

# KÜLTÜR EVRENİ

*UNIVERSE CULTURE - ВСЕЛЕННАЯ КУЛЬТУРЫ*

Kış/Winter/Зима 2023 • Yıl / Year / Год 15 • Sayı / Number / Число 49

ÜÇ AYDA BİR YAYIMLANAN ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

Sosyal Bilimler

QUARTERLY INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

Social Sciences

РЕФЕРИРУЕМЫЙ ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ ЖУРНАЛ

общественные науки

ISSN: 1308-6197

**Sahibi / Owner / Хозяин**

Hayrettin İVGİN

Kültür Ajans Tanıtım ve Organizasyon Ltd. Şti. - Konur Sokak 66/7 Bakanlıklar-ANKARA

Tel: 0090.312 4259353 – kulturevreni@gmail.com

**Sorumlu Yazı İşleri Md./ Associate  
Editor Ответственный секретарь**

Saliha Sinem İVGİN

**Editörler Kurulu/ Editorial Board**

**Руководитель работы**

Hayrettin İVGİN

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

**Genel Koordinatör / Director / Директор**

Hayrettin İVGİN

**Redaktör/Redacteur/Редакция**

Ayşe İKİZ

**Yayın Kurulu / Editorial Board / Редакция**

▪Prof. Dr. Celal DEMİR▪Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY▪ Dr. Yaşar KALAFAT  
▪ Prof. Dr. İsmail PARLATIR ▪ Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU  
Nail TAN ▪ Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN ▪ Prof. Dr. Naciye YILDIZ

**Yazışma Adresi / Correspondance Adres / Адрес издательства**

Kültür Ajans Ltd. Şti.

Konur Sokak No: 66/7 Bakanlıklar/ANKARA-TÜRKİYE

Tel.: 0090.312 425 93 53 (PBX) - Fax: 0090.312 419 44 43

E-mail: [kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com)

[www.kulturevreni.com](http://www.kulturevreni.com)

**Fiyatı / Price /**

**Стоимость**

150 TL (Yurt içi / Domestic)

10 \$ / 10 Euro (Yurt dışı / Abroad)

**Стоимость подписки Abone Bedeli /**

**Subscription Price**

600 TL (Yurt içi / Domestic)

40 \$ / 40 Euro (Yurt dışı / Abroad)

**Baskı Tarihi/ Press Date**

Şubat 2023

**Baskı / Pres / Типография**

Step Dijital (Grafik Vadi)

**Kapak Resmi:**

Cizre Ulucamii'nden Selçuklu Dönemi

Çift Başlı Dragon (Ejder) Figürlü Kapı Tokmağı

**Temsilcilikler / Representative / Представители**

■  
**AZERBAJCAN**

**Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE**

e-mail: [gabdullazade@rambler.ru](mailto:gabdullazade@rambler.ru) Tel: 00994506737860

■  
**NAHÇIVAN ÖZERK CUMHURİYETİ**

**Akd. Prof. Dr. Ebulfez AMANOĞLU**

e-mail: [ebulfezamanoglu@yahoo.com](mailto:ebulfezamanoglu@yahoo.com) Tel: 00994503218726

■  
**KAZAKİSTAN**

**Prof. Dr. Zharkynbike SULEIMENOVA**

e-mail: [zharkyn1123@mail.ru](mailto:zharkyn1123@mail.ru) Tel: 0077057129963

■  
**KAZAKİSTAN**

**Doç. Dr. Bakıtgul KULCANOVA**

e-mail: [bahit777@mail.ru](mailto:bahit777@mail.ru) Tel: 00787017314047

■  
**TÜRKMENİSTAN**

**Wezir AŞİRNEPESOW**

e-mail: [wezdip@gmail.com](mailto:wezdip@gmail.com) Tel: 0099365681139

■  
**KOSOVA**

**Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ**

e-mail: [trhafiz@yahoo.com](mailto:trhafiz@yahoo.com) Tel: 0038129231108

■  
**RUSYA FEDERASYONU**

**Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA**

e-mail: [alfina2003@yandex.ru](mailto:alfina2003@yandex.ru) Tel: 0079153847317

■  
**ÖZBEKİSTAN**

**Doç. Dr. Tahir KAHHAR**

e-mail: [tahirkahhar@mail.ru](mailto:tahirkahhar@mail.ru) Tel: 00998712241310

■  
**ÖZBEKİSTAN**

**Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV**

e-mail: [juliboy2@gmail.com](mailto:juliboy2@gmail.com) Tel: 00998933420044

■  
**GÜRCİSTAN**

**Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ**

e-mail: [roinkav@rambler.ru](mailto:roinkav@rambler.ru) Tel: 00995599588461

Kültür Evreni dergisinin yayın ilkelerine göre yazılarını yayımlatmak isteyenler,  
Web sayfası aracılığıyla yazışma adresine veya temsilcilerimize başvurmalıdır.

Articles submitted for publication will comply with the Publication Policy and the Submission  
Instructions for manuscripts. For publication you can refer to adres or to our representative

Желающим публиковаться в журнале **Вселенная Культуры** следует оформлять  
материалы в соответствии с требуемыми правилами и обратиться к указанному адресу или к  
местным представителям журнала

**Danışma Kurulu**

**Advisory Board**

**Консультативный Совет**

- Akd. Prof. Dr.Fuad MEMMEDOV (Simurg Association of Culture/AZERBAYCAN)  
Akd. Prof. Dr. İsmail HACIYEV ( AMEA Nahçıvan Bölmesi/AZERBAYCAN)  
Akd. Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)  
Akd. Prof. Dr. Teymür BÜNYADOV (AMEA Etnografya Enstitüsü / AZERBAYCAN)  
Akd. Prof. Dr. Vasıf MEMMEDALİYEV (Bakü Devlet Üniversitesi / AZERBAYCAN)  
Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (Gazi Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Ali DUYSMAZ (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Ali YAKICI (Gazi Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Berykbay SAGYNDYKULY (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)  
Prof. Dr. Celal DEMİR (Afyon Kocatepe Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Celil Garipoğlu NAGIYEV (Bakü Devlet Üniversitesi/AZERBAYCAN)  
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (Atatürk Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Elçin İSGENDERZADE (Bakü Teknik Üniversitesi/AZERBAYCAN)  
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Ege Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)  
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Türk Dil Kurumu/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Haluk AKALIN (Hacettepe Üniversitesi. Em. /TÜRKİYE)  
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM (Erciyes Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. İsmail PARLATIR (Ankara Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV (Semerkant Devlet Üniversitesi/ÖZBEKİSTAN)  
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Maarife HACIYEVA (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)  
Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Meherrem KASIMLI (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)  
Prof. Dr. Mehmet AÇA (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Minara ALİYEVA (Uludağ Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Metin ERGUN (Başkent Üniversitesi Em./TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Mustafa SEVER (Bilkent Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Muxtar Kazımoğlu İMANOV (AMEA Folklor Enstitüsü/AZERBAYCAN)  
Prof. Dr. Naciye YILDIZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Nikolos AKHALKATSİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)  
Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ (Piriştina Üniversitesi.Em./KOSOVA)  
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)  
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (Selçuk Üniversitesi. Em. /TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Seadet ABDULAYEVA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)

- Prof. Dr. Tacida HAFİZ (Piriştina Üniversitesi. Em. /KOSOVA)  
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT (Atatürk Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Zharkynbike SULEIMENOVA (Universty Kazmpu/KAZAKHSTAN)  
Prof. Dr. Zufar SEYITJANOV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)  
Doç. Dr. Arif MÖHSÜNOĞLU (Batman Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Bakıytgul KULCANOVA (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)  
Doç. Dr. Habibe MAMEDOVA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)  
Doç. Dr. Hasan ADIGOZELZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)  
Doç. Dr. Iryna M. DİRYGA (Ukrayna Bilimler Akademisi/UKRAYNA)  
Doç. Dr. Kenan KOÇ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Nurlan SAGYNDYKOV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)  
Doç. Dr. Pakizat AUESBAEVA (Muhtar Auevov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü/KAZAKİSTAN)  
Doç. Dr. Ranetta GAFEROVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Reyhan Gökben SALUK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Tahir KAHHAR (Devlet Cihan Dilleri Üniversitesi/ÖZBEKİSTAN)  
Doç. Dr. Vasili MOSİAŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)  
Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (Giresun Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Yalçın ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)  
Doç. Dr. Züleyxa ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)  
Doç. Dr. Zülfikâr BAYRAKTAR (Bandırma Onyediy Eylöl Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Dr.Öğr. Üyesi Doğan KAYA (Cumhuriyet Üniversitesi Em./TÜRKİYE)  
Dr.Öğr. Üyesi Hanzade GÖZELOVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Dr.Öğr. Üyesi Mehmet KILDIROĞLU (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Dr.Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI (Dokuzeyöl Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)  
Dr. Öğr. Üyesi Meyser KAYA (Korkut Ata Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Dr.Öğr. Üyesi Mitat DURMUŞ (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Dr. Yaşar KALAFAT (Araştırmacı-Halk Bilimci. Em./TÜRKİYE)

**Dil Danışmanları/Foreign Language Consultants/Советники по иностранным языкам**

- Doç. Dr. Çulpan Zariyova ÇETİN (Kars Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Doç. Dr. Gül Mükerrerem ÖZTÜRK (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)  
Dr. Reşide GÜRSES (TDK Ankara/TÜRKİYE)  
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)  
Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (Giresun Üniversitesi/TÜRKİYE)

- Not** : Ada göre Alfabetik olarak sıralanmıştır.  
**Note** : It is arranged in accordance with an alphabetical order.  
**К сведению** : Следует в алфавитном порядке

• *Kültür Evreni Dergisi'ne T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı abonedir.*

• *Ministry of Turkish Republic Culture and Tourism is a subscriber to Cultural Universe Magazine*

• *Министерство Культуры и Туризма Республики Турция является абонементом на журнал «Kültür Evreni» («Вселенная Культуры»)*

## **İÇİNDEKİLER/ CONTENT / СОДЕРЖАНИЕ**

<b>Editör'den/From The Editor/ От Редактора</b> <b>(Prof. Dr.) Hayrettin İvgin/Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak</b> .....	7
<b>Ahlatşahlardan Günümüze Karşılaştırmalı Ahlat Halk İnançları</b> Comparative Ahlat Folk Beliefs From Hlatshahs To Today <i>Сравнительный Анализ Народных Верований Ахлата Со</i> <i>Времён Ахлатшахов По Сегодняшний День</i> <b>Dr. Yaşar Kalafat</b> .....	9
<b>Tekke Edebiyatı Verilerine Göre Oğuzca ve Arnavutça Arasındaki İlişkiler</b> Relations Between Oguz And Albanian Based On Tekke Literature <i>Связь Между Албанским И Огузским Языками По Записям Кельи</i> <b>Doç. Dr. Adriatik Derjaj</b> .....	30
<b>Âşıklık Geleneğinde Kadın Âşıklar</b> Women Poets In The Tradition Of Folk Poetry <i>Роль Женщин-Ашуков В Ашукской Традиции</i> <b>Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yardımcı</b> .....	41
<b>Klâsik Türk Şiirinde Bilgi, Akıl ve Aşk</b> Knowledge, Mind And Love On Classical Turkish Poetry An Attempt To Comment <i>Знания, Мудрость И Любовь В Классической Турецкой Поэзии</i> <b>Dr. Yasin Şen</b> .....	57
<b>Alevi Erkânında Zakir ve Bağlama</b> In The Alevi Erkânı Zakir And Bağlama <i>Закир И Баглама У Алевитов</i> <b>Necdet Kurt</b> .....	83
<b>Yunanistan (Batı Trakya) Türkleri Çocuk Edebiyatı:1990 Sonrası Döneme Genel Bir Bakış</b> Greece (Western Thrace) Turks Children's Literature: An Overview Of Post 1990 Period <i>Обзор Детской Литературы Греческих (Западнофракийских)</i> <i>Турок (С 1990 Года)</i> <b>Feyyaz Sağlam</b> .....	97
<b>Kara Karayev'in Batı Eğilimi "Don Kişot" Senfonik Gravürlerinde</b> The Western Tendency Of The Kara Karayev In "Don Quixote" Symphonic Engravings <i>Западньет Элементы В Симфонических Гравюрах «Дон Кихот» Кара Караева</i> <b>Perviz Musayev</b> .....	103

**Vefatının 50. Yıldönümünde: Âşık Veysel**

**(Yaşamı, Felsefesi, Sanatı)**

On the 50<sup>th</sup> Anniversary of His Death: Ashiq Veysel

(His Life, Philosophy, Art)

*К 50-летию со дня кончины: Ашык Вейсел*

*(Жизнь, Философия, Искусство)*

**Cengiz Yıldırım** .....111

**İklim, Çevre ve Nesiller Arası Adalet Perspektifinden Emine Erdoğan**

Emine Erdoğan From The Perspective Of Climate, Environment And

Intergenerational Justice

Эмине Эрдоган С Точки Зрения Справедливости Между

Будущими Поколениями, Окружающей Средой И Климатом

**Fatma Merve İnan**.....136

**Kültür Evreni Dergisi Yayın İlkeleri**.....150

Universe Culture Journal Publication Principles.....153

Журнал “Мир Культуры”Требования по изданию..... 158

## **EDİTÖRLERDEN**

### **Saygıdeğer Okuyucularımız,**

Kültür Evreni dergimiz ile bu 49. sayısı ile 15'inci yılımıza girmiş oluyoruz. Geride bıraktığımız 14 yıl boyunca kesintisiz olarak 48 sayı yayımlanarak yüzlerce bilimsel yazıyı bilim dünyasına kazandırdık. Gücümüz elverdiği sürece yayım hayatımıza devam edeceğiz.

Kültür Evreni'nin bu sayısında da yine çok değerli yazılara yer verdik. Bu sayıda toplam 9 yazı yer alıyor.

Bu sayıda; Dr. Yaşar KALAFAT, Doç. Dr. Adriatik DERJAJ, Dr. Mehmet YARDIMCI, Dr. Yasin ŞEN, Necdet KURT, Feyyaz SAĞLAM, Perviz MUSAYEV, Cengiz YILDIRIM, Fatma Merve İNAN'ın yazılarına yer verdik.

Kültür Evreni dergisinin eski ve yeni sayılarını [www.kulturevreni.com](http://www.kulturevreni.com) sitemizden indirebilir ve çıktılarını alabilirsiniz.

Kültür Evreni dergisinde araştırmalarının yayımlanmasını isteyenler “Yayın İlkele-ri”ne göre hazırladıkları yazılarını [kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com) e-postamıza gönderebilirler.

Kültür Evreni dergimizin bu sayısının da bilim dünyasına hayırlı-üçurlu olmasını diler, okuyucularımıza saygılarımızı iletiriz.

### **Editör**

(Prof. Dr.) Hayrettin İVGİN

### **Editör**

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

## **FROM THE EDITORS**

### **Our esteemed readers,**

With our Universe of Culture Magazine, we are in our 15<sup>th</sup> year with this 49<sup>th</sup> issue. For 14 years, we have published 48 issues without interruption and brought hundreds of scientific writing to the world of science. As long as our power allows, we will continue our publication.

In this issue of the Universe of Cultural magazine, we have also included very valuable articles. There are 9 articles in it.

In this issue Dr. Yaşar KALAFAT, Assoc. Dr. Adriatik DERJAJ, Dr. Mehmet YARDIMCI, Dr. Yasin ŞEN, Necdet KURT, Feyyaz SAĞLAM, Perviz MUSAYEV, Cengiz YILDIRIM, Fatma Merve İNAN's articles are present.

You can download the old and new issues of Universe of Culture Magazine from our website [www.kulturevreni.com](http://www.kulturevreni.com) and get out of our outputs.

Those who wish to publish their research in the Culture Universe magazine can send their articles via e-mail [kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com) according to the “Publication Principles” .

We wish that this issue of our Universe of Culture Magazine will be auspicious and to the scientific world and we will send our respects to our readers.

### **Editor**

(Prof. Dr.) Hayrettin İVGİN

### **Editor**

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

## **ОТ РЕДАКТОРА**

### **Уважаемые читатели!**

Перед вами 49-ый номер журнала «Вселенная Культуры». Этим номером мы вступаем в 15-ый год издательской жизни. За прошедшие 14 лет нами, без перерыва, было издано 48 номеров журнала, благодаря чему мы внесли сотни исследований и статей в научный мир и верим, что пока есть возможность, мы будем продолжать издательскую жизнь.

В этом выпуске труды д-ра Яшара КАЛАФАТА, доцента д-ра Адрианика ДЕРЖАЖА, д-ра Мехмета ЯРДЫМЧЫ, д-ра Ясина ШЕНА, Недждета КУРТА, Фейяза САГЛАМА, Первиза МУСАЕВА, Дженгиза ЙЫЛДЫРЫМА и Фатмы Мерве Инан.

С прошлыми выпусками журнала можно ознакомиться, скачать их и взять распечатки на веб-сайте журнала [www.kulturevreni.com](http://www.kulturevreni.com)

Исследователям, желающим опубликовать свои научные работы в нашем журнале, следует оформить статьи в соответствии с требованиями, изложенными на турецком, английском и русском языках в конце каждого номера журнала и отправить их на адрес электронной почты [kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com)

С уважением приветствуем наших дорогих читателей и желаем, чтобы этот номер внёс свою лепту в мир науки.

**Редактор**  
(Проф.Др.) Хайреттин ИВГИН

**Редактор**  
Проф.Др. Эрдоган АЛТЫНКАЙНАК



## **AHLATŞAHLARDAN GÜNÜMÜZE KARŞILAŞIRMALI AHLAT HALK İNANÇLARI**

### **COMPARATIVE AHLAT FOLK BELIEFS FROM HLATSHAHS TO TODAY**

### **СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ АХЛАТА СО ВРЕМЁН АХЛАТШАХОВ ПО СЕГОДНЯШНИЙ ДЕНЬ**

**Dr. Yaşar KALAFAT\***

#### **ÖZ**

Ahlatşahlar, Ahlat halk kültüründe bir kesittir. Bu kesit Ahlat halkı kültüründe kalıcı katmanlar oluşturmuştur. Ahlat halkının bir bölümü Şafi bir bölümü Hanefi mezhebine mensupturlar. Burada ana dili Çerkezce olan halk da vardır. Ahlat'ta bu üç farklı kültür, zaman içinde kaynaşarak bir halk kültürü havuzu oluşturmuştur.

Bu yazımızda Ahlat'taki,ulu kabirlerle ilgili inanışlar, geçiş dönemlerine ilişkin inanışlar ( Beşik Toyu, Delikli Taş, Kırk Çıkarma vb.), Ahlat sözlü kültüründe alkış, kargışlar, tekerlemeler, büyüler, büyü bozmalar, anlatılmaktadır. Ayrıca kurşun dökme, yağmur duası gibi inanışların yanı sıra efsanelerden de söz edilmektedir. Al Karısı, Deniz Karısı, Şubat Karısı gibi inanışlar da anlatılmaktadır.

Anadolu kültür kimliği; Ahlat örneğinden hareket ederek söylenebilir ki ana dili farklılığına bakılmaksızın, birlikte yaşayan halkların katkılarıyla ortak hayatın doğallığı içinde oluşturulmuştur. Ahlat buna en güzel bir örnektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlat, halk kültürü, halk inanışları, kültür kimliği.

#### **ABSTRACT**

Ahlatshahs are the cross-section of Ahlat folk culture. This cross-section has formed permanent layers in the culture of Ahlat. Some of Ahlat people belong to Shafi and a part of the Hanafi sect. Here are the people who have a native language Circassian. In Ahlat, these three different cultures fused over time and formed a folk culture pool.

In this article, beliefs in the great graves in Ahlat, beliefs about transition periods [Crib Celebration (Beşik Toyu), perforated stone (a kind of ritual) (Delikli

---

\* Halkbilimi ve Stratejik Araştırmaları Merkezi Başkanı. Ankara/TÜRKİYE  
([Yasarkalafat@gmail.com](mailto:Yasarkalafat@gmail.com))

Taş), celebration for babies' 40 days old vb.], Ahlat oral culture, applause, crowds, rhymes, voodos and, spells are described. In addition to beliefs such as pour lead (to repel evil eye), rain prayer; legends are also mentioned. Beliefs such as Al Karısı (It is a creature believed to haunt women and horses in the puerperal period in Turkish, Anatolian and Altaic folk beliefs), Deniz Karısı and Şubat Karısı are also described.

The Anatolian cultural identity can be said by acting from the example of Ahlat, regardless of the difference of mother tongue, was created within the naturalness of common life with the contributions of the peoples living together. Ahlat is the best example of this.

**Key Words:** Ahlat, Folk Culture, Folk Beliefs, Cultural Identity.

## **Giriş**

Yazımıza başlık olarak Ahlatşahları almakla beraber şüphesiz kültür tarihlerinin bağlantılı bir süreç oldukları gerçeğine ters düşmeği amaçlamadık. Ahlatşahlar, Ahlat halk kültüründe bir kesittir. Bu kesit benzerlerinde olduğu gibi etkilenecek gelmiş ve etkileyerek gitmiş Ahlat halk kültüründe kalıcı katmanlar oluşturmuştur. Böyle bir çalışma için bu derece kıt zaman elbette yeterli değildir.<sup>1</sup> Ancak Yunus Ensari'nin dedikleri gibi "her şey damlalardan meydana gelir, göl olur"

Bu çalışma 17–21 Haziran 2008 tarihleri arasında yapılan ve bizim "Van Gölü Çevresi Örnekleri İle Türk Kültür Coğrafyasında Renkler" isimli bildiri ile katıldığımız IV. Uluslar arası Van Gölü Havzası Sempozyumu münasebeti ile derlediğim bilgilerden hareketle yapılmıştır.<sup>2</sup> Esasen bölge halk kültürü 7 yıl üst üste katıldığımız "Ahlat Kültür Sempozyumları" ve "Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançları" isimli çalışmamızla yabancıımız değildi. Bölge halk kültürünün bölgeden bilim adamları tarafından incelendiğini de biliyorduk<sup>3</sup> çalışmamız bu tür ilgili kaynaklarla da pekiştirilmek istenilmiştir. Ayrıca, bulgular bazen genel açıklamalarla anlatılırken bazen de tespit zenginliği adına aşiretler bazında ele alınmış, bu hal "tekrar" intibası verebilmiştir.

## **Metin**

Ahlat'ta halkın bir kısmının ana dili Kürtçedir. Bunların İslam'ın Şafii mezhebine mensuplar. Ana dili Türkçe olanlar ise Hanefi mezhebi mensubu Müslü-

---

<sup>1</sup> Bu çalışma 17–21 Haziran 2008 tarihleri arasında yapılan ve bizim "Van Gölü Çevresi Örnekleri İle Türk Kültür Coğrafyasında Renkler" isimli bildiri ile katıldığımız IV. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu münasebeti ile derlediğim bilgilerden hareketle yapılmıştır.

<sup>2</sup> Bildirilerden Kadir Pektaş'a ait olan "Bitlis Yöresi Arkeolojik Yüzeysel Araştırmaları" isimli bildiride, bölgede İlhanlı Sikkelerinin bulunduğu ve Beyhan Karamağaralı'nın okunan bildirisinde bölgedeki Türk-Moğol maddi izleri anlatılıyordu ki, bizim başlattığımız Tatar Türk halk inançları / Şırnak Tatarlar çalışmamız itibarıyla yararlanabileceğimiz tespitlerdi.

<sup>3</sup> Hamza Zülfikar, *Bitlis-Muş Yöresinde Halk Kültürü Atatürk ve Kuvayimilliyeye Hareketleri*, Kemalist Atılım Birliği, Ankara, 1992.

manlar. Ayrıca bu mezhebe mensup ana dili Çerkezce olan halk da var. Bunların geçmişte kırsal kesimden Otluyazı, Akçaören, Yoğurt Yemez, Develik, Hanik, isimli köyleri varmış. Bu köylerde yaşayanlar ve Ahlat'ın içindekilerden bir kısmı Adicevaz'ın Kovoç, Malazgirt'in Verengazi Çerkez köyleri gibi büyük şehirlere göçmüşler. 20 yıl evveline kadar % 30 olan Türk kültürlü halklardan Çerkezlerin bölgedeki nüfusları bugün % 3 ün altına düşmüştür. Bunlardan ve Anadili Türkçe olanlardan boşanan yerlere Kürt dilliler yerleşmişler. Evvele Ermelilerin yaşadıkları köylere de onların gidişleri ile keza bu halk uzak yakın çevreden göçerek gelmiştir. Bölgedeki demografik hareket Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş dönemindeki yapılanmanın tamamen tersine gelişmektedir.

Demografik hareketlerin neler doğurabileceğini günümüz Türkiye'sinde yaşatılan olaylara bakılarak görebilmek değildir. Yer edinme konusu demokratik ülkelerde yasal haklardanır. Yerleşmelerin demokratik kontrolden yoksun bırakılmaları da yasaların hâkim olduğu ülkelerde sorumluların aranmalarını gerektirir.

Biz halk inancı derlemelerimizi her 3 kesimden de yapmaya çalıştık. Görüştüğümüz bilgi kaynağı olabilecek Çerkezler kendi yaşamlarında birlikte yaşadıkları diğer iki halktan farklı bir inanç ve uygulama olmadığını açıklamışlardır. Asgari bir asırlık birliktelik ortak bir halk kültürü havuzu oluşturur. Her üç kesimden gelinler kayıvalideler veya damatlar karışarak aile oluşturmuşlar. Bilhassa Kafkas kültürüne ait olup da farklılıkları ile yaşayabilen adeta hiç iz kalmamıştır.

### **Ulu Kabirler**

Ahlat'ın Meydanlık Mezarlığı'nda **Kesikbaş** Yatırının mezarı vardır. Burası halk tarafından ziyaret edilen bir yerdir.<sup>4</sup> Ahlat mezar ziyaretlerinde mezarın ağacına çaput bağlamak mezar taşına **niyet taşı** yapıştırmak, türbede **mum yakmak** gibi inanç ve uygulamalar pek sık görülmez. Bu tür uygulamaları daha ziyade çevre köylerden Ahlat'a göçenler getirmekte Ahlat'ın yerli halkı ise büyük şehirlere göçmektedir. Türbe taşlarının öpülmesi ve türbe etrafında dönme inancının daha ziyade anadili Kürtçe olanlar arasında görüldüğü ifade edilse de bu tür bidat kabul edilen uygulamalar ana dili farklılığına bakılmaksızın bu kültür coğrafyasının her kesiminde vardır. **Merden Baba/Mert Baba** Ahlat'ın 3 km kuzeyindedir ve ziyaretçiler sadece fatiha okuyup geçerler. Bunlardan en ünlüsü Ahlat'ın güneydoğusunda Tunus Mahallesi'nde türbesi bulunan günde ortalama 100 kimse tarafından ziyaret edilen Hz. Muhammed'in bayraktarı olan **Abdurrahman Gazi**'dir. Bu türden kutlu olduğu kabul edilen yerlerden birisi de Haraba Şehir mevkiindeki **Halit Bin Velit**'in savaş esnasında parmağının düştüğüne inanılan yerdir.<sup>5</sup>

Bunlardan Kesik Baş olarak bilinen zatın kellesi koltuğunda 7 gün savaştığına inanılır. Efsanesine göre zatın kesik başı kızgın saç üzerine konulmuş baş kendi-

---

<sup>4</sup> Ahlat, yatırları, türbeleri kutlu mezarları ile yoğun bir yerleşim bölgesidir. Bunlar yaşamın evlilik, doğum, sağlık, askerlik, fakirlik ve benzeri her döneminde toplumun hayatında yer alırlar. Ahlat'ta ilgili halk inançları çalışmalarının adeta kilidi durumundadırlar. Esasen ulu kabirlerin bu özelliği Türk kültür coğrafyasında ortak bir karakterdir. Onlarla ilgili izahlar çok kere "ölüm" bölümünden sonra alınır biz böyle yapmayacağız.

<sup>5</sup> Kaynak Kişi; Özcan Pirhasanoğlu.

liğinden tekrar yerine yerleşmiştir. Selçuklu mezarlığında yatmakta olan zatın günümüze kadar gelen ailesi **Kesikbaşlar** olarak bilinirler.

