaklarını aramaya, Türkmenistan Millî Elyazmaları Enstitüsü'nden başladım. Arayan bulur denildiği gibi, bu esere ilişkin çeşitli yıllarda anlatıcılardan derlenen nüshaların 8 tanesini elde ettim. Bu materyaller hakkında öncelikle bilgi vermeyi uygun görüyorum.

ARZU İLE KAMBER DESTANINA AİT TÜRKMENİSTAN MİLLÎ ELYAZMALARI ENSTİTÜSÜ'NDEKİ MATERYALLER VE DİĞERLERİ

1-Kayıt No: 513 F. Bu dosyadaki metin, "Arzu Giz" adıyla 24-27 sayfalar arasında yer almıştır. Destan kurşun kalemle yazılmıştır. Metnin sonunda 23 yaşında Niyazmurat Mehmet/Mahmut/oğlu, Ânevli, doğum yeri: Keltiçinar (Kademler'de oturuyor), işi: Çiftçilik, yazar: Şemsettin, Manış obasından, 5 VIII. 1928 yılı" şeklinde bir açıklama var.

Bu dosyada genellikle folklorun masal türüne ait materyaller bulunuyor.

2-Kayıt No: 514 F. Bu özgün dosyadaki ikinci metni, destanın tam bir varyantı sayabiliriz. Vakaların devamlılığı korunuyor. Destana, "Eski zamanlarda bir vilâyet vardı. Bu ilin sultanına Salâr Şah diyorlardı." şeklindeki cümlelerle başlanıyor.

Destanı anlatan Anna Canlı, bunu 1930 yılında Annageldi adlı bir şahıstan dinlemiş. Anna Canlı Türkmen'in Ata boyundan, 62 yaşında, işsiz ve sakat bir adammış. Yaşadığı yer, Tecen şehrinin Birleşik obasına bağlı önceki adı "Lenin Yolu" olan köy imiş. Destan metnini kimin yazıya aktardığı konusunda hiçbir bilgi yok. Metin çok güzel bir elyazısıyla kril alfabesinde tahsilli bir adam tarafından mavi renkli mürekkeple yazılmıştır. Metin, önceki Elyazmaları Fondu'nun yanması sırasında zarar görmüş, sayfalarının kenarları yanmıştır.

3-Kayıt No : 235 F.'deki dosyada metin "Arzı-Gız" adıyla 2-5 sayfalar arasında yer alıp, lâtın harfleriyle ve mavi mürekkeple yazılmıştır. Destanın bu küçük hacimli metnini Muhı/Muham / Melik oğlu, 1921 yılında, aslı Ânevli, Magtım boyundan, 70 yaşında Gülcemal Mammedova'dan işitmiş. Bu metin Muhı Melik oğlu tarafından aynı yılın 13 Mart'ında yazıya geçirilmiş. Yine kim tarafından yazıldığı belli değil. Bu materyal daha sonraları Türkmenistan Medeniyet Enstitüsü'nün kütüphanesine verilmiştir.

Bu dosyada, destana ait üç sayfalık "Arzı Giz" adıyla 1931 yılı 26 Şubat'ında yukarda adı geçen anlatıcı tarafından yazıya alınan metin de yer alıyor. Metinde anlatıcı hakkında da bilgiler veriliyor : "Gökçe köyü, Teke tayfasından, uzun yapılı, Ata Esseke oğlunun ağzından yazıya aktarılmıştır. Doğum yeri Bağır köyü, tahsili yok, 1903 yılında doğup, 43 yaşında dünyadan göçmüştür." Bu metin de lâtın alfabesiyle yazılmıştır.

4-Kayıt No : 624 F'de bulunan metin "Kambar-Arzı" adıyla Rus kâğıdına Latin alfabesiyle yazılmıştır. Metni yazıya geçiren Kaka şehrinin Mine obasının mektep muallimi Dovlı Kuli-yev'dir. O, bu metni aynı şehrin Mahmaldepe köyünün kolhozcusu 49 yaşındaki Agageldi'nin ağzından 1940 yılı 31 Mart'ında yazıya aktarmıştır. Bu dosyada çok sayıda masallar da vardır.

5-Kayıt No : 258 F. Bu dosyadaki destan metni de "Arzıgöl ve Gambar" adıyla 77. ve 80. sayfalar arasında yer almıştır. Metinde "Derleyen Arrıkov Çarı, Beherden'deki orta mektebin 6/A sınıfı öğrencisi, 3/u, -1940 yılı, Voraşilov (önceki adı) kolhozunun üyesi." şeklindeki bilgiler var. Metin mavi mürekkeple Rus kâğıdına lâtın harfleriyle yazılmıştır.

6-Kayıt No : 1852 "ED'VEserbu dosyada 16. ve 25. sayfalar arasında yer alıp, "Arzı-Gambar" adıyla adlandırılmıştır. Destanın bu metni Durdu Bahşı oğlu Halmırat Bahşı'nın ağzından 1960 yılı Mayıs ayında filoloji ilimleri doktoru Hakalı Berkeliyev tarafından yazıya aktarılmıştır. Rus alfabesinde mavi mürekkeple kaleme alınmıştır.

7-Kayıt No : 109 ED. Bu metin, A. Sehedov 1966 yılı Mayıs ayında Anevli Hocamırat bahşinin ağzından yazıya aktarılmıştır. Metin, Rus alfabesiyle yazılmış olup, yedi sayfadan ibarettir. Bu metin, K. Berkeliyev tarafından 1960 yılında yazıya aktarılan metin ile benzeştir.

"Arzu ile Kamber" destanının gerçek manasıyla bu günlere ulaşmasında bahşılının, zeki, güzel konuşan, sanatçı söz ustalarının, anlatıcıların, rivayetçilerin hizmeti çok olmuştur. Buna misâl olarak Gızılbat şehrinde yaşayan 79 yaşındaki Abadan Durdıyeva'nın ağzından, bu satırların yazarı tarafından 1966 yılı Ocak ayında yazıya aktarılan varyantı gösterebiliriz.

Doğrusunu söylersek, bu destanın diğer büyük hacimli destanlarımıza göre küçük ve kısa olmasından mı, çok eski devirlerin kaynaklarıyla beslenip geldiğinden mi, yoksa kendi âlimlerimizin derinlemesine incelemelerinden midir bilinmez,

bu eserin derleme ve inceleme işinde ağır aksak hareket edilmiştir. Bütün bunlardan hareketle biz "Hiçten geç yahşi" sözünden hareket ederek, bu eserle ilgilenip fikir, anlam ve insan terbiyesi yönünden önemini, edebî miras olarak değerini, diğer folklor eserlerimiz seviyesinde öğrenilmeye, halka iletilmeye münasip manevî zenginliklerini gözler önüne serdik.

Bu eser hacim bakımından büyük olmadığı için bazı âlimler onu "hikâye", "kıssa", "destanî hikâye" adıyla adlandırıyorlar. Filoloji doktorları A.Meredov, S. Ahallı ise eseri destan sayarak bu konuda şu bilgileri veriyorlar : "Arzu ile Kamber, rivayetlere dayanarak orta asırlarda oluşan bir destandır. O, geniş sahalara yayırmayıp, sonunda kaybolup gitmiştir." (Meredov, Ahallı, 1988) Sonra da bu destanın kahramanlarının adlarına klasik şair Kemine'nin :

"Leyli-Mecnûn kimin çöllere çıksam,
Arzu-Gambar deyin deryada aksam."

mısralarında rast geldiğini misal veriyorlar.

"Arzu ile Kamber"i Azerbaycanlılar ve Gagavuzlar da destan olarak kabul ederler. Türkiye'de ise "halk hikâyesi" denmektedir.

Bizim fikrimize e bu eser destan tarzına yakındır. Yine onun oluştuğu dönemi orta asırlara kadar götürüp, zamanla bu tarzın çok geliştiğini XVI.-XIX. asır döneminin ilk ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

"Arzu ile Kamber" destanı hakkında Türkmen folklorunda özel ilmî araştırmalar yapılmamışsa da, A.Meredov'un "Sofya Neşirleri" adlı makalesinde (Meredov, 1966), Türkmen halk masallarının çoğu Türkçe'ye aktarılmış halde olan bir nüshasının bulunduğu, ayrıca "Zühre ile Tahir" ve "Arzu ile Kamber" destanlarının Sofya'da yayımlandığına dair verdiği bilgiler dikkatleri üzerine çekiyor.

Türkiyeli âlimler Ali Berat Alptekin (1989), Ata Terzibaş (1971), Azerbaycanlı G.Paşayev (1967) bu eserin Türkiye ve Kerkük varyantlarıyla özel olarak ilgilenmişlerdir.

Kardeş Türk halklarının arasında yayılan "Arzu ile Kamber" destanının konularının aynı kaynaktan çıkıp geldiklerini anlamak zor değildir. Eserin Türkiye varyantının çok çeşitli oluşu gibi, Türkmenistan varyantının da pek çok nüshasının bulunmasından hareket edersek, destanın yayıldığı sahanın küçük çaplı olmadığını söyleyebiliriz. Yine destan, eski asırların ürünü olması sebebiyle, metinlerdeki olaylar her anlatıcının söz ustalığına, becerisine göre bir kısmında geniş, bir kısmında ise küçük hacimlidir. Ayrıca bilinmelidir ki, Anevli Durdu bahsinin oğlu Begmurat'ın ve ağası Hanmurat bahsinin repertuarında bulunduğu bilhassa toy meclisinde söylendiğine bakarak, büyük hacimli "Şahsenemile Garip", "S ay atlı ile Hemra", "Kerem ile Aslı" gibi halk destanlarına göre karmaşık olmayan, keskin toplumsal direniş gibi olayları içine almayan, bu küçük hacimli, aşk konulu eserin nasıl olup da bahşi repertuarında yer aldığını açıklamak mümkün görülüyor.

KERKÜK VE TÜRKİYE VARYANTLARI

Destanın Türkmen varyantının incelenmesine geçmeden önce, ilk defa incelendiğini de hesaba katıp, Türkiye ve Kerkük varyantlarını da muhteva yönünden kısaca tanıtmayı uygun buluyoruz.

"Arzu ile Kamber" destanının Kerkük varyantının kısaca konusu :

"İki kardeş yaşarmış (varmış). Bunların hanımları hamileymiş. Onlar bir gece otururlarken "Hangimizin kızı veya oğlu olsa birbirine adaklı olsunlar" diye kavilleşmişler. Günlerin birinde onların birinin kızı, birinin oğlu oluyor. Bunlar büyüyüp dokuz yaşına girdikleri zaman Kam-

ber'in babası ölüyor. Küçük kardeşi, "Kardeşimin oğlunu eve götürüyüm, babası da vasiyet etmişti." diyerek, Kamber'i kendi evine getirip, ona bakıyor. Oğlan ile kendi kızını okutmak için mollaya veriyor. Aradan iki-üç yıl geçiyor. Arzu'nun babası bunlar hakkında bilgi almak için mollaya geliyor. Selâm verip oturuyor ve "Çocuklar nasıl, eğitimde ne kadar yol aldılar?" diye soruyor. Molla "Senin ödediğin para boşa gitti. Bunlar hiç okumuyorlar." diyor. Arzu'nun babası "Çare nedir? Ne yapabiliriz?" diye soruyor. Molla ona, "iyisi mi sen bunları eve geri götür, çünkü bunlar birbirlerine âşık." deyince, onları alıp dönüyor. Arzu'yu annesinin yanına bırakıp, Kamber'i kuzu çobanı yapıyorlar. Kamber yüreği kızda, çölde gezermiş. Arzu da Kamber için ağlıyormuş. Kamber'i görebilmek umuduyla annesine "Kanalardan su getireceğim" diye söylediği zaman, annesi durumu sezip "Saçikesilesice, sen Kamber'i görmeye gideceksin, eğlenme, çabuk gel" diyor. Kamber ona bilezik yaptırıp, nişanlık veriyor. Kamber kızı görüp seviniyor. Arzu kabını suyla doldurup, elini ayağını yıkayıp "Kamber gelip alsın" diye bileziğini unutmuş gibi, suyun başına bırakıp dönüyor. Annesi "Geç geldin" deyip onu dövüyor. Kız "Anne ben bileziğimi unutmuşum" deyip, yine suyun başına gidiyor. Arzu bileziğini bulamıyor. Kamber'e soruyor. Kamber, "Bileziğinde ne işaret vardı?" diye sorunca, "Bileziğin üzerinde "Arzu ile Kamber" yazısı vardı. Bileziğimi bulana şirin canım kurban." diyor. Oğlan bileziği kızın koluna takıyor. Kız eve geliyor. Annesi onu yine dövüyor ve babasına şikâyet ediyor. Onlar iki sevgiliye engel olmanın yollarını arıyorlar. Anası "Sütümden sağıp Kamber'e içireyim, ikisi bacı kardeş olsun" diyor. Sütünü sağıp, ısıtıp Kamber'in önüne koyuyor. Kız bunu anlayıp Kamber'e duyuruyor. Kamber "Bir anadan doğmadık, nerden kardeş oluyoruz." deyip, yemeden, içmeden gidiyor. Anası "Sen haber vermişsindir" diye kızı dövüyor. Günlerden bir gün Arzu'nun anası Kamber'e bir kuzu kes de yiyelim" diyor. Kamber kuzuyu kesiyor, yengesi kavurup, pişiriyor.

O, Kamber'in payına zehir katıyor. Kız bunu öğreniyor ve Kamber'e yememesi gerektiğini duyuruyor. O da yemiyor. Arzu'yu uzaktaki tanıdıkları bir oğluna vermek istiyorlar. İki sevgili yine çaresiz kalıyorlar. Kız, Kamber'e, "padişaha durumu arz et, muhafız getirip, beni kurtar" diyor. Kamber, Acem şahının yanına varıyor. Şah ona "Sana zenginlik vereyim" deyince o, "Senden yardım istiyorum" diyor. Şah ona asker veriyor. Ama veziri ona "Padişahım o, Hak âşığı" deyince, padişah ona "Yedi yemişi sayıp, bir şiir düzse gerçek âşık olduğuna inanacağım" diyor. Kamber şiiri söylüyor. Şah onun Hak âşığı olduğuna inanıp, bir bölük askerle yol veriyor.