Ulu kabul edilen kabirlerden **Dede Maksut**'un efsanesi, meşhur hacdaki ağasına helva götüren çobanın efsanesi ile örtüşmektedir. Ağası hacdan dönünce gerçek hacının kendisine zaman ve mekân boyutlarını aşarak helva getiren çoban Maksut'un olduğu söylemesi üzerine sırrı açık edilen Maksut Dede benzerlerinde olduğu gibi anında âlem değiştirir. Efsanedeki benzerliğe rağmen Dede Maksut çobanlık, hizmetçilik falan yapmamış medrese tahsili olan bir kimsedir. Ahlat'ta "Dede Maksut'un Kurban Kapanları" diye bilinen bir deyim vardır. Hacdan dönen Dede Maksut'un ağası adet olduğu üzere şükür kurbanı keser. Ağa "beni değil Maksut'u ziyaret edin" değince ziyaretçiler Maksut'a koşuşurlar. Ortada kalan kurbanın etini birileri kaçırırlar. Buradan hareketle bu deyim doğmuştur.<sup>6</sup>

**Üryan Baba**'da ululuğuna inanılarak mezarı ziyaret edilen zatlardandır. Mezarı Tunus Mahallesi'nde Abdurrahman Gazi Türbesi güzergâhındadır. Efsanesine göre kışın her taraf karla kaplı iken evine gelen misafiri kendisinden şeftali ister, Baba keramet gösterir. Bahçesinden konuğuna şeftali toplar. Biz Abdurrahman Gazi, Üryan Baba ve güzergâh üzerindeki daha birkaç ulu zatı ziyaret etme imkânı bulduk

Halk arasında bir örtüye sarılarak yaşadığı için bu ismi almış olduğuna dair inançların yaşadığı tespit edilmiş olsa da,<sup>7</sup> Üryanlık dünya malından sıyrılmak, maddi varlığı dışlamak "üryan gelip üryan gitmek anlamında olmalı.

**Saçlı Baba**, bu ulu zatın mezarı Merden Baba'ya giden yolun üzerindedir. Onunda etrafında inançlar oluşmuştur.

**Sultan Seyit**, bu ulu zat mekânındaki delikli taş ile de bilinmektedir. Buraya şifa bulmaları için öksürüklü çocuklar getirilir. Ziyaretler daha ziyade **Çarşamba** ve **Perşembe** günleri yapılır. Mezar etrafında tavaf yapma inanç ve uygulaması yoktur. Abdurrahman Gazi türbesi etrafında tavaf edercesine dönme uygulaması başlatılmış, din görevlileri bu uygulamaya mani olamayınca, Ahlat Belediye Başkanlığı tavaf uygulamasını demir kapı ekleyerek turu kesmek suretiyle mani olmaya çalışmıştır. Sultan Seyit'in türbesine adak bezi bağlanılmaktadır. Abdurrahman Gazi türbesine de **adak bezi** bağlama uygulaması getirilmek istenilmiş ancak görevlilerce engellenmiştir.<sup>8</sup>

Sultan Seyit'in kardeşi Tahtı Süleyman Mahallesinde yatmakta olan **Süleyman Baba**'dır. Bu yatıra daha ziyade Çarşamba günleri kismet açılması, çocuk sahibi olabilmek, iş edinebilmek, sınıf geçebilmek ve ayrıca sadece Allah'a dua etmek maksadıyla de gidilir. Burada mum yakılmaz, çaput bağlanılmaz, buranın etrafında tavaf edilmez, şifa için burada gece yatılmaz ve burada kurban da kesilmez. Burayı ziyarete giden halk yemekleri ile birlikte burada piknik yaparlar.<sup>9</sup>

Delikli Taş inancı ve Öksürük Ocakları Erzurum ve Türk kültür coğrafyasının daha birçok yerlerinde vardır. Erbil'deki **Öksürük Baba**'nın ismi **Kokkok**

<sup>6</sup> Kaynak Kişi; Özcan Pirhasanoğlu.

<sup>7</sup> Zülfikar, *a.g.e.*, s.17.

<sup>8</sup> Kaynak Kişiler; Özcan Pirhasanoğlu, Ayşe Akçınar.

<sup>9</sup> Yaşar Kalafat "Kayseri ve Çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarımızda Korunma

**Baba**'dır. İnanca göre taşın bir tarafından diğer tarafına 3 defa geçen hasta kimse, hastalığa veya sorununa yol açan kara iyeyi aldatmıştır. Burayı ziyaret edenler arasında evliliği gecikmiş olan kızlar da vardır. **Delikli Taş**'ın deliğinden geçemeyen kimsenin muradının olmayacağına inanılır. Kızlar daha ziyade buraya, ziyareti rüyalarında gördükleri için gelirler. Taşın öteki tarafına geçilmekle adeta yatırın koruması alanına girmiş olmaktadır. Seyit Sultan'daki delikli taş sadece öksürüğün tedavisi için değildir. Onun kismet bekleyen genç kızların kismetlerinin açılmasında daha birçok konuda şifa ve yardım edici olduğuna inanılır. Buradaki yeraltı mağarasında cami de vardır. Buradaki kayanın üzerinde bulunan **at nalı** izlerinden sular çıkmaktadır.

**Aydın Baba**'nın yatmakta olduğu bölgeyi Van Gölü'nün suları kabarcıca göl almıştır. Yakın geçmişte bu ulu olduğu kabul edilen mezar da yatırdı.

**Hıdır Baba**'nın mezarını ise sel götürmüştür. Hıdır Baba da diğer türbeler gibi kutsal mekân olarak kabul edilir ziyaret edilirdi.

**Mahmut Baba** veya Baba Mahmut'u da rüyasında gören kimse, onun ziyaretine gitmeye çalışır veya bulunduğu yerden onun ruhuna bir fatiha okur. Ahlat'ta bilhassa kırsal kesimde rüya önemsenir. Rüya görülen şeye veya rüyanın gelene ana dili farklılığına rağmen ortak anlamlar verilir. Örnekleme gerekir ise rüyada at, murattır. Koyun, melektir. Su, aydınlıktır. Kâğıt para iyi sayılırken bozuk para söz, horada, sıkıntıdır. Siyah ve iplik yoldur. Et, pişmiş ise ve yenir ise iyidir, çiğ et söz, dedikodudur. Yılan bekâr olanlar için evliliğe, evli olanlar için zenginliğe işaret eder. Rüya, kültür coğrafyasının diğer kısımlarında olduğu gibi, hayıra yorulur. Dinleyen "hayırdır inşallah" der.

**Muaz Baba** muhtemelen Murat Baba idi. hakkında fazla bilgi yoktur. Diğer babalardan birisi olmalıdır.

**Yesevî Baba** ve diğerleri ile ilgili efsaneler ve menkıbeler eski cemaat odalarında toplanan halka anlatılıyor, bu yolla onlar iyiye güzele yönlendirilmeğe çalışılıyordu.

**Mecit Baba, Mansur Gıyas**, belirli bir alanda özel fonksiyonu ile bilinmekten ziyade, çok kere ziyaretçiler tarafından bir fatiha okunarak geçilen ulu zatlardandı.

Ahlât'taki **Kırklar**, kırk kardeşim yatmakta olduğu bir mezarlık olarak bilinmekte ve buraya da dini saygı gösterilmektedir. Burası dini bayramlarda ziyaret edilir ve türbe kısmında **devir** yapılır. Buranın ayrıca Kürtçe bir ismi yoktur. Kürt, Türkmen, Çerkez herkes burayı Kırklar olarak bilirler. Tarihi Ahlat mezar taşları çok kere Arapça biraz Farsça nadiren de Türkçe olmaktadırlar.

Anlatıya göre Ahlat'ta geçmişte yaşamış bir şeyhe iftira edilir, o da bu köyde artık duramayacağını açıklayıp ayrılma hazırlığına başlar. Şeyh gitme hazırlıklarında iken öğrencilerinden birisi şeyhin tespihini, diğeri, kuşağını, öteki seccadesini ve nihayet birisi de eşini bana verse diye akıllarından geçirirler. Şeyh herkesi kalbinden geçeni tahmin eder ve birisine tespihini verir ki bunlar Şeyh Bekir'in çocukları olarak bilinirler. Kemerini almak isteyen halen Selahattin Kemer'in çocukları olarak bilinirler ve **Kemer Ocağı**'dırlar. Çocuğu olmayan gelinler buraya gelir ve çocuklarının olup olmayacağını anlamak için bunların beline buradaki şeyhin ke-

meri dolandırılır. Kemer gelinin beline dolanır ise, bebeğinin olacağına ve kemerin boyu kısa gelip dolanmasa bebeğinin olmayacağına inanılır. Çocuğu olanlar daha sonra burada **kurban** keserler. Şeyhin seccadesinin kimde ve nerede olduğu, seccade kayıp olduğu için bilinmemektedir. Hanımına göz diken öğrenciye ise şeyh, “Her eşyadan vazgeçilir ama namustan vazgeçilmez. Git senin 7 sülalen tok gezmesin ve şaşı olsunlar” der. İnanca göre şeyhin duası kabul görür. Ve dileği olur.

### **Geçiş Dönemleri İle İlgili İnançlar**

Ahlat'ta hiç çocuğu olmayan veya erkek çocuğu olmayan aileler ilk çocuklarında kurban keserler ve ezan okurlar. **Anne sütü** verilmeden evvel ezan okunur ve sonra güzel yemekler hazırlanıp ikram edilir. Bebeğe verilecek ilk memede, güzel yemek yemesini bilen birisine niyet edilerek bebek besmele ile emzirilir. Niyet edilecek kimse olarak kanaatkâr, yemek seçmeyen, şükürünü bilen hafif ayaklı birisi seçilir. Ayağı ağır, ağırlığı basan kimsedir.

Ahlat'ta bebek beşiğe konulurken eskiden mevlit okunurdu. Bebeğin üzerine şeker atılır, ayna, çakı bıçağı, kalem konulur zeki ve kültürlü olması temenni edilirdi. Konu-komşu davet edilir, **Beşik Görmesi** yapılırdı.

Ahlat'ta geçmişte yapılırken şimdilerde Türk kültür coğrafyasında uygulanmasına çok sık rastlanan işlem **Beşik Toyu** olarak bilinir. Bebek ilk beşiğe konulurken yapılır. Türkmenistan'da biz bu uygulamayı resimlemiştik. Bebeğin üzerine şeker serpilmesi dâhil uygulama tamamen aynı idi.

Ahlât'taki ulu kabirleri kimlikleri sahabeyi kiram ile izah edilmelerine rağmen tamamı için bu teşhisi koymak zordur. İslam fütuhâtı döneminde buralarda çok şehit kanı aktığı muhakkaktır. Ancak; Kırklar, baba ve dede ile biten isimler, Üryan, Saçlı gibi lakaplar ve Aydın gibi isimler pek Arap kültür unsurları olduklarına dair intiba uyandırmamaktadır.

Ahlatta da Türk kültürlü diğer halklarda olduğu gibi güçlü bir **Hızır** inancı vardır. Hızır'ı görmeyen göz kördür veya kör olur denir. Hızır'ın her Cuma günü namazı farklı camide kıldığı ve tüm cemaate görüldüğüne inanılır. Ancak Hızır'ı görmek, **Hızır**'a bakmış olmak onu tanımak anlamına gelmez. Sağ başparmağı kemiksiz olan Hızır'ı tanıyabilmek bir nasip işidir.

Ahlatta Hıdrellez'de dilekler kağıda yazılıp Van gölüne atılır. Bunların Hz. Hızır tarafından okunup yerine getirileceğine inanılır. Ayrıca Ahlât'ta Hıdrellez günü Van gölünün kenarına insanlar isteklerinin resmini çizer ve bunların Hz. Hızır tarafından görülüp yerine getirileceğine inanırlar. Ahlat'ta eskiden Nevruz kutlanırdı. Nevruz ve Hıdrellez adeta karışmıştı. Şans küpünden gençlere ait yüzük, toka falan çekilir mani okunur anlamlandırılırdı. Deniz kenarına Hıdrellez'de dileklerle ilgili şekiller çizmek, dilekleri bir kâğıda yazıp denize atmak, mani çekmek türünden uygulama ve inançlar Türk kültür coğrafyasının hemen her kesiminde bu arada kuma dilek çizmek Trabzon, Giresun ve Ordu'da da vardır.

Ahlat'ta anadili farklılığına bakılmaksızın nevrüz kutlamaları inancı yoktur. Eskiden Hızır Ellez daha yoğun kutlanırdı. Orta Oyunları sergilenir erkeklerden birisi kadın giysisi ile kadın rolüne çıkardı. Evlerden un, şeker, yağ toplanır helva yapılır yenilir ve dağıtıldı.

Ahlat'ta bebeği olmayan anne adayı **Abdurrahman Gazi** ziyareti'ni 3 Perşembe veya **Sultan Seyit'i** 3 Çarşamba günü ziyaret eder. Seyit Sultan'a gidenler oradaki **Kutsal Mağara'nın Şifalı Suyu'nda** çimerler ve **Delikli Taş'tan** geçerler. Ahlat'ta **Ara Hekim** veya **Ana Hekim** olarak bilinen kadınların da çocuk edinmede tecrübesinden yararlanılır.

Heloyi aşiretinde doğacak bebeğin cinsiyetini tahmin için annenin göbeğine bakılır. Göbek büyük ve dışa çıkık olursa bebeğin erkek, daha küçük ve içe çekik olur ise kız olacağına hükmedilir.

Ahlat'ta yeni nesillerin giderek vefasız oldukları, toplumun değer ölçülerinin değiştiği, çocukların bilhassa torunların geleceğinden endişeli olma hali çok yaygındır. Bir özlü söze göre,

*“Ben yanaram/yanarım balama  
Balam yanar balasına,”*

denir. ,

*“Evlat ailenin ağacı ise  
Torun onun dalıdır.”*

veya

*“Evlat meyvedir  
Torun onun balıdır”* da denir.

Heloyi aşiretinde **Kırk Çıkarma'**da kırk arpa alınır bunlara kırk ihlâs okunur. Bunlar **“kırk suyu”**na bir beze bağlanmış olarak karıştırılır. Kırk çıkarılırken diğer canlıların kırkı ile kırkı çıkarılan bebeğin kırkının karışmaması için “Kurdun kırkı, kuşun kırkı, itin kırkı, yılanın kırkı...” diye isimleri sayılır. Kırk Kürtçe çile olarak bilinir. ‘Emi iro çilevi derhin’, bugün onun kırkı çıkacak, demektir. **Yarı Kırk** doğumun 15. günü dökülür. Bu defa da arpa ve su ile yarı kırk dökülür. Kırk dökülürken kırk suyundan artan su evin dört köşesine ve yeşil temiz alana dökülür. Bu su temiz yere dökülürken ve çiğnenmesi istenilmezken günahtır inancından hareket edilir.

Behranlı aşiretinde kırk arpaya 40 ihlâs suresi okunurken ve bu arpalar muhakkak abdestli bir beze sarılır. **Abdestli bez** tanımlaması ile temiz bez kastedilir. Kırk suyuna ayrıca **ayna**, tarak, demir kaşık ve çatal da arpa ile birlikte konur. Bunlardan ayna, çocuk **aydan** olmasın diye konulur. Çocuk sevilirken yukarıya doğru atılır ve böyle hallerde aydan olabilir. Kırk suyuna ayna konulmakla bu gibi durumlarda aydan olmaması amaçlanır. Bıçak, kaşık ve çatal demir oldukları için bunların kırk suyuna konulmaları ile bebeğin sağlam bünyeli olacaklarına inanılır. Kırk suyuna konulan bu gibi şeyler için bu işin **“tulsımı”** denir. Kırk suyu bebek kırkılandıktan sonra temiz bir yere dökülmelidir. Behranlı aşiretinde **Yarı Kırk** uygulaması yoktur. Bebek dünyaya geldiği gün tuzlanır ve bir gün **tuzda** kalır. Her sabah banyosu yapılır.

Başka bir izaha göre de 40 arpa alınır bunların iki uçları kesilir ve bunlar banyo suyuna atılırlar. Bu su loğusanın başından dökülür ve o daha sonra abdest alır. Aynı su ile bebek de yıkanır. Bu su kesinlikle lağım ayağına dökülmez. Orada **cinlerin** bekleyebileceklerine ihtimal verilir. Cinler hastalanmalara yol açabilir.

Cinlerden korunmak için “Bismillah” denilmelidir. Bismillah’ın koruyucusu olduğu varlıklar ile cinler kastedilir.

**Al Karısı**’nın yakalanması için iğneden istifade edilir. Yakalanan Al Karısı’nın yakasına iğne batırılır ve bu suretle o esir alınmış olunur. Esir alınan al karısı çeşitli işlerde çalıştırılır. Al karısının iğneden korktuğu inancı vardır. “Al” hastalığa yol açan kara iyenin ismi olmaktan ziyade hastanın aldığı renkten hareketle hastalığın adı olmalı

Demir Türk kültürlü halklarda destanlar döneminden gelen bir kültür. Halk inançlarında **demir** etrafında oluşmuş bir hayli inanç ve uygulama vardır. Bebeğin tuzlanması yukarıda da belirtildiği gibi kişioglunun kokusu ile ilgili olup kara iyelerden korunma maksatlıdır. Aydan inancı Türk kültür coğrafyasında çok bilinen bir çocuk hastalığı türüdür. Aydan olmuş çocuğun iştahı kesilir zayıflar halsizleşir ve gelişemez. Aydan’dan korunmak ve kurtulmak için bilen birisine aylığı kestirilir. Ayrıca gümüşten **ay** kestirilir nazarlık niyetine omzuna dikilir. Aylık kesmenin ayın durumu ile bağlantısı vardır. Herkes ve her zaman aylık kesemez. Çocuğun yukarı atılması Mutlak Olan’ın Gökyüzünde olduğu şeklindeki inançtan geliyor olmalı. Yukarıya atılan çocuk yukarıdakinden kut buluyordu. Bu inanç Gök Tanrı İncından kaynaklanabileceği gibi, Budist Uygurlarla bölgeye getirilmiş Budizm’den de geliyor olabilir. Ayrıca Güneyde İslamiyet’ten evvel bir süre hüküm sürmüş olan Sabii’lerde ayın özel konumu olduğu da bilinmektedir.

Ahlattaki inanç ve uygulama da, diğer Türk kültürlü halklarda olduğu, gibi loğusa kadın 40 gün dışarı çıkarılmaz. Bu süre loğusalığın sona ermesi ile bitirilir.

Anadili Türkçe olan Şafii mezhepli Nakşibendi tarikatlı Heloyi aşireti’nde çocuğa ismini büyükler koyar ancak bu uygulama şeklen kalmıştır. İsmi daha ziyade anne ve baba koyar. İsimler Kurandan ve takvim kâğıtlarından seçilir Asude Rubeyde ismi bunlardadır. Çocuk doğduğunda **Ad toyu** pek yapılmaz.

Bitlis’te çocuğu olmayan aileler yatırlara gider adak adarlar, çocuk olunca yatır tekrar ziyaret edilip adak kesilir ve çocuğa yatırın adı verilir. Erkek çocuğu olmayan veya yaşamayan aileler erkek çocukları olunca kurban keserler. Yaşamayan erkek çocukların korunmalarını sağlamak amacıyla kız elbisesi giydirildiği olur.

Ahlat’ta çocuğun göbeği cami duvarının dibine gömülür. Çocuğun eşi ise akarsuya atılır veya yakın çevreden uzak temiz bir yere gömülür.

Behranlı aşiretinde bebeye adını **göbek anası/ebe** koyar. Doğan çocuk erkek ise onun ilk ismi Muhammed Mustafa, kız ise göbek adı Fatma veya Ayşe olur. Tam toy olmasa da doğum kutlanır, kolu komşuya şeker, tatlı ikram edilir. Göz aydınlığına gelenlere de ikramlarda bulunulur. Daha sonra devamlı ismi konur. İsimler Kuran’dan seçilir isim koymak değil **“isim bırakmak”** tabiri kullanılır.

Ahlat Türk halk inançlarında ana dili farklılığına rağmen ortak olan inançlardan birisi de **“Kırk Basması”**dır. Kırk basması diğer Türk kültürlü halklarda da görülür. Kırkı çıkmamış anne ve çocukların kırkları karışabilir. Kırkları karışan anne ve çocuklardan bir anne ve bir çocuk diğerini basar. Kırk baskısına uğrayan kimse, gelişemez zayıflar hastalanır. Tedavisi için Kırkı basan tarafın evinden alınmış



toprağın karıştırıldığı su ile basılmış çocuk banyo yaptırılır. Basan tarafın evinden ev sahiplerinin haberi olmadan getirilmiş **tuz**, basılanın evinde yakılır.

Bu bulgularda üzerinde durulacak hususlardan birisi haber vermeden birisine ait bir şeylerin alınmasıdır. Bu bir can acıtma olayıdır ve herkese her zaman yapılmaz. Diğer tespitlerle birlikte düşünülünce uygulamanın sınırları belirlenebilmektedir. Mesela oğlan evi kız evinden duyurmadan bir şey alır. Bu durum “gözü ardında kalmasın” veya “bereketini de yanı sıra getirsin” şeklinde izah edilir. Keza nazar verdiğiğine inanılan kimsenin giysisinden kesilmiş bir kumaş parçasından tütsü yapılıp nazar eden kimse tütsülenir. Kırkı basan kimsenin evinden habersiz alınmış **toprak** ve **su** da aynı şeyleri düşündürmektedir. Benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Kırkının basabileceğinden çekinilen bir unsur da cenazedir. Cenazelerin de kırkı çıkmamış bebekleri basabileceğine inanılır ve evin yakınından cenaze geçiyor ise o evdeki kırkı çıkmamış çocuk evin dışına çıkarılır. Bir cenaze kırkı çıkmamış bir bebeği basmış ise, o cenazenin mezarından getirilmiş olan **toprakla** karıştırılmış olan **su** ile basılmış çocuk **3 Çarşamba** günü banyo yaptırılır. Her iki korunma ve kurtulma yönteminde su ve toprak kültleri birlikte etkinlik gösterdiği görülmektedir. Ayrıca, Ahlat halk inançlarında “Çarşamba”nın geniş yer tutması bize, Nevruz inancındaki “**Dört Çarşamba**”yı hatırlatmaktadır.

Kırk basımına uğramış çocuğun tedavisinin seyrini anlamak için çocuk **3 Çarşamba** günü tezekle tartılır. Tartılarda basıldığı için kilo kaybına uğrayan çocuk tekrar kilo almaya başlamış ise tedavisinin başarılı olduğuna inanılır.

Tezekle tartmak başka uygulamalarda da karşımıza çıkmaktadır. Yaşamayan çocuğu bazı hallerde tezekle tartarlar. Bazı hallerde de ilk saç tezekle tartılıp bu tezeğin fakire verilmesi gibi kesinlik kazanmamış bulgularımız olmuştur. Kara iyelerin kemik ve bu arada kemre ile beslenmeleri tezeğe verilen önemin sırrını anlatmış olabilir mi? Tezek çok kere yakıt olarak kullanılırken, bu bulgular od/ocak iyesi ile bağlantılı olabilir mi? Diye düşünülebilir. Ayrıca, kemre, ahbun, fışkı, mayıs gibi tezeğin ana maddeleri kara iyelerin mekânı olarak bilinen vasatlardır. Bu arada kara iyelerin kemikle beslendikleri buradan hareketle isimleri verilmek istenilmeyince onlar için “adı lazım değil”, “**yiyciler**” ve “üç harfli” denildiğini Golan/Kolan Türkmenlerinin halk inançlarından da biliyoruz.

Çocuğu olmayan anneler eskiden yerli hekim/ara hekim veya Kürt hekim diye bilinen kimselere götürülürdü. Bunlar karatavuğu kıyma yapar anne adayının kasıklarına bağlarlar, böylece kadının hamile kalabileceğine inanılırdı. Mırıke reşt, **karatavuk** anlamındadır. Karatavuğun etinin kanının ve teleğinin halk hekimliğinde bilhassa büyü yapma ve büyü bozmada etkili olduğu inancı ana dili Türkçe olan halkta da vardır.

Türk kültür coğrafyasında karatavuk etrafında da inançlar gelişmiştir. Karatavuğun kani, kanadı, eti ile büyü yapılır veya bunlar büyü bozulmasında da kullanılır.

Ahlat halk kültüründe ninniler oldukça geniş yer tutmaktadır Bir ninni örneğinde;

*“Aylar balam aylayasın/uyuyasın  
Gül yuhu/uyku ile büyüyesin  
Aylar deyim deyem ayın gele  
Sağlıklarla dayın gele,”*

denilmektedir. Ahlat sözlü kültüründe alkış ve kargışlar da çok zengindir.

*“Al yesen yeşil enderesen/ Al yiyesin yeşil yeşil kusasın”  
“Karagün Kara bahta kalasın”  
“İğitler eğninde gidessen/ ölesin”  
“Oğul senin eğninde gidem”  
“Dul ere duvaksız  
Kör ere kefensiz gedese”  
“Atan anan gor be gor ole”  
“Baba çıka şiklan/şekline, yüzüne”  
“Gidişin ole gelişin olmiya”  
“İsi yatesen, soğuh kahesen”  
“Leçegim başan ole”  
“Kare çarşembeye rast gelesen”*

Alkış örneklerinde;

*“Allah seni bağışlaya”  
“Elin toprağa atsan altın ola”  
“Allah bahtın ağ ede”  
“Ağ bahıtlı altın tahtlı alasan/alasın”  
“Allah yatoğun ardına uyanağı salmiye”  
“Evlatların gününü göresen”  
“Kedan belan topliyem Hosor çayında çerheliyem”  
“Saçın sakalın ağare”  
“Toyun toyluğun görem”*

Tekerlemeli bir Ahlat duasına göre;

*“Allah seni bağışlaya  
Elma gibi nakışlaya  
Ömrün uzun ola  
Toyun güzün ola  
Avradın/erin it ola  
Seni kapa/ısıra”*

denir. Bebeği olan bir aileyi kutlarken,

*“Allah verip Allah bağışlaya  
“Analı babalı büyüye”  
“Emeli/ameli salih evlatlardan ola”*

denilir. Yeni evli aileleri kutlarken;

*“Allah hayırlı ede  
Başa kadar güvenesiz/güvenesiniz  
Bir yastıkta kocayasız/kocayasınız  
Allah hayırlı gelinlerden ede”*

denir. Gelin yeni evine gelince oturmadan evvel ona hitaben şu sözler söylenir;

*“Gelin eteği belinde  
Süpürgesi elinde  
Kapı kapı dolaşıp  
Dondura çalan /Laf taşıyan  
Gelinlerden olmayasan/olmayasın  
Gelin senden 3 şey istirem/isterim  
Bir uzun  
Bir kısa  
Bir ağır.”*

denir. Bunlardan; Uzun ömür, kısa dil, ağır devlet/varlıktır.

Bitlis’te akşama mantar yemeyi yapmak isteyen bir hanım eşine;

*“kişi kişi get saba eyle teftişi,  
Get saba bize et getir,  
Ne erkek ola ne dişi”*

der ve eşi de ona cevap verir;

*“Kelektur kelektur,  
Çerhi döndüren felektur,  
Senin istediğin et degül  
Dağlare göbelektur”*

der.

Heloyi aşiretinde ayağı basmayan çocuk **kalbura** konur bu hali ile 7 ev gezdirilip **yumurta** toplanılır. Bu esnada “baş gelip ayak istir” denir. Bu **yumurtalar** çocuğa yedirilir. Kalburun Türk kültürlü halklarda mahiyeti henüz anlaşılammış bir rolü vardır. Bazı yerlerde kurşun dökerken ve bazı yerlerde de aynı amaçla mum dökerken kalbur kullanılır. Kapı kapı dolaşarak ekmek dilenmek para toplamak bunu yaparken konuşmamak “ki ses orucuna girer” toplanılan para ile çocuğa giydi almak sık görülen bir inanç uygulamasıdır.

Bitlis’te yürüyemeyen çocuğun ayağına ip bağlanır, Cumadan ilk çıkan kimseye bu ip kestirilir. Bir başka yürütme yöntemi de çocuk salaya karı tutulur ve

*“Sela sela saze  
Bu ifah/ufak geze  
Ata bindurem  
Attayе götürem”*

denir.

Heloyi aşiretinde konuşamayan çocuklar için ‘dili Açılmadı’ denir. İnançta adeta dilin açılmasına kapalılığının bitmesine izin vermeyen özel bir güç vardır. Açık ve kapalı olma burada da karşımıza çıkmaktadır. **Dili kapalı** çocuğun dilinin açılabilmesi için 7 kapıdan **su** toplanır. 7 ayrı evin anahtarları bu suyun içinde çalkalanırlar. Bu su getirilip çocuğa içirilir ve böylece çocuğun konuşabileceğine inanılır. Türk kültür coğrafyasında anahtar ve kilidin etrafına geniş inanç birikmiş adeta **kilit anahtar kültü** oluşmuştur. Kısmetinin açılması istenilen kızlar için türbelerde kilit açılır. Salaya karşı anahtar çevrilir, akarsuya anahtar atılır. Kilitlere yererek kısmet bağlanır. **Büyü** yapılır.