Kamber'in şaha arza gittiğini bilen Arzu'nun anası bir kocakarıyı çağırıp, durumu anlatıyor ve eline para vererek askerleri geri çevir, diyor. Kocakarı bir kazan helva ile yetecek kadar ekmek alıp mezarlıkta beklemeye başlıyor. Askerleri görünce ağlamaya başlıyor. Kamber sorunca o, "Arzu öldüğü için helva dağıtıyorum" diyor. Kamber askerleri geri gönderip, kendisi gidiyor. Yolda Arzu'yla karşılaşılıyor ve kocakarının tuzağına düştüğünü anlıyor. Gelin alıcılar gelip, Arzu'yu götürmek istiyorlar. Arzu'yu süslerken Kamber beddua ediyor ve süsleyenin on parmağı kırılıyor. Yine kızı süslemeye başladıklarında Kamber dua okuyor ve soluksuz kalıp dört oğlan, bir adam ölüyor. Kızı süslenmeye hiç kimse yeltenemiyor. Onlar, "Kamber Hak âşığı olduğu için bed duası kabul oluyor" diyorlar. Kamber, yen gesine, Arzu'yu kendisinin süsleyeceğini söylüyor. Yengesi çaresiz kabul ediyor.

Kamber, kızı öpüyor. Gelini ata bindirecekleri sırada Kamber beddua ediyor, at ölüyor. Onlar, Kamber'e "Kendin bir çare bul" diyorlar. Kamber de kendi atına bin dirip, gelini kendisinin götüreceğini söylüyor. Onlar da razı oluyorlar. At, Arzu'nun ayağına basıyor. Arzu ağlıyor, gözünden kan akıyor. Kaynatası, Kamber'i dövüyor. Kız "Kamber beni severdi, ben maskara oldum" diyor. Arzu'yu eve götürüyorlar. Kamber yine bed-

dua ediyor. Kamber'in bir küpesi altından, bir küpesi gümüştenmiş fakat kapkara oluyorlar. Evlenen oğlan gece Arzu' nun yanına gelip namaz kılarlarken ölüyor. Yabancı'nın kırk oğlu varmış. Onların hepsi ölüyor. Kamber'in bedduasından olduğunu biliyorlar. Kaynatası, kırk gün sonra kendisinin Arzu 'yla evleneceğini söylüyor. Bir gün Arzu, denizin kenarına gidiyor. Bakıyor ki Kamber orda. Kamber Arzu'yu sınamak için "kendimi denize atacağım" diyor. O, "at" diyor. Kız onu kakülünden tanıyor. Arzu Hızır-tlyas'ı yardıma çağırıyor. Onlar Kamber'i sudan çıkarıp kurtarıyorlar. Kamber kıza bakıp, "Artık yeter, aşık maşukluğa takatim kalmadı. Kaç gündür aç, susuz geziyorum. Dizinin üstüne başımı koyayım uyku mu alayım, yoksa kendime beddua edeceğim" diyor. Arzu, Kamber'e yaklaşıncaya onun tırnağının büyüdüğünü görüyor. Kamber kendine beddua ediyor. O, kızın dizinin dibinde can veriyor. Kız korkup, onun başının altına bir taş koyup kaçıyor. Yolda yaptığı işe pişman olup, geri dönüyor. Kamber'in başını dizinin üstüne alıyor. Kız "Ben şimdi ellerin kadını mı olmalıyım?" diye ağlıyor. Süs yapmakta kullandığı bıçağını göğsüne saplayıp, karnını yararak kendini Kamber'in üzerine atıyor. Kötü niyetli kocakarı Arzu'dan haber sorayım diye gidiyor; bir de ne görsün, âşık ile maşuğun üzeri yorganla örtülmüş. Yabancı neyin ne olduğunu anlayıp, o kocakarıyı kılıçla öldürüyor. Kocakarının kanından sıçrayan bir damla kan onların mezarının arasına düşüp, diken oluyor ve âşık ile maşuğun o dünyada da kavuşmalarına engel oluyor." denilerek vaka tamamlanıyor.

Arzu ile Kamber'in Türk boylarında var olan nüshalarının hepsinin birbirine benzediğini gördük. Yine de vakaların anlatılışında, bitirilişinde farklılıkların olması sebebiyle, elimize geçen Türkiye varyantının bir nüshasının da muhtevasını tanıtmayı uygun görüyoruz.

"Eski zamanlarda bir Türkmen beyi yaşarmış. Onların Arzu adlı bir kızları varmış. Beyin hanı-

mı bir gün "Denizin kenarına gidelim" diyor ve birlikte gidiyorlar. Denize baktıklarında suyun içinde bir sandığın akıp geldiğini görüyorlar. Türkmen beyi "Eğer sandıkta bir can var ise bu yana, para var ise uzağa gitsin." diyor. Fakat dalga sandığı kıyıya getiriyor. Sandığı açıp baksalar, bir kundaklı oğlancık yatıyor. Çocuğu evlerine götürüp, öz evlâtları gibi kabul ediyorlar. Çocuğu büyütüp, yetiştiriyorlar. Adını Kamber koyuyorlar. Arzu'yla ikisini mektebe gönderiyorlar.

Bir gün Kamber avlanmak istiyor. Bir ok yapıyor. Okuldan gelirken kuşlara atarmış. Önlerine testili bir kocakarı çıkıyor ve ok onun testisini kırıyor. O kocakarı "Ey oğlum sana ne desem ki, sen mutsuz olup, Arzu'nun uğrunda sefil olasın" diye beddua ediyor, ikisi de "Bu kocakarı niçin böyle söyledi, biz sonunda kardeşiz, bunu babamızdan soralım" deyip, eve geliyorlar. Gelip, Türkmen beyine, "Kardeşim bir kocakarının testisini kıldı ve o, ona beddua etti; Kamber benim neyim?" diye soruyor. Babası ise Arzu'nun öz kızı olduğunu, Kamber'i denizden bulduklarını, büyütüp, yetiştirdikleri söyler. Arzu, Kamber'in kardeşi olmadığını anlar. Onlar okumayı bırakıp, birbirlerini sevmeye başlıyorlar. Okula gitmeyince öğretmenleri, Arzu'nun babasının yanına gelip, durumları bildiriyor. Babası da onları mektepten alıyor. Kızı kendi gözetimine alıp, oğlanı ise koyun çobanı yapıyor. Kamber bir gümüş ustasının yanına varıp, bilezik yaptırıyor, üstüne "Arzu ile Kamber" yazdırılıyor. Bir gün Arzu, annesinden "Çeşmeden su getireceğim" diye izin istiyor. Kamber'in koyunları sulamaya getireceği sırada çeşmenin kenarına varılıyor. Kamber de geliyor. Kamber çeşmenin kenarında bileziğini, elini, yüzünü yıkıyor. Bileziğini çeşmenin kenarına bilezik bırakıp, kendisi kırlara çekiliyor. Arzu yine suyun kenarına geliyor, bakıyor ki, çeşmenin kenarında Kamber'in bileziği duruyor. Bileziğin üstünde "Arzu-Kamber" yazısını görüyor. Arzu bileziği alıp cebine koyuyor. Kamber bir zaman

sonra bakar ki bileziği yok; bileziğini kızdan soruyor, ikisi karşılıklı gazel okuyup sevgilerini belli ediyorlar. Bunların durumunu gören kötü niyetli kocakarı Türkmen beyine bildiriyor. Kızın babası Kamber'i öldürtüp kurtulmak istiyor. Bir kuzu kesilmesini emrediyor ve yemek pişirtip içine zehir katılmasını istiyor. Yemeği Kamber'in evine götürme işini Arzu'ya veriyorlar. Arzu bunu duyup Kamber'e, önündeki yemeğini tazıya vermesi gerektiğini Kamber'e söylüyor. Kamber tabaktaki yemeği tazıya döküyor ve hayvan yatıp oluveriyor. Kamber yemeğe zehir katılmasını Arzu'dan biliyor, ama Arzu "Gözüm kör olsun, zehiri katan ben değilim" diyor. Kamber aç, susuz yine koyun gütmeye gidiyor.

Bu durumdan kurtulmak amacıyla Arzu'nun ana ve babası onu başka birine vermek istiyorlar. Düğün zamanını belirliyorlar. Düğün günü Arzu'nun çeyizi dışarı çıkarılıyor. Kamber de geliyor, bakıyor ki Arzu elden gidiyor. O, "Arzu'nun bende gönlü var mı acaba?" diye şiirle sorduğunda, kız "Senden başkasını sevsem ateşte yanayım." diyor. Arzu'nun çeyiz bohçası ateş alıyor, su serpildikçe ateşin alevi güçleniyor. Kızı ata bindirmek istiyorlar. Kamber "Arzu'nun bindiği atların beli kopsun." diye beddua ediyor. Ve Arzu'nun bindiği atın beli kopuyor. Yine bir ata bindiriyorlar, o da öyle oluyor. Sonunda çaresiz Kamber'in kara atına bindirmeye karar veriyorlar. Kamber "Benim atımın bir özelliği var ben başını çekmesem gitmez." diyor. Bunu kabul ediyorlar. Arzu'yu Kamber'in atına bindiriyorlar. Kamber "Gülüm, balım atım doğru gidiver," diye atı ile konuşuyor. Kamber atın koşumuna, üzengisine "Arzu'nun elini ayağını sıkıverin" diye istekte bulunuyor. Atın koşumları onun elini, ayağını sıkımaya başlıyor. Arzu hareket edince atın ayağı Kamber'in topuğunu kanatıyor, ayağının içi kanla doluyor. Bunu gören Arzu, "Ayağının kanını kızıl başörtüm ile silerim," diyerek başındaki kı-

zıl başörtüsünü Kamber'e veriyor. Kamber kanını silerek başörtüyü cebine koyuyor. Biraz ilerledikten sonra Kamber kıza, "Artık ayrılmamız gereken yere geldik" deyince kız, "Ne çare bulabiliriz?" der. O zaman Kamber, "Aşağı eğil, bir öpeyim" diyor. O anda tufan, yel çıkıp, dünya karışıyor, birbirlerini göremiyorlar. Kamber Arzu'yu attan indirip kucaklıyor. Tufan duruluyor. Adamlar bakıyorlar ki Arzu ile Kamber atın yanında birlikte duruyorlar. Sonra Arzu'yu düğün yerine götürüp, adam ile bir evde bırakıyorlar. Adamı namaz kılarken can veriyor. Bu durumu görenler "Biz Kamber'in Hak âşığı olduğunu anladık, bu Allah tarafındandır." diyorlar. Kamber ise oradan ayrıлып gelip, karalar boyanıp bir çayın başına varıyor. Arzu da o çayın başına gelip, geziniyor. Kamber kendini suya atıyor. Arzu onu tanıyıp, "Ben ağamı kurtarayım" diye Hızır Ata'yi çağırıyor. Onun dileği kabul olup, Boz Atlı Hızır'ın yardımıyla Kamber çayın kenarına çıkıyor. İki âşık birbirlerine "Sen kimsin? Sen kimsin?" diye soruyorlar. Kamber kendini tanıttınca kız, "Yok, benim Kamber ağam böyle kara değildi. Eğer Kamber ağam isen Allah benim de senin de emanetini burada alsın." diyor. Dilekleri kabul olup ikisi de can veriyorlar, ikisini de bir mezarda toprağa veriyorlar. Bu şekilde Türkiye varyantı sona eriyor.

TÜRKMEN EDEBİYATI VE

"ARZU - KAMBER"

"Arzu ile Kamber" destanının şekillendiği devirlerden sözümüzü devam ettirirsek, diğer kaynaklara da bakarak bu destanın konusunun XV. asırlara varıp dayandığını söyleyebiliriz. Bu iddiamızı destekler mahiyette, günümüze kadar halkımız arasında halk türküsü şeklinde söylenip gelen, çeşitli derleme kitaplarına geçen aşağıdaki iki dörtlülü misal gösteriyoruz:

Gambar:

"inip geldim Akdaşdan,
Ak yüzlü, galam gaşdan,
Arzi "Çeper" diydiler.
(Bazı nüshalarda "peri")
Don biçsin bize daşdan."

Arzi:

"tnip geldik urpakdan,
Bir gül yolduk yarpakdan,
Daşdan don giycek yiğit,
Sapak işsin torpakdan. "
(*Durdiyeva, Baymırodav, 1982*)

Kamber'in Arzu'nun zekâsını sınamak için söylediği dizelere kızın verdiği cevaplar her nüshada farkh farkhdır. Arzu'nun verdiği cevabın son iki mısrası kayıt No:514 F 'de şöyle devam ediyor:

"Sen pile iş toprakdan,
Men don biçeyin bu daşdan".

Alim K.Berkeliyev destana ait bu iki dörtlüğü "moncugatdı" bentleri arasına almıştır (*Berkeliyev, 1985*).

Ayrıca bu destanın baş kahramanlarının adlarının Türk boyları arasında tanınıp yayılan "Kerem ile Aslı" destanında geçmesini de, iddiamızı destekleyen bir deül olarak gösterebiliriz. Destanın manzum mısralarının birinde:

Manide Mihri'nin yoluna gitdi,
Arzu da Kambar'a çok sitem etdi,
Dünyada murada Şahsenem yetdi,
âşık Garip gibi gülün olmadı.
(*Eser: 1,1949*)

ya da:

Hurşit öz malının dızına yatdı
Gambar Arzu'nun tozuna katdı
Dünyade Şahsenem murada yetdi
Arzu Garip gibi kulen olmadı.
(*Eser: 2, 1979*)

denilerek, Arzu ile Kamber'in adı Şahsenem ile Garib'in yanında zikrediliyor. Bu olguya dikkat ettiğimizde, "Kerem ile Aslı" destanının XVI. asırda şekillendiğini söyleyen pek çok âlimin fikirlerini de delil olarak göz önüne alırsak, Arzu ile Kamber'in ondan daha önceki devirlerin ürünü olduğunu anlamak zor olmasa gerektir.

Pek çok âlimin tasdiklediği gibi, hemen hemen unutulmak üzere olan bu destanın Kerkük türkmenlerine ait varyantıyla ilgilenen Azerbaycanlı âlim Gazanfer Paşayev şöyle yazıyor: "Arzu ile Kamber bizde, unutulmak üzredir. Ak pürçekli anaların, gün görmüş babaların hafızalarında korunmuş olan bu destan ne yazık ki bizde yazıya alınmamıştır." (*Paşayev, 1987*)

Âlimin bu beyanından hareketle destanın Azerbaycanlılar arasında az çok bilindiğini, fakat halkın ağızından derleme işinin tamamen ihmal edildiğini söyleyebiliriz.

G.Paşayev'in yukarda yaptığı üzücü tespitini, destanın Türkmenistan varyantı hakkında da söylemek mümkündür.