Çok konuşan ve konuşmalarını seri yapan çocuklar için kullanılan “**Dil Otu Yemiş**” deyimini Ahlat’ta da çok yaygındır.

Heloyı aşiretinde de Balkanlar, Kafkasya ve Orta Doğu Türk kültürlü diğer halklar gibi **ilk dişin** çıkımında/çıktığında/çıkışında **Hedik** yapılır. Bu esnada aynı coğrafyanın diğer halklarında olduğu gibi çocuğun önüne makas, kalem ve **ayna** gibi şeyler koyulur. Çocuğun hangi nesneye elini uzatacağından hareketle büyüğüne mesleği tahmin edilir. Onun terzi, memur veya berber olacağına hüküm edilir. Hedik’te haşlanmış buğday, nohut, ceviz ve kuru üzüm bulunur. Diş To-yu’na katılmayan yakınlarına da hedik gönderilir. Çocuğun ilk dişinin çıktını gö-ren ona hediye alır. **Hedik** Ana dili Çerkezce olan Ahlatlıklarda da yapılır ve he-diğin başka adı yoktur.

Bu çevrede Türk kültür coğrafyasının sair yörelerinde olduğu gibi anadilleri Türkçe olan halklarda da çocuğun **ilk saç**ı traş edildiği zaman tartılır ve fakire ağırlığınca para verilir. Heloyı aşiretinde dökülen saç etrafa saçılmaz, bir kâğıda sarılır ya bir kovuğa sokulur veya toprağa gömülür. **Saçları** saçmak çığnenmelerine ilgisiz kalmak günahtır inancı vardır. Bu inanç bölgenin Çerkez ve diğer halkların-da da vardır. Ana dili Çerkezce olanlar ilk saçın traşında yemek verirler yakın çev-re davet edilir berbere ücreti fazla fazla verilir. Bu küçük bir toydur. Ana dili Türk-çe olan Ahlatlılarda bebeğin ilk saç kesilince tartılıp ağırlığınca fakire sadaka veri-lirken saçlardan uzun olanlar saklanır ve kısa **saçlar** ise gömülürler. Olur-olmazın eline geçmesin diye büyü yapılabilir kuşkusundan hareketle saçlar korumaya alın-mak istenir.

Bitlis’te üçü de erkek olan 3 kardeşin sonuncusuna nazar almaması için isim olan nazar adı koyulur.

Ahlat’ta anadili farklılığına bakılmaksızın gece **tırnak** kesilmez, kesilen tır-nak suya atılmaz. Bunların tavuklar tarafından yenilebileceği yumurtalara mikrop-ların geçebileceği insanların hastalığına yol açabileceği inancı vardır.

Ahlât’ta anadili farklılığına bakılmaksızın kirvelik kurumu vardır. Sair yöre-lerde olduğundan farklı olarak burada **kirvenin** kızı gelin olarak alınabilmektedir. Kız kaçırma yöntemi ile evlilik az da olsa vardır. Ancak kan davası pek kalmamış-tır. Başlığın alınması da sadece köylerde uygulanmaktadır.

Ahlat’ta Salı günleri iş yapılmaz, **Salı** günü iş yapılmaması konusunda ‘Salı sallanır’ denir. Cuma günü ibadet ve dinlenme günüdür pek çalışılmaz. İki bayanın arasından bir erkeğin geçmesi de uğurlu sayılmaz. Bir bayanın erkeğin önüne geç-mesi, elindeki boş kapla bir bayanın erkeği karşılaşması onunla karşılaşması uygun bulunmaz. Bunlar uğursuzluğa işaret eden hususlar olarak kabul edilir.

Bereket ve uğurla ilgili bir diğer inanç da müşteri ve satıcı arasındaki ilişki-dedir. Müşteri bilhassa sabah alış-verişlerinde satıcıya almak üzere bir şeyler sorar esnaf **siftah** etmemiş ise oradan siftahsız çıkmaz. Çıkarsa o gün esnafın işlerinin kesat gideceğine inanılır. Bu itibarla siftah niyetine sembolik de olsa bir şeyler satın alır.

Bereket çocuk bağlantılı bir inanca göre **hamur** yoğrulurken çocuklar hamu-ra ellerini sürmemelidirler. Sürerlerse hamurun bereketinin kaçacağına inanılır.

Hamur yapılırken yumuşak hamur parçası tandıra atılır. Hamur tandırda şişirse hamile hanımın oğlu olacağına şişmezse kızı olacağına hükmedilir.

Heloyı aşiretinde de insanların uğurlu veya uğursuz oldukları inancı vardır. **Ayağı uğurlu** veya **ayağı uğursuz** gelin bazı denemelerle veya kendiliğinden anlaşılır. Evin eşiğinin önüne gelin tarafından basılmak suretiyle kırılması istenilen bardak veya tabağı kıran gelin uğurlu, kıramayan gelin ise uğursuz olarak bilinir. Burada sık kullanılan bir söze göre “Gelin var eve heyir/hayır bereket getirir, gelin var evin hayır bereketini götürür.” Ahlatta vefalı insan uğurlu, vefasız insan uğursuz sayılır. Memleketine vatanına komşusuna hor bakan insan uğursuz insandır.

Bitlis’te, ayağı uğurlu, **“gudumlu”** kimsenin hamur işleri yapılırken işin üzerine gelmesi istenir böylece bereketi artacağına inanılır.

Bardağın veya tabağın evin eşiğinde yeni gelin tarafından kırılması, Türk kültür coğrafyasında çok yaygın bir uygulamadır ve “seslenme” ile ilgilidir. Kara iyelerin sesteki gürültüden kaçacakları veya imha olacakları inancı vardır. Ses çıkarmak suretiyle bu görünmeyenlerden kurtulma uygulaması başka şeklede de kendisini gösterir. Mesela tahtaya vurulur ve “şeytan kulağına kurşun” denir.

Ahlat’ta yeni gelinin elinin mutluluğu için oğlan evi kız evinden alınmış bir bardağı, bir kaşığı, bir tabağı, bir çay tabağını **“gelinin sırrı”** olarak saklar. Bununla amaç gelinin yeni evinin sırrına sadık olmasıdır. Yukarıda açıklaması yapılmaya çalışılan basma ve basılma olayındaki habersiz alınmış tuzun yakılması ile bağlantılı bir inanç olarak algılanabilir.

Ahlat’ta gelinlik giyildikten sonra gelinin beli bağlanır ve gelin **hatır** veya **helallik** alır. Başına **al** poşusunu atar. Bu poşuyu ilkin damat açar kayınvalide ve kayın peder damatta olduğu gibi **yüzgörümlüğü** verirler.

Gelinlerin ilk seslerinin duyulması, ilk yüzlerinin açılması, eşikten ilk çıkmaları, eşikten ilk girmeleri ödüllendirilir.

Ahlat’ta gelinin babasının evinden getirilmiş olan **çivi** yeni evinin duvarına çakılır ve evin lambaları yakılır. **Çivin**in çakılması ile gelinin yeni evine bağlı olması zamanlı zamansız baba evine koşmamasını istenmiş olur. Lambanın yakılması ile de gelinin yeni evine aydınlık getirmesi temenni edilmiş olunur. Gelinlerin yeni evlerine bağlı olmaları için başka uygulamalar da yapılır. Mesela cebine **taş** konur ve “yeni evinde ağır ol ve ağırlığımı bil” denir. Çivi veya kazık çakmak da bir uygulama biçimidir. Belh’de yatır bayrağının gönderine çaput bağlanmaz, çaput çakılır. Bazı yörelerde 7 uyurların mağara duvarına çivi çakılarak dış ağrısının geçeceğine inanılır. İleride de belirtildiği gibi Ardahan’da **yağmur duası** için dul kadınlar yere **kazık** çakarlar. Bu tür örneklemeleri artırmak zor değildir.

Ahlat yöresinde de oğlan evi kız evinden nişanda bardak türü bir eşya çalar. Bununla amaç kızın yeni evine bereketi ile gelmesidir ki çivi almak ile ilgili değildir. Kız evinden eşya alma uygulaması, Erzurum Bayburt ve Ağrı’da da vardır. Ben Ağrı’dan Yüksel ağabeyime Pakize yengemi getirirken bir su bardağı çalmış, onu ağabeyime bir ziyafet karşılığı vermiştim.

Eski Türk inanç sisteminde kişiöğlunun bizzat zatından kaynaklanan bir kuvvesinin olduğuna inanılır ve bu durum kişiöğlü kültü ile izah edilir. Bu inancın

çeşitli tezahür şekilleri vardır ve Türk kültürlü halklar arasında bunlara sık sık rastlanılır.

“Evin eşiğinde/sipana’da oturulmaz” denir. Oturulması uğursuzluk olarak kabul edilir. Akşamdan sonra eşikten dışarı **süt** verilmez. Süt veya inekleri göze gelir nazar alır inancı vardır. Böyle hallerde sütün içine **kömür** parçası atılır. Nazar ve **kem gözden** evi eşiği çoluğu çocuğu korumak için üzerlik yakılır, tütsüsü çevreye verilir. **Üzerlik** otunun süte atıldığı da olur. Kömür kara olduğu için atıldığı gibi muhtemelen derinliklerinde Od/ocak kültü ile izah edilir. Haris insanın göztünün deyeceğine inanılır. Nazar, Kürtçe de aynı kelime ile anlatılır. Heloyi aşiretinde “nazara gelen hayvan bıçağa bile yetişemez” şeklinde bir söz vardır. Bu deyimle nazarın ne derece tesirli ve öldürücü bir güç olduğu anlatılır. Halk arasında “nazar haklı” diye de bir deyim vardır. Bununla da nazarın öldürücü gücünün dinen de onaylandığı anlatılmıştır. Bu konudaki bir özlü söze göre de “Nazar vurur mezarda durur” denir. Nazar edişiyle ilgili öyle ünlü nazarcılar vardır ki, bunlar gözleri dediği için kendi arabalarını da devirirler. Nazar eden durumuna düşmemek için “Maşallah, Allah esirgesin, Allah sahibine bağışlasın” gibi sözler söylenilmelidir. İnsanın kendi çocuğunu dahi nazar edebildiğine inanılır.

Behranlı aşiretinde nazar için en geçerli çözümün üzerlik olduğu inancı vardır. Üzerlik Kürtçe de üzerliktir. Başka ismi yoktur. Üzerlik yakıldığı zaman Karakalpakistan ve birçok yerde olduğu gibi bu aşirette de üzerine **tuz** atılır. Çıkan duman **nazar** almış olabileceği üzerinde durulan kimseye tutulur, etrafta gezdirilir. Bu aşirette de çevrenin diğer halkında olduğu gibi **kurşun dökme** inanç ve uygulaması vardır ve daha ziyade **Çarşamba** günleri kurşun dökülür.

Annenin çocuğuna kargışı tutmaz “Sütü kesti” veya “sütü keser” denir. Heloyi aşiretinde de aynı kültür coğrafyasının diğer halklarında olduğu gibi “süt hakkı” vardır. “Sütkardeşleri kardeşler” **Sütkardeşi** ile evlenilmez kardeşler arasında evlenmek haramdır. Kirve çocukları arasında evlilik olur. Kirveye kız verilir kirvenin kızı alınır. **Ahret kardeşliği** inancı da vardır. Bu türden kardeşlikler görülen rüyalardan hareketle oluşur. Ahiretlikler birbirlerine hediye alır sorunlarına yardımcı olur sırlarını paylaşırlar.

Behranlı aşiretinde yaşamayan çocuğa, ölmeyip yaşaması için “baba alan/baba tarafından alınmış olan” elbise giydirilmez. Başkasının aldığı elbise giydirilir.

Babanın almış olduğu elbisenin giydirilmemesi, babanın kara iyeler tarafından cezaya müstahak görülmesi inancından gelmiş olmalı. Bu uygulamada inanç çocuğu yaşamayan annenin, çok çocuklu annenin beşiğini kullanmak istemesi ile aynıdır.

Tandırın bulunduğu yörelerde tandırın üzerinde daimi olarak duran ve kendisine itibar edilen bir demir şiş vardır. Bununla tandırın ateşi karıştırılır. Bu demir yere ulu orta atılmaz onun üzerinden atlanılmaz. **Tandır demiri** olarak bilinir Dolu yağdığı zaman bu demir eşikten dışarıya atılır, üzerine **tuz** serpilir ve dolunun kesileceğine inanılır. Bu konuda bir diğer uygulama şekli de annenin dünyaya gelmiş ilk erkek çocuğunun göğsünden içeriye dışardan alınmış bir dolu tanesi atılır. İçerideki dolu eriyince dışarıda yağmakta olan dolunun kesileceğine inanılır.

Bitlis'te yağmur duası için gidilen özel ziyaretler vardır. Geçmişte duaya katılanlardan ceketini ters giyenler olurdu.

Çömçe gelin gezdirilirken;  
“Çömçe gelin çöm ister,  
Allah'tan yağmur ister  
Vereni oğlan toğa  
Vermiyeni it toğa  
.....”

gibi sözler söylenir.

Halk inançlarında annelerin ilk çocuklarında bazı hikmetlerin arandığını görüyoruz. Bazı fallar bilhassa define yerlerinin belirlenmelerinde annenin **ilk kız** çocuğundan istifade edildiği olur. Çok yağın yağmurun ve dolunun dinmesi için saç ayağının eşikten atılması uygulaması Anadolu Türk kültür coğrafyasının sair bölgelerinde de vardır. İnancın derinliklerinde od/ateş kültünün aranması makul olur. Güney Azerbaycan'ın Kaşgayı Türklerinde tutukluk yapan tüfek/bağlı tüfeğin bağının açılması veya avın bereketli olması için tüfek genç kızın göğsünden aşağıya doğru sarkıtılır

Ardahan havalisi'nde **yağmur** yağmayıp havalar kurak gidince **7 dul** kadın toplanıp yere bir kazık çakmaya başlarlar ve sırayla kazığa bir şeyle vurulurken her biri kendi ismini söyler. Mesela “Vur Ayşe'nin başına” der. Halk inançlarının derinliklerinde kişiöğlü'nun medeni hali ile onun göstereceği belirli etkinlikler arasında bir bağ kurulmuştur. Dul kadının men edildiği bazı meclisler vardır. Çocuğu olmayan kadına da özel bir statü belirlenilmiş o bazı ilişkilerden adeta men edilmiştir. Mesela bu tür hanımların bazı yörelerde kırkı çıkmamış bebeklerin yanına girmesi istenilmez. Çok çocuk doğurmuş ve çocukları yaşayan annenin de farklı itibarı vardır. Bunların eşyalarında da hikmetler aranır. Bunlara ait beşikleri kullanılan çocukları yaşamayan annelerin de çocuklarının yaşayıp mutlu olacıklarına inanılır. Dul kadınların kuraklık için kendi başlarına vurulmaları, bize yas anında üzüntülerini başlarına vurarak yüzlerini yırtarak ağlayan kadınları hatırlattı.”**Kül** benim biçare başıma” sözü bu tespitle ilişkili olabilir.

Behranlı aşiretinde evin en küçük kızı evlenmez. Dul kalan anneyi bakmak onunla birlikte baba evinde yaşamak adeta onun bir sorumluluğudur. Bu durum için “**son beşik**” görevlidir, denir. Türk bozkır kültüründe anne ve babaya bakmak ocağın tütmesini sağlamak, diğer kardeşler ayrılıp ocaktan gittikten sonra en küçük erkek kardeşin görevidir ve **küldöken** olarak bilinir. Kültekin/Gültekin isminin buradan geldiği izah edilmektedir.

Anlatılan bir hatıradaki göre Ahlat'a gezmeğe gelen bir profesör onları gezdiren taksi şoförü ile sohbet ederler. Şoför 8 çocuğunun olduğunu hepsinin de işsiz olduklarını söyler. Hocalar 4 çocuklarının olduğunu ve dördünün de profesör olduklarını söyleyince şoför “Hocam sizin çocukları büyüttüğünüz beşik duruyor mu alabilir miyiz?” der.

Ahlat çevresi halk inançlarında da **kurşun dökme** inanç ve uygulaması anadili farklılığına bakmaksızın bütün kesimlerde vardır ve bu uygulama diğer Türk kültürlü halklarından bir farklılık göstermez.

Ahlat halk inançlarında ana dili ne olursa olsun “**ses saklama**” vardır. Yabancı olarak bilinen, saygı gösterilen erkeklere karşı hanımlar bilhassa genç hanımlar seslerini saklarlar. Türk kültürlü halklar arasında bu uygulamanın ismi ses sakınmadır. Ses saklamak Ahlat’ta “**Yaşmaklanma**” olarak bilinir. Yaşmaklanan kadın veya kız üzünü/yüzünü yasmağını çekerek örter. Yasmak ve yaşmaklanma Kars ve Borçalı’da da vardır

Ahlat Türk halk inançlarında da ana dili ne olursa olsun “**Damat Bağlama**” inancı vardır. Damadı bağlamak için nikâh kıyılırken **kulplu kilidin** üzerinden basılmak suretiyle kilitlenmesi sağlanır. Böylece damadın kilitlendiğine, bağlandığına inanılır. Kilit ve anahtar bağlamak ve açmak bakımından iki semboldürler.

Türk kültür coğrafyasının birçok yerinde olduğu gibi ana dili farklılığına bakmaksızın kurtağzı bağlanır. **Kurtağzı bağlamak** için bağlayacak kimse bir ipe düğüm atar. Amaç benzerlerinde olduğu gibi dağda kalmış kurdun evcil hayvanları parçalamasını önlemektir. Ağzı bağlanan kurdun ağzı açılıncaya kadar hayvanları parçalamayacağı inancı vardır. Hayvanlar yerlerine dönünce ağzı bağlanmış olan kurdun ağzı açılır. Aksi halde hayvan açtan ölür ve bunun günahının çok olduğuna inanılır. Kurtağzı bağlamanın farklı yöntemleri bilinirken ipe **düğüm** atarak kurtağzı bağlama yöntemine sık rastlanmaz. Heloyı aşiretinde kurtağzı bağlama Türk kültürlü halklarda sık görünen uygulama şekliyle yapılır bunun için bıçak kapatılır ve açılır. Kürtçe “devi gur girededin”, kurdun ağzını bağladım demektir. Gur, Kürtçe kurt demektir.

Ahlat’ta kurutun ezildiği tahta çanak kurt ezilen anlamında zamanla **kurtezen** olmuştur. Yörenin halk inançlarına göre bazı hallerde bir kısım köpekler vardır ki bunlar ezan okunurken koro halinde kurt gibi ulurlar. Ahlat’ta bir kurt kültü oluşmuştur. Akkurt ailesi Kurtboğanlar veya Kurt Dede olarak bilinmekte ve aile ismini, 100 yıl kadar evvel silah kullanmaksızın bir kurdu boğarak öldüren dedelerinden almışlardır. Bunun gibi, **Kurtlar, Bozkurt, Kurtoğlu** gibi aile isimleri de vardır. Erzurum’da torununun torununu gören nineye **kurtnine** ve torununun torununu gören dedeye de **kurtdede** denir. Malatya’da ise torununun torununu görebilmeye **Toruntaht** olmak denir.

Ahlat halk inançlarında “zamansız öten **horozu keserler**” diye bir inanç ve uygulama vardır ki Türk kültür coğrafyası halklarının ortak inançlarından-  
**Baykuş** bu yörede de uğursuz sayılır. Uğursuzluğu söylenen diğer hayvan ise **Kara Kedi**’dir. Onu gören yolunu değiştirmek ister. Yolculukta **tilkiye** rastlamak uğurlu ve **tavşana** rastlamak ise uğursuzluk olarak algılanır. Bu çevrede de köpeğin **kurt** gibi uluması da kültür coğrafyasının diğer halklarında olduğu gibi uğursuzluk sayılır.

Yörede anlatılan “**Malkar Efsanesi**” ne göre, Dul ve fakir bir kadının çoban olan oğlu bir define bulur ve padişahın kızı ile evlenir. Definenin yerini öğrenmek isteyen padişah kızına talimat verir. Çoban eşine “Hazinenin olduğu yerden babanın Malkar/Malkara/büyükbaş hayvanlarının gelip geçtiğini seslerinden duyuluyordu” der. Buradan hareketle padişah hazinenin yerini bulur, ancak hazine sahipliği olduğu için padişaha nasip olmaz.



Ahlat Halk sağaltmacılığında da uygulamalar halklar arası bir ortaklık arz eder. Bir tür egzama olan ve **demirov** olarak bilinen cilt hastalığının tedavisi için iki düz **taş** alınır, ilgili ayet okunur bu taşlara tükürülür ve birbirine sürülür oluşan çamur egzamalı olan yere sürülür. Bu uygulama **3 Çarşamba** tekrarlanır ve aynı uygulama kına ile de yapılır.

**Siğil** tedavisi için **Çarşamba** günü bir yumurta alınır onun üzerinden bir delik açılarak içerisine 40 arpa dikine yarılarak **yumurtanın** içine koyulur. Bu haliyle yumurta arpalarla birlikte toprağa gömülür ve çürümeye bırakılır. Arpalar çürüyünce siğillerde dökülmüş olurlar. Siğil konusundaki diğer tedavi şeklinde ise, siğiller tek tek bir ipe bağlanırlarken ilgili duası okunur kopan parçalar koptukça toprağa gömülürler. Bu uygulamada da bir “bağlama” aranabilir mi? “Olumsuzluğa yol açan iye bağlanılmış” diye düşünülebilir.

Ahlat Çerkezlerinde eskiden evlenilecek çiftler arasında 7 göbek sayılırdı. Ancak şimdilerde bu uygulama kalkmış yakın evlilikler de başlamıştır.

Heloyi aşiretinde **kına** geline, askere, sünnetli çocuğa yakılır. Ayrıca tırpancılar derinin kalınlaşması için ellerine yakarlar. Bu aşirette alevi inançlı Müslüman Alevi halka kız verilmez ve kız alınmaz.

Ahlat düğünlerinde damat, damada ait bir eşya mesela ceket, ayakkabısının teki kaçırlır. Damadı tekrar geri vermek için sağdıçtan para veya hediye alınır. Buna “**damadı kaçıрма**” denir.. Ayrıca “damat hamurunu kaçıрма” uygulaması da vardır. Damadın kız evine gönderdiği un ve yağdan bir tekne içerisinde **hamur** yapılır. Gençler bu tekneyi kaçırp buna karşılık sağdıçtan para alıp geri verirler.

Heloyi aşiretinin halk inançlarında düğün bayrağı geleneği vardır. Düğünlerde Türk bayrağı taşınır. Eskiden bir de **gelin bayrağı** veya **düğün bayrağı** olurdu. Bu bayrak beyaz keten kumaş üzerine kırmızı ay yıldız işlenmiş bir bayraktı. Gelin almaya gidenler bu bayrağı geline verirdi. Bunun için gençler atları ile yarışır-lardı. Öyle gençler vardı ki geçmiş düğünlerde yaptığı yarışlarda 4-5 bayrak kazanmış olurlardı.

Gelin damadın evinin önüne gelince hazırlanmış bozuk paralı çerez gelinin başına serpilirken dilimlenmiş ve fakat dağılmamış **elmayı** da gelinin başına atar. Bu uygulama da ortak kültür ürünlerindedir. Ayrıca elma Türk kültürlü halk-larda bir kült oluşturmuştur.

Ahlat'ta gelin kocasının evine gelince eşikten içeriye girmeden evvel eşğin önüne konulmuş bardağa basarak onu kırarken bir eli **bala** batırıp kapının sövesine vurdurulur ve Kuran'ın altından yeni evine girer.

Bu uygulama da Türk kültürlü halklarda çok yaygındır. Yukarıda da belirtil-diği gibi, bardak veya tabak gibi kırılınca ses çıkaran nesnelere kırılması ile kara iyelerin kaçtıklarına inanılır. **Bal** ise yeni yuvada tatlılığı temsil eder. Kuran'ın altında geçmek İslami töreye uygun bir yaşam seçmek anlamına gelir.

Sor Kürtçe al, soruk de kızamık demektir. Kızamıktan korunmak ve hafif at-latılması için hasta olana al/kırmızı giydirilir. Diğer Türk kültürlü halklar gibi Kır-mızı örtüler kullanılır. Kırmızı tatlılar mesela pekmez yedirilir. Birçok yerde kızı-mık şurubu kızamık şekeri içirilir yedirilir. Adlandırmalardaki kelimeler değişmiş

olmasına rağmen halk inançlarındaki korunma biçimleri ile inançlar değişmemektedir. Halk inançlarının kök hücreleri adeta müşterektir.

Ahlat'ta loğusa hanım **aynaya** bakmaz. Zira 40 gün cinler loğusanın başına tebelleş olurlar. Aynaya bakar veya yalnız bırakılırsa cinler veya **Deniz Karısı** loğusanın ciğerini yerler.

Aynaya gece bakılmayacağı ve loğusaların 40 gün korunmaları gerektiği inancı yukarıda da aşiretler bazında bilgi verilirken belirtildiği gibi Türk kültürlü halklarda ortak olan bir inançtır. Ancak bunu yapanın Al karısı olduğu bilinmekte idi. Ahlat'tan derlenen bilgi ile Deniz Karısı ismi de sisteme karışmış olmaktadır. **Al karısı** loğusa kadının ve bebeğinin ciğerini söktükten sonra yemek için su kenarlarına bilhassa değirmenin bendine götürdüğü inancına, şimdi bir de göl kıyısı eklenmiş olmaktadır. Bu tezahüre inancın çevre şartlarındaki şekillenmesi gözü ile bakılabilir. Yalnız bırakılmış vücudu zayıf düşmüş, ateşli annenin aynada bir şeyler görüp korkması her zaman mümkündür.

Gece aynaya bakan genç kızların kismetlerinin kesileceği inancının yanı sıra, ayna genç kızların elinde kırılır ise o kızın kaderinin bağlanmışlığına inanılır Mevliit okunan ve namaz kılınan yerlerde ayna bulundurulmaz kişi kendisini aynada görmesi halinde namazı mekruh olabilir. İnancı vardır Sarıkamış'taki Kafkasya göçmenlerinin muayyen gecelerde kismetlerini tahmin konusunda yaptıkları uygulamalarda aynadan da yararlandıkları bilinmektedir.

Ahlattaki bir inancana göre kişi hiç kalmadığı bir evde ilk yattığı gece yastığının altına bir **ayna** koyar bir niyet tutar ise, ileride evleneceği kimseyi rüyasında göreceğine inanılır.

Al Karısı, Behranlı aşiretinde Şıvat olarak bilinir. Şıvat'ın ayrıca Kürtçe bir karşılığı yoktur. Ana dili farklılığına rağmen inanç ve tanımlanması aynıdır. Şıvat'ın ilk karşılaştığı insandan korktuğu gibi Keza erkek attan korktuğu şeklinde bir inanç da vardır. **Şıvat**'ın bağlı atı gece bindiğine de inanılır. Bu inanç Türk kültür coğrafyasında çok yaygındır ve bununla ilgili birçok efsane de vardır.

Ahlat'ta bir de Şubat karısı inancı vardır. Şubat ayında doğum yapan kadınların Şubat karısı tarafından ciğerinin yenilebileceğine inanılır. **Şubat Karısı** ile Şıvat ne derece aynıdır bilmiyoruz. Şubat karısından korunmak için loğusanın yanına yastığının altına firkete, bıçak, makas konur bulunduğu odanın duvarına silah asılır. Bu kadını, sadece loğusa kadın görebilir onun gözüne görünür, o eşini çağırır ve silah atmasını sağlar. Silah sesinden korkan şubat karısı gider. Gitmemesi halinde loğusasının ciğerini götürüp yiyeceğine inanılır. Şubat Karısı'ndan korunmak için diğer aylarda da tedbir alınır, ancak o daha ziyade Şubat ayında etkilidir. Onun diğer adı **Deniz Karısı**'dır. Şubat Karısı'ndan korunmak için loğusanın kapısında at kişnetilir. Erkek atın gözüne gözüktüğüne inanılır ve attan korktuğu kanaati vardır.