Yine destan tarzının büyük hacimli ürünlerini inceleyen diğer ilim adamlarının çalışmalarında, "Arzu ile Kamber" adlarının yedi büyük âşığın arasında geçtiği yüzeysel olarak söylenip geçildi. Zaten o, Türkmen Klâsik Edebiyatının ünlü söz üstadı Mahdumkulu'nun "Sevmişem seni" adlı şiirinde; "ibrahim ile Sara", "Yusuf ile Züleyha", "Leyla ile Mecnun", "Ferhat ile Şirin", Seypelmelek ile Methalcemal", "Varaka ile Gülşah", "Ferhat ile Şirin", "Tahir ile Zühre", "Şahsenem ile Garip" gibi âşıkların onuncusu olarak hatırlatılıyor.

Gezdiler Rumun düzüni,
Berdiler Hak'ın karanı,
Arızda Ganbar Arzını,
Söyen dek söymüşem seni.
(*Magtimgulu, 1977*)

Türkmen klasik edebiyatının ünlü temsilcisi Şabende de hayatın gerçeklerini anlattığı "Gözelim" adlı şiirinde:

Arzı bile ol Gambar birbirine vepalı,
Yusup bile Züleyha geç di zovkı-sapalı,
Seypelmelek alıpdır, söyüp
Methalcemalı,

Bizden oval goyupdır yedi âşık bu yolu.
(*Şabende, 1973*)

diyerek, onları yedi âşığın biri şeklinde göstererek, birbirlerine vefalı olduklarını bildiriyor.

XIX. asrın tanınmış hiciv şairi Mehmet veli Kemine' nin eserlerinde "Arzu ile Kamber" :

"Arzı-Gambar, Zöhre-Tahir dek yanıp geçdim bugün,
Çün onların ışıına pervana, arzım ay dayın."
(Kemine, 1973)

şeklinde zikrediliyor. Yine o asrın temsilcilerinden Veyran Bahşı adıyla meşhur olan Gurtoğlu'nun mısralarında :

"Arzı bilen Gambar bir-birin diydi,
Zöhre bilen Tahir örtendi köy di."
(*TMGİ, Kayıt No:3390ED.*)

şeklinde; Dövmemmet Balgızıl'ın "ayrılmadı mı?" adlı şiirinde ise :

"Varka-Gülşa diyrler ozaldan bardır,
Arız Gambar'dan ayrılmadı mı?"
(*Gurtoğlu, 1993*)

şeklinde zikrediliyor.

Kısacası Türkmen edebî mirasında az çok bilinen veya tam bilinmeyen destanların kahramanlarının maceralarına, başlarından geçenlere ilgisiz kalmayan klâsik şairlerimiz bu eserleri hevesle okuyup, o edebî kaynaklardan manevî güç alıp, gereğince faydalanmışlardır.

Türk boylarının manevî kültürünün bir halkası olan "Arzu ile Kamber" destanı, Türkmenistan folklorunda olduğu gibi, Türkiye folklorunda da çok varyantlıdır.

Türk âlimi Hayrettin Rayman, Bayburt ve Yozgat varyantlarını karşılaştırıp, onların ikisinde de kahramanların doğum yerlerinin belli olmadığını söylüyor (*Rayman, 1996*).

Destanın Türkmenistan varyantında da kahramanların doğum yerleri belli değil. Doğrusu, çoğunda Arzu, Hive hanının kızı diye gösteriliyor. Ama Kerkük varyantında kahramanların doğum yerleri hakkında hiç bir bilgi yok.

Destanın Anadolu ve Kerkük varyantlarında Kamber'in ana ve babası erken ölüyor ve o yetim kalıyor.

Destanda kahramanların doğuşu da farklı gösteriliyor. Bayburt varyantında Arzu'nun babası Kamber'i bir mescidin kapısında kundakta bir bebek olarak terkedilmiş bir halde bulup, eve getiriyor ve onu evlâtlığa alıyor. Yozgat varyantında ise bir avcı onu bir çalının dibinde kundaklanmış halde buluyor ve büyütüyor.

Destanın Türkiye varyantında baş kahramanın babasının Türkmen beyi diye adlandırılması dikkatleri üzerine çekiyor. Olayların başında kahramanların ana ve babalarının çocukları olmadıklarından bahsediliyor. Bu ise "Şahsenem ile Garip", "Hüylükga ile Hemra" , "Kerem ile Aslı" gibi halk destanlarımıza mahsus olan ve olayların destanımsı başlayışı ile benzeşiyor.

"Arzu ile Kamber" destanın Türkmenistan varyantlarının yazılan nüshalarından hareketle, onun uzak asırların ürünü olduğunu, el yazması nüshalarının da çeşitli sebeplerle kaybolduğunu tahmin edebiliriz. Her halde halk onu dilden dile

aktarıp, bu günlere ulaştırmıştır. Destanın bazı varyantları ise masal veya kıssaya dönüşüp gitmiştir.

Destanın tarafımızdan Gızılbatlı Abadan Durdiyeve'dan derlenen nüshasını eksiksiz, olayın kurgusu bakımından birbirini takip eden, sıralı bir varyant sayıyoruz.

"Arzu ile Kamber" destanında öne sürülen esas fikir, gençlerin saf, temiz aşkları uğrunda karşılarına çıkan engellere karşı verdikleri mücadeleleridir. Onlar henüz kendileri dünyaya gelmeden önce ana ve babalarının yaptığı anlaşmadan habersizler. Kamber kızla su boyunda karşılaşılıyor. Aslında gençlerin su boyunda, çeşme veya kuyu başında karşılaşmaları Türkmen hayatına ait bir geleneği hatırlatıyor. Geçmişte birbirini seven gençlerin buluştukları yerler çoğunlukla su boyları, kuyu veya çeşme başları olmuştur.

Kamber'in kişiliğinde çekingenlik, utangaçlık, büyüğe hürmet etme gibi Türkmen yiğitlerine mahsus olan özellikler var. O, Arzu'yu evlerine götürüleceği zaman:

"Öynüzün yanı yandır,
Eğlenmek bir zamandır,
İkimiz bile barsak,
ti diline yamandır."

diyerek, Türkmen geleneklerine göre ilk karşılaşmada kızın evine girilmediğini hatırlatıp, yiğitlik edebini, millî geleneğini koruyor.

Kamber, Arzu'nun ana ve babasının kurduğu çeşitli hile ve tuzaklara maruz kalıyor. Ama zehir katılan pilav da, kazılan çukur da onun Arzu'ya olan sevgisine engel olamıyor.

Kamber'in kişiliğinde olağanüstü güçlerin izlerini görmek mümkün. Meselâ o, kendisini kırdığı için Arzu'nun teyzesine beddua edip, onun sırtına kemik yapıştırıyor. Daha sonra da tövbe edip, dua okuyup tekrar çıkarabiliyor. Kamber'deki bu olağan üstü güce, Arzu'yu zengin adamın oğluna vermek istedikleri zaman Kur'an'ı eline alıp, dua

okuyup onu hiç bir atın, devenin taşımayacağı ağır bir taşa dönüştürdüğü zaman da rastlıyor.

Kamber'in kişiliğinde böyle farklı bir gücün gösterilmesi meşhur "Köroğlu" destanımızın kahramanı "Köroğlu"nu ve "Kerem ile Aslı" destanındaki "Kerem" in kişiliklerini hatırlatıyor. Bu ise destanı yaratan halkın sevdiği, iyi gördüğü kahramanını güçlü göstermek istemesinin bir delilidir. Ayrıca olağanüstü güce dayanmak çoğunlukla masal kahramanlarında görülen bir özelliktir. Bu bize destanlarda masal unsurlarının bulunduğu gösteriyor.

Destandaki olağanüstü unsurları, Kamber' in bazen kendi gözünün, bazen de atının gittiği yolun kapkara olup sonra ağarması; Kamber'in ana ve babasının ayrılık acısından gözlerinin kör olup, Kamber'in elbisesinin ucunu gözlerine sürmesiyle gözlerinin açılması gibi olaylarda da görüyoruz.

Kamber çok çeşitli engellemelerle, zorluklarla karşılaşsa da muradına eriyor. Arzu' yu alıp kendi yurduna sağ esen dönüyor. Destandaki olayın bu şekilde tamamlanması Türkmen destanlarına mahsus millî özelliklerdendir. Çünkü destanın Kerkük ve Türkiye varyantlarında âşıklar muratlarına eremeyip ölüyorlar. Bu hususta G. Paşayev şöyle diyor: "Kerem ile Aslı", "Arzu ile Kamber" destanları, sonunda kahramanlar sevgililerine kavuşmadıkları, muratlarına eremedikleri için "kara sevda destanları" diye adlandırılırlar." (Paşayev, 1987)

Sevgililerin kavuşmayıp, muratlarına emmeden ölmeleriyle olayların sona ermesi, çoğunlukla Azerbaycan ve Türkiye destanlarına mahsus. Alimler bu şekildeki destanları "Kara sevdalı destanlar" diye adlandırıyorlar.

"Arzu ile Kamber" destanının baş kahramanlarından Arzu, sevdiğine bağlı, vefalı, sözünde duran bir kızdır. O, Kamber'i sevdiğini ana ve babasına söylemekten kaçınmıyor. Arzu, Kamber ile ilk karşılaşmalarında onun atı ile suya batmakta olduğunu görüp:

Irağa ya, irağa,
Gözüm doldu pırığa,
Ya Ali Şahırmerdan,
(Ya Pirim, Şahırmerdan'ı nüshası da vardır)
Serp Gambar'ı gırığa.
(*Imgi, Env. No:514*)

diyerek, Şahırmerdan'ı yardıma çağırıyor. Kamber sudan çıktıktan sonra "Elbisemi sıkar mısın?" deyince:

Elim beylede dursun,
Gözüm bilen sıkar men.

diyerek, sıcak, mülayim sözleriyle onun kalbini çalıyor.

Arzu, Kamber'i bütün kalbiyle seviyor. Kamber'e kavuşturmamak için ana babasının yapmak istediği bütün kötü düşünceleri, tuzakları, sırları ona açıklıyor. Bunu, Kamber'in yemeğine zehir katıldığı zaman telâşa düşüp:

tyme,Gambar'ım iyme,
Enemin akli keme,
Bişmiş guzı göştüne,
Balam gar salar iyme

diyerek haber verdiği zaman görüyoruz. Arzu'nun ağzından söylenen bu dörtlüğün Kerkük varyantlarıyla olan benzerliğine şaşırılmamak elde değil.

tme Gambar'ım, ime,
Nemeinin agli keme,
Öküvde da gudu bir yan
Agu gatıpdır iyme

Yine destanın Türkiye varyantında da bu dörtlüğün Arzu'nun ağzından söylenişi, diğerlerine benzemektedir.

Deme Kamber'im, deme
Sırrını yellere deme,
Önündeki yemekler,
Şeker ise de yeme.

Görüldüğü gibi, bu metin benzerlikleri destanın konusunun, kaynağının aynı olduğunun sağlam delilleridir.

Arzu, "Selvinaz" (S ay atlı ile Hemra), Şahsenem (Şahsenem ile Garip), "Aslı" (Kerem ile Aslı) gibi destan kahramanlarında olduğu gibi kadherine rıza gösterip, göreceğimiz varmış diyerek ellerini kavuşturup oturmuyor. Onun kişiliğinde kendi geleceği uğrunda harekete geçme, mücadele etme gibi ayrıcalıklar var. Arzu gerektiği zaman cesurca hareket eden bir kız. Meselâ, annesinin Kamber'i öz oğlu saydığını işittiği zaman şöyle cevap veriyor:

Soğul, çaylarım, soğul,
Akılsız Gambar'ım, bogal
Akılsız karında yatmadık.,
Hergizem bolmaz oğul,

Arzu'nun kişiliğindeki bu özellikler Kerkük varyantındaki Arzu'da da görülür. Bu varyantta o an şöyle anlatılıyor:

Taraçamız dolı daş,
Bir yasduga goyag baş,
Bir neneden olmadığ,
Neçollıg baçı-gardaş.

Bu davranışlar onun azmini, ölçülü hareket etmeyi ilke edindiğini gösterir.

Arzu kararlı, sevdiği yiğide vefalı bir kız. Sudan çıkan Kamber kızı denemek için:

"Gambar suvdan çıkanda,
Geymini sıkamaz mı sen?"

dediğinde, onun cevabı sevgiye değer veren bir kızın cevabıdır:

"Elim beyle de dursun,
Gözüm bilen sıkar men."

Türkmen kızının bu mukaddes duyguya büyük değer verdiğini anlamak zor olmasa gerek.

Onun kişiliğini güzelleştiren özelliklerinin açıkça gösterilmesi destanın kıymetini daha da artırıyor.

Yine, Kamber çocukluk edip, edebini bozup Arzu'yu çimdiklediğinde kız, "Hay kolun kırıl-sın" diye beddua ediyor ve Kamber'in kolu kırılıyor. Kızdaki bu gücü, kudreti gören Kamber ona:

"Arzı giz-a, Arzı giz,
Gızların serdarı giz,
Gargadın, golüm dövdün,
Zülpüm bilen sara giz."

diyince, Arzu'nun:

Depe-depeden beyik,
Depeden inen geyik,
Gambar, golün dövülse,
Zülpün ederin seyik."

diyerek verdiği cevap, gerçekten seven bir kızın söyleyebileceği ince sözlerdir. Yeri geldiğinde belirtelim ki, Arzu'nun da kişiliğinde olağanüstü unsurlar vardır. Kamber ile çölde kaçıp giderlerken, peşlerinden "zenginin " adamlarının yetiştiğini gören Arzu, "Ey Hûda, perverdiger bir yol olsun, ben kaçıp gideyim" diyerek Allahü Teâlâdan dilekte bulunduğu, dileği kabul olup, güçlü bir karayel kopup, tipi, tufan oluyor.

Arzu'nun kişiliğinde hayata ve yaşamaya olan arzu ve ümit duyguları var. O aynı zamanda meraklıdır. Kamber'e dönüp:

Börküm yüzi keçedir,
Günün nenen geçedir?
Gökdeki yıldızları,
Sanavergin, nicedir?

diyerek onun aklını sınıyor. Bu ise geçmişte Türkmen kızlarının da her konuda yiğitlerinden aşağıda kalmadığını gösteriyor. Yine Arzu'nun bu sorusuna Kamber'in cevabı da ondan aşağı kalmıyor:

"Börküm yüzi keçedir,
Günüm mundag geçedir,
Sen merdivan dik göge,
Men sanayin nicedir."