Anılan kara iye için aylardan "Şubat" adının seçilmiş olması bu ayın özelliklere bazı yörelerde çok soğuk geçmesi, ateşli hastalık yaşayan anne adayı itibarıyla anlamlı olmalı. Şubat Anası tanımlaması doğu kara denizde de bilinmektedir. Şıvat adını biz Elazığ'dan da benzeri etkinlikleri ile bilinen iye olarak hatırlıyoruz. Şıvat muhtemelen Şubat'ın farklı telaffuz edilmiş şeklidir.

Bir değerlendirmelerimizde kara iyeleri bir kefeye koyarken bunları genel olarak bir cin türü olarak da mütalaa ediyorduk. Şükran Akyürek loğusa anneyi ve balasını cin çarpabileceğini ancak Şubat Karısının cin olmadığı kanaatindeydi.

Kara iyelerin tanım ve tasniflerini özelliklerindeki farklılıklarla birlikte tespit edip yansıtabilmek sanıldığından daha zordur. Bu tür nesnelleştirilemeyen varlıklar konusunda kaynak doğal olarak duyularını açıklamakla yetinmektedirler. Hal bu olunca net teşhislerin konulması bu konularda daha çok bilgilerin derlenilip tekrar tekrar değerlendirmeye tabi tutulmaları gerekecektir.

Heloyi aşiretinde diğer birçok yöremizde olduğu gibi Albastı, karabasan olarak da geçer. Kara Kürtçe reşt'dir. Ancak bu rahatsızlık Karabasan olarak bilinir. Ondan korunmak için muhakkak loğusanın yanında bir kimse ona arkadaşlık etmelidir. Ayrıca loğusanın bulunduğu odada kara renkli bir şeyin bulunmaması gerektiğine inanılır.

Doğu Karadeniz'de kendisinden korunmak isteyenleri sorgulayan bir kara iyenin varlığına inanılır. Bu iyenin adın ne, ne iş yaparsın, nerelisin, nereden gelirdi. Nereye gidersin gibi 7 sorusuna verilecek cevapların hepsinin "**kara**" ön eki ile başlaması gerektiğine inanılır. Adım Kara Osman, Karamanlıyım gibi.

Ahlat'ta 110 lakaplı aile vardır bunlardan birisi de **Ağzıkaralardır**. Kayak ailesi de Kayılarla bağlantılaşarak izah edilmektedir.

Ahlat halk inançlarında akşamdan sonra/akşam ezanından sonra evin süpürülmesi sakıncalı görülmüştür. Geç saatte **süpürge** tutulmaz denir. Akşam, gün batımı ile ve güneş kültü ile ilgili olmalı. Bu saatler için dar vakit veya gün anasına kavuşan zaman denir. Bu saatlerde defin yapılmaz, uyuyanlar uyandırılır, tohum ekilmez. Bu saatlerde evin süpürülmeyeceği inancı da çok yaygındır. Keza akşamdan sonra dışarı su bilhassa kirli ve sıcak su **cinlere** zarar verebileceği ve onların zararına yol açabileceği için dökülmez.

Behranlı Aşiretinde gelinin çeyizi arasında **süpürge, sabun**, çuval dikiminde kullanılan **ipin** bulunması muhakkak aranır. Bu aşirette de Türk kültür coğrafyasının diğer kesimlerinde olduğu gibi gece ev süpürülmez, süpüren günah işlemiş olur. Akşamdan sonra evin süpürülmeyeceğinin kut bağlantısı itibariyle bir incelemesi yapılmıştır.

**Süpürge**den yağmur Gelini yapma geleneği Ahlat halk kültüründe de vardır. Yağmur yağmayıp havalar kurak gidince Çalı Süpürgesi'nden Çömçe gelin düzenlenir/yapılır. Bunu gezdiren çocuklar koro halinde;

*Çömçe gelin çöm ister*

*Allah'tan yağmur ister*

*Dolaşanların her birine*

*Punga/Folluklardan yumurta ister*

denir. Evlerden yumurta toplanır, yumurta verenler yağmur Alayı'nın başına veya Çömçe gelinin üzerine su serperler Çömçe Gelin'in aldığı farklı isimler ve **Yağmur Duaları** ile ilgili ayrıntılı etimolojisi çalışmaları yapılmıştır.

Gece dışarıya su dökülmeyeceği inancı diğer halk kesimlerinde olduğu gibi Heloyi aşiretinde de vardır. Burada cinler için "**gece gezenler**" denir. Bunların

eşiklerin altında olduklarına ve sıcak dökülmesi halinde yanabileceklerine inanılır. İnanca göre gece gezenler kemre ve **kemik** yiyerek beslenirler.

Eski Türk İnanç Sistemi oluştururken eşiklerin altındaki ev iyesi veya **Ocak İyesi** evin eşiğinin altında düşünülmüş ve evin koruyucu olduğu kabul edilmiştir. Gece dışarıya sıcak su dökülmesi halinde yanabileceğinden endişe edilenler ise genel anlamda kara iyeler İslami terminoloji anlatmak gerekir ise belki cinlerdir.

Anlatılan yaşanmış bir olaya göre Uludere’de öküzleri gece arayan bir kimse bir müzik sesi duyar ve sesin olduğu yere gidince boyları 20–30 santim ve ayakları 1–2 santim olan bu yaratıkların bar tutup oynadıklarını görür. Bu tür bulgulara Posof ve Iğdır havalisinde de rastlandığını biliyoruz.

Türk kültürlü halklar arasında “**At binan Cin**” olarak bilinen yaratık Heloyı aşiretinde de bilinmektedir. Burada ayrıca **Pisto** veya **Ağ Eşek** olarak bilinen bir kara iye vardır. Onunla belirli yerlerde karşılaşılır. İnsanın karşısına vakitli vaksiz çıktığı ve korkuttuğuna inanılır. Bir diğer kara iye için ona rastlayanın verdiği bilgiye göre ayakları yerde başı göklerde idi. Ben gittikçe o da gidiyordu. Köpeklerin sesini duyunca kayıp oldu. Sonra tilki oldu daha sonra atın dalına/sırtına bindi. Sonra köpeklerin sesini duyunca atlayıp atın önüne bindi. Atın önünde beyaz bir şey bilirdi. Köye gelince mezarlıkta bir lamba yanıyordu. Bundan kurtulmak için Felak Nas, Fatiha ve İslah sureleri okunmalıdır. Bu takdirde gözükmez.

Heloyı aşiretinde çocuk evi süpürmeğe kalkarsa eve misafir geleceğine inanılır. Ayrıca burun kaşınınca da misafir geleceğine inanılır.

Heloyı aşiretinde aynı kültür coğrafyasının diğer haklarda olduğu gibi gece aynaya bakılmaz, günahtır inancı vardır. Hamile kadının da **aynaya** bakması doğru bulunmaz.. Hamile kadın ziyarete, türbelere de gitmez. Behranlı aşiretinde gece aynaya bakılmaz, bakan kimse günah işlemiş ve onun kısmetinin kesileceği inancı vardır. Kırık ayna tutulmaz/kullanılmaz. Kırık ayna tutanı keder gam bulur, kırık aynanın karabet olduğuna inanılır. Bu aşirette ölecek kimsenin öleceğini çok kere anladığı inancı vardır. Ölecek kimseye öleceğini Allah’ın bildirdiğine inanılır bir anlatıya göre ölecek bir kimse hiç görmediği geçmişte ölmüş babasını rüyasında beyaz elbiseler giymiş hali ile görür ve babası tarafından evlendirilmek istenirse, bu rüya, sahibinin öleceğinin işareti olarak kabul edilir.

Ahlatta çocuğu yaşamayanların çocuklarının yaşaması için ismi Ahmet olan 7 evden kumaş toplanılır. Bebeğin yorgan veya giysisi bu kumaştan yapılır. Bu bulguyu benzerleri itibariyle yukarıda anlamlandırmıştık. Derinliklerinde 7 yaşına kadar baba malı giyilmeyeceği inancı vardır. Çocuğun 7 yaşına kadar her yıl bir kurban kesilir ve kurban sahibi kestiği kurbanın etinden yemez. Yenilmeyen et adanmıştır. Adanılan etin sahibi adanılan kimse daha doğru bir ifade ile adanılan kimseye problem olandır. Belki onun ölümüne yol açandır.

Ahlat’ta ölen bebek bir günlük de olsa canlı olarak doğduğu inancından hareketle o ölüye kefen dahil tüm ölüm işlemleri yapılır.

Ahlat’ta anadili farklılığına bakılmaksızın diğer Türk kültürlü halklarda olduğu gibi ölmüş bir yakını rüyasında gören kimse onun kendisi için hayır işlenmesini istediğini düşünür. Ölenin ruhuna fatiha okur, sadaka verir. Heloyı aşiretindeki bir inanca göre, “Dara düşen insan Salih bir kimse ise Allah onun babasını ona

yardım için rüyasında ona gönderir.” Bu tespit fevkalade önemlidir ve ata ruhu inancı ile ilgilidir. Ölmüş yakınların rüyaya girmek suretiyle yaşayan yakınlarına yardım edebileceği inancı hakikaten çok ciddi bir bulgudur.

Ahlat cenazelerinde yas 3 gündür. Cenaze evinde 3 gün ateş yakılmaz yemek pişirilmez. Taziye 3 ay sürer. Bu süre zarfında çamaşır da yıkanmaz. Cenazenin çıktığı evde yaşlılar arasında “**yüz yırtma**” yoktur. Yastan çıkacak erkeği yakınları tranşa götürerek yastan çıkarlar. Ahlat Çerkezlerinde “cenazede itikadı kuvvetli olan sesli şamatalı ağlamaz” inancı vardır. Bunlardan yemek pişirmek için ocak yakılamaması od/ateş kültü ile ve çamaşır yıkanmaması ise kişiöğlunun kokusu ile ilgili olmalı. Çamaşıra sinmiş olan kokudan hareketle inanılan inançlar vardır. Bu durumlar kara iyelerin muhtemel zararları ile izah edilebilir.

Heloyı aşiretinde cenaze masraflarını taziye gelenlerin yemek masraflarını aşiret verir. Aşiret mensupları bu masrafları aralarında topladıkları para ile karşılar masrafları bölerler.

## **SONUÇ**

Anadolu kültür kimliği, anadili farklılığına bakmaksızın, birlikte yaşayan halkların katkıları ile müşterek hayatın doğal seyri içerisinde, millî kişiliğini oluşturmuştur. Halk kültürünün yansıttığı bu tablo, bir takım aydınlarca görülemeyebilse de, bir gerçektir. Geçmişte yapılan “yok sayma” ve günümüzde ‘daha ziyade emperyalizm güdümlü’ moda olma temayülü gösteren, ‘aynılıkları hiçe sayarak ayrılıklardan hareketle yeni kimlikler oluşturma arayışına girme gibi’ hatalar yaşanılmazsa bu millî miras halkların hepsine yeter.

## TEKKE EDEBİYATI VERİLERİNE GÖRE OĞUZCA VE ARNAVUTÇA ARASINDAKİ İLİŞKİLER

### RELATIONS BETWEEN OGUZ AND ALBANIAN BASED ON TEKKE LİTERATURE

### СВЯЗЬ МЕЖДУ АЛБАНСКИМ И ОГУЗСКИМ ЯЗЫКАМИ ПО ЗАПИСЯМ КЕЛЫИ

Doç. Dr. Adriatik DERJAJ\*

#### ÖZ

Türkçenin Balkan yarımadasında konuşulan Arnavutça, Yunanca, Bulgarca vs. diller ile yüzyıllardan beri kurduğu dil ilişkileri ünlü dilci, dilbilimci, edebiyatçı ve tarihçilerin en önemli çalışmalarının ana konularından biri olmuştur. Kimisi *dil etkileşimi* alanı içerisinde değerlendirmeye çalıştığı *üstün dil - alçak dil* ayrımını yaparak kendi ana dilini üstün çıkarmaya teşebbüs etmiş; kimisi ise *dil bağlantısı* alanı içerisinde *veren dil - alan dil* ayrımını yaparak topolojik bir yaklaşımla hangi dilin bir ötekine göre daha eski olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bunların yanı sıra, kimi tarihçiler dil ilişkilerine antropolojik bir yaklaşımla hareket ederek kendi toplumunun tarihindeki belli tarihi verilere ulaşabilmek için dile başvurmuştur. Ayrıca ilginç bir şekilde bu tip çalışmalarda Türkçe ve Arnavutça arasındaki ilk temasların Osmanlı ordularının 1400'lü yılların başında bölgeye gelmesiyle sınırlanmış olmakla beraber, bu tarihten çok önce Arnavutlar ile birlikte yaşamış ve İslam inancını yaymaya gelmiş Bektaşilik pirleri olan Balım Sultan, Sarı Saltık ve Türk-Oğuz dünyasından gelen onlarca şahsiyetin kültürel ve dilsel etkisinin ihmal edildiğini görmekteyiz. Türkçe ve Arnavutça dil ilişkilerini değerlendirmeye çalışan araştırmacılarımız (özellikle ölçünlü Arnavutçada kullanılan 1800 ve buna ilaveten halk dilinde kullanılan 4000 sözcükle birlikte yaklaşık 5800) Türkizmlerin (Türkçe kökenli sözcükler) giriş yolunu, etimolojisini, stilistik ve folklorik değerlerini açıklamayı üstlenmiştir.

Bu sözcüklerin dilimizdeki fonolojik yapısı, kaynak dilde ve komşu dillerindeki eşleri ile farklı ya da benzer olması (*Turqi-Turki, Qerim-Kerim, sevap-thevab,*

---

\* Tiran Üniversitesi Yabancı Diller Fakültesi Balkan ve Slav Dilleri Bölümü Öğretim Üyesi. Tiran/ARNAVUTLUK  
([adriatikderjaj@yahoo.com](mailto:adriatikderjaj@yahoo.com))

*günah-gjünah, müftü-mifti, pusu-pusi*) örneklerinde olduğu gibi özellikle etimolojik olarak tespitini güçlendirmiştir.

Edebiyat malzemelerinin kullanımı, Türk ve Arnavut kültürü arsanda bir köprü işlevi görebilmiştir. Tekke Edebiyatı Oğuz-Türk kültürünün istikrarlı biçimde devamının sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu rol Türk dilinin Balkanlarda yayılmasıyla daha da önem kazanmıştır.

Nefes ve ilahiler Bektaşî dünya görüşünün nakledilmesinde, korunmasında ve insanların bunlarla uyumlu hâle gelmesinde hayati bir rol oynadığı için, aynı zamanda bu kültürel mirasın en iyi şekilde muhafaza edildiği edebi eserler olmuştur.

Çalışmamızın amacı, Arnavutçada kullanılan Türkizmlerin fonolojik yapısını inceleyerek Arnavutların Oğuz Türkçesiyle yazılmış ve okunmuş nefes ve ilahilerle temasından doğan ve günümüze kadar varlığını sürdürüp ilk günkü gibi tazeliğini koruyan Arnavutçadaki Tekke Edebiyatının meyvelerine değinmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Oğuzca, Arnavutça, Nefes, İlahi, Tekke Edebiyatı, Dil ilişkileri.

## **ABSTRACT**

Language relations between Turkish, Albanian, Greek, Bulgarian, etc. languages that are spoken in the Balkan Peninsula for centuries have been the main subject of the most important studies of famous linguists, men of letters and historians. Some of them tried to make their mother tongue superior by distinguishing between superior language and low language, which they tried to evaluate in the field of language interaction, while others tried to reveal which language is older than the other, with a topological approach, by making the distinction between the giving language and the receiving language. In addition to these, some historians approached language relations with an anthropological approach and applied to reach certain historical data in the history of their own society, and interestingly, although the first contacts between Turkish and Albanian in these types of studies were limited to the arrival of the Ottoman armies in the region in the early 1400s, much more than this date. We see that the cultural and linguistic influence of Balım Sultan, Sarı Saltık, and dozens of personalities from the Turkish-Oghuz world, who were Bektashi sages who first lived with Albanians and came to spread the Islamic faith, are neglected. Our researchers, trying to evaluate the relations between Turkish and Albanian languages (especially 1800 used in standard Albanian and approximately 5800 together with 4000 words used in colloquial language) undertook to explain the entry way, etymology and folklorik values of Turkisms. The phonological structure of these words in our language, has a shape as (*Turqi-Turki, Qerim-Kerim, sevap-thevab, gunah-gjunah, mufti-mifti, pusu-pusi*) and makes it particularly etymologically determined.

The use of literary materials could function as a bridge between Turkish and Albanian culture. Tekke Literature played an important role in ensuring the stable continuation of the Oghuz-Turkish culture. This role gained even more importance with the spread of the Turkish language in the Balkans.

As Nefes and Hymns play a vital role in transmitting, preserving and harmonizing the Bektashi World View, it has also been the best preserve of this cultural heritage.

The aim of our study is to examine the phonological structure of Turkisms (Turkish-origin words) used in Albanian, and to indicate the fruits of the Tekke Literature in Albanian, which emerged from the contact of Albanians with nefes and ilahi written and sung in Oghuz Turkish, and which has survived until today and preserves its freshness as the first day.

**Key Words:** Oghuz, Albanian, Nefes, Ilahi, Tekke Literature, Language relations.

## Giriş

Doğuda Çağatayca, kuzeyde tarihî Kıpçakça ile temsil edilen Orta Türkçe dönemi Türk lehçeleri batıda ise Oğuzca ile temsil edilmekteydi. Aslında Oğuzca terimi yanında Anadolu merkezli Batı Türkçesi de kullanılmaktadır. Oğuzca 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'daki yerli ağız özelliklerine göre bir yazı dili geliştirmiş, 16. yüzyılda da yerini Osmanlı Türkçesine bırakmıştır (Akar 2005:269).

Arnavutça-Türkçe dilleri arasındaki temaslar, bazen kültürel veya etik düzlemde, bazen insanlararası düzlemde doğrudan temas şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu diller arasındaki temasların doğuşuna etki eden en eski faktörlerden biri İslam inancının yayılmasıdır.

Arnavutların İslamiyet ile ilk temaslarının ve bu dine girişlerinin izleri çok eski tarihlere dayanmaktadır. Osmanlı dönemi öncesi ta 13. yüzyılın başında veya öncesinde, Arnavutların yaşadığı topraklar, buldukları coğrafi konumdan dolayı Oğuz-Türk dünyasından misyonerler tarafından hem dinî hem de askerî amaçlarla sık sık ziyaret edilmiştir. Bu doğrultuda, söylemek gerekir ki, Arnavut halkının Müslümanlaşması bir anda olmadı; bilakis, bahsettiğimiz ilk temaslar, sınırlı görülmelerine rağmen, bir zemin hazırlama rolünü oynadı (Hristiyanlığın yayılmasının ilk dönemlerinde olduğu gibi) ve Osmanlı döneminde görülen İslamiyet'in umumi kabulünü kolaylaştırdı.

Sarı Saltuk ve Balım Sultan gibi Hacı Bektaşî Veli'nin mürit ve dervişlerinin, Arnavutların yaşadığı coğrafyada yaptıkları hayırseverlik işleriyle ve halka İslamiyet'i tanıtip sevdirmeleriyle bu din yayıldı; ayrıca bu sayede bu kişilerin diline yönelik de bir sempati oluştu. Kanaatimizce, Arnavutçaya giren ilk Türkçe sözcükler, Eski Anadolu Türkçesi döneminin özelliklerini barındıran dinî verintilerdir ve bunlardan en eskileri, *Arn. dua~ Tr. dua, Arn. xhenet ~ Tr. cennet, xhenem, xhehenem – cehennem, kurban – kurban, namaz – namaz, Qabe – Kabe, avdes – abdest, harram – haram, gjynaf – günah, sevap – sevap, imami – imam, dervish – derviş, musliman, mysliman – Müslüman, islam – İslam, din – din, pejgam-*



*ber, peygamber – peygamber, hajde – hadi, sadaka – sadaka*, gibi verintilerdir. Bunlar, günümüz Arnavutçasının sözcüsüne ve sözlükçesine yerleşip geçen asrın başından beri devam eden saflaştırma hareketlerine dayanabilmiş sözcüklerdir (Gjinari 2003, Shkurtaj 2003: 263)

### **1. Tarihî Veriler**

Tarihî verilerde -dolayısıyla günümüz tarihçilerinin çalışmalarında da- Osmanlıların Balkan yarımadasına ilk defa ayak bastıkları tarih konusunda kronolojik farklılıklar sergilenmektedir. 1347, 1349, ve 1352 yıllarında Sultan Orhan'ın askerleri VI. Johan'ın askerlerinin yanında, Sırp ve Bulgar ordularına karşı savaşmak üzere Balkan topraklarına girdiler. Böylelikle, 1352 yılında Osmanlılar Gelibolu şehri yanındaki Çimpe kalesini ele geçirerek Avrupa kıtasında ilk topraklarına sahip olurlar. İki yıl sonra 1354 tarihinde Osmanlılar Gelibolu şehrini ve ardından bütün Dardanel bölgesini de ele geçirirler. Sultan I. Murat, 1362-1389 yıllarında Balkanların daha da içerisine ilerleyerek yeni bölgeler, (bunlar arasında Arnavutların bölgelerini de) kale ve yerleşim yerleri ele geçirdi. Fakat Arnavutça-Türkçe dil ilişkilerinin bu tarihlerden çok daha önce başladığını düşündüren vakalar da vardır. Örneğin Bizans İmparatoru Paleolog III. Andronik (1328-1341 yıllarında Arnavut isyanını bastırmak için) Arnavutların en gelişmiş prensliği sayılan Berat bölgesi ve çevrelerine hareket düzenler. Ordusunun çekirdeği Oğuz askerlerinden ibaret olan Bizans İmparatoru, Ohri, Kolonja, Devoll şehirlerini işgal ettikten sonra 1336'da Berat'a girer.

Dolayısıyla, Arnavutçada yerleşmiş en eski Türkçe verintiler, Oğuz Türkçesinin en belirgin özelliklerinden biri olan sözcük sonunda /u, ü, i/ sesbirimini /i/ye dönüştüren boru-bori örneğinde olduğu gibi, ordu, askerlik ve kamu yönetimi ile ilgili sözcüklerdir. *Tr. boru – Arn. bori, Tr. tapu – Arn. tapi, kapı – kapi, avlu – avlli, yatagan – jatagan, bıçak – biçak* vb. gibi sözcükler bunlardan bazılarıdır (Derjaj 2010:37).

Meriç muharebesinden sonra Balkanlardaki prensler -bunlar arasında Arnavut prensler de vardır- I. Murat'ın vasalları olur. Vasallığın icap ettirdiği şartlara göre bu prensler sultana her yıl belli bir vergi ödemek ve savaş durumlarında kendi ordularıyla I. Murat'ın askerleri yanında savaşa katılmak zorundaydılar. Osmanlı ordularının Arnavut topraklarına, yani Arnavut kale, şehir ve kasabalarına ayak basmaları 1380'li yıllara denk gelir. Rumeli beylerbeyi olan Timurtaş Paşa önderliğinde Osmanlı orduları Sofya kentini ele geçirdikten sonra Arnavut şehirlerine doğru sefere çıkar. 1385 yılının eylül ayında bu ordu Arnavut prensesi II. Balsha askerleri ile Savra ovasında (günümüzde Lushnjë kenti) karşı karşıya gelir. II. Balsha'nın da şehit düştüğü bu savaş Osmanlı ordusunun galibiyetiyle sonuçlanır. Bu galibiyetten sonra domino etkisi misali Arnavut şehirlerinin ve kalelerinin çoğu Osmanlı hâkimiyeti altına girer; bunlar sırasıyla Berat, Gjirokastër, Krujë kale-şehirleridir. 1386 yılında ise Osmanlılar Arnavutların en uzak yerleşim yeri sayılan Nish (Niş) kentini ve 1387 yılında ise Selanik kalesini ele geçirirler.

Fetihlerin hemen ardından (birkaç durum hariç) bu şehir veya kalelerin yönetimi için Anadolu'dan idareciler tayin edilirdi. Bunlardan kimileri iltifat olarak, kimileri ise rütbe değişmesiyle ya da sürgün olarak aileleriyle birlikte göreve gelir-

lerdi. Anlaşılacağı üzere, özellikle 14. yüzyıl sonları ve 15. yüzyıl başlarında, Oğuz-Osmanlı Türkleri Arnavutların coğrafyasına yeni devlet idaresi, yeni kurumlar, yeni sosyal düzen ve yeni anlambilimsel değerlerle birlikte; Balkan halklarının bütünüyle yeni tanıştığı bir dini, İslam dinini de kurumsal bir şekilde getirmişlerdir. İşte, devlet idaresi ile ilgili olan ve günümüz Arnavutçasında da eski/eskimiş sözcük değeri taşıyan sözcüklerden *Arn. kadi – Tr. kadı, Arn. hüqümet – Tr. hükümet, vali – vali, dilaver, dylaver – dilaver, dizdar – dizdar, kala – kale, bajraktar – bayraktar, aga – ağa, bej, bek, beg – bey, bimbash – binbaşı, nizam – nizam, at – at* vb. verintiler, Batı Türkçesinin yani Oğuzcanın dilsel özelliklerini koruyan ve diakronik olarak eskilik kronolojisine göre üçüncü grubunu oluştururlar. Yeri gelmişken söylemek gerekir, büyük Roma İmparatorluğu döneminde de Arnavutluk coğrafyasında onlarca kale inşa edildiğini ya da tamir edildiğini ve adlarının *Kēshtjella – Castello, Castell* ya da *Kastrum* (Ergirikasrı örneğinde gördüğümüz gibi) olarak adlandırıldığını biliyoruz. Oğuz-Osmanlı Türklerinin bölgeye girmesiyle bu adın kale olarak değiştirilmesi dilcilerin vurguladığı önemli örneklerdendir. Arnavutluk'ta bu verinti ile Kalaja e Prezës, Kalaja e Dodës gibi yerleşim adları da vardır.

Arnavutça ve Türkçe dil ilişkilerinin 1385-1912 tarihleri arasında sınırlandırılmı söyleyebiliriz (Çabey 1975: 125). (Bu tarihler, Oğuz Türklerinin Arnavutluk sınırlarında hâkim olduğu tarihlerdir ve bu dönemin Türkçesi, yönetimin ve galibin dili olduğu için, bölgede konuşulan dil karşısında, yani Arnavutçaya karşı, bir superstratum durumundaydı. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, bu uzun zaman zarfında bu bölgede sadece idari birimler kurulmadı. Türkler bölgeye yeni bir hayat düzeni, yaşama tarzı kazandırdı ve özellikle eğitim, hukuk, kültür kurumlarını sıfırdan inşa etti. Devlet kurumlarının organizasyon şekli, tımar sistemine dayalı bir feodal askerî düzene dayalıydı. Birçok yatırım (yatırım diyebileceksak) merkezî planlama ile değil bölgesel planlama olarak gerçekleşiyordu. Bununla birlikte, yapılan yatırımların (cami, medrese, yol, köprü, Balkan şehirlerinde meşhur olan camilerin yanında saat kuleleri vb.) parası hayırsever insanlar, tüccar ve esnaflardan karşılanıyordu. 14. yüzyılın tımar sisteminin bölgede yayılma dinamiğini anlamak için ise elimizde kaynak olarak sadece tahrir defterleri olduğu için bunun üzerinde fazla durmayacağız.

## **2. Gramer Verileri**

Oğuzca ve Arnavutça akraba olmayan iki dildir ve bilindiği üzere her ikisi de iki ayrı dil ailesine aittir. Arnavutça Hint-Avrupa, Oğuzca ise Altay Grubu dillerindendir. Bu dönemin Türkçesi, Arnavutçanın sesbiliminde, biçimbiliminde, sözdiziminde ve anlambiliminde, yani dil biliminin her dalında çok belirgin şekilde etkili olmuştur. Bu dönemde Türklerde çok meşhur olan Ahmed Fakih, Yunus Emre gibi şairler çoktan beri eserlerini dünyaya tanıtmış olmalarına karşılık, Arnavutçanın ilk yazılı eserine ancak 1555 yılında rastlamaktayız. Bu manzara, bize, dilsel etkinin kaçınılmazlığını ve edebiyatıyla, idari, iktisadi ve askerî terimleriyle daha gelişmiş olan Oğuzcanın veren dil, Arnavutçanın ise alan dil durumunda olduğunu gösteriyor.

Arnavutçanın geleneksel olarak cümle yapısı özne-yüklem-nesne iken Batı Türkçesinin ise özne-nesne-yüklemidir. Dönemin en meşhur şairlerinden Yunus

Emre'nin "Yunus'dur benim adım" ifadesi bu dönemin Türkçesinde özne-nesne-yüklem dizgesinin henüz oturmadığı ve dolayısıyla Arnavutçanın sözdiziminde etkili olacak kadar yerleşik olmadığı kanatindeyiz. Bu nedenle, Oğuzca-Arnavutça dil teması, daha çok folklorik ve sözcükbilimsel düzlemde görülecektir. Günümüz Arnavutçasında 5000 kadar Türkçe kökenli sözcük bulunmakta; ölçünlü Arnavutçada ise bu sayı 1800'e inmektedir. Türkçe verintilerin leksiko-semantik dağılımına değinecek olursak, yukarıda dile getirdiğimiz gibi ilk sıralarda dinî, askerî ve idari verintiler yer almaktadır. Ardından ev, aile ve şehir hayatı ile verintiler gelir; ancak ister ölçünlü Arnavutçada olsun ister Arnavutçanın kuzey ve güney lehçelerinde olsun bu verintiler Oğuz Türkçesinin özelliklerini korumaktalar. Örneğin *Arn. qilar~ Tr.kiler, qoshe- köşe, gjerdek - gerdek, hambar - ambar, legen - leğen, aga - ağa, dyshek - döşek, peshqir - peşkir, poste - post, postiqe - postik, qilim - kilim, çorape - çorap, papuçe - papuç, perçe - perçe, qylah - külah, badihava - bedava, dyqan - dükkân, qar - kar, sheqer - şeker, karvan - kervan, çarshi - çarşı, shatërvan - şadırvan* vb. en çok kullanılanlardır. Arnavutçadaki bazı Oğuzca verintilerin tematik olarak alan dağılımı ise şöyle yapılabilir:

Kozmetik ve süs eşyaları: *gjerdan - gerdan, maniqr - manikür, bojë - boya, këna - kına, myshk - misk.*

Müzikle ilgili verintiler: *qemane - keman, saze - saz, zurna - zurna, aheng - ahenk.*

Ziraat alanı: *bahçe - bahçe, bahçevan - bahçevan, zarzavate - zarzavat.*

Biyoloji alanı: *filizë - filiz, majdanoz - maydanos, bajame - bayam, fistiqe - fistic, karpuz - karpuz, gonxhe - gonca, hurmë - hurma, jasemin - yasemin, pam-buk - pamuk, panxhar - pancar, patëllzhan - patlıcan, sheftali - şeftali, zymbyl - sümbül, selvi - servi, misër - mısır, vishnjë - vişne, kajsi - kayısı.*

İnşaat alanı: *qemer - kemer, qereste - kereste, direk - direk, tullë - tuğla.*

Hayvanlar ve kuşlar: *bilbil, bylbyl - bülbül, çakall - çakall, kumri - kumru, lejlek - leylek.*

Gemicilik ve marina: *direk - direk, gjemi - gemi, hambar - ambar, kiç - kış, bash - baş.*

Akrabalık adları: *atë - ata, babë - baba, hallë - hala, dajë - daya, teze - teyze.*

Son sıraladığımız verintilere gelince, yani akrabalık ile ilgili verintilerin sayısına ve sırasına dikkat edilirse Türkçeden Arnavutçaya bir tek "anne" ve "amca" sözcüklerinin girmediğini görüyoruz. Anne kelimesi Arnavutçada "mama, nëna" şeklindedir ve İtalyancadan geldiğini bu dili bilenler kolayca anlar; İtalyancası "mamma, nonna"dır. Amca kelimesi ise Arnavutçada "xhaxha/caca" anlamına gelmektedir. Bu sözcüğün ölçünlü İtalyancada biçimi "cio (xio)"dur. İtalyancanın lehçelerinde de "cacco" olarak kullanılması ise, Arnavutçada kullanılan "caca (Tr: amca)" kelimesinin de İtalyancadan girdiğine dair kesin bir delildir. İşte, bu gibi delillerden yola çıkılarak Türkçenin Arnavutçaya olan etkisinin Osmanlı Türkçesi ya da günümüz ölçünlü Türkçesinin kriterlerine göre değil de Anadolu'da konuşulan ağızların sözcük bilimsel ve dilbilgisel özelliklerinin kriterleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi uygun olur. Ayrıca, Türkçenin sadece Arnavutçaya değil, Balkan coğrafyasında konuşulan Bulgar, Sırp, Yunan, Boşnak dillerindeki

etkisini, şu ana kadar yapılan dil çalışmalarında kaydedilen verilerin iki, hatta üç katına çıkarmak mümkündür.

### **3. Dini Veriler**

14. yüzyılda devşirme sistemi ile güçlendirilen, Arnavutların Müslüman olması yolundaki çabalarda kişi adlarının stratejik bir etkisi vardı. Arnavut tımarlarından ve sipahilerinden, Edirne’de ve daha sonra İstanbul yeniçeri ocağında yetiştirilmek üzere alınan çocuklara İslam tarihinin en önemli şahsiyetlerin isimleri takılıyordu (Sako 1963:26).

Orta Çağ dönemi Arnavutlarının kişi isimleri, ister dilbilimciler için, ister toplum ve budun bilimciler için, dünyada pek az misali bulunabilecek örnekleri içerir. Bunlardan Ahmed i biri Jorgjit - “Ahmed Yorgo oğlu”; Velu i biri Kristos - Veli Kristos oğlu; Mahmud i biri Anastasit - Mahmud Anastas oğlu; İslami i biri Pavllos - İslam Pavlo oğlu vb. örnekler çoğaltılabilir. Arnavutlarca kullanılan Türkçe kökenli şahıs adlarında dilbilimde *dublete normative* (normatif ikilik) olarak adlandırılan dilsel olgu ile karşı karşıya kalmaktayız. Bununla, aynı insan ismi için morfo-fonolojik olarak iki varyanta rastlanması olayını görüyoruz: *Aqif - Akif, Qemal - Kemal, Myqerem - Mükerrrem, Eqrem - Ekrem, Kerim - Qerim ve Qerime - Kerime, Fiqret - Fikret* vb. kişi adları her iki şekliyle Arnavutluk’ta ve Arnavutçanın konuşulduğu komşu ülkelerde kullanılmaktadır (Kaba 2012:165).

Q’lu şeklin Oğuz-Osmanlı askerleriyle ilk temaslar vesilesiyle girip ve bölgede Anadolu’dan göreve gelen idarecilerin kullanmakta oldukları şekliyle yerleştiği düşüncesindeyiz. Bunu ispatlayan en önemli delilimiz iki dilin ilk temasları anında kullanılan Türkçenin (1380-1450 yıllarından bahsettiğimizi hatırlatalım) hâlâ Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini taşıyan Türkçe olmasıdır. Bu dönem Türkçesinin en belirgin özelliklerinden biri de karışık bir dil olması, Eski Türkçede ve Doğu Türkçelerinde kullanılan dilbilgisel özellikleri taşımasıdır. Dönemin araştırmacılarının dediği gibi bir “*olga - bolga ibaretince*” yazılmış eserlerin verildiği bir dildir. Bunun için aynı kişi ismi için birden fazla morfo-fonolojik örneklerin olması zamanın konuşurları için tabii bir durum olsa gerek.

Bu olguyu aslında sadece kişi adlarında değil, -q (k’yu) ses birimini içeren hemen hemen bütün nesne adlarında yani Türkçe kökenli verintilerde görmekteyiz; *meleq - melek, helaq - helak, qafir - kafir, murebareq - mubarek* vb. verintiler Arnavutçada her iki varyantıyla da kullanılmaktadır (Kaba 2012:166).

Özellikle, güümüz Kuzey Doğu Grubu ağızlarında k’nin q’ya dönüşmesi ya da kullanılması ile oluşturulan verintiler, Oğuzcanın Arnavutçadaki izlerini en belirgin şekilde gösteren örneklerdir: *qeder - keder, qylaf - külah, qoshe - köşe, qorr - kör, qefin - kefin, qelepır - kelebir, dyqan - dükkân, qar - kar, qilim - kilim, qilar - kiler* bunlardan bazılarıdır.

Sıralamakta olduğumuz örneklerin en güzeli ise Türkiye ismi için kullanılan varyantlardır. Ölçünlü Arnavutçada “*Turqia*” olarak kullanılan Türkiye adı, Toskë lehçesinde “*Turqi*”, Gegë lehçesinde ise “*Tyrki*” (Türki) olarak kullanılmaktadır. Q’lu şeklin Oğuzcadan girdiğine, k’li şeklin ise Osmanlı Türkçesinden girdiğine, yani bu dönemde kullanılan dil varyantlarını kullananlarla temastan dolayı Arnavutçaya yerleştiğine inanmaktayız.

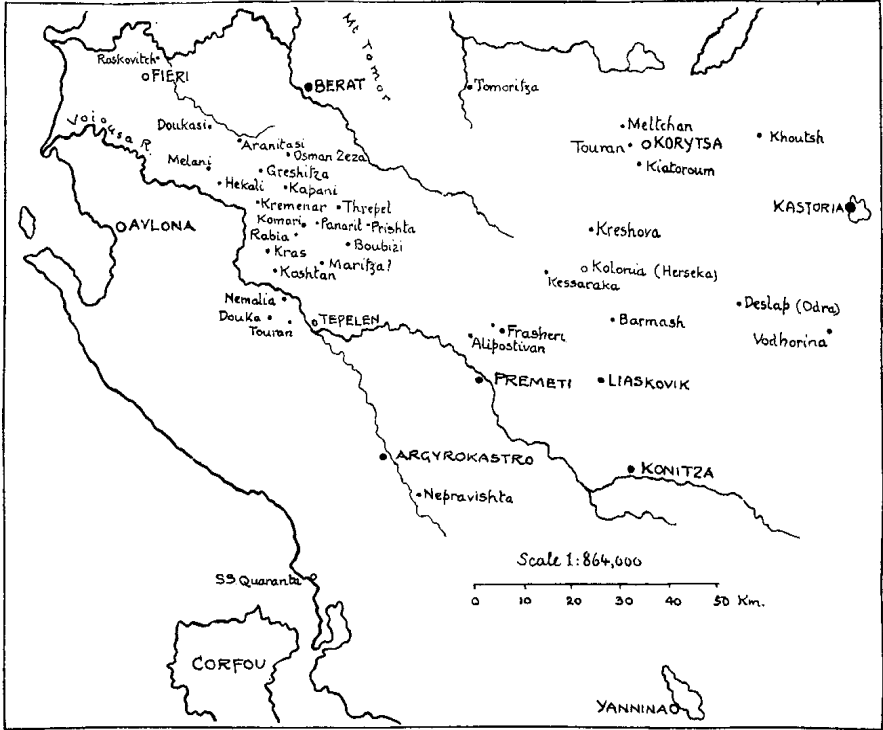
#### 4. Tekke Edebiyatının Etkisi

İslam dini özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda tekke, dergâh ve zaviyelerin açılmasıyla Arnavutluk'ta hakim oldu.<sup>1</sup> İslamiyeti kabul etmiş tüm Arnavut şehirlerinde her mahallede mescid, tekke ve dergâhlar inşa edilmiştir. Kale şehirlerinde ise Fatih Sultan Mehmet, Sultan Murat, Sultan Beyezit, Sultan Süleyman ve diğer büyük sultanların camileri inşa edildi.

Ortodoks inancından İslam inancına geçen Arnavutlar, İslam dinini bir bütün olarak kabul etti, dönemin dinî alpereni ne ise, onun yolunda halk da yürümüştür.

Kimi şehirde *Molla*, kimi şehirde *Hoca*, kiminde *Derviş*, kiminde *İmam* ünvanını taşıyan zatların sözüne sadık kalan halk, onlar gibi yaşamış, onların yanında olmuş ve onlar gibi konuşmaya çalışmıştır.

Bu dönemde Arnavutluk'un resmî dili Türkçe idi ve bilindiği üzere Türkçe Osmanlı döneminde imparatorluk içerisinde *Lingua Franka* (Prestij Dili) olarak kullanılmıştır.



Güneyden kuzeye doğru Müslümanlaşan Arnavut halkı ilahi ve nefesleri ezberleyerek bunları sadece dinî merasimlerde değil, kültür faaliyeti sayılabilecek sünnet düğünlerinde bile söylemiştir. Özellikle *Allah*, *cennet*, *melek*, *peygamber*, *aşk*, *sevda*, *merhamet*, *padişah*, gibi birçok kelime halk tarafından zamanla öğre-

<sup>1</sup> W. Hasluck, *Geographical Distribution of the Bektashi*, Source: The Annual of the British School at Athens, Vol. 21 (1914/1915 - 1915/1916), pp. 84-124, Published by: British School at Athens, f. 114.

nilmiş ve Arnavut dilinde kullanılmaya başlamıştır. Bu şiirlerin sevilip sık sık okunması ve hatta ezberlenmesi, şiirlerde Türkçe kelimelere yavaş yavaş aşinalık kazandırmış ve bu kelimelerin benimsenip bazı ses ve şekil değişikliğiyle Arnavutçada kullanılmasının yolunu açmıştır.

Okunan Türkçe nefes ve ilahilerin, Türkçe kelimelerin Arnavutçaya geçmesindeki rolünün yanı sıra, bunlardaki bazı ifadeler Arnavutça olarak yazılan nefeslerde de terim olarak kullanılmıştır.

Arnavutların İslamiyet'e geçmesiyle birlikte birtakım dinî metinler, vaaz kitapları, menakıpnameler, ilahi ve nefesler bu yeni dinin yayılmasında etkin rol oynamıştır. İlk zamanlarda Oğuz Türkçesiyle yazılan bu eserler Arnavutların Türkçe öğrenmesini ve Türkçe kelimeleri dillerine kazandırmalarını hızlandırmıştır. Yukarıda vurguladığımız gibi Sarı Saltık ve Balım Sultan gibi Hacı Bektaşî Veli'nin mürit ve misyonerlerinin Arnavutların yaşadığı coğrafyada yaptıkları hayırseverlik işleriyle ve halka İslamiyet'i tanıtp sevdirmeleriyle bu din yayıldı, dolayısıyla bu müritlerin diline karşı da bir sempati oluştu. Türkçeden Arnavutçaya geçen dini terimlerden bazılarını şöyle verebiliriz: *dua - dua, xhenet - cennet, xhenem, xhehenem - cehennem, kurban - kurban, namaz - namaz, Qabe - Kâbe, avdes - abdest, harram - haram, gjynaf - günah, sevap - sevap, imam - imam, dervish - derviş, musliman, mysliman - Müslüman, İslam - İslam, din - din, pejgamber, pejgamer - peygamber, hajde - hadi, sadaka - sadaka...*

16. yüzyılın başında Arnavutluk Bektaşî tekkeleri ve ardından yaklaşık yarım asır sonra Halveti tekkeleri tasavvufi unsurlarla Arnavut insanının dünya görüşünü zenginleştirdi. Bu dönem Orta Çağ Arap harfli Arnavut Edebiyatının da doğup yayıldığı dönemdir.<sup>2</sup> Böylelikle Alevi-Bektaşî edebiyatı Arnavut milli edebiyatının bir dalı olarak ancak içerik bakımından bütünüyle bağımsız olarak gelişti.

Bu dönemde tekke edebiyatının en dikkate değer bölümü, Bektaşî edebiyatının fikir ve eğilimlerinin aşık edebiyatında ağır basmasıdır. Tasavvuf felsefesi, Arnavut halk edebiyatını etkilediği gibi konular, terimler yönünden sözlü şiiri de etkilemiştir. Tasavvuf düşüncesi Arnavut edebiyatının da kaynaklarından birisini oluşturduğu için ortaya çıkan edebi ürünlerde, bu felsefeye ait ortak temaların ve motiflerin kullanıldığını görüyoruz.

İlahi, nefes, mevlit gibi ezgili söylenen ve kolay ezberlenen şiirler Arnavut coğrafyasında mevlitlerde, düğünlerde, tekke ve dergâhlarda sıklıkla okunmuş ve ezberlenmiştir. Bu metinlerde geçen ve Arnavutçada karşılığı olmayan çoğu sözcük alınmış ve Arnavutçada kullanılmaya başlamıştır. Bazı kelimelerin ise karşılığı olmasına rağmen Arnavutçaya geçmiş ve diğer kelimeyle birlikte eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Günümüzde hâlâ bazı tekke ve dergâhlarda ilahiler Oğuz Türkçesinin varyantıyla okunmaktadır. Bu dönemde aynı tarzda şiir yazar Arnavutların da şiirlerinde bu kelimeleri sık kullandıkları Arnavut Beyteciler Edebiyatı akımının doğmasına temel hazırlamıştır.

<sup>2</sup> Histori E Letersise Se Shqipërise, Akademia e shkencave, Tiranë, 1980, f 152.

## **SONUÇ**

300 yıllık iç içe gelişmiş bir Arnavut-Türk Tekke edebiyatı hazinemiz var. Arap harfli olduğu için gözardı edilen binlerce sahifelik bu hazineden ancak birkaç damlaya ulaşılmışız. 1912’de Arnavutluk Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla ve 1908’de Latin alfabesine geçilmesiyle dönemin Bektaşî müritleri tekke edebiyatının en önde gelen isimlerinin eserlerini Latin alfabesiyle yazıya geçirmişler ve sonradan gelen nesillere ışık olmuşlardır. Bu ürünlerde Oğuzcanın gramatik unsurlarını gördüğümüz kadar, söz ve ifadelerle aktarılan dil ve dünya görüşünün en orijinal özelliklerini görmekteyiz.

## **KAYNAKLAR**

- Akar, Ali. (2005). *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Ötügen Yayınları.
- Artun, Erman. (2005). *Türk Halkbilimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ajeti, Idriz. (1978). *Language Research*. Prishtinë.
- Baba Aliu i Tomorrit, (1934). *Nefeze dhe Gazele Bektashiane*.
- Bahktin, Michail, (1996). *The World and the Word*. New York: Mit Press.
- Byteciler Edebiyatı, Poezia e Bejtexhinjve, UEGEN, 2010.
- Çabej, Eqerem (1975). “For a chronological stratification of Turkisms in Albanian”. *Philological Studies*.
- Demircan, Ömer. (2001). *Türkçenin sesdizimi*. İstanbul: DER Yayınları.
- Derjaj, Adriatik. (2010). “Language and the reality outside it”, Malesia, Podgoricë, 122
- F. W. Hasluck. (1914). Geographical Distribution of the Bektashi, Source: The Annual of the British School at Athens, Vol. 21 (1914/1915 - 1915/1916), pp. 84-124, Published by: British School at Athens, 114.
- History of Albanian literature, (1959). Tiranë.
- History of Albanian literature, (1983) Tiranë.
- Kastrati, Jup. (2000). History of Albanology, Tiranë.
- Kaba, Flavia ve Derjaj, Adriatik. (2012). “Orientalisms in the course of Italianisms in the Albanian language”, I Primer Congreso Internacional Hispano-Albanes: Ambito Filologico Internacional, Historia y Cultura Espanola Contemporanea. Actas. Universidad de Tirana. 178-188.
- Myderrizi, Osman. (1961). Albanian-Turkish Dictionary of H.A. Ulqinaku, BUSHT, 3, f.29.
- Polisi Mehdi. (2006). Lexicon of Islam. An integral part of the Albanian lexicon, Prishtinë.
- Rexhep, Ismajli. (200) Old texts, Pejë.
- Robert, Elsie. (1997) History of Albanian literature, Tiranë-Pejë.
- Shkurtaj, Gjovalin. (2003). Dialectology, Tiranë.

Shtypëshkronja Kristo P. Luarasi, Tiranë.

Albanian writers, I, Tiranë, 1941.

Shuteriqi, S. Dhimitër (1976). Albanian writings in the years 1332-1850, Tiranë.

Tomor, Osmani. (1999). The path of Albanian letters, Shkodër.

Zihni, Sako, (1963). Albanian folklore, Instituti i Folklorit, Tiranë: 8 Nentori.



## ÂŞIKLIK GELENEĞİNDE KADIN ÂŞIKLAR

### WOMEN POETS IN THE TRADITION OF FOLK POETRY

### РОЛЬ ЖЕНЩИН-АШУКОВ В АШУКСКОЙ ТРАДИЦИИ

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI\***

#### ÖZ

Saz çalarak şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan gezgin şairlere âşık denir. Bu âşıklar panayırlar, kahvehaneler, köy odaları ve düğünlerde kendi sazlarıyla şiirler söylerler. Âşıklık geleneği incelenirken kadın âşıkların göz ardı edildiği görülmektedir. Oysa, kadın âşıklarımız da bu işlevleri bire bir uyguladıkları için, geleneğin yaşatıcıları ve aktarıcıları olarak dikkat çekmektedir. Âşıklarımız dendiği zaman Karacaoğlan, Köroğlu, Dadaloğlu, Erzurumlu Emrah, Âşık Veysel, Murat Çobanoğlu, Şeref Taşlıova vb. akla gelmektedir. Oysa üzerinde durulmadığı, öne çıkarılmadığı ya da göz ardı edildiği için halkın varlığından haberdar dahi olmadığı, Döne Sultan, Nevruz Bacı, Şahturna, Fatma Bacı, Ayşe Berk, Derdimend Ana vb. pek çok kadın âşık bu gelenek içinde yoğrulmuş, kültürü devam ettirmiş ve ettirmektedir. Âşıklık geleneğinin olmazsa olmazı saz, kadın âşıklarımızca da ustaca çalınmaktadır. Eserleriyle, yarışmalardaki başarılarıyla kendilerini kanıtlamış Döne Sultan, Dursune Bacı, Kul Elif, Ezgili Kevser, Didarî, Fevziye Bacı, Münevver Tolun, Şah Turna, Sarıca Kız, Şahsenem Bacı vb. saz çalan kadın âşıklarımızdandır.

Rüya sonrası âşık olma, bade içme de âşıklık geleneklerinin önemle üzerinde durulması gereken yönlerindedir. Nevruz Bacı, Sabire Güler, Ayşe Çağlayan, Emine Beyza öyküleri dilden dile dolaşan badeli âşıklardandır. Âşıklık geleneklerinden atışma kadın âşıklarımız tarafından da ustaca yapılmaktadır. Dursun Cevlanî ile Döne Sultan'ın; Emircan ve Sarıcakız'ın; Kul Semaî ile Nevruz Bacı'nın yaptıkları atışmalar anılardadır.

Âşıklar şölenine ilk katılan kadın âşık bütün kaynaklarda Fatma Oflaz olarak gözüktür. Toplum karşısına ilk kez 1964'te İbrahim Aslanoğlu ve Fuat Doğu Paşa'nın tertip ettiği Sivas Âşıklar Bayramı'nda çıkmıştır. Daha sonra Nevruz Bacı, Sarıcakız ve diğerlerinin katıldığı görülür.

Âşıklık geleneğine bağlı; leb değmez, muamma çözme, tarih düşürme vb. unsurları en iyi sergileyen kadın âşıklarımızdan; Âdile Sultan, Aslı Bacı, Ozan Döne, Banu Hanım, Nurşah, Hüsniya Bacı, Nevruz Bacı, Sarıcakız, Derdimand, Şahturna sadece birkaçıdır. Âşık kadınların mahlaslarında Nevruz Bacı, Şahsenem

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğt. Fak. Em. Öğr. Üyesi. İzmir/TÜRKİYE  
(zileli.yardimci@gmail.com)

Bacı, Nurşah Bacı gibi ‘bacı’ mahlası kullanmaları erkek egemen alanda kabul görme çabalarından kaynaklanmaktadır. Kabul gördükten sonra da ‘ana’ mahlasını kullandıkları görülür.

Bu çalışmada alanyazın incelenerek halk şiirinde yer alan kadın âşıklar tanıtılmıştır. Araştırma sonucunda kadın halk âşıklarının da halk şiiri geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Halk şiiri geleneği, âşıklık (ozanlık) geleneği, kadın âşıklar (ozanlar).

## **ABSTRACT**

In the Anatolian minstrel tradition, traveling poets who recite poems and tell folk tales by playing the instrument are called poets. Bards sing poems with their own instruments at fairs, mansions, coffee houses, village rooms and weddings. When examining the tradition of bard, it is seen that women bards are ignored. However, our women poets draw attention as the keepers and transmitters of the tradition, as they practice these functions one-on-one. When our poets are mentioned, Karacaoğlan, Köroğlu, Dadaloğlu, Erzurumlu Emrah, Ozan Veysel, Murat Çobanoğlu, Şeref Taşlıova etc. comes to mind. However, because it is not emphasized, highlighted or ignored, the people are not even aware of its existence, Döne Sultan, Nevruz Bacı, Şahturna, Fatma Bacı, Ayşe Berk, Derdimend Ana etc. Many women poets have been kneaded in this tradition and continue the culture. The instrument, an indispensable part of the bard tradition, is also skillfully played by our women bards. Döne Sultan, Dursune Bacı, Kul Elif, Ezgili Kevser, Didarî, Fevziye Bacı, Münevver Tolun, Şah Turna, Sarıca Kız, Şahsenem Bacı etc. The instrument-playing women poets are the first to come to mind. Being a poet after a dream and drinking wine is one of the aspects of the bard traditions that should be emphasized. Nevruz Bacı, Sabire Güler, Ayşe Çağlayan and Emine Beyza are among the badeli poets whose stories are circulating. Conversation, one of the bard traditions, is also skillfully performed by our women bards. Dursun Cevlani and Döne Sultan; Emircan and Sarıçakız; The quarrels between Kul Semaî and Nevruz Bacı are in the memories. Fatma Oflaz was the first women poet to attend the poetic feast. Later, Nevruz Bacı, Sarıçakız and others are seen to join. Adhering to the tradition of the bard; “Leb Değmez”, “Muamma Çözme”, “Tarih Düşürme”, etc. one of our women poets who best exhibit the elements; Adile Sultan, Aslı Bacı, Ozan Döne, Banu Hanım, Nurşah, Hüsnüya Bacı, Nevruz Bacı, Sarıçakız, Derdimand, Şahturna are just a few. The fact that bard women use the pseudonyms such as Nevruz Bacı, Şahsenem Bacı and Nurşah Bacı in their pseudonyms stems from their efforts to gain acceptance in the mother-dominated field. It is seen that they use the “Ana” pseudonym after being accepted. In this study, women poets in folk poetry were introduced by examining the literature. As a result of the research, it was concluded that women folk poets also have an important place in the tradition of folk poetry.

**Key Words:** The tradition of folk poetry, minstrelsy tradition, women poets

## GİRİŞ

Aile, tüm toplumların vazgeçilmez en küçük sosyal birliğidir. Bu birliğin temel taşı ise kadındır. Kadın; anne, eş, abla vb. unsurlarla aile içinde olduğu kadar, kadın kimliği ile de Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Atatürk'ün dediği gibi "*Şuna kani olmak lazımdır ki, dünya yüzünde gördüğümüz her şey kadının eseridir.*" Oğuz Kağan, Dede Korkut gibi Türk kültürünün temel taşı metinlere bakıldığında, kadının anne hüviyetiyle kutsal bir özellik taşıdığı görülür.

Anadolu âşıklık geleneğinde saz çalarak şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan gezgin şairlere âşık adı verilir. Âşıklar panayır, konak, kahvehane, köy odaları ve düğünlerde kendi sazlarıyla şiirler söylerler. Dede Korkut'ta önemli bir yeri olan kadın ozan tipi, Türkiye sahası âşıklık geleneğinde de büyük öneme sahiptir. Âşıklarımız dediği zaman Karacaoğlan, Koroğlu, Dadaloğlu, Erzurumlu Emrah, Âşık Veysel, Murat Çobanoğlu, Şeref Taşlıova vb. akla gelmektedir. Âşıklık geleneği incelenirken kadın âşıkların göz ardı edildiği görülmektedir.

Oysa üzerinde durulmadığı, öne çıkarılmadığı ya da göz ardı edildiği için halkın varlığından haberdar dahi olmadığı, Döne Sultan, Nevruz Bacı, Şahturna, Fatma Bacı, Telli Hanım, Ayşe Berk, Âşık Sürmelican, Âşık Gülçınar Derdimend Ana vb. pek çok kadın âşık bu gelenek içinde yoğrulmuş, kültürü devam ettirmiş ve ettirmektedir.