Kamber'in verdiği bu keskin , yerinde cevap kahramanların zekâ durumları hakkında bize bilgi veriyor. Yıldızların sayılmayacağı gibi, göge merdiven koyulmayacağı da hepimizin malûmudur.

Destanın baş kahramanlarının birbirlerinin aklını, düşünme yeteneklerini sınamalarını, sevgililerin yolda dinlenme anlarında yaptıkları konuşmalarında da görüyoruz. Kamber sevdiği kızın ay cemalini görünce sevinip, onu sınamak için önüne bir taş koyup, şöyle diyor:

"tnip geldik Akdaşdan,
Ak yüzü, galam gaşdan,
Arzı çeper diydiler,
Don tiksın bize daşdan."

Kamber'in bu sorusuna kızın cevabı da bizi şaşırtıyor, hayran bırakıyor:

"tnip geldik Urpakdan,
Bir gül üzdüm yarpakdan,
Daşdan don geycek yiğit,
Sapak işsin torpagdan."

Taştan elbise dikilmeyeceği gibi, toprakdan da ip örülmeyeceği herkesçe malûmdur. Demek ki, kahramanların kişiliklerinde bulunan yiğitlik, akıl sınamak gibi özelliklerin bu düzeyde etkili gösterilmesi; bu destanda küçük hacmine bakılmaksızın, insan özelliklerini ortaya koymada çeşitli metotların kullanıldığını bize gösteriyor. Ayrıca, Türkmen kızlarının inci dizercesine, yaptıkları halı, kilim dokumak, nakış yapmak, oya işlemek gibi annelerinden, ninelerinden öğrenip geldikleri el hünerlerinin de destanlarda yer aldığını bize bildiriyor.

Arzu ile Kamber destanında çoğu destanlarda

öne çıkan adaletli padişah hakkındaki halkın düşünce ve arzuları da belli bir derecede yer alıyor. Sevdiğinin elden gittiğini gören Kamber çare bulamayınca ülkenin hanı Rüstem'e yardım için baş vuruyor. Rüstem hanlara mahsus olan bir davranışla Kamber'e hürmet gösteriyor, arzını dinliyor; Kamber Hak aşığı olduğunu söyleyince onu sınamak için, içinde kendinin, Allah'ın ve sevdiği kızın adının geçtiği bir şiir söylerse muradına erdireceğini belirtiyor. O zaman Kamber:

Esselamaleykim han Rüstem
Arzı giz bilen dostam,
Yokarda perverdiger,
Aşakda gaygı-gam basdım.

diyor ve Han onun aklına hayran kalıyor, yeterince muhafız veriyor.

Destandaki hanın karakterini Kerkük varyantından da takip etmek mümkün. Orda anlatıldığına göre, kamber yardım istemek için Acem yurduunun şahına baş vuruyor. Şah ona hazinesinden istediği kadar mal mülk verebileceğini söylediği zaman Kamber ona:

Aşığ malı ney liri,
Dünyadari neyleri,
Aşığ dada kelipdi,
Sennen imdad, diliri.

diyerek, kendisine sevdiğinden başka hiçbir dünya malının gerek olmadığını ima ediyor. Şah, onun maksudını anlayarak, Hak aşığı olup olmadığını öğrenmek için, içinde yedi yemişin adı geçen bir şiir söylerse inanacağını söylüyor. O zaman Kamber şu dörtlülüğü söylüyor:

Alma, erik, haluç
Gavun, garpuz bu nece,
Heyva yedim (iydim) saraldım,
Narkile mezdem aç."

Şah onun Hak aşığı olduğuna kanaat getirip, silah ve mahafız veriyor.

Görüldüğü gibi, fikir ve anlam yönünden yabın olan bu eserde han veya şah karakterleri adaletli, ezilenleri himaye eden idareciler şeklinde gösteriliyor.

Destanın Türkmen varyantındaki zengin Arçın, Kerkük varyantındaki Tat yabancı, Türklerin Bayburt varyantındaki Hurşit bey zenginliklerine, mallarına güvenip, kızın isteğine bakmadan hareket eden tiplerdir.

"Arzu ile Kamber" destanında Arzu'nun annesinin karakteri, öz evlâdının duygularına, göz yaşlarına kayıtsız olan bir kadının tipini yansıtır. O, gençleri muratlarına erdirmemek için elinden geleni yapıyor. Her yolu deneyerek onlara engel oluyor. Onun karakteri "Kerem ile Aslı" hikâyesindeki Aslı'nın annesi Meryem'i hatırlatıyor.

Genel olarak, Arzu ile Kamber destanını fikir ve konu bakımından incelenmesi gereken destanî eserler grubuna dahil edebiliriz. Onda eski Türkmen hayatına ait meseleler belli bir seviyede de olsa, özgün bir şekilde yansıtılmıştır. Âşıklar ve maşuklar, umumî aşk konulu destanlara mahsus olduğu gibi, kendi gelecekleri uğrunda cesurca, kendi başlarına hareket edemiyorlar. Biraz zorlukla karşılaştıklarında olağanüstü güce sarılarak beddualar okuyorlar, çaresizlik içinde hareket ediyorlar.

Destanın oluştuğu devri, destandaki olaylardan, olaylarda geçen yerlerden ve kahramanlardan hareketle tahmin etmenin imkânı yok. Destanın Azerbaycan varyantı gibi, Türkmen varyantının da bahşılardan repertuvarına girdiğine dair bir bilgi yok. Bu şöyle dursun, destanın şiirlerinin derlemeci bahşılardan ağızından söylendiğine de rastlamadık.

Böyle olmakla beraber, bu destanın "Köroğlu" destanı, "Leyla ile Mecnun", "Şah ismail", "Zaloğlu Rüstem", "Kerem ile Aslı" gibi destanlarla birlikte Irak Türkmenleri arasında yani Ker-

kük folklorunda meşhur olduğunu G.Paşayev'den öğreniyoruz.

Âlimin bu destan hakkındaki görüşlerini devam ettirip, "Bu destan Kerem ile Aslı destanından çok evvel oluşmuştur." sözleri esas alındığı zaman, eserin orta asırların ürünü olduğuna dair tahmin, doğruluk kazanıyor.

Olayların anlatılışı destan tarzında olup, konu akıcılığı korunmuştur. Olaylar kıssa ve sohbet yoluyla beyan edilip, kahramanların iç dünyaları, sevgiyle ilgili duyguları şiir bentlerinde gösterilmiştir.

G.Paşayev'in belirttiği gibi, destanın Kerkük varyantı yerli ağıza yaklaştırılıp, kahramanların dili de ona uygun hale getirilmiştir. Bunu destanın Türkiye ve Türkmenistan varyantları için de söyleyebiliriz. Destanın diline, olayların çoğunlukla tasvir edilmesine bakılarak Türkmen ve Kerkük varyantlarının birbirine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

"Arzu ile Kamber" destanının Türkiye varyantını inceleyen âlim Hayretin Rayman'ın yazdığına göre, bu eser biyografik bir hikâyeyi hatırlatıyor (*Rayman, 1996*). Âlim Rayman daha sonra Türk varyantının da bahşılardan ağızdan derlenmediğinden hareketle, eserin şiirlerin teknik açıdan nazma pek yakın olmadığını, kafiyelerin zayıf olduğunu yazarak, bu şekilde eserin asırlar boyunca dilden dile aktarıldığını ve bugünkü durumuna geldiğini belirtiyor.

Elbette âlimin bu fikrini Türkmenistan varyantı hakkında da söyleyebiliriz. Fakat her bir eseri o devrin şartlarını göz önüne alarak incelemeliyiz. Destanın bazı şiirlerinin kafiye uyumsuzluğu gibi durumları olsa da, bütünüyle alanındaki önemini, destanı eserlerimizi zenginleştirdiğini inkâr edemeyiz.

"Arzu ile Kamber" destanının Türkmenistan varyantında Türkmen hayatına ait millî gelenekler var. Meselâ, çocuklar dünyaya geldiğinde ad vermek, gelin alınacağına gelini ata veya deveye bindirmek gibi gelenekler yer alıyor. Ayrıca

Türkmenlerin köy hayatında, hayvancılıkta kullandıkları koyun, kuzu, çoban, akarsu, derya gibi canlı ve cansız varlıkların adları yer alıyor. Hatta kahramanlara ad verilisinde de millîlik vardır. Kamber'in adı asırlardan beri "Kamber Baba" adı ile destanî bir kişilik olarak bilinir. Arzu'nun adı da çoğu destanlarımızda bulunan, evlât hasreti çeken ana ve babaların arzularına ulaşmaları sonucunda verilen adlardandır. Yine destanın çoğu nüshasında Arzu'nun adı "Arzugül" şeklinde geçiyor (*Kayıt No:250 F*).

"Arzu ile Kamber" destanının Türkmenistan varyantının da bahşı repertu varın da yer almadığını daha önce belirtmiştik. Böyle olmasına rağmen eserin dilinin sadeliğinden mi, konu sıralanışı ve olayların anlatılışında karm âşık, dolambaçlı durumların olmayışından mı bilinmez, bilemiyoruz, halkımız onu günümüze kadar ulaştırmıştır. Ayrıca, var olan nüshalardan hareket ederek, destanın esasen Beherden, Enevmanış, Kaka, Tecen bölgelerinde yaygın olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz.

Bu destana ait millî elyazmalar hazinemizde var olan bütün nüshaları inceleyip, ayrıca tarafımızdan Gızılbatlı Abadan Durdıyeva'dan derlenen varyant ile karşılaştırıp, bütünleyici bir metin yazdık. Çünkü var olan nüshaların çoğunluğunun başlangıcı masal geleneğimizden etkilenmiştir. Meselâ, 514 F kayıt numaralı dosyadaki metin: "Eski zamanlarda bir vilâyet vardı. O yurdun padişahına Salar Şah derlerdi." şeklinde başlarken, 135 F kayıt numaralı dosyadaki metin: "Bir varmış, bir yokmuş... Bir ihtiyarın yetişkin bir kızı varmış." şeklinde, 258 F kayıt numaralı metin ise: "Bir zamanlar, bir köyde Vezir ve Vekil adlı iki adam yaşarmış" şeklinde başlıyor.

Bütün bu özellikleri göz önüne alıp, "Arzu ile Kamber" destanının çok eski devirlerin ürünü olduğundan hareket edersek, eserin Türkmen halkının bir üreticiliğinin henüz destan tarzını tam şekillendirmediği bir devrinde ortaya çıkmış ol-

ması mümkündür, şeklindeki tahmin doğruluk kazanıyor. Yani eser henüz masal unsurlarından iyice temizlenememiştir. Şu halde , bu eser Türkmen folklorunda destan geleneğinin başlangıç döneminde oluşmuştur diyebiliriz.

SONUÇ

Biz Türkmenistan Elyazmaları Enstitüsüne yayınlanması ümidiyle sunduğumuz Arzu ile Kamber destanının ilmî metninde, destanın bu özelliklerini göz önüne tutarak, anlatıcı Abadan Durdiyeva'nın ağzından derlenen nüshayı esas metin olarak alıp; ona, diğer nüshalarda bulunan olaylar, bölümler ve şiirlerle ilgili fazla veya farklı satırları ilâve ettik. Bu folklor ilminin uygulamasında var olan bir kuraldır. Yoksa, destana ait bazı nüshaların metinlerinde olaylar kısa veriliyor. Kimi şiirler ise hiç yok denecek gibi.

"Arzu ile Kamber" destanının, bu durumu, onun ilk nüshalarının ne zaman, nerede ortaya çıkıp, ne gibi durumlarla karşılaştığı hakkında bize bir fikir veriyor. Yine, bizim fikrimizce, bu destanın asıl varyantı Türkmenistan varyantı olup, XI. asırdan itibaren Horasan'dan Anadolu'ya, Irak'a çeşitli sebeplerle göçüp giden halkla beraber götürülmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Halkın edebî üreticiliğini (Halk Edebiyatı) inceleme ilminde halkların eserlerinin konu, şiir benzerlikleri veya yakınlıkları ile ilgili "göçüş" teorisi vardır. Buna çoğu âlimler "gezici konu" diyorlar. Mesela, Leyla ile Mecnun", Tabir ile Zühre", "Şahsenem ile Garip", "Kerem ile Aslı" gibi onlarca destanı buna örnek gösterebiliriz.

Bunların hepsi, Türk boylarının medeniyet bakımından birbirleriyle ayrılmaz derecede bağlı olduklarını, tarihî ve iktisadî bütünlük gösterdiklerini ortaya koyan işaretleridir. Bundan hareketle, "Arzu ile Kamber" destanının konusunun da Türk halkları arasında yayılıp; ona her bir halkın öz millî rengi ve ruhu, estetik özellikleri sindirildikten sonra ortak millî esere dönüştüğü şüphesizdir, diyebiliriz.

"Arzu ile Kamber Destanı" da Türkmen halk edebiyatının hazinesini süsleyen onlarca destan arasında özellikle konusu, öne sürülen fikirleri bakımından incelenmeye değer ortak eserlerden biridir.

Makalemizi Türkiye Türkçesine aktararak Türk Dünyası ilim adamlarının dikkatlerine sunan Sayın Abdurrahman Bağcı' ya teşekkür ederim (A.D.).

KAYNAKLAR

- ALPTEKİM, Aü Berat (1989), Arzu ve Kamber Hikâyesi, **Türk Folkloru**, No: 65, Ağustos, istanbul
- BERKELİYEV, K. (1985), Halk Dörediciliğın de dep - Dessur Podeziyası, **"İlm"**, Aşgabat
- DURDIYEVA, A - BAYMIRADOV, A (1982), Gelin- Gızların Şahırana Dörediciliğı, **"İlm"**, Aşgabat
- ESER I (1949), **Kerem ile Aslı Hikâyesi**
- ESER II (1979), Azerbaycan Muhabbet Dastanları, **"YELM"** Neşriyaü, Baku
- GURTOGLI (1993), Saylanan Eserler, **"İlm"**, Aşgabat
- KEMİNE (1973), Saylanan Eserler, **"İlm"**, Aşgabat
- MAGTIMGULI (1977), Saylanan Eserler, T.N.A., Aşgabat
- MEREDOV, A; AHALLI, S (1988), **Türkmen Klasik Edebiyatının Sözlüğü**, "Türkmenistan", Aşgabat
- PAŞAYEV, G (1987), **Kerkük Folklor Antologiyası, Arzu-Gambar**, ADN.Baku
- MEREDOV, A (1966), Sofiya Neşirleri, **Edebiyat ve Sungat gazetesi**, 2 Kasım, Aşgabat
- RAYMAN, Hayrettin (1996), Arzu ile Kamber Hikâyesinin 2 varyantı, Bayburt-Yozgat, **Müli Folklor**, Bahar, No:29/30
- ŞABENDE, (1973), Lirika, **"İlm"**, Aşgabat
- TERZİBAŞ, ATA (1871), **Arzu Kamber (Kerkük Ağzı)**, Fatih Matbaası, istanbul

A SURVEY ON VARIANTS OF "ARZU AND KAMBER" EPIC

Prof. Dr. Amangül DURDIYEVA
Turkman Institute of National Writings
Head of Folklor e Department

ABSTRACT

Our folk stories which are works in Anonymous Turkish Folk Literature, have change and evolution lines that continue time to time, geography to geography. Arzu and Kamber is one of our folk epics like Kamber and Aslı, Ferhat and Şirin, Tabir and Zühre, Sayat and Hemra.