16. yüzyıl kadın âşıklarından olup:

*Felek nasıl kıydı Sultan Balım'a*

*Bunca muhip intizardır yoluna*

*Hâlin arz edeyim erkân kuluna*

*Efendimin sinesinde yara var yara* (Yıldız, 1987: 416-417)

biçiminde Balım Sultan'a yazdığı deyişle anılan Kars'ın Hanak içesine bağlı Samıt köyünde doğan Samıtlı Hörü ile yine 16. Yüzyılda yaşamış bir deyişinde:

*Abdal Musa derler pirimin ismi*

*Ateşe girince yanmadı cismi*

*Niyaz eder dermenti Hüsni*

*Aynı cemin erlerine aşk olsun*

diyen Hüsniye Bacı, adı ve deyişleri bilinen en eski kadın âşıklarımızdandır.

Kadın âşıklarımız da geleneğin işlevlerini bire bir uyguladıkları için, geleneğin yaşatıcıları ve aktarıcıları olarak dikkat çekmektedir. Şiirlerini, diğer âşıklar gibi hem tek ayak hem de döner ayakla söyleyen kadın âşıklar, eserlerini sunarken, daha duyarlı, içten ve ağırlıklı bir ifade kullanırlar. "kadın tarzı" bir sunum dediğimiz şiirlerinde kendi iç dünyalarının yansımaları olan bu söylemle erkek âşıklardan farklılık gösterirler. Kadın türkü yakıcılarının aşk ve sevdâ türkülerinde kadın duyarlılığı hissedilir. Kadın türkü yakıcı âşıklar çevreyi, sosyal olayları, duygularını yalın bir dille, olduğu gibi gözlemediği biçimde doğal olarak anlatırlar.

Özellikle, yirminci yüzyılın sonlarına baktığımız zaman, 1966 yılında Kon-ya'da yapılan Türkiye Âşıklar Bayramı'nın katılımcıları arasında, kadın temsilcilerin olması ve bunun artarak "süreklilik" kazanması, bizi, geleneğin, kadınlar lehine iyi durumda olduğunu söylememize neden olmaktadır. Kadın âşıkların gerek

sayısı gerekse ortaya koydukları şiirlerin içeriği ve çeşitliliği açısından Sivas, Tokat; Çorum, Eskişehir ve Çukurova yöresi kadın âşıkları dikkat çekmektedir.

### **Kadın âşıklarda görülen gelenekler ve uygulamaları:**

#### **a. Saz Çalma**

Âşıklık geleneğinin olmazsa olmazı saz, kadın âşıklarımızca da ustaca çalınmaktadır. “Âşıklık geleneğinin tek çalgısı saz (bağlama) ve sazın türevleri olan kemani gibi telli sazlardır. Âşık için her ne kadar duygu güzelliği ön planda gelse de, saz ilhamı kamçılayan bir alet olup âşıklık geleneğinin en önemli unsurlarından biridir.

Âşıklara saz şairi denmesi de bundandır. Divan şairinin kalemi ne ise âşığın sazı odur. Bu nedenle, ‘*Sazsız âşık kulpsuz testiye benzer.*’ sözü yaygınlık kazanmıştır.” (Yardımcı 2014, s.142)

Saz çalmayı kendi kendine öğrenenlerin dışında kadın âşıkların âşık olarak tanınmaları ve sanatlarını icra etmelerine yardım edenleri, saz öğretenleri genel olarak erkek âşıklar olmuştur. Nevruz Bacı, Âşık Nurşah, Arzu Bacı, Gülşah Bacı, Âşık Fatma Taşkaya eşleri tarafından desteklenen âşıklardır.

Döne Sultan, Dursune Bacı, Kul Elif, Ezgili Kevser, Didarî, Fevziye Bacı, Münevver Tolun, Şah Turna, Sarıca Kız, Şahsenem Bacı vb. ise saz çalan kadın âşıkların ilk akla gelenleridir. Bunlardan:

*Ben acı çektikçe inleyen sensin  
Sarıcakız'ı tek dinleyen sensin  
Ruh halimi bir bir anlayan sensin  
Dostum, arkadaşım, sazım sırdaşım*

\*

*Gönlü sızım sızım Sarıcakız'im  
Dökerim derdimi sazım üstüne*

(Sarıcakız, 2006, 60)

diyen Sarıcakız,

*Sazımdan sesimden bülbül alınsa  
Dalı ben olsam da gülden bana ne*

Aslı Bacı (Doğanay, 1999,51)

diyen Aslı Bacı,

*Ey sevdiğim sana geleyim dedim  
Yollar kirasını istedi benden  
Coşa gelip birsaz çalayım dedim  
Teller kirasını istedi bendem*

Nevcivan (Durna,2021,43)

\*

*Sazdır âşıkların temel direği  
Çalar gider şu yalancı dünyada  
Boynu bükük gariplerin yüreği  
Deler gider şu yalancı dünyada*

Arzu Bacı (Doğanay, 1999, 69-70)

diyen Arzu Bacı,

*Dedim telli sazım biraz dertleşek,  
Dedi, gene hangi yana gidersin.  
Alıp kollarıma biraz yayladım  
Dedim neden böyle dertli ötersin*

(Şahsenem Bacı, 2010,191)

ve:

*Şahturna ümit kesemem  
Sazı duvara asamam  
Ölene kadar susamam  
Sanmayın ki pişman oldum*

Şah Turna (Şahturna, 1998,26)

diyen Şahsenem Bacı,

*Bayrama yarenler görüldü geldi  
Evliya enbiya derildi geldi  
Bakara suresi belirdi geldi  
Sazımı koluma taktım da geldim*

Âşık Bacı (Durna, 2021)

diyen Âşık Bacı sazla ilgilerini perçinleyen kadın âşıklardandır.

#### **b. Mahlas Alma**

“Halk şiirinde *mahlas alma* geleneğe bağlı bir kuraldır. Mahlas, âşığın imzası olup mutlaka son dördlükte kullanılır. Kimi kadın âşıklar *Durşen Mert* gibi ad ve soyadını ya da *Nevruz* gibi ad ve soyadından birini mahlas olarak kullanmıştır. kimi âşık da sanatına, vücut yapısına uygun olarak seçtiği bir adı mahlas olarak kullanır. Örneğin İlkin Manya, sarışınlığından dolayı mahlasını kendi seçtiği “Sarıcakız” olarak kullanmıştır.” (Yardımcı 2014, s.147)

“Kimi kadın âşıklar mahlas olarak adlarının sonuna, yaşlarına göre, ‘Ana’ veya ‘Bacı’ sözünü getirmiştir. Yeter Ana, Sinem Bacı bunlardandır.” (Köksel, 2012, 66)

Alevi-Bektaşî erkek âşıklarda yaygın olarak kullanılan *Kul* mahlasının kadın âşıklardaki karşılığının *Gül* olduğu bilinmektedir. Bilindiği gibi Âşık Ayten Çınar, soyadının başına gül ekleyerek oluşturduğu ‘*Gülçınar*’ı mahlas olarak kullanmıştır.

“Kimi kadın âşık da mahlasını usta bir âşıktan, pîr ya da mürşidden almıştır. Âşık Gülşadî, çırağı âşiğe “*Sevdanur*” mahlasını vermiştir, fakat neden böyle bir mahlas verdiği hakkında bilgi verilmemiştir. Âşık Emanetî, evlendiği Hülya Yıldırım’a kızlık soyadı “Şahin”den yola çıkarak “*Şahinî*” mahlasını vermiştir.” (Sever, 2016, 85) Kimi âşiğe da ustası duruma göre bir mahlas verir, kimi âşık da rüyasında bade içerken alır.

*Ben rüyamda bâde içtim  
O zaman bu aşka düştüm<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Bülent Akın, Diyarbakırlı Bir Saz Şairi Âşık Mah Turna, Ankara, 2009, s. 243

diyen Âşık Mah Turna mahlasını Mahzuni Şeriften almıştır. Hatice Altuk Keşoğlu'na da Selvinaz mahlasının ustası Ayhan Aslan vermiştir. Asıl adı Hamidiye Demir olan Âşık Garip'e mahlasını Sivaslı Âşık Hüseyin Tekmen vermiştir.

Âşık kadınların mahlaslarında Nevruz Bacı, Şahsenem Bacı, Nurşah Bacı gibi 'bacı' mahlası kullanmaları erkek egemen alanda kabul görme çabalarından kaynaklanmaktadır. Kabul gördükten sonra da 'ana' mahlasını kullandıkları görülür.

### **c. Bade İçme**

Rüya sonrası âşık olma, bade içme de âşıklık geleneklerinin önemle üzerinde durulması gereken yönlerinden biridir. Derdimend, Döne Sultan, Remziye Bacı, Nevruz Bacı, Sabire Güler, Ayşe Çağlayan, Emine Beyza, Hatice Mihrap öyküleri dilden dile dolaşan badeli âşıklardandır. Bunlardan:

*Sarrafolup Pazar açtım*

*Mesleğimle çoksavaştım*

*Pir elinden bade içtim*

*Anlaşırız tel ehliyiz*

Derdimend

*Âşık ne sorarsın benim halimi*

*Sivas'ta meydan açtım da geldim*

*Pirler masasına sürdüm elimi*

*Serian bir bade içtim de geldim*

Derdimend

*Maarif dersinden manâlar seçtim*

*Aşkın badesini aşikâr içtim*

*Tuna seli gibi afetler saçtım*

*Teybe alınmıştır söz birer birer*

Derdimend

*Eryay-yı ummana dalmayan bilmez*

*Pir elinden bade almayan bilmez*

Derdimend (Kaya-Yılmaz, 2019,19)

diyen Derdimend,

*Seherde uğradım nazlı pirime*

*Aşkın badesinden al dedi bana*

*Kalbi fesat ile muhabbet etme*

*Saki peymaneden bil dedi bana*

Döne Sultan (Doğanay, 1999, 128)

diyen Döne Sultan,

*Pîr elinden dolu içtim*

*Can ile hem serden geçtim*

*Erenler râhına düştüm*

*Kerem senden şâhım Ali*

*Yetiş imdadıma Bektaş Veli*

Emine Beyza (Özmen, 1994,183)

diyen Emine Beyza,

*On yıl oldu Nurşah adım alalı  
Bir yüyada sazım telde çalalı*

\*

*Tam on beş yaşıma erdiğim zaman,  
Dünyayı tozpenbe gördüğüm zaman  
Aşkı muhabbeti sorduğum zaman,  
Pirim bade sundu düşümde gördüm*

(Nurşah, 1991, 135-136)

diyen Nurşah,

*İçmişim doluyu sarhoşum daim  
Gizli sırlarımı kime diyeyim  
Çıkarıp beyazı kara giyeyim  
Ko bana desinler delidir deli*

diyen Âşık Zeycan,

*Aşkı muhabbeti sorduğum zaman  
Pirim bade sundu düşümde gördü*

(Çağlayan, 1997, 34)

diyen Ayşe Çağlayan,

*Pir elinden dolu içtim  
Can ile hem serden geçti (Manya, 1983, 47)*

diyen Âşık Emine Beyza,

*Nevruzu'yem der ki pişmeyen çiğdir  
Aşkın badesini içmeyen çiğdir  
Can ile serinden geçmeyen çiğdir*

*Yenecek lokmada tuzun var mıdır? Nevruz Bacı*

(Yardımcı Erciyes, 2019, S.504, s,79)

diyen Nevruz Bacı badeli âşıkların önde gelenlerindedir.

Türk kültüründe rüya motifinin izleri çok eskilere kadar gider. Çeşitli efsane ve destanlarda rüya motifine sık sık rastlanmaktadır.

Bade halk biliminde rakı, şarap gibi alkollü içki anlamına gelmez. Rüyada içildiği hissedilen şerbet su vb. içilecek mai olduğu gibi, elma, nar, ekmek, üzüm gibi bir yiyecek de olmaktadır. Hatta ele verilen bir saz da bade olmaktadır. Âşık edebiyatında bade içme, rüya motifi bir gelenek icabıdır.

Âşık edebiyatında rüya, kişinin şiir söyleme yeteneği kazanmasında, dini bilgilerle ledün ilmini öğrenmesinde, kişinin âşıklık özellikleri kazanmasında önemli etkindir.” (Yardımcı, 2014, 152) Bu konuda saptanmış ilginç öyküler bulunmaktadır. Rüya sonrası âşık olma, bade içme olgusuna bazı kadın âşıklarımızda da rastlanmaktadır. Bunların bazıları şöyledir:

“Asıl adı Fatma olan Hatice Mihrap (Âşık Fato), tarladan eve dönerken Ören denilen bir yerde biraz dinlenmek için oturarak burada uykuya dalmıştır. Rüyasında al bunu iç diye bir ses duyduğunu ve terzilerin yüksüğü büyüklüğünde bir cisim ile mercimek tanesi büyüklüğünde kırmızı renkli bir şeyi kendine verdiklerini söyleyip bunu içmesini salık verdiklerini ve senin adın bundan sonra Hatice Mihrap olsun dediklerini. Fakat asla evlenmemesi gerektiğini evlenirse öleceğini

söylerler. *Akşam Baba eve dönünce Fatma rüyasını anlatır. Baba kızının bu rüyayı kimseye anlatmamasını ister. Fatma kendisine verilen badeyi(doluyu) içtikten sonra deyişler ve duaz-ı İmamlar söylemeye başlar.*” (Temürtürkan, 2021, 138)

Bir diğer bade olayı da şöyledir:

Âşık Nevruz Bacı'nın eşi Âşık Semaî, âşık arkadaşları ile Anadolu turlerine çıkmakta, âşıklık geleneklerini sürdürmektedir.

1963 yılının bir kış günü, Tokat'ta düzenlenen bir âşıklar gecesine gitmek için evine sazını almaya gelir. Nevruz Bacı'nın sazı vermek istemeyip sazın bulunduğu odanın anahtarını gizlemesi üzerine sinirlenen Semaî, eşine vurup elindeki anahtarı alarak odayı açıp sazı alır. Giderken de *'Kadın senin âşıklıktan haberin yok. Ben de sana âşıklığı sevdirmem, senin içine benim içimdeki gibi kor düşürmezsem o meydanlarda çalıp söylemem.'* diye intizarda bulunarak, *'hoşçakal'* demeden gider.

Bu hal Nevruz Bacı'nın, eşinin arkasından *'Çoluk çocuğun rızkı peşine koşmayıp âşıklık diye kuru sevda peşine yeliyor.'* diye söylenmesine sebep olur. Söylene söylene çocuklarına sarılıp ağlayarak oturduğu yerde uyuya kalır.

Âşık Semaî Tokat yolunda içten içe ağlayarak:

*O yâr insafsız mı gönlü olmuyor  
Aşkım zor eyliyor geri durmuyor  
Gönül şehri alev alev yanıyor  
Gör senin sevdana yandım ha yandım*

diye söylenip, âşıklık uğruna hayatında ilk kez eşini dövmenin burukluğunu yaşarken *'Allahım ya benim canımı âşıklık uğruna bu yolda al, ya da Nevruz'a âşıklık sevdası ver, sazıma, sözüme karışmasın'* diye yürekten dua eder. Nevruz Bacı da bu sırada bir rüya görmektedir.

Evlerinin önü tren yoludur. Nevruz'un rüyasında saz çalıp demeler söyleyişine komşular başına birikip *'Tren gelir çiyenirsin, kalk evine git'* ikazları üzerine komşularına; *'O devletin treni, beni çiyemez, burda durur. O durur da, aşkın treni durmaz. Önemli olan aşkın trenidir.'* der.

O sırada rüyasında hiç tanımadığı bir kişinin; *'Sen eşinin âşıklığa girmesine razı olmuyorsun da niye kendin çalyorsun?'* sorusuna; *'Eşim bana intizar etti. Onun için ben de sazımı alıp tren yoluna oturdum'* diye cevap verir. Tam bu sırada tren yoluna küçük bir kız çocuğunun indiğini ve hızla trenin geldiğini görerek fırlayıp çocuğu raylardan çeker ve uyanır. Uyandıığında kendini kan ter içinde bulur, ne saz vardır kucagında ne çocuk. Sadece kendi çocukları sarılıp uyuşmuşlardır annelerine. Şaşkınlıkla kalkıp, evde kocasının eski sazını arar. Kendisinde hiç hissetmediği duygular vardır, hafiflemiş gibidir. Sabırsızlıkla sabaha kadar Âşık Semaî'nin yolunu bekler.

Kızgın gittiği için eşinin tavrından endişeli olan Semaî ancak eşinin sabahın erken vaktinde kendisini beklediğine, sanki hiç kırgınlık olmamış gibi karşılayışına şaşırır.

Nevruz Bacı, *'konser başarılı oldu mu?'* diye sorunca, Semaî kendisi ile eğlendiğini sanarak eşine şaka yollu takılır. Ciddileşen Nevruz Bacı, rüyasını anlatıp:



*Nevruzuyam hayran oldum haline  
Düşümde de saz verdiler elime  
Saz ile oturdum tren önüne  
Tren durur aşkın treni durmuz*

biçiminde bir dörtlüğü mırıldanınca gerçeği anlayan Semaî, ‘Dualarım kabul olmuş, sen bade içmişsin.’ deyip istekli olan eşine belagat ve saz dersi verip kadın âşıklar kervanına güçlü bir âşık katar.” (Yardımcı, 1993,142-144)

Yıllarca birlikte âşık toplantılarında geleneğe bağlı olarak çalar söyler, ödülleri alırlar. Kadın âşıklarımızın önde gelenlerinden Nevruz Bacı:

*Hakkın birliğinde hazine buldum  
Ummandan boş kabın doldur ha doldur  
Bu aşıklık bana bir uzak yoldur  
Gemini deryaya daldır ha daldır*

*Eğer kaptan isen yüzebilirsin  
İstersen sırrımı çözebilirsin  
Şu gönlüm evinde gezebilirsin  
Sinem baştan başa yoldur ha yoldur*

*Yar boyuna göre libas biçeyim  
Bizi taktir edenlere gerçeğim  
Âşık Nevruza'yım binbir çiçeğim  
İster kokla ister soldur ha soldur*

biçiminde söyleyişleri ile gönüller kazandığı, sanatının en verimli döneminde çalıp söylerken, kadere bakın ki, eşinin kırk yıl önce bir kavga sonucu: '*Allahım ya benim canımı aşıklık uğruna bu yolda al, ya da Nevruz'a aşıklık sevdası ver, sazuma, sözüme karışmasın'* diye ettiği dua Tanrı katında kabul bulur ve Aşıklığa başlamasına neden olan eşinin gittiği Tokat konseri gibi bu kez birlikte gittikleri Tokat'ın bir ilçesi olan Niksar'daki konserden dönerken Tokat yolunda arabalarının önüne çıkan bir kamyonla çarpışarak karı koca âşıklar, âşıklık uğruna Hakk'a yürümüşlerdir.

#### **d. Usta Çırac Geleneği**

Âşık Edebiyatında yüzyıllar boyu yaşatılan geleneklerin en önemlilerinden biri de usta-çırak geleneğidir. Bu geleneğin özünde halkın gönül duygularının âşıklarca dile getirilerek halkın belleğine işleyip nesilden nesile ulaştırılması yatar.

Kadın âşıklar arasında usta çırak geleneği ya aile içinde baba, amca, dayı, ağabeyi gibi aile fertleri ya da kadın âşıkların kocalarının eşlerine saz ustalığı yapımlarıyla gerçekleşmektedir.

Badeli âşıklardan Nevruz Bacı'ya eşi Semaî ustalık etmiş, saz ve âşıklık geleneklerini en ince ayrıntılarına kadar öğretmiş, Konya Âşıklar Bayramı ve çeşitli etkinliklerde önemli ödüller kazanmış, yaşamının sonuna kadar eşiyile sanatını icra etmiştir

Örneğin Âşık Mihmanî kızı Gülhanım'a saz öğretmiş ve ustalık yapmıştır. Âşık Emanetî de eşi Hülya Yıldırım'a ustalık etmiştir. Âşık Sürmelican'a ise ağabeyisi Âşık Yener ustalık etmiş, birlikte kimi etkinliklere katılarak dikkat çekmiş, bir de kaset çıkarmıştır. Yine Mustafa Sever'in işaret ettiği gibi:

*“Âşık Sevdanur, Âşık Gülşadi'ye çıraklık ederek gerek saz çalmada gerekse şiirlerinin anlam ve teknik açıdan olgunlaşmasında ondan yararlanmıştı. Sinem Bacı, Âşık Davut Sularî ve Musa Pervanî'den geleneğe has özellikleri, eşi Âşık İhsanî'den de saz çalmasını öğrenmiştir. Âşık Sarıcakız'a, değişik zamanlarda evlendiği üç âşık (Âşık Reyhanî, Âşık Emircan ve Âşık İhsanî) öğretmenlik etmişlerdir.”* (Sever, 2010/20:101)

#### **e. Atışma**

Âşıklık geleneklerinden atışma kadın âşıklarımız tarafından da ustaca yapılmaktadır. Sarıcakız ve Reyhanî'nin, Dursun Cevlanî ile Döne Sultan'ın; Kul Semaî ile Nevruz Bacı'nın yaptıkları atışmalar anılardadır.

Âşıklar şölenine ilk katılan kadın âşık Fatma Oflaz'dır. Daha sonra Nevruz Bacı, Sarıcakız ve diğerlerinin katıldığı görülür.

Sarıcakız'ın 1972'de Âşık Yaşar Reyhanî ile İstanbul'da yaptığı ve sonra plağa kaydedilen atışma;

Sarıcakız

*Bundan böyle gurbet eli  
Gezeceğim ben Reyhanî  
Sedef saza gümüş teli  
Dizeceğim ben Reyhanî*

Reyhanî

*Nasip olsa gurbet eli  
Gezemezsin Sarıcakız  
Sedef saza gümüş teli  
Dizemezsin Sarıcakız*

Sarıcakız

*Bu dünyanın sefasını  
Seviyorum cefasını  
Haksızların kafasını  
Ezeceğim ben Reyhanî*

Reyhanî

*Aşkın gözü yaşa benzer  
Gönlü uçan kuşa benzer  
Haksız kara taşla benzer  
Ezemezsin Sarıcakız*

Sarıcakız

*SARICAKIZ'ın nesini  
Hiç sevmem baş eğmesini  
Yalancılık düğmesini  
Çözeceğim ben Reyhanî*

Reyhanî

*Âşık REYHANÎ'nin sesi  
Hiç bitmiyor inlemesi  
Yalan doğrunun maskesi  
Çözemezsin Sarıcakız*

biçimindedir.” (Çobanoğlu, 2006, 117-118)

Dursun Cevlanî ile Döne Sultan'ın yaptıkları atışmalardan bir bölümü de:  
Cevlanî

*Ey âşık senden bir haber alam  
İlk eteğin yerden sürüten kimdir  
Motorlu bineğin ismi yok iken  
Cansız duvarları yürüten kimdir*

Döne Sultan

*Eylen ustam ben de verem cevabı  
İlk eteğin sürten Hacer Ana'dır  
Cansız duvarları yürüten veli  
Hacı Bektaş Veli'ye can kurbandır*

biçimindedir.” (Doğanay, 1999, 140)

Âşıklar, kadın konusunda çeşitli eleştirilerde bulunmuş, özellikle taşlama türünün olanaklarından yararlanmışlardır. Taşlamalar aracılığıyla kadına yönelik eleştiri; iğneleme, alay, kınama hatta bazen ağır bir sövgü biçiminde yer almıştır.

Tokatlı Nuri'nin

*Zamane hûbuna meylini verme  
Kışın zemheride yaz eder seni  
Hakikatli sanıp sakın inanma  
Ganîlik vaktinde hazzeder seni*

biçimindeki taşlaması bunlardandır.” (Çıblak, Ankara, 2008, 93)

Kimi zaman kadın âşıkların erkek âşıklarla atışmasında Emircan ile Sarıcakız'ın atışmasında, olduğu gibi erkek âşığın, kadın âşığın “kadınlığına” vurgu yaparak ve bu kadınlığı aşağılayarak, atışmada galip gelmeye çalıştığını görülmektedir:

Emircan

*Taze civciv iken uçmaya çıktın  
Çıkma kümesinden hışlarım seni  
Sen tavuksun horoz olmaya kalkma  
Keskin bıçak ile suçlarım seni*

Sarıcakız

*Ben seni bilirim delisin deli  
Delinin her zaman budur halleri  
Vakitsiz ötüşen horoz misali  
Tutar bir kazanda haşlarım seni*

Emircan

*Deliler her zaman olurlar Veli  
Velinin açıktır bütün ehvali*

*Hanımsın nazik ol gönlüm sultanı  
Her ne diyer isen hoşlarım seni*

Sarıcakız

*Bülbül oldum hep gözettim gülleri  
Dikkatli ol fazla gittin ileri  
Uslu dur yoksa tıpışlarım seni*

biçiminde görüldüğü gibi, Emircan adeta Sarıcakız'a bir kadın olarak, evden çıkmaması ve erkeklerin işine bulaşmaması gerektiğini söylemekte, kadın âşık Sarıcakız'ın da Emircan'ın ileri gittiğini söyleyip, Emircan'dan gelen sert ve aşağılayıcı ifadeler nedeniyle, saldırgan bir dil kullanmak zorunda kaldığını görülmektedir.

Erkeklerle yapılan atışmalardaki gerilimli havanın aksine:

Sarıcakız

*Dinle sözlerimi sen Aslı Bacı  
İnsanlıkta gizli yol bulamadım  
Dostluk diyarında gezdin dolaştın  
Gönüle hal ehli kul bulamadım*

Aslı Bacı

*Dinledim sözünü dost Sarıcakız  
Seherde esecek yel bulamadım  
Âşıklar misali öten bülbüldüm  
Tutuldu lisanım dil bulamadım*

Sarıcakız

*Ben beni bildikçe koştum ezeli  
Hiçbir yerde bulamadım teselli  
Kanadı kırılmış turna misali  
Aradım konacak göl bulamadım*

Aslı Bacı

*Menzilim aşikâr dostun yoluna  
Dürüstlük önderim girdim koluna  
Sırrımı örtecek sırma çuluna  
İğneme takacak tel bulamadım*

Sarıcakız

*Bir Sarıcakız 'ım sarıçiçeğim  
İnsanlık bağında uçan böceğim  
İyiye, doğruya açık kucağım  
Gerçek dost aradım, bil bulamadım*

Aslı Bacı

*Aslı Bacı derdim dağıt üstüne  
Yarılı mısralar kâğıt üstüne  
Postala hüdaya kâğıt üstüne  
Zarfıma koyacak pul bulamadım*

Sarıcakız-Aslıbacı atışmasında olduğu gibi kadın âşıkların daha çok dertleşmenin ve fikir paylaşımının hâkim olduğu bu atışmalarda kadınların birbirlerine

dost diye seslendikleri, birbirleriyle duygularını paylaştıkları ve birbirlerine öğütler verdikleri görülmektedir.” (Çobanoğlu, 2006, 121)

#### **f. Lebdeğmez**

Âşıkların ustalıklarını sergilemek için bir nevi söz hüneri olarak baş vurdukları bir biçimdir. İçinde (B,P,M,V,F) dudak ve diş-dudak sesleri bulunmadan söylenen şiir demektir. Atışmanın en zor biçimi olup âşıkların dudakları arasına iğne koyarak yarıştıkları Telli Suna, Nurşah, Özlemi gibi bazı kadın âşıklarda örneklerini gördüğümüz türüdür.

Âşık mahlasında dudak ve diş dudak seslerinden biri varsa zorunlu olarak içinde bu harflerin bulunmadığı bir mahlas kullanır.

Örneğin Âşık Özlemî adında (M) dudak sesi olduğundan:

*Dilde Hakk'ı gör, gerekli söze,  
Yalandan sakın ki doğru ol yüze,  
Âşık Olgaç gel sen, inanca öze  
Şehadetle hazın güzeli olur*

(Köksal, 2012, 121)

mahlasını Olgaç adı ile değiştirmiştir.

#### **g. Elifname**

Kadın âşıklarımızdan önde gelenlerden Derdimend genellikle erkek âşıkların en ustalarının yazdıkları elifnameler güç ve güzelliğinde ilk iki dördüğü:

*Elif-Allah habibi ey Muhammed Mustafa  
Be-Bağ bizim çün sen şefi ol gel kıyamet günleri  
Te-Teâlallah yarattı “kaf u nun” dan alemi  
Se- Senâ vü Hamd'e şükür dilde sübhanım medet*

\*

*Cim-Cihana gelmemiştir sencileyin hüsn ü pak  
Ha -Hicabın perdesini Hak yüzünden etti çak  
Hı- Hayalime düşeli oldu bu vücudum pak  
Dal-Devasız derde düştüm derde dermanım dedet*

biçiminde olan elifname yazması dikkat çekicidir.

Elifname biçiminde şiir yazıp:

*Düştü eşliğine kesti koçunu  
Pir Efendim af eyledi suçunu  
Mim Nun olup Yunan çekti göçünü  
Seyit Nizamoğlu hocası Onun*

Büryan Ana (Yardımcı, 2004, 208)

Atatürk sevgisini de dile ve tele döken Büryan Ana da âşıklık geleneklerini ustaca sergileyen önemli kadın âşıklarımızdandır.

Âşıklık geleneğine bağlı; leb değmez, muamma çözme, tarih düşürme vb. unsurları en iyi sergileyen kadın âşıklarımızdan; Âdile Sultan, Aslı Bacı, Ozan

Döne, Banu Hanım, Nurşah, Hüsniya Bacı, Nevruz Bacı, Sarıcakız, Derdimand, Şahturna sadece birkaçıdır.

Âşık kadınların mahlaslarında Nevruz Bacı, Şahsenem Bacı, Nurşah Bacı gibi ‘bacı’ mahlası kullanmaları erkek egemen alanda kabul görme çabalarından kaynaklanmaktadır. Kabul gördükten sonra da ‘ana’ mahlasını kullandıkları görülür.

### **Kadın âşıkların işledikleri konular**

Kadın âşıklar ezgileriyle süsledikleri sözlerine geçmiş, bugün ve geleceği usta bir dille aktarmakta, topluma ezilen ve horlanan kadınla ilgili mesajlarını en etkili ve çarpıcı bir dille vermektedirler.

Çocuğu olmadı diye üstüne kuma getirilen kadın, aile zoruyla evlendirilen kadın, gelenek-görenek ve töre zinciri içinde en ağır koşullarda cezalandırılan yine kadındır. Kadınlık Onuru ve kadın duyarlılığını ön planda tutan kadın âşıklardan Şah Turna, zaman içinde kadına verilen önem ve duyulan saygının zaafa uğraması sonucu:

*Toplumda oturur birer süs gibi  
Kadın erkek ayrı sanki küs gibi  
Dünyası kararmış kara is gibi  
Neden ses çıkartmaz kadınlarımız<sup>2</sup>*

biçiminde sazının teline vurup sesini yükseltirken, Sarıcakız gibi âşıklar da âşıklık geleneği gereği kadın konusunu en gerçekçi biçimde

*El kızı dediler ele saydılar  
Sineye çekip de ağlamadık mı  
Töre namus dedi cana kıydılar  
Rıza göstermeyi yeğlemedik mi*

*Berdel oldu öldü hem diri diri  
Çift kuma getirdi sütsüzün biri  
Boş ol dedi karı elinin kiri  
Duyduk da karalar bağlamadık mı*

gibi dile getirerek Anadolu kadınının dramını sazının teline dökmüştür.

*Bizi de halk eden Süphan değil mi  
Aslanın dişisi aslan değil mi  
Söyleyin makbul-u Rahman değil mi  
Ümmügülüm, Zeynep, Leyla'mız vardır (Özmen, 1994, 527)*

diyen Naciye Bacı da Kadın haklarını koruyan deyişleriyle dikkat çekenlerdendir.

Kabalıktan, kavgadan, düşmanlıktan uzak durmayı isteyen kadın âşıklarda Şahsenem Bacı:

*Avuç avuç çiçek ektilim yollara  
Barış seven canlar toplansın diye*

<sup>2</sup> Ozan Şahturna, Şakıyan Turna Şahturna, İstanbul, 1998, s. 145

*Barut kokusuna gül yağı sürdüm*

*Tetik çeken eller koklasın diye*

gibi değişleriyle kadın çabasını dillendirmiştir.

Sevda konusunda

*Kara karıncalar, bozulmuş bağlar,*

*Bülbüller, güvercinler, beyaz kuğular.*

*Size yalvarırım ey yüce dağlar,*

*Kalbimi dağılayan yardan ne haber. (Arzu Bacı)*

gibi en duyarlı değişleri söyleyenler kadın âşıklardır.

*Silah değil, kalem tutmalı eller*

*Esenlik bağında, rengarenk güller*

*Kardeşlik türküsün söylesin diller*

*Dost kol kola sarış gelsin yurduma*

*Yeter artık, barış gelsin dünya'ya! ...*

diyen Şah Turna gibi bazı kadın aşıklar, köylünün hakkını yiyenleri, işçi-patron ilişkilerini ve bu bağlamda ekonomik sorunları da tenkit etmişler, değişlerini aşık festivalleri vb. etkinliklerde icra ederek, eşit insan hakları dileklerini, dünya barışı isteklerini dile getirmişlerdir.

Kadın âşıkların Alevi - Bektaşî olanlarının, Allah, Muhammet, Ali, Ehli-beyt ve Hacı Bektaş sevgileri had safhada olup sevgi ve muhabbetlerini:

*Medet Allah ya Muhammed ya Ali*

*Dertliyim derdime dermana geldim*

*Bun'lardan kurtaran Bektaşî Veli*

*Dertliyim derdime dermana geldim*

(Özmen,1994, 217)

diyen Güzide Ana,

*Döne Sultan himmetiniz var oldu*

*Allah bir Muhammed Ali Şir oldu*

*Hünkâr Hacı Bektaş Veli Pir oldu*

*Gel Muhammed Mustafa'ya gidelim*

ve

*Dönem dedi yüz sürünce dergâha*

*Gönülde gümanın kalmaz bir daha*

*Aslanın ağzından akar ervaha*

*Doldu badelerim pirden gelirim (Özmen, 1994, 315-316)*

diyen Döne Sultan gibi, dile getirenler çoğunluktadır.

## **KAYNAKLAR**

Şahsenem Bacı, Haykırış, Babil Yayınları, İst. 2010.

Ayşe Çağlayan-M. Çağlayan, Kadirli'de Çağlayanlar, Erzurum 1997.

Nilgün Çıblak, Âşık Şiirinde Taşlamalar, Ank. 2008.

Aysun Çobanoğlu, Âşık Sarıcakız, Hayatı-Sanatı ve Şiirleri, Ürün Yay. Ank.2006.

Ezeli Doğanay, Kadın Halk Ozanları Antolojisi, Berlin, 1999.

Kamber Durna, İnsanlık Tarihinde Gönül Dünyamızı Aydınlatan Sultanlar-Kadın Âşıklarımız, Can Tay. 2021 (Baskıda)

Abdullah Oktay-Güven Tanyeri,, Âşık Nurşah, Eskişehir Yunus Emre Kültür, Sanat, Turizm Vakfı Yayınları, Eskişehir, 1991.

İsmail Özmen, Alevi Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Saypa Yay. Ankara, 1994

Doğan Kaya-Serhat Sabri Yılmaz, Âşık Derdimend Ana, Kangal Belediyesi Kültür Yayınları, Sivas, 2019.

Behiye Köksel, 20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar, Ank. 2012.

Şemsettin Kuzeci, Nevruz Çiçekleri, Türk Dünyası Kadın Şairleri, Boyut Yay. Ank. 2015.

İlkin Manya, Halk Şiirinde Ana Sesi, Kadın Halk Ozanları, İst. 1983.

Mustafa Sever, Türk Kadın Şairleri Antolojisi, Yön Yay. İst. 2016.

Mustafa Sever, Türkbilig, 2010/20: 97- 106

Ozan Şahturna, Şakıyan Turna Şahturna, Can Yay. İst. 2998.

Derya TEMÜRTÜRKAN, Çamşılı Yöresi Âşıklık Geleneği İçinde Kadın Âşık: Âşık Hatice Mihrap, Yegâh Mûsikî Dergisi Cilt IV Sayı 1, 2021- s.138-152

Mehmet Yardımcı, Halkbilim ve Edebiyat Yazıları, Açıksöz Yay. Malatya, 1993.

Mehmet Yardımcı, Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri, İzmir, 2014.

Mehmet Yardımcı, Erciyes Kültür Sanat Dergisi, 2019, S.504, s,79

Naciye Yıldız, Mutasavvıf Türk Kadın Şâirleri Üzerine Bir Araştırma. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1987.



## **KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE BİLGİ, AKIL ve AŞK**

### **KNOWLEDGE, MIND AND LOVE ON CLASSICAL TURKISH POETRY AN ATTEMPT TO COMMENT**

### **ЗНАНИЯ, МУДРОСТЬ И ЛЮБОВЬ В КЛАССИЧЕСКОЙ ТУРЕЦКОЙ ПОЭЗИИ**

**Dr. Yasin ŞEN\***

#### **ÖZ**

Bilgi anlayışları bir milletin mensup olduğu dini, târihi, edebiyatı ve kendisini meydana getiren diğer beşerî unsurlardan ayrı değildir. Millet, bilgiyi inşa ederken bunlardan muhakkak etkilenir. Bilginin beşerî ve sosyal kavramlarla bir beraberlik halinde ortaya çıkan bu manzarası edebiyatların, edebi geleneklerin temelindeki bütünlüğü yeterince açıklamaktadır. Klasik Edebiyatımızın meydana geldiği medeniyet anlayışı da bundan bağımsız değildir. İslam bilgi anlayışı eski şiir anlayışımızın dünya görüşüne, insan algısına, medeniyet tasavvuruna, bilim ve akıl anlayışına birçok bakımdan tesir etmiş hatta onu şekillenmiştir. Bu anlayışta insan, aşk, bilgi ve akıl gibi unsurlar sıkı bir beraberlikle karşımıza çıkmaktadır. Bu beraberlik birkaç yönden kendine has özellikler taşımaktadır. Klâsik şiir anlayışında aşk, aklın ve ilmin karşısında daima tercih edilmektedir. Burada akıl ve bilim, aşk ile kontrol edilmesi gereken iki ana kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü âlemin ve içinde mevcut bulunan her şeyin hakkıyla bilinebilmesi ancak aşkın kontrolündeki aklın ve ilmin sayesinde olabilecektir. Eski şairler, şiirlerinde bu hususa birçok defa dikkat çekmişler ve Klâsik Şiirin kelime dünyasını büyük ölçüde bu anlayışla örmüşlerdir. Bugün, bu şiir geleneğine yönelik yaklaşımlar ve tenkitler, bu durumu göz önünde bulundurmamak zorundadır. Aksi hâlde ileriye sürülen birçok görüş ve iddia edebiyat tarihimizdeki birçok örneğinde görüleceği üzere eksik kalacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, akıl, aşk, Klâsik Türk Şiiri.

#### **ABSTRACT**

Information understanding of the religion they belong to a nation, history, literature and the human element is not to separate itself from the other constituent. On the basis of knowledge of human and literary traditions of these views as an emerging literature describes the concept of social solidarity with enough integrity.

---

\* Bolu-Gerede Anadolu Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni. Gerede/BOLU  
(sen\_yasin@windowlive.com)

Nations affected certain information while building them. Classic literature occurred in our understanding of the civilization are not independent. Our understanding of Islamic knowledge to the understanding of ancient poetry worldview, human perception, the conception of civilization, science and even mental approach had a negative impact in many ways it has been shaped. This understanding of human love, elements such as knowledge and wisdom emerges a tight draw. This relationship is of unique features in several ways. Classical poetry in love, always preferred the face of reason and science. Where reason and science as two key concepts that should be controlled by love emerges. Because the universe and everything in the right to be known at present but the mind control and may be over thanks to the knowledge. Ancient poet, poetry pointed out many times in this matter and the world of classical poetry to a large extent have these insights such words. Today, the approach and criticism regarding this poetry is difficult to consider this situation. Otherwise, the view and claim put forward by many of our literary history will remain incomplete as can be seen in many instances.

**Key Words:** Knowledge, mind, love, Classical Turkish Poetry.

## **Giriş**

Bir medeniyeti meydana getiren kurum ve kavramlar ile bilgiye verilen anlam ve değer arasında bir ilgi vardır. Medeniyetlerin şahsî çizgilerini tayin eden şey biraz da bilginin nasıl oluşturulduğu ve onun hangi kavramlar etrafında meydana geldiğidir. Bugün dünya üzerinde medeniyet kurmuş, çeşitli şekillerde ayrılmış olan kültürlerin birbirlerinden ayrıldığı noktaları belirleyen hususlar, biraz da bilgiyi ele alışın neticesinde ortaya çıkan durumlarla ilgilidir.

“Bilgi nedir?” sorusuna verilen cevap, bir medeniyetin bilgiye verdiği değerle doğrudan ilgilidir. Bu bakımdan Türk medeniyetinin bilgi konusunda hangi teklipleri getirdiğine, bu kavramı nasıl tarif ettiğine -konunun Türk edebiyatıyla ilgisini belli bir zemine oturtmak üzere- kısaca bakalım.

Bilgi, çeşitli disiplinlerde ve birçok bilim adamı tarafından “ilm”, “ma‘rifet”, “mâlumat” gibi kavramlar etrafında tarif edilmiş ve genel olarak da bilen ile bilinen arasındaki münasebet olarak yorumlanmıştır. Bazı Müslüman bilginler tarafından ise bilgi, “eşyanın” hakikatinin kavranması olarak ifade edilmiştir. Bunların arasında özellikle “akleden (özne) ile akledilen (nesne) arasındaki özel ilişki” şeklindeki tanım bilginin merkezine aklı koymaktadır. Bilginin zıddı olarak ise “cehl” kelimesi öne sürülmüştür (Taylan 1992: 157). İslam medeniyetlerinde bilginin vahiy, ilham, hads, keşif gibi bazı kavramlarla da çeşitli ilişkileri vardır. Bunlar içerisinde vahiy “kesin bilgi” demektir.

Öteden beri bilginin mahiyeti, elde edilebilirliği, amacı, gerçek bilgi gibi konularda bazı sorular sorulmuştur. Bu soruları şu şekilde toparlayabiliriz:

“-İnsan varlığı, nesnelere gerçekten bilebilir mi?

-Bilgimiz objeleri doğru olarak yansıtır mı?

-Doğruluk nedir, neye göre doğrudur, ölçüsü nedir?

-Bilgimiz doğru bir bilgi midir?

-Eğer bilgimiz doğru bir bilgi ise, bunun ölçütü nedir?” (Aydın 2003: 26)

Bu sorulara verilen cevapların bazı karakteristik özellikler gösterdiğini düşünmemiz mümkündür. Bu durumdan Doğu milletleri ve kültürleri ayrı düşünülmemelidir. Bilginin muhtevasını ve tarifini tayin eden akıl, aşk, merhamet, irfan ve hikmet gibi unsurlar hem bu soruların cevabı olarak hem de Türk medeniyetinin birçok şubesinde en çok işlenen, yorumlanan ve üzerinde tartışılan kavramlardan olabilmektedir.

Burada söz konusu etmek istediğimiz şeylerden biri de yakın zamanlarda dünyada bilginin içeriği, tanımı ve elde edilebilirliği gibi konularla ilgili yaşanan gelişmelerin; edebiyatımızın, kültürümüzün, mimarimizin kısacası medeniyetimizin bilgi algısı üzerindeki etkileridir. Özellikle Coğrafi Keşifler ve Sanayi Devrimi’nden sonra Batı’da meydana gelen gelişmelerle birçok ilmî, felsefî ve edebî hareket dünyada hâkim bir konuma geldi. Bunun siyasi ve askeri birçok sebebi vardır. Bu süreç hâlen çeşitli şekillerde devam etmektedir. Avrupa merkezli bu değişimlerin etkileri uzun zamanlar boyunca sürdü. Özellikle Avrupa’ya hâkim olan Aydınlanma’yla birlikte aklın ve bilginin mahiyetiyle ilgili birçok yeni fikir öne sürüldü. Buna göre akıl, insan fiillerinde ona en birinci yol gösteren durumuna yükselmiştir (Yavuz 2015: 105). Aklın böylesine öne çıktığı bu süreç içinde, bilginin, bilimin ve aşkın -tabii Batı kaynaklı olarak- çeşitli tarifleri yapılmıştır. Böylesi durumlar, mahalli, zayıf kültürlerin üzerinde olduğu kadar köklü ve geniş birikimlere sahip medeniyetlerin üzerinde de büyük etkiler icra etmiştir.

Özellikle Batılılaşma gayretleri içinde olan milletlere, yerli ve diğer köklü bilgi anlayışlarının yaşaması konusunda pek bir hak tanınmadığını söyleyebiliriz. İnsan, çağın ve yeni sistemlerin dayattığı ve bazen de kendisini mecbur bıraktığı modern müesseselerin, hayat ve bilgi anlayışının mahkûmu edilmiştir. Geleneksel şekillerde işleyen bilgi sistemlerinin yaşama hamleleri ve köklü irfânî kurumlar bu sert değişimlere pek dayanamadı. Giderek Batı merkezli bir şekilde târif edilen ve temeline “şüpheli” koyan yeni bir “bilgi” dünyası ve “bilimcilik” hayatımıza iyiden iyine hâkim oldu.

Bugün bu bilim anlayışından, çağın dayattığı bilimcilikten rahatsız olduğunu, artık bunun çeşitli şekillerde ve hatta Batılı yazarlar tarafından dile getirildiğini söyleyebiliriz. Batılı “bilim” anlayışına karşı olan mütefekkirlerden Garaudy, bu anlayışa karşı bir alternatif olarak öne sürdüğü “İslâm ilmi”nden de bahisle şunları söyler:

“İslâm ilminin tarihte neler ortaya koyduğuna bakmakla yetinmeyip de asıl onun ruhunu kavrayabilirsek, o anlayış, şu an maruz kaldığımız bilimcilikten yaktığımızı kurtarmamıza da yardım edebilir. Bilimcilik, bilimi bilgelikten (yani gayeler üzerinde tefekkür etme vasıtalarının tanziminden) koparmıştır. Bilim insanın gelişip olgunlaşmasını sağlaması gereken asıl boyutunu da budamıştır. Sonuçta, bilimin yegâne mutlak değer olduğunu iddia etmiştir. Ve bu mutlak değer adına,

etkililiğın dışındaki her tür meseleye, kudret ve büyüme dışındaki her türlü değere artık insanımız sırt dönmektedir” (Garaudy 2014: 110-111).

Genelksel bilgi formlarına gösterilen tepkinin Klasik Türk şiirine yöneltilen eleştirilerin temelinde yatan sebeplerin başında geldiğini söyleyebiliriz. Eski edebiyatın son zamanlarında Namık Kemâl’in “ilmen, fennen, aklen” mâkûl bulmayıp da itiraz ettiğı hususlar bir bakıma devrin zihniyetinin, Divan Edebiyatının mensup olduğı medeniyetten kopuşunun ifadesidir. Kemâl’in Bahâr-i Dâniş’te eski edebiyatımıza yönelttiğı tenkitleri değerlendiren M. Kayahan Özgül, onun ancak Divan Edebiyatının kendi dünyası içinde bir anlam kazanan birçok kavram hakkında öne sürdüğü tenkitlerle ilgili şunları söyler:

“Kemâl Bey, şiirin ancak kalple, muhayyileyle, tasavvurla kavranabilecek yanlarını hiç olmayacak bir adrese, akla sevkeder. Aklın, söz sanatlarıyla kurulmuş şiir hakkındaki genel fikri ise, ‘saçma’ olduğı yolundadır. Bu neye benziyor, bilir misiniz? Koklayasınız diye uzattığım çiçeğı kulağınıza, tadasınız istediğim yemeğı gözünüze soktuktan sonra, birinin kokusunun, diğेरinin tadının bir şeye benzeme-diğini söylemenize...” (Özgül 2014: 71).

Divan Edebiyatı kendine has dünya ölçüleri içinde belli bir bütünlük sergileyebilmiş ve uzun asırlara yayılan tecrübelerle Osmanlı Medeniyetinin ifadesi olabilmıştır. Bu edebiyat her şeyden evvel “kendi kültürünü, kendi insanını, yaşadıklarını, dünya görüşünü şu ya da bu biçimde yansıtan şiirdir” (Mengi 2010: 154). Bu durumdan, eski edebiyatın mensubu bulunduğı bilgi geleneğinin ayrı olduğunu düşünmemiz mümkün değildir. Bu edebiyat geleneğinin kendine has bir bilgi, insan ve aşk anlayışı olmalıdır.

Klasik Türk şiiri, bilgiyi, bilimi ve akılı yücelten 19. ve 20 yy. anlayışlarına karşılık aşkın hâkim olduğı bir dünya görüşüne sahiptir. Akıl burada bazen kendisine cephe alınan, bazen zayıf görülen ve kendisinden şikâyet edilen bir kavram olmaktadır. Bununla ilgili bazı görüşleri aşağıda vermeye çalışacağız.

Eski Türk şiirinde akla ve bilgiye tayin edilen yere işaret eden araştırmacılarımız olmuştur. Bu hususta Yunus Emre’nin şiirlerine dair Mustafa Tatcı’nın şu görüşlerine yer vermek istiyoruz: “Yûnus’un manevî dünyasına felsefi yaklaşımlarla da girilemez. Nitekim onun sermâyesi akıl değil, aşktır. Akılla bilgi tamamlanamaz. Fakat aşk gelince cümle eksikler biter. Bundan ötürüdür ki, Yûnus’un dünyasına, onun kabul ettiğı düşüncelerin kavramlarıyla girmek gerekir” (2012: 38).

Doğru milletlerinde; aklı, bilimsel ve ideolojik bilgiyi yücelten Batılı telakkinin aksine daha farklı davranıldığını görüyoruz. Genelde imân, marifet ve aşk gibi kavramların merkeze alındığı bu anlayışta Barsisa ve Bel’am bin Bâûra gibi bilgilerin âkıbetlerine sık sık temas edilir. Bilginin özünde bulunması gereken aşk ve imân unsurlarına bu vesilelerle işaret edilmesi aşktan mahrum bir bilgi anlayışının insana mutlak bir huzuru getirmeyeceğine inanan bir anlayışın hâkimiyeti dolayısıyla’dır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Burada, İslâm Medeniyetinde bilginin göz ardı edilmediğini de belirtmek isteriz. Hatta temeline bilimi de koymasını cihetiyle İslâm Medeniyetini “bilimsel medeniyet” ve “ilim medeniyeti” olarak isimlendirilen bilim adamlarının olduğunu da söyleyelim (Açıkgenç 2006: 25; Sarıçam-Erşahin 2006: 47).

Alternatif bir kaynak olarak ortaya koyduğu birikimiyle hâlâ işlenen ve çağın gereklerine göre yeni verimler hâlinde gün yüzüne çıkma potansiyelinde sahip Klasik Türk şiiri, insanlığı kadim tecrübelerle tanıştırmaya hâlâ namzet görünmektedir. Bilhassa bilgi, ilim, aşk, sevgi, muhabbet, akıl, kalp gibi insanlığı hâlen meşgul eden çeşitli kavramları Osmanlı medeniyetine has aktif bilgi birikimiyle beraber besleyebilecek bir kudrettedir. Bu edebî geleneğin tarih içinde yakaladığı yeri kanaatimizce biraz da bu husus belirlemiştir.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Bilgi ve akıl probleminin karşısında şiir nerede durmaktadır?

Biz de bu çalışmamızda Klâsik şiir anlayışımızda şiirin; bilgi, aşk ve akıl arasında kurduğu bağı mümkün olduğu kadar incelemeye çalışacağız.

### **Aşk, Şâir ve Bilgi Üçgeninde Şiir**

Klasik Türk şiiri geleneği; şiir ve insan gibi iki önemli kavram hakkında ne düşünüyor? Şiirin ardındaki asıl güç ne idi? Şâiri söyleten kuvvet veya ilham acaba nasıl tasavvur ediliyordu? Gelenek, insan ve şiir gibi iki kelimeyi kendi şiir birikimimiz içinde nasıl değerlendiriyor, onlara kendi bütünlüğü içinde nasıl bir vazife veriyordu?

Burada Hâfız'ın şu sözlerine yer vermek istiyoruz: “Defalarca söyledim, yine de söylüyorum: Ben âşıkım, fakat bu yola kendiliğimden koşmuyorum ki, Tanrı takdiri bu! Dudu gibi beni aynanın önüne koydular. Aynanın ardındaki ezel üstadı neyi söyletiyorsa onu söylüyorum.” (Hâfız-ı Şirazi 1992: 382).

Buradan anladığımıza göre Müslüman şâir, şiiri kendisini daha ulvî olana ulaşmak yahut daha ulvî olanı ifade etmek üzere bir ifade biçimi olarak kullanır. Öyleyse şiir bir vasıta. Hem Allah'ın insan üzerinde tasarrufunu ortaya koymak hem de şâirin kendini ifade etmek üzere kullandığı bir vasıta... O hâlde şâirin bu noktada dünyevî olanın karşısındaki tavrı ne ve nasıl olacaktır? Eşyaya nasıl yaklaşacak, onu nasıl değerlendirecektir? Biz bu noktada Divan şâirinin realite karşısındaki tavrına da bir göz atmamız gerektiğini düşünüyoruz.

Bilindiği gibi eski şiirimizde gerçeklik şâirin üzerinde en fazla tasarrufta bulunduğu konulardan birisidir. Gerçek, mânâya hizmet ettiği ölçüde muteberdir. Her gerçek, âdetâ mazmun olmaya aday bir mevhumdur. Yani vehmedilen, hakikati üzerinde ihtilaf edilen şey... Bu bakımdan Beşir Ayvazoğlu'nun “Divan şairi, daha ilk kelimesini söyler söylemez realitenin dışına taşar” (1996: 98) cümlesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla dış gerçeklik, daha ulvî olanın anlatılmasında bir vasıta olarak kalmaktadır. Yani Divan şâiri bu anlamda meseleye pratik yaklaşmaktadır.

Yukarıda Hâfız'ın ifadelerine yer vermiştik. O satırlarda tam bir teslimiyetin varlığından bahsedebiliriz. Esasen şâiri söyleten “ezel üstadı”dır. Şair bunun bilinciyle yazar. Burada şairi üstadına bağlayan doğal unsur ise aşk olmaktadır. Fakat bu durum şiirin ilimden ayrı olduğunu göstermez bize. İlim, Doğulu anlayışta, şiirin en önemli temellerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Fuzûlî, Farsça Dîvânî'nin mukaddimesinde şiiri bir ilim şubesi olarak görür ve şöyle der: “Bil ki, şiir söyleyebilmek de başlı başına bir ilimdir ve kemal nevelerinden muteber bir şubedir. Bunu inkâr edenler, onun zevkine varamayanlar veya şiir söyleme kudretine sahip olmayanlardır” (Doğan 1997: 120). Bu husus Türk medeniyetinin şiire yüklediği

fonksiyonu ifade etmesi açısından son derece önemlidir. Zira aynı hususa Ziya Paşa, Harabat mukaddimesinde şöyle temas eder:

İlm olmasa şâir olmaz insan

Dilsiz söze kadir olmaz insan (Bilgegil 1972: 132)

Burada, eski şairlerimizin ilmi hangi mânâlarda kullandığına kısaca göz atalım. Divan şairleri ilmi genelde bilginin ve bilimin karşılığı olarak kullanmışlardır (Güftâ 2004: 17). Dolayısıyla buradaki mısralardan biz şiir için belli başlı bazı bilgi sahalarının tahsil edilmesi gerektiğini anlayabiliriz. Eski şiir telakkisine göre bir şâirin dil üzerinde tam bir hâkimiyet kurabilmesi için bedi, beyân, lügat, nahiv, fesâhat öğrenmesinin yanında eski şiirler üzerinde çokça çalışmış olması gerekir. Tabii bu da yetmeyecektir. Tarih ve diğer fenlerde de yeterince mâlumâtı bulunmalıdır (Bilgegil 1972: 133).

O hâlde şâir kimdir? Buna göre şâir; aşkı, ilmi, muhabbeti, insanın bu dünyadaki vazifelerini ifade edendir. O, “Yaratıcı”yla arasındaki bağı “aşk”ın ve “ilm”in derinliğiyle ortaya koymak isteyendir. Bu anlayışta “aşk” en basit anlamıyla yaratılanın Yaratıcı karşısında duyduğu sonsuz bir bağın adıdır. “Dolayısıyla şairler en büyük yaratıcıyı, yaratıcılığının öncesi ve sonrası olmayanı ve insanı en güzel şekilde yaratmış olanı anlatırlar, yaratıcılığının sınırlarını açıklarlar” (Çavuşoğlu 1986: 7).