This epic more or less changes by reflecting every geographies national (local) characteristics in historical period. While it is becoming rich, it saves its basic structure.

The variants of folk story named Arzu and Kamber, which are established in Turkoman, Azerbaijan, Iraq (Kerkük) and Anatolia, contains same plot and heroes in general features. At the same time, it mentions collective conception of the world.

in these variants, we can see some national originality and traditions - customs of the countries clearly. it proves spirit and heart riches of Turkish people.

Arzu and Kamber Epic is a work of collective folk culture of Turkish communities. it is a very important literary inheritance through the works in Turkoman / Oğuz Folk Literature treasure which must be examined with all sides.

Key Words:
Folk Culture, Folk Stories, Local Originality,
Love, Lyricism, Itinerant Subject

АНАЛИЗ ВАРИАНТОВ ЭПОСА «АРЗУ И КАМБЕР»

Проф. Амангуль Дурдыева

Туркменистанский Институт Национальных Рукописей

РЕЗЮМЕ

У народных эпосов как произведений народной тюркской литературы существуют особенности развития и изменения в зависимости от региона распространения. «Арзу и Камбер» является народным эпосом наряду с «Керем и Аслы», «Фархад и Ширин», «Тахир и Зухра», «Саят и Хемра».

Данный эпос в процессе исторического развития в каждом регионе своего распространения обогатил себя, отражая региональные особенности и в то же время сохранил свою начальную структуру.

Варианты эпоса «Арзу и Камбер», зафиксированные в Туркменистане, Азербайджане, Ираке (Керкюк) и Анатолии не только несут одну и ту же структуру и героев, но в то же время показывают близкое друг к другу мировоззрение.

В этих вариантах наблюдаются национально-культурные особенности вышеуказанных стран и описывается духовное и душевное богатства тюркских народов.

Эпос «Арзу и Камбер», являющийся произведением народной культуры тюркских народов и украшающий «сокровищницу» туркменско-огузской народной литературы, есть литературное наследие, достойное всестороннего исследования.

Ключевые слова:

Народная культура, эпосы, региональная особенность, любовь, лирика, переходная тема

TWO TYPES OF MODALITY AND THEIR EXPRESSION IN AZERBAIJANI

Ass. Prof. Vugar SULTANZADE

Eastern Mediterranean University

ABSTRACT

In this article the author gives a new classification of linguistic modality, according to which two kinds of modality are distinguished: obligatory (obligative) and facultative (optional). The obligatory modality is not different from the traditional notion of modality and it is obligatory for all sentences. The facultative modality appears in such cases where a participant in a situation expresses his/her relation to the corresponding proposition. In the first part of the article the author describes the differences between the mentioned kinds of modality. In the second part all means of expressing these types in Azerbaijani are shown on the basis of concrete examples.

Key Words:

Obligatory Modality, Facultative Modality, Proposition,
Modal Frame, Azerbaijani

The meaning structure of the sentence is usually divided into the propositional (proposition or dictum) and modal (*modality or modus*) parts. Under the notion of proposition in linguistics one understands the model of a real or imagined situation which the sentence denotes. "Modality is a cover term for devices which allow speakers to express varying degrees of commitment to, or belief in, a proposition" (Saeed, 1997). According to Bally, modality is the soul of the sentence; there is no sentence without modality. He notes that it is possible to create many sentences which have one dictum (i.e. proposition) but varied modalities and every modality can be represented by different language tools (Bally, 1955).

In linguistics there are various classifications of modality such as "objective and subjective modalities", "*de re and de dicto modalities*", "the modality of expressed fact and the modality of fact expression" (Kasevich, Xrakovskiy, 1985), "epistemic and deontic modalities" (Saeed, 1997). Along with these it is also possible to classify the obligatory (absolute) and facultative (optional) modalities. The aim of the paper is to describe these kinds of modality and to show the differences between them as applied to Azerbaijani.

The obligatory modality reflects an operation concerning the relation of speakers to their speech, i.e. this kind of modality is not different from the traditional notion of modality. It is based semantically on the opposition of real and unreal meanings. Under the notion of unreal meanings (such as ability, suspicion, condition, wish...) we understand hypothetical versions of the real world. This approach derives from the works on possible world semantics (Lewis 1973; 1976; Hintikka 1980). Let's compare the following examples:

- (1) Teymur maşın alıb
Timur car buy-PAST
'Timur has bought a car'
- (2) Zânnimcâ, Teymur maşın alıb

opinion-my-to Timur car buy-PAST

In my opinion, Timur has bought a car'

- (3) Teymurun maşın almağına şübhâ edirâm

*Timur-GEN car buy-INF-his-DAT doubt
do-PRES-I SING*

T doubt that Timur has bought a car'

Here the sentences (1) - (3) are arranged in a row from the certainty to uncertainty of the truth of the proposition. In (1), which describes the real world, the speaker is sure of the fact that Timur has bought a car. (2) and (3) represent hypothetical versions of the real world: the speaker assigns probability and suspicion, respectively, to the fact. In these sentences modality is marked by the expressions *zânnimcâ* 'in my opinion' and *şübhâ edirâm* 'I doubt'.

We call this kind of modality obligatory, because modality is a certain feature of sentences, where the speaker's relation, evaluation or commitment to the proposition is marked in this or another way.

Even in (1), where there are no special words or grammatical forms expressing modality, modality does exist. In this case the decisiveness meaning of modality is realized. As this meaning is neutral among modality meanings it has no special marker, in other words it is marked by grammatical zero. To demonstrate that there is modality in the above-mentioned example one can add a corresponding modal word without changing the meaning of the sentence; e.g.:

- (1) a. Şübhâsiz, Teymur maşın alıb
Doubt-less Timur car buy-PAST
'Doubtlessly, Timur has bought a car'

The meanings such as probability, suspicion and others are not restricted to the sphere of speakers. They can also pertain to one of the

participants in the situation expressed by the sentence. Cf.:

(4) Săbinănin zännincă, Teymur maşın alıb
Sabina-GEN opinion-her-to Timur car buy-
PAST

‘In Sabina’s opinion, Timur has bought a car’

(5) Săbinä Teymurun maşın almağına şübhä edir

Sabina Timur-GEN car buy-INF-his-DAT
doubt do-PRES

‘Sabina doubts that Timur has bought a car’

This kind of modality not-concerning the first person is not obligatory, i.e. there are many sentences without it. That’s why it is possible to call this type of modality *facultative modality*. Thus, facultative modality appears in such cases where a situation participant expresses “varying degrees of commitment to, or belief in” the corresponding proposition.

The “I” category as an important element of language pragmatics also plays a principal role in distinguishing obligatory and facultative modalities. The modal subject of obligatory modality is the first person, but in facultative modality it is mostly the second or third persons. Again, obligatory and facultative modalities arise respectively from relations of “I” (as well as “We”, which contains “I”) and “non-I” to the proposition. From this point of view the opposition between the modalities is a pragmatic opposition rather than a semantic one. However, it should be noted that in the case of modal verbs the modal subject of facultative modality can be the first person too where the verb is not used in the present form; e.g.:

(5) a. Män Teymurun maşın almasına şübhä etdim

I Timur-GEN car buy-INF-his-DAT doubt do-
PAST-I SING

‘I doubted that Timur had bought a car’

In such cases the first person is just a participant of the described situation.

Obligatory modality exists in every sentence,

even in the cases where there is also facultative modality. For instance, in (5) not only suspicion but also decisiveness is expressed:

- a) Sabina doubts that Timur has bought a car;
- and
- b) The speaker is sure of the fact (a).

Similarly, within one sentence we can meet one and the same modal meaning, for instance, probability meaning, twice. In such cases one of the meanings relates to obligatory modality and another concerns facultative modality; e.g.:

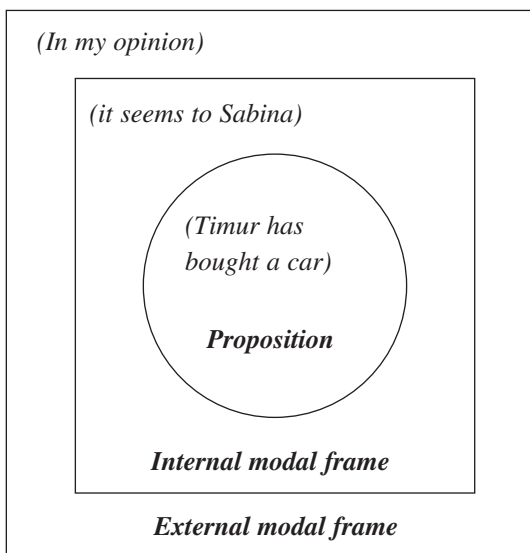
(6) Zännimcä, Săbinäyä elä gälir ki, Teymur maşın alıb

opinion-my-to Sabina-DAT like come-PRES
that Timur car buy-PAST

In my opinion, it seems to Sabina that Timur has bought a car’

Here the speaker has a supposition not of the fact that (S) *Timur has bought a car*, but of the fact that Sabina supposes the fact (S).

Thus, we can designate obligatory modality as an external modal frame, and facultative modality as an internal modal frame. The external modal frame embraces both the proposition and the internal modal frame. We can illustrate it by the following picture:



The terms 'external modal frame' and 'internal modal frame' are used in Russian linguistics as well. Yet the meanings which we give to these terms are different. According to V. Kasevich, the internal modal frame fixes the relations within the proposition, i.e. between the predicate and its arguments; e.g.:

- (7) a. Ivan kitabı qardaşına verâ bilâr
'John can give the book to his brother'

b. Ivan kitabı qardaşına vermâdir
'John must give the book to his brother'
(Kasevich 1988).

The external modal frame, on the other hand, fixes the relationships between the modal subject (the source of evaluation) and the whole proposition. Modal subjects correspond here mostly to the speakers; e. g.:

- (8) a. Manca, hamı çıxıb gedib
'I think everyone has left'
b. Hamının çıxıb getmâsi lazımdır
'It is necessary that everyone leave'
(Kasevich 1988).

Hovvever, it should be noticed that in (7 a) and (7b) the modal subject is also the speaker as in (8 a) and (8b). From this point of view we relate both of above-mentioned modal types to obligatory modality, i.e. to the external modal frame. The modal types differentiated by V. Kasevich are not other than the classical *de re* and *de dicto* types of modality.

Let us turn again to the problem of obligatory and facultative modalities. Are there differences between how they are expressed in language? in Azerbaijani all possible modality devices convey obligatory modality. A part of them can also express facultative modality. In other words, there are no special means which convey only facultative modality.

In the Azerbaijani language modality can be expressed in three ways: lexico-grammatically, morphologically and syntactically.

I. Lexico-grammatical. In this case modality is conveyed by special words. They can take two positions in the sentence: the position of the predicate and the parenthetical words.

The verb predicates express both obligatory and facultative modalities. Cf.:

- (9) a. Mân hamının çıxıb getmâsini istârdim
/ *all-GEN go-out go-INF-his-ACC wish-FUT-PAST-ISING*
'I wish everyone would leave'

- b. Teymur hamının çıxıb getmâsini istârdi
Timur all-GEN go-out go-INF-his-ACC wish-FUT-PAST
'Timur wishes everyone would leave'

Noun predicates can express only obligatory modality; e.g.:

- (10) a. Hamının çıxıb getmâsi lazımdır
all-GEN go-out go-INF-his necessary-is
'it is necessary that everyone leave'

b. Hamının çıxıb getmâsi mümkündür
all-GEN go-out go-INF-his possible-is
'it is possible that everyone will leave'

Most Azerbaijani grammarians relate parenthetical words to a special part of speech called modal words. They are divided into different groups and express decisiveness, suspicion, reference, etc. Only the reference group, i.e. parenthetical words which indicate to whom the proposition pertains, can express both types of modality. Cf.:

- (11) a. Mânâ görâ, Darvin nâzâriyyâsinin bu qismi doğrudur
I-DA T to Darwin theory- his-GEN this part-it true-is
'To me, this part of Darwin's theory is true'

- b. Timura görâ, Darvin nâzâriyyâsinin bu qismi doğru deyil

Timur-DAT to Daryvin theory-his-GEN
this part-it true not

'To Timur, this part of Darwin's theory is not true'

An exception in this group is the affix -câ. The affix can only be used with the first and second persons; cf.:

(12) a. Manca, Daryvin nâzâriyyâsinin bu qismi doğrudur

I-to Daryvin theory-his-GEN this part-it true-is

'To me, this part of Darvvin's theory is true'

b. Size a, Daryvin nâzâriyy âsinin bu qismi doğrudur

you-to Daryvin theory-his-GEN his part-it true-is

'To you, this part of Darvvin's theory is true'

c. Timurca, Daryvin nâzâriyy âsinin bu qismi doğrudur

Timur-I o Daryvin theory-his-GEN this part-it true-is

'To Timur, this part of Darvvin's theory is true'

Other groups of parenthetical vvords express only obligatory modality; e.g.:

(13) a. Âlbâtâtâ, Daryvin nâzâriyy âsinin bu qismi doğrudur

sure Daryvin theory-his-GEN this part-it true-is

'Sure, this part of Darvvin's theory is true'

b. Bâlkâ dâ, Daryvin nâzâriyy âsinin bu qismi doğrudur

probably Daryvin theory-his-GEN this part-it true-is

'This part of Darvvin's theory is probably true'

II. Morphological. in this case modality is conveyed by the mood category, i.e. by the basic indicative mood, optative mood, conditional mood and other moods of the verb. Here is an example of the mood paradigm in Azerbaijani:

(13) a. Teymur maşın aldı

Timur car buy-PAST

'Timur bought a car'

b. Teymur maşın alaydı

Timur car buy-OPT-PAST

T vvish Timur vvould buy a car'

c. Teymur maşın alsa...

Timur car buy-COND

Tf Timur buy s a car...'

d. Teymur maşın almalı idi

Timur car buy-NEC PAST

'Timur had to buy a car'

e. Teymur maşın alası idi

Timur car buy-NEC PAST

'Timur needed to buy a car'

Ali these verb moods, except the -ası (-âsi) form, represent only obligatory modality. The -ası (-âsi) form is also used for the expression of facultative modality.

it should be noted that the imperative forms of the verb, traditionally indicated vvithin the verb moods, are in reality connected vvith the communicative aspect of the sentence rather than vvith its modal aspect.

III. Syntactical. Actually, there are tvvo syntactical vvays. First, modality is conveyed by parenthetical sentences. Both types of modality can be expressed in this w ay; cf.:

(15) a. Mânâ elâ gâlır ki, hamı ıxıv gedib

I-DAT so come-PRES that ali go-out go-PAST

'it seems to me that everyone has left'

b. Teymura ela gâlr ki, hamı çıxıb gedib

Timur-DAT so come-PRES that ali

go-out go-PAST

'it seems to Timur that everyone has left'

Second, some modality meanings such as ability and probability can be expressed by recessive constructions where one of the valencies of the verb is eliminated, for instance, where the 2-valency verb *gör-* 'to see' is used as a 1-valency verb; e.g.:

(16) Gözlarım görür

eye-PL-my see-PRES

T can see'

in such cases only obligatory modality is expressed.

We can conclude by stating that obligatory modality can be expressed by all possible modality markers. It seems to us that it is a universal feature for world languages.

Facultative modality can be expressed in Azerbaijani in the following ways: parenthetical sentences and the reference group of parenthetical words, the *-ası(-âsi)* form of the verb moods and some verbs. It would be useful to compose the complete list of these verbs. They correspond semantically not to predicates, but to modal operators.

REFERENCES

- BALLI, Ş. (1955), **Obşçaya Lingvistikai Voprosı Frantsuzskogo yazıkı**, Moskva.
 HINTIKKA, Y. (1980), **Logiko-Epistemologičeskie İssledovaniya**. Moskva.
 KASEVICH, V. B. (1988), **Semantika. Sintaksis. Morfologiya**, Moskva, Nauka.
 KASEVICH, V. B., XRAKOVSKIY V. S. (1985), "Ot Propozitsii k Semantike

- Predlozheniya", **Tipologiya Konstruktsiy s Predikatnymi Aktantami**, Leningrad, Nauka.
 LEWIS, D. (1973), **Counterfactuals**. Oxford, Blackwell.
 LEWIS, D. (1973), **The Plurality of Worlds**. Oxford, Blackwell.
 SAEED, J. (1997), **Semantics**. Oxford-Cambridge, Blackwell.

ÎKÎ KİP TÜRÜ VE ONLARIN AZERBAYCAN TÜRKÇESPİNDE İFADE USULLERİ

Doç. Dr. Vugar SULTANZADE

Doğu Akdeniz Üniversitesi

ÖZET

Müellif dilbilimde kipliğin yeni tasnifini vermiştir. Bu tasnife göre, kipler zorunlu ve ihtiyarî olarak ikiye ayrılıyor. Zorunlu kip anlayışı konuşanın, söylediği olguya münasebetini bildiriyor. O, geleneksel kip anlayışından farklı değil ve bütün cümleler için zorunludur, ihtiyarî kiplere gelince, bunlar cümlede bahsi geçen şahıslardan birinin uygun önermeye münasebetini bildiriyor. Makalenin birinci bölümünde müellif adı geçen kip türleri arasında farkları ortaya koyuyor. ikinci kısımda ise, somut örnekler verilerek, bu türlerin Azerbaycan Türkçesi'nde bütün ifade usulleri gösteriliyor.

Anahtar Kelimeler:

Zorunlu Kip, ihtiyarî Kip, Önerme, Kip Çerçevesi,
Azerbaycan Türkçesi

ДВА ТИПА МОДАЛЬНОСТИ И ИХ ВЫРАЖЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЯЗЫКЕ

Доц. Др. Вугар Султанзаде
Восточно-Средиземноморский Университет

РЕЗЮМЕ

В статье автор дает новую классификацию лингвистической модальности, согласно которой различаются два типа модальности: обязательная и факультативная. Понятие обязательной модальности выражает отношение говорящего к сказанному. Оно не отличается от традиционного понятия модальности и является обязательной для всех предложений. Факультативная модальность встречается в тех случаях, когда в предложении выражаются отношения участника описанной ситуации к соответствующей пропозиции. В первой части статьи автор выявляет различия между указанными типами модальности. Во второй части на основе конкретных примеров описываются все способы выражения этих типов в Азербайджанском языке.

Ключевые слова:

Обязательная модальность, факультативная модальность,
пропозиция, модальная рамка, азербайджанский язык

"AÇMAK VE AÇILMAK" ÜZERİNE

Mustafa BALCI

Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZET

*Bu yazı, klâsik Türk edebiyatı uzmanlarından biri olan merhum Mehmed Çavuşoğlu'nun **Divanlar Arasında** adlı kitabının ikinci baskısı dolayısıyla kaleme alınmıştır. Yazıda kısaca Çavuşoğlu ve bu kitabı hakkında **bilgiler verilip, kitaptaki bir yazısı tartışılmaktadır**,*

"Açmak ve Açılmak" başlıklı yazıda NefTnin bir beytinde geçen "aç-" fiilinin geçişli-geçişsiz olma özelliği üzerine Çavuşoğlu'nun görüşleri değerlendirilmiş ve söz konusu beytin Çavuşoğlu'ndan farklı olarak da anlaşılabilceği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Klâsik Türk Edebiyatı, Divan, Açmak, Açılmak,
Geçişli-Geçişsiz Fiil, Mehmed Çavuşoğlu

GİRİŞ

Eski Türk edebiyatı sahasında ülkemizin Ali Nihad Tarlan'dan sonra yetiştirmiş olduğu en önemli isimlerden biri de Mehmed Çavuşoğlu'dur. Hocası Tarlan'dan tevarüs etmiş olduğu derin, temkinli ve zevkli bakış açısıyla eski edebiyatımızın zenginliğini yeni nesillere aktaran Çavuşoğlu, ölümüne kadar artarak devam eden bir cehd ve heyecanla birçok divanın ve bir mesnevinin ilmî neşrini gerçekleştirmiş ve çok kıymetli makaleler kaleme almıştır. Hocanın Amrî, Hayretî, Helâkî, Üsküdarlı tshak Çelebi, Yahya Bey ve Zatî divanları gibi çok kıymetli ilmî neşirleri yanında, çeşitli dergilerde yayınlamış olduğu makalelerini bir arada veren *Divanlar Arasında* adlı değerli bir eseri daha bulunmaktadır.

Divanlar Arasında, 1981 yılında Ümran Yayınları tarafından yayınlanmış, iki bölümden ibaret 133 sayfalık bir kitaptır. Kitabın birinci bölümü "Divanlar Arasında" başlığı altında, klâsik edebiyatımızla ilgili on beş makaleden oluşur. "İnsanlar ve Kitaplar" başlıklı ikinci bölüm ise daha çok, hatırat ve kitap tanıtımlarını ihtiva eden altı yazıdan ibarettir.

Bir zamanlar elden ele dolaşan ve çok okunan eserin, uzun süredir piyasada bulunmayışı büyük bir eksiklikti. Akçağ yayınları böyle bir durumu fark etmiş olacak ki, kitabın ikinci baskısını bazı değişikliklerle yeniden yayımladı (*Çavuşoğlu, 1998*).

Yeni baskısında, birinci baskının ikinci bölümündeki "Kültür, Kitap ve Dahası", "Beş Şehiri Okurken" ve "Tarık Buğra'nın Hikâyeleri" başlıklarını taşıyan yazılara yer verilmezken; "Divan Şiirinin Şerhine Dair" ve "Açmak ve Açılmak" isimli iki yeni yazı eklenmiştir.

Kitaba yayınevi tarafından bir de "Sunuş" yazısı konulmuştur. Bu yazıda, hocanın klâsik edebiyatımızın metin şerhi ve edebiyat tarihi alanları ile ilgilendiği belirtilmekte, eserlerinin adları verildikten sonra, hocası Ali Nihad Tarlan'ın yöntemini bir adım daha ileriye götürdüğü ifade edilmektedir. Daha sonra Çavuşoğlu'nun bilgi biriki-

mi ve geniş kesimlere ulaşma gayretiyle meslektaşlarından ayrıldığı; bu yüzden ölümünden sonra ardından yazılan yazılarda değişik entelektüel çevreler tarafından övgüyle söz edilen ilim adamlarından biri olduğu dile getirilmektedir.

Estetik görüntü bakımından elimizdeki bu baskının birinci hamur kâğıda basılmış olmasına rağmen, birinci baskının hayli gerisinde olduğunu, baştan savma ve özensiz hazırlandığını; kapığın zevksiz bir dizayn ile sunulduğunu (kapaktaki minyatürler, ciddî bir renk ayrımı yapılmadığı için flu bir görüntü ile boğulmuştur) belirttikten sonra, sözü yeni baskıda yer alan "Açmak ve Açılmak" başlıklı yazıya getirmek istiyorum.

"Açmak ve Açılmak" isimli yazı, bir beytin o zamana kadar yanlış anlaşıldığını ve aslında nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyması bakımından ilginç.

Merhum Çavuşoğlu, Nef î'nin:

Esdi nesîm-i ne vb ahâr açıldı güller subh-dem

Açsın bizim de gönlümüz sâkî meded sun cânı-ı cem

(*Çavuşoğlu, 1998*)

beytindeki aç- fiilinin geçişli bir fiil olduğunu ve mutlaka nesne alması gerektiğini söylüyor. Dolayısıyla **gönlümüz** kelimesinin özne değil nesne olması gerektiğini iddia ediyor. Yani bu beyit, hocamıza göre "Sabahleyin ilkbahar yeli esti güller açıldı; bizim gönlümüz de açılsın, neş'elensin, aman sâkî Cem'in kadehini sun" şeklinde değil de; "Sabahleyin ilkbahar yeli esti güller açıldı; yetiş sâkî Cem'in kadehini (şarab kasesini) sun bahar yeli esip güllerin açıldığı gibi, şarap da bizim gönlümüzü açsın" şeklinde anlaşılmalıdır.

Burada, aç- fiilinin anlam hevenğine geçmeden **de** edatının şiirde durduğu yer ile merhum hocanın günümüz diliyle nesre çevirdiği şekilde ki yere dikkat çekmek istiyorum. Nef î, **Açsın bizim de gönlümüz** derken, Çavuşoğlu **de** edatının yerini değiştiriyor; **şarap da bizim gönlümüzü açsın** diyor. Şayet öyle olsaydı, şiirin aslında de edatı **cânı-ı cem**'den sonra gelmesi gerekirdi. Bu de edatı şiirin aslındaki kullanımıyla daha önceki

bir açma/açılma eylemine bizi götürüyor. Yani güllerin açılmasına.

Burada güllerin açılma şekline bakmamız gerekiyor. Şairin kurguladığı âlemde ilkbahar yeli esince güller açılıyor. Yalnız burada güllerin açılması, ilkbahar yeli marifetiyle olmuyor. Güller kendiliğinden açılıyor. Yani bir elin kapıyı açması gibi değil. Dolayısıyla ilkbahar yeli ile güllerin açması/açılması arasındaki etkileşim birebir değil, dolaylıdır. Güller, açılmak fiilinin öznesidir, nesnesi değil, ikinci mısradaki "Açsın bizim de gönlümüz" söz öbeğindeki de edatı bizi güllerin açılmasına götürür. Şair güllerle gönül arasında bir benzerlik kurmakta ve güllerin açıldığı gibi bizim de gönlümüz açsın demektedir. Sert bir rüzgâr estiğinde üzeri örtülü olan bir şeyin örtüsünün açılması gibi değildir güllerin açılması. Son örnekte rüzgâr özne, 'örtülü şey' ise nesnedir. Dolayısıyla fiil edilgendir. Güllerin açılmasında ise fiil dönüşlüdür.

ikinci mısradaki de edatı bizi güllere götürüyorsa buradaki aç- fiilinin de dönüşlü olması gerekmektedir. Zaten merhum hocamız, aç- fiilinin geçişli bir fiil olduğunu ve mutlaka nesne istediği görüşünden yola çıkarak yukarıdaki sonuca ulaşmış.

Acaba aç- fiili her zaman nesne ister mi? *Türkçe Sözlük'te* aç- fiilinin yirmi üç anlamı verilmiş ve hepsi de geçişli, nesne istiyor (TDK, 1988). D. Mehmed Doğan'ın *Büyük Türkçe Sözlük'imde* ise, açıklamanın başına [g.li.f.] ibaresi konmuş ve fiilin yirmi anlamı verilmiş. Bu yirmi anlamın on yedincisi şöyle: "Berrak ve bulutsuz hâle gelmek: Hava açtı." Burada aç- fiili geçişli değildir ve nesne almaz (Doğan, 1994).

Örnekleriyle Türkçe Sözlük'te ise, aç- fiili için yirmi dört anlam verilmiş. 17. anlamı "Yapraklanmak, çiçeklenmek"tir. 18. anlamı ise "Berrak ve bulutsuz olmak. Hava açtı." şeklindedir (MEB, 1995).

Seyfettin Altaylı'nın hazırladığı *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü'nde* ise aç- fiili için yirmi anlam verilmiş. Seyfettin Altaylı'nın aç- fiiline verdiği on dördüncü anlam şöyle: "çiçeklenmek, yaprak-

lanmak" (Altaylı, 1994). Dikkat edilirse Altaylı'nın, MEB'nın ve M. Doğan'ın -Her ne kadar açıklamanın başına [g.li.f.] ibaresini koysa da- sözlüklerinde yer alan ve yukarıda zikredilen fiillerin anlamları verilirken açıklamada kullanılan fiiller nesne almazlar. Yani aç- fiili bu anlamlarıyla kullanılırken dönüşlüdür; geçişli değildir. Bir şarkıda,

"Çiçekler açsın
Böcekler ötsün"
denildiği, bir manide de:
"Pencerede perde ben
Yeni düştüm derde ben
Açmamış gonca gülüm
Ne çürüyem yerde ben"
(Akalin, 1972)

şeklinde bu fiilin kullanımı mevcuttur. Nâmık Kemâl "Vaveyla" şiirinde:

"Feminin rengi aksedip tenine
Yeni açmış güle misâl olmuş
tn'itâfiyla bak ne âl olmuş
Serv-i sîmin safâli gerdenine"
(Akyüz, 1986)

demektedir.

Ayrıca, bu fiili Yahya Kemâl:

"Cennette bugün gülleri açmış görürüz de
Hâlâ o kızıl hâtıra titrer gözümüzde"

"Hafız'ın kabri olan bahçede bir gül varmış
Yeniden her gün açarmış kanayan rengiyle"
ve

"Ve serin serviler altında kalan kabrinde
Her seher bir gül açar her gece bir bülbül
öter."

(Yahya Kemal, 1987)

şekillerinde kullanmıştır. Bütün bu örneklerde de görüldüğü gibi, aç- fiili, MEB'nın ve Seyfettin Altaylı'nın sözlüğünde "çiçeklenmek, yapraklan-

mak" şeklinde ifade edilen anlamda kullanılmıştır.

Bir fiilin bu şekildeki durumuna dair bir bilgiye, ulaşabildiğimiz gramer kitaplarında rastlayamadık (Muharrem Ergin, Tahsin Banguoğlu, Kaya Bilgegil, Haydar Ediskun, Hikmet Dizdaroğlu). Necmettin Hacıemin-oğlu'nun *Yapı Bakımından Türk Dilinde Fiiller* isimli eserinde, "ek almasına rağmen mânâsı değişmeyen" fiiller verilmiş (*Hacıeminoğlu, 1993*); ancak orada da Karahanlı ve Harezmi Türkçelerinden örnekler mevcut. Türkiye Türkçesine ait bir örneğe rastlayamadık. Haydar Ediskun *Türk Dil Bilgisi* kitabında, "Dönüslü çatılı fiiller, etken çatılı fiillerden türetilen fiillerdir, yani dilimizde kök durumunda dönüslü çatılı fiil yoktur" (*Ediskun, 1988*) demektedir. Halbuki, Türk dilinde kök durumunda dönüslü çatılı fiil vardır, **büyü-, kok** (Cennet bağının gülleri / Kokar Allah deyu deyu) fiilleri gibi **aç-** fiili de bazı durumlarda dönüslü olabilmektedir.

Çavuşoğlu'nun üzerinde durduğu beyite dönecek olursak, Nef i'nin birinci mısradaki kullandığı "**açıldı güller subhdem**" söz öbeğindeki **açıl-** fiili anlam itibarıyla üst mısradaki geçen "**açsın bizim de gönlümüz**"deki **aç-** fiili ile aynıdır. Buradaki **açıl-** fiili edilgen değil, dönüslüdür ve nesne almaz. Fiillerin yapısı farklı olsa da ifade ettiği anlam aynıdır. Şairin birinci mısradaki **açıl-** fiilini, ikinci mısradaki **aç-** fiilini kullanması vezin endişesinden olmalıdır.

Şair ilkbahar yelinin esmesiyle birlikte, açma / açılma vaktinin geldiğini anlayıp açılan gül ile gönlü arasında bir benzerlik kuruyor, ilkbahar yeli güllerin açılmasına âdeta

Harun Tolasa, gülün açılması ile ilgili müşahede, telakki ve inanışları şu cümleleriyle ifade eder: "*Açılması başlı başına bir hadisedir; baharın geldiğine, tabiatı çıkıp gezme, eğlenme vaktinin başladığına işarettir. Bu açılma bir neşe ve sürür mânâsını da taşır. Ve bazen "Çâk-i giribân etmek veya gülmek" şeklinde de yorumlanır.*" (*Tolasa, 1973*)

Merhum Tolasa'nın verdiği bu bilgilerden de, klâsik edebiyat geleneğimiz içerisinde gülün açması ve açılması; neşe ve sürür anlamına geldiği için gönlün güle benzetilip bunun insanî bir durum olduğuna telmih yapıldığı düşünülebilir.

Nef i'nin mısraını merhum Çavuş oğlu'nun söylediği gibi de anlamak belki mümkündü; lâkin de edatı bizi ister istemez, bir önceki açan / açılan şeye götürmektedir. Bir önceki de **açıl-** eylemini kendi kendine ortaya koyduğuna göre -seher yelinin zorlaması sonucu bir anda olmuyor açılma eylemi-, aşağıdaki **aç-** fiilini geçişli değil, dönüslü anlamıyla kabul etmek daha doğru olur.

Kitabın yeniden yayınlanması ve bize böyle bir zihin egzersizi yaptırması dolayısıyla merhum Çavuşoğlu'nu rahmetle yad ediyoruz.

KAYNAKLAR

- AKALIN, Sami (1972), **Türk Manileri**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- AKYÜZ, Kenan (1986), **Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi**, inkılâp Kitabevi, İstanbul.
- ALTAYLI, Seyfettin (1994), **Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü**, İstanbul.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1981), **Dîvanlar Arasında**, Ümran Yayınları, Ankara.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1998), **Dîvanlar Arasında**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- DOĞAN, D. Mehmed (1994), **Büyük Türkçe Sözlük**, Ülke Yayınları, Ankara.
- EDISKUN, Haydar (1988), **Türk Dil Bögisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HACIEMİNOĞLU, M. Necmettin (1993), **Yapı Bakımından Türk Dilinde Fiiller**, Kültür Bak. Y., Ankara.
- MEB (1995), **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- TDK (1988), **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TOLASA, Harun (1973), **Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- YAHYA KEMÂL (1987), **Kendi Gök Kubbemiz**, ist. Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul.

ON "AÇMAK VE AÇILMAK

Mustafa BALCI

Gazi University, Institute of Social Sciences

ABSTRACT

This article has been written in relation to the second edition of "Divanlar Arasında", which is a book of deceased Mehmed Çavuşoğlu, one of the Classical Turkish Literature specialists. In the paper, brief information about Mehmed Çavuşoğlu and his book has been given, and one of his articles in the book has been discussed.

In the article, titled as "Açmak ve Açılmak", Çavuşoğlu's thoughts on transitive and intransitive features of "aç-" verb, which existed in a couplet of Nefî, has been evaluated and it has been asserted that they could be understood in a different way, as well.

Key Words:

Classical Turkish Literature, Divan, Açmak,
Açılmak, Transitive-Intransitive Verbs,
Mehmed Çavuşoğlu

ОБ «ОТКРЫВАТЬ И ОТКРЫВАТЬСЯ»

Мустафа Балджи
Университет Гази
Институт общественных наук

РЕЗЮМЕ

Данная статья написана в связи со вторым выпуском книги «Среди Диванов» одного из выдающихся специалистов турецкой классики покойного Мехмеда Чавушоглу. В статье дана краткая информация о Чавушоглу и его книге, а также анализируется статья из данной книги.

В статье под названием «Открывать и Открываться» в двустии Нефи анализируются взгляды Чавушоглу касательно переходности или же непереходности глагола «ач» -открывать. В частности из данного двустия могут быть сделаны выводы, различающиеся от взглядов Чавушоглу.

Ключевые слова:

Турецкая классика, диван, открывать, открываться, переходный-непереходный глагол, Мехмед Чавушоглу

BILIG/EDITORIAL PRINCIPLES

BILIG is published quarterly: Spring, Summer, Autumn and Winter. At the end of each year, an annual indice series will be offered. Each issue will be forwarded to the subscribers and to the libraries and international institutions to be determined by the editorial board within one month after its publication.

GOALS AND OBJECTIVES

The goals in publishing BILIG are :

To bring forth the cultural riches, historical and current realities of the Turkish World in a scholarly manner.

To reach the experts and scholars who show interest in and produce and/or offer ideas related to the Turkish World.

To follow) the studies related to the Turkish World internationally and inform about them to the experts, scholars and public.

SUBJECT MATTERS

BILIG is the social science journal of the Turkish World. The articles to be published in this Journal should be dealing with the historical and current issues and problems and suggesting Solutions for the Turkish World.

CONTENTS

The contents of the articles to be published in BILIG are to include;

Those that are based on an original research which contribute knowledge and scientific information in its area.

Those that bring forth new views and perspectives on previously written scholarly works based on extensive research and resources.

Those that are the results) of studies / researches executed by well reputed individuals and research groups in the Turkish World on contract basis.

Those that inform/announce briefly about new/original works, articles, individuals and activities related to the Turkish World.

in order for any article to be published in BILIG , it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if stated so beforehand.

EVALUATION OF ARTICLES

The articles forwarded to be published in BILIG are first studied by the Editorial Board in view of the journal's objectives, subject matter, rules and regulations in writing. Those that are found acceptable are then sent to two referees who are authorities in their field for scientific evaluation. Referee reports are confidential and safe-kept for five years. In case one referee report is negative and one is favourable, the article may be sent to a third referee for re-evaluation.

The authors of the articles are to consider the criticisms, suggestions and corrections of the editorial board and referees. If they are in disagreement with the editorial board and/or the referees, they are entitled to counterpresent their views and justifications. Only the original copy of the unaccepted articles may be returned upon request.

The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to the Ahmet Yesevi University Foundation. However the overall responsibility for the published articles belongs to the author of the article. Quotations from articles including pictures are permitted during full reference to the articles.

Payments to the authors and referees for their contributions are made within one month of publication. The amounts of payments are determined by the Editorial Board subject to the approval by the Board of Managers.

THE LANGUAGE OF THE JOURNAL

Türkiye Turkish is the language of the Journal. Articles presented in other Turkish dialects may be evaluated after they are translated into Türkiye Turkish if necessary.

Abstracts in English and Russian along with Turkish are given for each article published in BILIG.

WRITING RULES

The Structure of the Articles

In general the following are to be observed in writing the articles for BILIG:

- 1. Title of the Article*
- 2. Name(s) and address(es) of the author(s). (All in Latin letters. Names and surnames are in capital letters. Addresses in normal italic letters)*
- 3. Abstracts (with key words)*
- 4. Each article is to begin with an introductory section stating the purpose, scope and methods utilised; and should continue with main section to include data, observations, views, comments and discussions (pros and cons) and should end with a final section to include important results and, conclusion.*
- 5. Acknowledgements (if necessary)*
- 6. List of references.*
- 7. Title and abstract in English (as in Turkish Abstract)*
- 8. Title and abstract in Russian (as in Turkish Abstract)*

TITLE

Should state the subject clearly. Should not exceed 12 words and should be capitalised in bold.

ABSTRACT

Should not exceed 250 words.lt should be written in a clear, concise and complete way to reflect the purpose and conclusion of the study so that it could be re-published separately from other parts of the article. The summary with its title should be written in italics. Within abstract no references and formulae should be given. At least 3, maximum 8 key words should be given at the bottom of the abstracts after a double space.

MAIN SECTION

*Articles should be written in computer 10 points (Times New Roman or similar other characters with double space on A4 (29.7*21 cms) papers. 3cms margins should be left on both ends of the pages. Pages should be numbered. Each article should be composed of at least five thousands and maximum ten thousands words.*

SUB-SECTIONS

in order to provide an orderly transition of information and ideas of the main text and to determine a clear structure of the article other sub-titles may be used for different sections and parts of the article.

Main Heading: *These can be used for the summary, sections of the main text, acknowledgement (if any), references and appendice (if any). THESE HEADINGS SHOULD BE CAPITALISED.*

Interval Headings : *should be in bold; only the first letters of each word should be in capital. At the end of each Interval Heading a new paragraph should be started.*

Sub-headings : *should be in bold; only the first letter of the first word should be in capital and the writing should continue on the same line after a colon (:).*

FIGURES AND TABLES

Figures should be drawn on transparent or white paper in ink so as not to cause problems in printing or reducing in size. Each figure should be on a separate page and should be numbered with a caption of the title in Turkish first and English below it.

Tables should also be numbered. it should have the title in Turkish first and English below it. The titles of the figures and tables should be clear and concise. The first letters of each word should be capitalised. When necessary footnotes and acronyms should be below the captions.

PICTURES

Should be on highly contrasted photo papers. Rules for figures and tables are applied for pictures as well. in special cases colored pictures may be printed.

The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed ten pages. Authors having the necessary technical facilities rn.au themselves insert the related figures, drawings and pictures into the text. Those without any technical facilities will leave the proportional sizes of empty space for pictures within the text numbering them.

Stating the Source within the Text :

The following examples should be observed when giving the source within the text. Sources will not be given as footnotes.

a. Quoting a single or multi-authored source; first the last name of the author is written and then the date is written in parenthesis as shown in the example.

.....Köksoy (1998)

.....Some authors (Bilgegil, 1970; Kaplan, 1974; Aktaş, 1990)

b. When multi-authored sources are mentioned, the name of first author is written for others (et al) is added.

.....Ipekten, et al, (1975).

Full reference including all the names should be given in the list of references at the end of the article.

c. If an unreachable source is quoted within the text from an available source it should be indicated as follows :

.....Köprülü (1911: in Çelik 1998)

d. Personal Communications can be indicated by giving the last name(s), the date(s) but full references should be stated at the end of the article.

LIST OF REFERENCES

a. For periodicals :

The name(s) of author (s), date, the title of the article, the name of the periodical in full, volume #, issue # and page numbers should be quoted.

b. For submitted papers at conferences and /or symposiums:

The name(s) of author(s), the date, the title of the paper(s), the name/title of the conference / symposium, editor(s), publishing company, volume number, place of organization and page number should be indicated.

c. For books

The name(s) of author(s), the date, the title of the book (first letters capitalised) publishing company, the city where it was published, number of pages should be specified.

d. For reports, theses and dissertations

The name(s) of author(s), the date, the title of the theses or report, name of the institution or university, archives number, published or unpublished should be specified.

HOW TO FORWARD THE ARTICLES

The articles duly prepared in accordance with the principles set forth on the foregoing pages are to be sent in three copies (one original, two copied forms) to BILIG for publication to the address given below. The last corrected fair copies in diskets and original figures are to reach BILIG within not later than one month. Minor editing and re-arrangements may be done by the editorial board.

CORRESPONDENCE ADDRESS:

Bilig Dergisi Editörlüğü

Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Caddesi, İ.O.sok. No: 30

06430 Bahçelievler, Ankara-Türkiye

Te: (0312)215 22 06

Fax: (0312)215 22 09

e-mail : bilig @ yesevi.edu.tr

http : il www.yesevi.edu.tr/bilig

B İ L İ G / YAYIN İLKELERİ

Bilig bahar, yaz,sonbahar, kış olmak üzere yılda dört sayı yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini çıkarılır; Yayın Kurulu tarafından belirlenecek kütüphanelere, uluslararası endeks kurumlarına ve abonelere *-yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde-* gönderilir.

AMAÇ

Bilig'in yayım amacı;

- Türk dünyasının kültür zenginliklerini, tarihî ve güncel gerçeklerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak;
 - Türk dünyasına ilgi duyan, bu konuda fikir üreten uzman ve bilim adamlarına ulaşmak;
 - Türk dünyası ile ilgili olarak, uluslararası düzeyde yapılan bilimsel çalışmaları izlemek, bunları ilgili bilim adamlarına, uzmanlara ve ilgili kamuoyuna duyurmak;
- tır.

KONU

Bilig, Türk dünyasının sosyal bilimler dergisidir. Bilig'de yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanı ile ilgili konular başta olmak üzere, Türk dünyasının tarihî ve güncel problemlerini ortaya koyan, bu problemlere çözüm önerileri içeren yazılar olmalıdır.

MUHTEVA

Bilig'e gönderilecek yazılarda;

- Alanında bir boşluğu dolduracak; araştırmaya dayalı özgün makale,
 - Daha önce yazılmış yazı ve çalışmaları zengin bir kaynakçaya dayanarak değerlendiren, eleştiren ve bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan araştırma ve inceleme yazısı,
 - Türk Dünyası ile ilgili konularda eser ve çalışmalarıyla tanınmış kişi ve gruplara anlaşmalı olarak yaptırılacak araştırma,
 - Türk Dünyası ile ilgili eser, yazı, şahsiyet ve yeni faaliyetleri tanıtan, duyuran, haber veren kısa yazılar,
- olma özelliği aranır.

Araştırma ve inceleme yazılarının **Bilig'de** yayımlanabilmesi için daha önce bir başka yayın organında yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bir bilimsel kongrede sunulmuş tebliğler, bu durumu belirtmek şartıyla yayıma kabul edilebilir.

YAZILARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bilig'de yayımlanmak üzere gönderilen yazılar önce amaç, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uygunluk yönlerinden Yayın Kurulu'nca incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanlar, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. Hakem raporları gizlidir ve 5 yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir.

Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulu'nun eleştirisi, önerisi ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar olduğunda bunları ayrı bir sayfada, gerekçeleri ile birlikte açıklama hakkına da sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazıların yalnızca birinci nüshaları istek halinde yazarlarına iade edilir.

Bilig'de yayımlanması kabul edilen yazıların te'lif hakkı **Ahmet Yesevi Üniversitesi'ne Yardım Vakfı'na** devredilmiş sayılır.

Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflar, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayımlanması kararlaştırılan yazıların yazarlarına ve hakemlerine, te'lif ve inceleme ücreti, yayım tarihinden itibaren 1 ay içerisinde ödenir. Ücret miktarı **Yayın Kurulu'nun** önerisi üzerine **Yönetim Kurulu'nca** belirlenir.

YAZIM DİLİ

Bilig'in yazım dili Türkiye Türkçesi'dir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce yazılara da yer verilebilir. Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçelerinde hazırlanmış yazılar, gerektiği takdirde Yayın Kurulu'nun kararı ile Türkiye Türkçesi'ne aktarıldıktan sonra değerlendirilir.

Yayımlanacak yazıların Türkçe özetlerinin yanı sıra İngilizce ve Rusça özetleri de verilir.

YAZIM KURALLARI

Makalenin Yapısı

Makalenin genel olarak aşağıda belirtilen düzene göre sunulmasına özen gösterilmelidir:

- 1) Başlık
- 2) Yazar ad(far)ı ve adres(ler)i
{Hepsi Lâtin/Türk harfleriyle olmak üzere yazar adları, soyadı büyük harflerle olmak üzere koyu karakterde, adresler normal italik karakterde}
- 3) Özet *{anahtar kelimeler eklenerek}*
- 4) Makale, çalışmanın amaç, kapsam, çalışma yöntemlerini belirten bir giriş bölümüyle başlamalı; veriler, gözlemler, görüşler, yorumlar, tartışmalar., gibi **ara** ve **alt** bölümlerle devam etmeli; ve nihayet **tartışma ve sonuçlar** *{veya sonuçlar ve tartışmalar}* bölümüyle son bulmalıdır.

- 5) Katkı belirtme *{gerekiyor ise}*
- 6) Kaynaklar Dizini
- 7) İngilizce başlık ve İngilizce Özet *{Türkçe özetle olduğu gibi}*
- 8) Rusça başlık ve Rusça Özet *{Türkçe özetle olduğu gibi}*

Başlık

Konuyu en iyi şekilde belirtmeli, 12 kelimeyi geçmemeli, tamamı büyük harflerle ve **bold** olarak yazılmalıdır.

Özet

250 kelimeyi geçmeyecek şekilde ve yayının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek düzeyde yazılmış, yazının tümünü en kısa, öz biçimde *{özellikle çalışmanın amacını ve sonucunu}* yansıtacak nitelikte olmalıdır. Özeti başlığı ve metin kısmı italik karakterle yazılmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil, çizelge ve eşitlik numaralarına değinilmemelidir. Özeti altında bir satır boşluk bırakılarak en az 3, en çok 8 anahtar kelime verilmelidir.

Ana Metin

Makale, A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtların üzerine bilgisayarda 1,5 satır aralıklı ve 10 punto *{Times New Roman veya benzer bir yazı karakteri ile}* yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 3'er cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar en az beşbin, en çok onbin civarında kelimedenden oluşmalıdır.

Bölüm Başlıkları

Makalenin yapısını belirlemek ve ana metinde düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere yazıda **ana**, **ara** ve **alt** başlıklar kullanılabilir. Başlıklara numara veya harf verilmemelidir.

Ana Başlıklar: Bunlar, sıra ile özet, ana metnin bölümleri, teşekkür *(varsa)*, kaynakça, ekler *(varsa)*'den oluşmaktadır. ANA BAŞLIKLAR BÜYÜK HARFLERLE YAZILMALIDIR.

Ara Başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak, her kelimenin ilk harfi büyük olacak, başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır.

Alt Başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak, ilk kelimenin birinci harfi büyük olacak, başlık sonuna iki nokta (üst üste) konularak yazıya aynı satırdan devam edilecektir.

Şekiller ve çizelgeler

Şekiller, küçültmede ve basımda sorun yaratmamak için siyah mürekkep ile, düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydınlar veya beyaz kâğıda çizilmelidir. Her şekil ayrı bir sayfada olmalıdır. Şekiller 1 (bir)'den başlayarak ayrıca numaralandırılmalı ve her şeklin altına başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır.

Çizelgeler de şekiller gibi, 1 (bir)'den başlayarak ayrıca numaralandırılmak ve her çizelgenin üstüne başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır. **Şekil** ve çizelgelerin başlıkları, kısa ve öz olarak seçilmeli ve her kelimenin ilk harfi büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlara veya kısaltmalara şekil ve çizelgelerin hemen altında yer verilmelidir.

Resimler

Parlak, sert (*yüksek kontrastlı*) fotoğraf kâğıdına basılmalıdır. Ayrıca şekiller için verilen kurallara uyulmalıdır. Özel koşullarda renkli resim baskısı yapılabilecektir.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, bunlar için metin içinde aynı boyutta boşluk bırakarak içine şekil, çizelge veya resim mamalarını yazarlar.

Metin İçinde Kaynak Verme

Metin içinde kaynak vermede aşağıdaki örneklere uyulmalı, kesinlikle dipnot şeklinde kaynak gösterilmemelidir:

a) Metin içinde tek yazarlı kaynaklara değinme yapılırken, aşağıdaki örneklerde olduğu gibi, önce araştırmacının soyadı, sonra parantez içinde yayım tarihi verilir.

... *Köksoy (1998)*

... *Bazı araştırmacılar (Bilgegil, 1970; Kapları, 1974; Aktaş, 1990)*

b) Çok yazarlı yayınlara metin içinde değinilirken, aşağıdaki gibi ilk yazar adı belirtilmeli, diğerleri için vd. harfleri kullanılmalıdır. Ancak kaynaklar dizini'nde bütün yazarların isimleri yer almalıdır.

... *İpekten vd. (1975)*

c) Ulaşılamayan bir yayına metin içinde değinme yapılırken bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı kaynak da aşağıdaki gibi belirtilmelidir.

.. *Köprülü (1911; Çelik, 1998 'den)*

d) Kişisel görüşmelere metin içinde *-soyadı ve tarih belirtilerek-* değinilmeli, ayrıca kaynaklar dizini'nde de belirtilmelidir.

Kaynaklar Dizini

a) Süreli yayınlar için:

Yazar ad(far)ı, tarih, makalenin başlığı, süreli yayının adı (*kısalılmamış*), cilt no (*sayı no*), sayfa no.

b) Bildiriler için:

Yazar ad(far)ı, tarih, bildirinin başlığı, sempozyumun veya kongrenin adı, editör (ter), basımevi, cilt no, düzenlendiği yerin adı, sayfa no.

c) Kitaplar için:

Yazar ad(Iar)ı, tarih, kitabın adı *{ilk harfleri büyük}*, yayınevi, basıldığı şehrin adı, sayfa sayısı.

d) Raporlar ve tezler için;

Yazar ad(far)ı, tarih, raporun veya tezin başlığı, kuruluş veya üniversitenin adı, arşiv no *{varsa}*, sayfa sayısı, yayımlanıp-yayımlanmadığı.

YAZILARIN GÖNDERİLMESİ

Bilig'de yayımlanmak üzere *-yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak-* hazırlanmış yazılar, biri orijinal, diğer ikisi fotokopi olmak üzere aşağıdaki adrese gönderilir. Yayına kabul edilen yazıların son düzeltmeleri yapılmış bilgisayar disketleri ile şekillerin orijinalleri en geç bir ay içinde yukarıda belirtilen adrese ulaştırılır. Yayın Kurulu'nca, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapılabilir.

YAZIŞMA ADRESİ

Bilig Dergisi **Editörlüğü**
Ahmet Yesevi Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. 10. Sok. No: 30
06430 Bahçelievler/ANKARA

Tel: (0312) 215 22 06

Fax: (0312) 215 22 09

e-mail: bilig @ yesevi. edu. tr
http: // www.yesevi.edu.tr/bilij

*bİHg'*DEN DUYURU

Türk Dünyasının Sosyal Bilimler Dergisi olan *bilig*, uluslararası standartlara uygun, hakemli bir dergidir. Bu sayıdan itibaren *bilig*, hem ABD'deki **Cambridge Scientific Abstracts'ın Sociological Abstracts Managing Editörlüğü** tarafından hem de İngiltere'deki **London School of Economics'in International Bibliography of Social Sciences (IBSS)** tarafından düzenli olarak taranmaktadır. Böylece *bilig*, tam anlamıyla uluslararası bir bilim dergisi hüviyetine kavuşmuştur.

Yılda 4 defa (kış, ilkbahar, yaz, sonbahar) yayımlanan ve 2000 adet basılan her sayının yurt içi ve yurt dışındaki okurlarımıza ulaştırılması, hem zaman almakta hem de büyük bir masrafa yol açmaktadır. Bu sayıdan itibaren *biligfi*, bilişim teknolojisinden yararlanarak, basılı bir yayın olmanın yanında bir elektronik dergi olarak da sunuyoruz.

Amacımız Türk Dünyasına hizmet olduğu için elektronik *bilig* aboneliği ücretsiz olarak gerçekleştirilecektir. Ancak *bilig'i* daha güzele, en güzele eriştirebilmek için dergimiz hakkında abonelerimizin görüş ve önerilerini bir "geri bildirim" (feed back) sistemi ile öğrenmek istiyoruz. Bu nedenle ücretsiz *bilig* abonesi olan okuyucularımızdan, *bilicin* yeni bir sayısı ellerine geçtiğinde, bir önceki sayı hakkındaki görüşlerini: <http://www.yesevi.edu.tr/bilig> adresimizdeki BİLİG MAKALELERİNİ DEĞERLENDİRME FORMU'nu doldurarak online veya faksla bildirmelerini rica ediyoruz. Formlardaki bilgiler istatistiksel olarak değerlendirilecek, gönderenlerin isimleri gizli tutulacak, tek tek açıklama yapılmayacaktır.

Dergi ile ilgili daha fazla bilgi için web adresimizi ziyaret edebilir veya uyarı ve öneriler için bilig@yesevi.edu.tr adresine elektronik olarak mesaj iletebilirsiniz.

İlginize şimdiden teşekkür ederiz.

Adres:

bilig Editörlüğü

Taşkent Caddesi,

10.Sokak No.30

06490

Bahçelievler / ANKARA

TÜRKİYE

Tel: +90312 215 22 06

Fax: +90312 215 22 09

BİLİĞ MAKALELERİNİ DEĞERLENDİRME FORMU

Değerlendirilen Sayı Bilig 12-Kış 2000		İçindekilere Göre Makale Sıra No:								
		1	2	3	4	5	6	7	8	9
Sizce bu makale, dayandığı materyal yönünden, alanında bir boşluk dolduracak yeni gözlem ve verilere dayalı, özgün bir bilimsel çalışmanın ürünü müdür?	Evet	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Hayır	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Bilemiyorum	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
Sizce bu makale, daha önce yazılmış yazı ve çalışmaları değerlendiren, eleştiren ve konu hakkında yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme yazısı mıdır?	Evet	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Hayır	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Bilemiyorum	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
Bu makaleye benzer makalelerin Bilig'de yayımlanmasını istiyor veya Türk Dünyası için yararlı buluyor musunuz?	Evet	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Hayır	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
	Bilemiyorum	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐
Bu sayıdaki makaleleri, sizce en değerli olanına 10 puan, en az değerdekine 1 puan vererek, değerlendirir misiniz?	SAF	D	J	J	J	J	J	J	J	J
	SDF									
	SFD	K	K	K	K	K	K	K	K	K
Ekleme istediğiniz başka görüş, öneri ve eleştirileriniz varsa lütfen yazınız.										

BİLİĞ ABONE BİLGİ FORMU

ADI	
SOYADI	
MESLEĞİ	
EGITIM DURUMU	
ADRES	
ŞEHİR	
ÜLKE	
TELEFON	
FAX	
E-MAIL	