Bu durum şiirle birlikte diğer İslâm sanatlarının da takip ettiği ana çizgi olarak gösterilebilir. Bu hâliyle şâirin bulduğu veya tahsil ettiği hikmetin ifadesi olarak öne çıkan şiir, Türk-İslâm tefekkürünün zeminini teşkil eder. Bu durum diğer sanatlar için de söz konusu olabilir. Şiirle diğer sanatların veya medeniyet şubelerinin malzemeleri kendi aralarında değişiklik gösterebilir, fakat işlenen tema ve başka sanat şubelerinin felsefesi merkezde daima aynı kalmaktadır. O hâlde, ifade vasıtaları değişse bile sanatkârın ifade ettiği öz bir ve beraber olmaktadır.

Eski şiir anlayışımızda şâirin hareket noktası aşktır. Şâirin, aşkla kurduğu bağa son tezkire yazarımız İbnülemin Mahmûd Kemâl İnâl “Her âşık, şair olur mu bilmem, fakat her şairin âşık olduğuna şüphe edilmez” (İnâl, 1334: 56) sözleriyle işaret eder. Bu anlayışta aşk, beşere duyulan süflî bir sevginin yerine geçen, fakat yine beşerin temsil ettiği bir mânânın adıdır. Aşk, insanı her dâim kendi yaratılışında saklı bulunan bir bütünlüğe davet etmektedir. O yüzden insan, bu edebiyat anlayışında Yaratıcısından kopmuş bir parça olarak bilinmekte ve öyle takdim edilmektedir. Bu sebeple Eski “edebiyatta insanı konu edinen her beyitte, insanın Allah’tan bir parça olduğu gerçeği gizlidir” (Şentürk 2011: 67). Dolayısıyla insanı bu bütünlük şuuruna erdiren kavramın adı aşk olmaktadır. Bu yüzden bu kavram insanı bütünlükten, onu varoluşunun gerektirdiği şeylerin hudutlarına yakınlaştıran bir kuvvet olarak düşünülebilir.

O zaman Divan şâirleri için öne sürülen bazı aşk yorumlarının bir kere daha düşünülmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Meselâ Şeyhülislâm Yahyâ için öne sürülen “Yahyâ’nın gazellerinde işlenen aşk beşeri, maddî aşktır. İlahi aşka fazla yer vermemiştir” (Kavruk 2001: XXV) gibi hükümler Klâsik Türk Edebiyatının dünyasını ifade etmede, bilhassa aşk anlayışını dile getirmede bizce oldukça yetersiz kalmaktadır. Şeyhülislâm Yahyâ’nın şiirinde işlediği aşkı bu sözlerle dile getirmek

onun şiirlerinde gizlenen arka planı, şâirin mensubu olduğu şiir geleneğinin içindeki yerini bizce daha bilinmez ve anlaşılmaz kılacaktır. Hâsılı, eski şiirimizin aşk anlayışı bugünkü anlayışın ötesinde değerlendirmelere muhatap olmak durumundadır. Aksi hâlde verilecek hükümler eksik ve yetersiz kalacaktır.

Öyleyse bu edebiyat geleneğinde aşk, kendine has bir dünyanın ve yine kendine özgü işleyişi içinde bulunmaktadır. Doğu edebiyat geleneğinde “aşk yüksek bir değer, hiç bir yüksek değeri yok etmeksizin gerçekleşmesi mânasına gelir” (Ayvazoğlu 2004: 155). Bu yüzden Doğu’nun aşk anlayışında insan trajediye düşmez. Başka ve daha üstün bir değeri kendinde gerçekleştirmek üzere hareket eder. Esasen Müslüman sanatçı da yüce bir değer yok oluşunu kabul etmez (Ayvazoğlu 2004: 150).

Öyleyse eski şiir geleneğimizde “bilme”den ve “bilgi”den önce esas olan şey sevgidir. Bu anlayışa göre bir insanın hakikî kurtuluşu için sevgi, aşk, muhabbet gereklidir. Aşk, insanı kaostan kozmosa, bir diğer anlamda kargaşadan düzene kavuşturan tılsımın adıdır. O bizim yitiğimizdir. Bulmamız gereken cevherin adıdır. Aşkın olmadığı bir âlem tasavvurunda insanın tamamlanmış olmasını beklemek imkânsızdır. Aşkın geldiği yerde eksiklikler de tamamlanmış olacaktır. Bunu Yunus Emre’nin lisanından “Aşk gelicek cümle eksikler biter” şeklinde ifade etmemiz de mümkündür<sup>2</sup>.

Böyle bir durumda kendi geleneği içinde Divan şâirinin köklü bir sevgi ve bilgi anlayışının varlığından söz edebiliriz. Birçok şâir bu hususa şiirlerinde temas etmiştir. Bunlardan biri de Fuzûlî’dir. Şâirin aşk karşısındaki en karakteristik tutumu onun meşhur dörtlüğünde saklıdır. Fuzûlî’ye göre aşkın rehberliğinde olmayan ilim, kuru bilgiden ibarettir. Böyle bir bilgi ise insana ancak ayak bağı olabilir. Böyle bir ilim insanı aslî vazifelerinden, ait olması gereken yüceliklerden alıkoyan bir tuzaktır. Şimdi Fuzûlî’nin bu meşhur mısralarını okuyalım:

*‘İlm kesbiyle pâye-i rıf’at*

*Ârzü-yi muhal imiş ancak*

*Aşk imiş her ne var âlemde*

*İlm bir kıyl u kâl imiş ancak* (Fuzûlî 2000: 306)

Peki, burada “aşk” kelimesiyle ifade edilmek istenen şey tam olarak nedir? Bu sorunun cevabı ancak üstün bir idrakin ve tefekkürün dili olan şiir vasıta kılınarak verilebilir. Dolayısıyla Divan şiiri böyle bir idrak sahibinin anlayabileceği imge ve mazmunlarla dolu bir dil ile yazar (Okuyucu, 2006: 79). Aşk nasıl ki hayatın en üst hakikatlerinden biriyse şiir de onu ifade edecek, bir kalıba sokacak ve teksif edebilecek en müsait bir vasıta olmaktadır. Bunu Bâkî’nin dilinden şöyle ifade edebiliriz:

*Şi’r ü inşadan murâdı ‘âşık-ı bî-çârenün*

*‘Arz-ı ihlâs eylemekdür yâre Bâkî ve’d-du’â* (Küçük 2011: 104).

Peki, şair meramını şiirle nasıl dile getirecektir? Aşkı dile getirmenin en tabii yolu mazmun, mecaz, edebî sanatlar ve semboller yoluyla kurulu bir dil olacaktır.

<sup>2</sup> Bu anlayışın yansımalarını eski Yunan filozoflarında da bulmamız mümkündür. Bunlardan biri olan “Empedokles’e göre “‘Aşk’ birleşme prensibidir”. Hayatı meydana getiren dört ana unsurun (toprak, hava, ateş, su) birleşimi aşk sayesinde (Ayvazoğlu 2004: 60).

Yani diğer bir anlamda “aşk”ın hâkim olduğu sembolik bir dil ortaya çıkacaktır. Çünkü “semboller bakî olan şeyleri fani şeylerle bize bildiren köprülerdir ve bu sembolik dil dışında en yüce hakikati ifade edebileceğimiz başka bir vasıta yoktur” (Okuyucu 2006. 76). Divan şiirinde dilin sahip olduğu bu imkânlar silsilesini ifade eden en tipik örnek, Lâtîfi’nin şu sözleridir:

“Egerçi şu ‘arâ-i nükte-ârânun şi ‘r-i mecâzî libâs ve hakikat-iltibâsından def ü ney vü nukl ü mey inhâ ve iş ‘âr ider ‘ibârât u isti ‘ârâtı gelürse zâhirine nâzır olup evsâf-ı şarâb u şâhid ve hayâl-i sâk u sâ ‘id mülâhaza olunmaya ki lisân-ı erbâb-ı hakikat ve zabân-ı ashâb-ı tarîkatda rûy-ı mecazdan hakikati müş ‘ir ce müştemil her lafzun bir ma ‘nâsı ve her ismün bir müsemmâsı ve her kelâmın bir te ‘vîli ve her te ‘vîlün bir temsili olur” (Canım 2000: 83).

Bu satırlarda görünen anlamından ötede, sözün çeşitli katmanlarına işaret edildiği ortadadır. Buna göre Klasik Türk şiiri değerlendirmelerinde bu ifadelerle göre kavramların, mazmunların temsil ettikleri anlamlar bir kat daha önem kazanmaktadır.

Öyleyse Klâsik şiirin öne çıkan ve bugünkü idrakte pek bir şey ifade etmeyen mazmunları kendi bütünlüğü içinde bir anlama bürünmektedir. Burada şâir, kendini ifade edecek bir imkânın da sürekli peşinde olacaktır. Bu da geleneğin kendi içinde yenilenmesini ve arayışını bu kanal ile sürdürmesini beraberinde getirecektir:

“Şâir, sufi olsun olmasın, bütün zıtlıkların ortadan kalktığı varlık alanına ulaşmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan kendi ben’iyle varlıkların objektif görünüşlerini paranteze almak zorundadır; kelimelerin işaret ettikleri varlıklarla ve kavramlarla mutabakatlarını en aza indirerek sınırlarını sonsuzluğa doğru genişletmeyi dener” (Ayvazoğlu 2004: 168).

Şâirin bunu yaparken kullandığı kavramlara burada dikkat etmek gerektiğini düşünebiliriz. Aşk, bunların en başında gelmektedir. Aşk, insanın çevresi ve kendisi arasında ortaya çıkan zıtlıkları en aza indiren bir husus olmaktadır. Bu durumu genel anlamda “tevhit” kavramıyla da izah etmek mümkündür. Buna yukarıda kısım işaret edilmişti. Ancak bu durumda irfan, marifet, marifetullah gibi tasavvufi arka planı çok zengin kavramların da burada devreye girdiğini görmekteyiz.

Burada konunun çerçevesini daha net bir şekilde çizmek için eski dünya görüşümüzün insanı duygusal ve zihinsel olarak birlik ve bütünlüğe çağıran “tevhit” düşüncesinin marifetullah ve muhabbetullah kavramlarıyla kurduğu bağa kısaca temas edelim.

İslâm dünya görüşünde “tevhit” hem bilimin hem de sanatın çıkış noktasıdır. Tevhidin varlığı imanı da gerekli kılar. İman ise kişinin Allah’ı bilmesi ve onu tanımasıyla ortaya çıkacak olan marifetullahın özünü oluşturmaktadır. Bu da kişiyi muhabbetullahı yani Allah’ı sevmeye götürecektir bir yoldur (Açıkgenç 2006: 40). Marifet dolayısıyla muhabbetullah kişinin tahsil etmesi gereken ilk şeylerden birisidir. Bunu Şeyhülislâm Yahyâ’nın şu fetvasından da öğreniyoruz: “Mükellef üzere evvel vâcib nedir; beyân buyrula. El-cevâb: Evvel vâcib maarifetullahtır” (İnal 1334: 7).



Marifet ise kaynaklarda “bilgi, tecrübi ve amelî bilgi, tanımak, âşinalık, sûfilerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadarak (iç tecrübeyle vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi, irfan” (Uludağ 2005: 236) şeklinde tarif edilmektedir. Bunun yanında bu kavram için “ancak var olduğu bilinen şey hakkında gerçekleşen bir tanımadır. Bu anlamda marifetle aynı olan irfan, eserleri idrak edilip kendisi (zâtı) idrak olunamayan hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır” (Taylan 1992: 158) şeklinde bir tarif getirenler de vardır. Bu durumda insandan beklenen şey biraz daha açıklık kazanmaktadır. Mâdem ki, marifet “muhabbetullah”a götüren bir yol olmaktadır, herhalde insanı marifete götüren husus yine aşk olacaktır. Öyleyse aşk insanı bir bakıma tevhide götüren bir yol olmaktadır. Fuzûlî de vahdet ve aşk kavramları arasındaki ilgiyi şu beytiyle dile getirir:

*Vâdî-i vahdet hakikatde makâm-ı aşkdır*

*Kim müşahhas olmaz ol vâdîde sultandan gedâ* (Fuzûlî 2000: 131)

Öyleyse aşk, aslında baştanbaşa vahdet sırlarından ibarettir. Bu sebeple sultan ve gedânın birbirinden fark edilmemesine sebep olan “vahdet”le “aşk” arasında bir ayrılığın olmasını beklemek boşunadır. Bu husus Bâkî’nin şiirinde şöyle anlatılır:

*Kelâm-ı ‘aşk ey Bâkî ser-â-ser sırr-ı vahdetdür*

*Murâdî cümleñün birdür bütün dünyâyı söyletsen* (Küçük 2011: 263)

Öyleyse âlemde bir birlik söz konusudur. Bu birliği fark edebilmenin yolu ise insanın âleme aşk ve tevhit ile bakabilmesindedir.

Şu hâlde Klâsik şiirin bilgi anlayışında daima suretin, görünenin veya akla doğrudan hitap eden anlamın arkasındakine iltifat edildiğini söylemek mümkün görünüyor. Günlük hâdiselerin, endişelerin, ayrılıkların verdiği hüznü şiirine yansıtmamaya dikkat eden şâir, sürekli kolektif bir şuurun verimlerini ve kabullerini ifade ediyor gibidir. Bir beyitte ifade edilen mânânın âdetâ anonimleştiği böyle bir yapıda esas olan şey görünenin arkasındaki görünmeyendir. Fuzûlî, Leylâ ile Mecnûn’da, bu hususla ilgili Mecnûn dilinden şöyle der:

*Ger özin dâna bilür taklîd ile sûret-perest*

*Âlem-i tahkîkde biz anı nâdân bilmüşüz* (Fuzûlî 1956: 277)

Burada ilk önce Fuzûlî’nin surete, akla ve bilgiye kuru kuruya karşı olmadığını bilhassa ifade edelim. Onun itiraz ettiği husus insanın sureti meydâna getiren asıl gücün ve aşkın farkında olmayışdır. Bu durum ilim bahsi için de düşünülebilir. O birçok yerde ilmin ve aklın aşk hususunda yetersiz kaldığını kabul ve ifade eder. Ancak hemen söyleyelim ki, Fuzûlî ilme asla karşı değildir. Divanında zikredilen “İlimsiz şiir temelsiz duvar gibidir” sözü bunun yeterli bir delilidir. Ayrıca Farsça Dîvânı’nın mukaddimesinde mahlasını niçin seçtiğini açıklayan şâir “Allah’ın yardımı ile dönemin bütün ilim ve fenlerinin tamamını kendimde toplamak arzusunda idim. Bunu ifade eden bir mahlas bulmuştum. Çünkü ‘Fuzûlî’ lügatte, ‘ulûm’ ve ‘fünûn’ kelimelerinin ‘ilm’ ve ‘fenn’ kelimelerinin çoğulu olduğu gibi, ‘fazl’ın [da] çoğuludur” (Doğan 1997: 126) demektedir. Şâir, sözlerinin devamında Farsça bir dörtlülükle de şunları söylemektedir:

“Devran benim ilim, irfan ve edep elde etmek için ne kadar ihtimam gösterdiğimi, nasıl gayretle çalıştığımı gördü. Bu hususta gayret ve kararlılığımı

âlemdaki diğer insanların davranışlarının tersine olduğunu anladığı için dünyada bana ‘Fuzûlî’ adını verdi” (Doğan 1997: 127).

O hâlde şâirin karşı çıktığı husus aşkı, teslimiyeti ve metafiziği hor gören bir ilim ve bilgi anlayışıdır. Tabii böyle bir ilmin adı ancak kıyl u kâl (dedikodu) olabilir. Fuzûlî’nin yukarıdaki beyitte ifade ettiği durumun “âlem-i kayd içre olmak”la yakınlığını şimdi düşünebiliriz. Bu görünen âlemin mahpusu olmak, yâni eşyanın ve kelimelerin temsil ettiği gerçek mânâdan uzaklaşma hâli, Fuzûlî için “cehâlet” olarak isimlendirilir. O halde “Âlem-i kayd” yani realite, şâirin iltifat etmediği bir husustur. O eksiktir. Hâlbuki onun tamamlanması ancak aşk ile olacaktır. O hâlde şâir için mevcut olan her şey eksiktir. Ali Nihat Tarlan’ın söylediği gibi “her mevcûdun en mükemmel şekli onun (şâirin) kafasındadır. Mevcut, daima nakıstır” (Tarlan 1981: 46).

Bu şiir anlayışında gerçeklik, genelde içteki bilginin ifadesi için bir vasıta olarak kullanılır. Bu yüzden eşyanın arasında kurulan modern anlamdaki bir illiyet, burada pek de söz konusu değildir. Maddenin ve dış gerçekliğin sahip olduğu kabul edilen bu bağ genelde edebî sanatlar yoluyla yumuşatılır ve onlar şâirin sahip olduğu ulvî gerçekliğin ifadesinde kullanılır. Bu durumun en tipik örneği hüsn-i talil sanatıdır. Bilindiği gibi hüsn-i talil, en basit ifadesiyle sebebi herkesçe bilinen bir durumu daha güzel ve hoş gidecek bir şekilde ifade etmek demektir. Bu yüzden hüsn-i talil, Divan Edebiyatı geleneğinde en çok karşımıza çıkan ve en sık kullanılan edebî sanatlardan biri olma özelliğine sahiptir. “Edebî sanatlar arasında hüsn-i talilin bu kadar sevilmesi de onun şaire, tabiatı olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin dışında seyretme hürriyeti tanınmasındandır” (Okuyucu 2006: 83). Burada eşya ve tabiatın sahip olduğu sebepler ağının güzelin ifade edilmesinde kullanılması şâirin güzel karşısındaki tavrını ifade etmek içindir.

Klâsik Edebiyatta bazen yukarıda bahsettiğimiz sebepler ağına itiraz edildiği olur. Aslında eşyadan görünen Hakk’ın nuruyken bu görünen sebepler de ne olmaktadır? Burada Bâkî’nin şu beytine bakalım:

*Nûr-ı Hakdur çü mezâhirdeki eşyâ Bâkî*

*Görünen arada bu sûret-i esbâb nedür* (Küçük 2011: 208)

Şâir, dışarıdaki âlemi geleneksel bilgi anlayışının ona sunduğu bu imkânlarla değerlendirir. Burada fâni yani gelip geçici durumların bilgisinden çok, gelip geçmeyen bilgisi önemlidir. Fenânın mahkûmu olanlar âlem-i kayd ve cehâlet içindedir. Fuzûlî de bu hâli şöyle dile getirmektedir:

*Fuzûlî âlem-i kayd içresen dem vurma aşkından*

*Kemâl-i cehlile da ‘vâ-yı irfân eylemek olmaz* (Fuzûlî, 2000: 185)

Fuzûlî, divanında “kayd” içre olma bahsine sık sık temas eder. O bu durumdan hoşnut değil gibidir. Hatta zaman zaman bu duruma itiraz ettiği olur. Yeri geldikçe şâir, kayıtlar âleminde kendisini kurtarması için Allah’a dua eder. Şu beyitte olduğu gibi:

*Yâ Rab belâ-yi kayda Fuzûlî esîrdir*

*Ol bî-dili bu dâm-i küdüretten et rehâ* (Fuzûlî, 2000: 131)

Öyleyse insan bu kayıtlar âleminde nasıl kurtulacaktır? Fuzûlî’ye göre “âlem-i kayd”ın karşısında bulunan kurtarıcı husus “fakr”dır. O halde “fakr” nedir?

Fakr, kaynaklarda “sâlikin hiçbir şeye malik ve sahip olmadığı, her şeyin gerçek malik ve sahibinin Allah olduğunun şuurunda olması”dır (Uludağ 2005: 131). Fuzûlî’ye göre fakra eren kişi zindandan kurtulmuştur ve o bir saltanat tahtına ermiş gibidir:

*Çekme âlem kaydını ey ser-bülend-i fakr olan*

*Saltanat tahtına erdin bend ü zindânı unut* (Fuzûlî, 2000: 152)

Fuzûlî, dünya alâkalarından kurtulmanın yolu olarak “cünûn feyzi”ni de gösterir. Çağının ilimlerine vâkif biri olarak şairin ifade ettiği bu cünûn bahsinin bildiğimiz mânâsının dışında bir muhtevası olmalıdır. Cünûn, “Hak âşıklarının Hak’tan başka hiçbir şeyle ilgilenmemeleri, ilahi aşkla sermest olmaları, deli olmadıkları halde deli gibi görünmeleri”dir (Uludağ 2005: 91). O hâlde cünûn, şairin kendisini dünyaya bağlayan şeylerden ve Allah’tan başka bütün alakalardan kopuşu ifade eder. Burada onun şu beytine bakalım:

*Cünun feyziyle âzâd olmuşum kayd-i alâyıktan*

*Kemâl ü fazl terki rütbe-i fazl ü kemâlimdir* (Fuzûlî 2000: 179)

Görülüyor ki şâir, bu edebî gelenek içinde dış gerçekliğin ve mâsivânın (Allah’tan başka her şeyin) bilgisinden rahatsız olduğunu ifade etmede hiçbir bir sâkinca görmez. Bu kayıtlar âlemi ve onun bizde uyandırdığı bütün endişeler bir gün zevâle erecektir. Zevâle uğrayacak olana mahkûm olmakla kemâlin bilgisini elde etmek arasında bir tezat vardır. İnsan bu kayıtlar âleminden kendisini kurtarırsa onun fazlı da kemâli de artacaktır.

Klasik Türk şiiri geleneğinde bilginin ulvî bir karşılığı olarak kullanılan bir kelime daha vardır: Hikmet. Hikmetin muhtevası, kaynaklarda birçok tarifıyla birlikte “uygulamayla birlikte olan bilgi, tecrübeyle kazanılan doğru bilgi, hakka uygun düşen söz, söz ve davranıştaki isabet, her şeyin en mükemmeli” (Uludağ, 2001: 169) gibi şekillerde ifade edilmektedir. Hikmet, Farâbî’ye göre ise “en iyi ilim vasıtalarıyla en iyi şeyin bilinmesidir” (Aydın 2003: 46). Yine Farâbî’ye göre ilimleri içinde en yüce olanıdır (Aydın 2003: 46). Bu kelime, daha çok Allah’ın yaratıcılık vasfını ifade etmek isterken kullanılmaktadır. Hikmet, dolayısıyla sıradan bilgidan ayrılmaktadır. Fuzûlî’nin aşağıdaki beyitleri de bize bunu gösterir:

*Mekân tağyîri sıhhat mûcîbidir n’ola nakl etse*

*Tabîb-i hikmet-i Hak mülkden mülke bu bîmârı* (Fuzûlî 2000: 74)

*Cihân ehline tâ esrâr-i ilmin kalmaya mahfi*

*Kılıptır hikmetin küffâr içinde enbiyâ peydâ* (Fuzûlî 2000: 132)

Fuzûlî’nin beyitlerinde hikmet kavramı Allah’ın eşya, dünya ve insan gibi unsurlar üzerindeki tasarrufunu ifade etmek üzere kullanılmıştır. Cem Sultan’ın aşağıdaki beytinde de benzer bir durum söz konusudur:

*İşi hikmetle işlersin sen ey Hak*

*Ki sensin fâ’îl-i muhtâr-ı mutlak* (Güftâ 2004: 77)

Divanlarda sık sık yaratılışın ve âlemin sırlarını ve derinliğini ifade etmek ve onu anlamadaki güçlüğü dile getirmek üzere hikmet kavramına yer verildiğini görüyoruz. Leskofçalı Gâlib’in “Hatâdır akl ile da’vâ-yı derk-i hikmet-i âlem” (İnal 1335: 88) mısraı bu duruma örnektir.

Hikmet kavramına divanlarda çeşitli şekillerde rastlamak mümkün. Biz konuyu çok fazla uzatmadan sadece bu birkaç örnek üzerinden gitmek istiyoruz. Anladığımız kadarıyla hikmet, -az önce de ifade ettiğimiz gibi- beyitlerde Hakk'ın eşya ve insan üzerindeki bir tasarrufu olarak kullanılmıştır. Fuzûlî'nin ilk beytinde bu kavram, bir tabip olarak ifade edilmiş, ikincisinde ise kâfirler içinde Allah'ın peygamberler çıkarması onun hikmeti olarak gösterilmiştir. Cem Sultan ise hikmeti yine Hakk'ın fiillerini ifade etmek üzere kullanmıştır. “Divan şairleri, Allah'ın mutlak bilgisinden, gökleri, yeri ve bunların arasındakileri yaratmasından, donatmasından ve idare etmesinden bahsettikleri ‘ilim’ kelimesinin yanı sıra ‘hikmet’i de kullanmışlardır” (Güftâ 2004: 77). Öyleyse hikmet burada yüce bir bilgi anlayışını da temsil etmektedir. Öte yandan hikmet, burada fiil ile bütünleşen bir bilginin ifadesinde kullanılmıştır.

Yukarıdaki beyitlerde ortaya konan anlayışa yakın bir görüş Bâkî'de de vardır. Bâkî'nin “Minnet Hudâya devlet-i dünyâ fenâ bulur” mısraını böyle bir bağlamda düşünebiliriz. Şâir, dünyanın kendisine sunduğu hemen her şeyin fenâ ile çevrili olduğunun farkındadır. Dolayısıyla bundan oldukça rahatsızdır. Öyleyse eski medeniyet ve şiir anlayışımızda esas olan değişmeyen peşinde olmaktır. Bu durumu Necmettin Türinay şöyle ifade eder:

“Dîvân şâirleri, altı asırlık bir gelenek içinde günlük hayatın, müşahhas tabiatın ve ferdî psikolojilerin dışında; değişmeyen bir takım ezeli ve ebedî hakikatlerin, eşyanın taşıdığı sırların peşinde oldular. Günlük dertleri ve sıkıntıları, bir an bile hatırlarına gelmedi. Fuzûlî, ‘Şikâyetnâme’inde yazdıklarını, gazellerinde de tekrar edebilirdi” (Türinay 1996: 35).

Bu durum Divan şairlerinde ortak bir tavır olarak karşımıza çok sık çıkar. Ümmî Divan şairlerinden Enverî'nin şu beyti de bu idrake işaret eder:

*Enverî'ye var yire yok yire dahl itmen ki ol*

*Varlığında dünyanın yokluğun idrâk eyledi* (Kurnaz-Tatçı 2001: 188).

Biz yine Fuzûlî'nin yukarıdaki beytine dönelim. Beyitte işaret edildiğine göre “âlem-i kayd” içre olmakla cehil ve irfân arasında sıkı bir bağ vardır. Anladığımız göre kişiyi irfân da'vasından alıkoyan şey onun bu kayıtlar âlemine tutsak oluşudur. Peki, onu bu durumdan ne, nasıl kurtaracaktır? Tabii ki, bu sorunun cevâbı yine aşk olacaktır. Fuzûlî bu durumu şöyle ifade eder:

*Aşka ta düştün Fuzûlî çekmedin dünyâ gamın*

*Bil ki kayd-i aşk imiş dâm-ı ta'alluktan necât* (Fuzûlî 2000: 150)

Fuzûlî, bir başka beytinde aşkı bir tarik (yol) olarak görür ve ehl-i aşk olanların yolundan canı çıksa bile kendisinin çıkmayacağını ifade eder:

*Ey Fuzûlî çıksa can çıkmam tarîk-i aşktan*

*Reh-güzâr-i ehl-i aşk üzre kılın medfen bana* (Fuzûlî 2000: 136)

O hâlde aşka bağlı kalmak bu dünyevî alâkaların tuzağından bizi kurtarabilecek en önemli adımdır. Aşk, bir bakıma dünyaya geliş gâyesini kendinde toplayan bilgi demektir. Burada bizi maksuda yani bizde saklı bulunan esrara taşıyan en iyi yol aşkın kendisi olacaktır. İnsanın mevcut oluşundan garaz da bu aşktır:

*Ârif ol sevdâ-yi aşk inkârın etme ey hakim*

*Kim vücûd-ı halktan ancak bu sevdâdır garaz* (Fuzûlî 2000: 197)

Bu mısralar Fuzûlî'nin aşka teslimiyetini yeterince açıklamaktadır. Mevcut olanın bilgisi, ancak Vâcibü'l-Vücûdun yani Allah'ın daha iyi bilinmesi içindir. İnsan bu yüzden büyük bir vazifenin içindedir. O, bu dünyaya aşk için gönderilmiştir. Aşk bu âlemden bütün bilgilerin üzerinde duran bir keyfiyeti ifade eder. Esasen bu husus, eski şiir ve bilgi geleneğinin içinde yatan en temel meselelerden birisidir. Bu durumun şiirle ilgisi ise lisanla beraber olacaktır. Çünkü bunun farkında olan ve bu uğurda çalışan kişinin kullandığı ifade vasıtası mecâz ve temsillerle örülü bir dil olacaktır. Bunun da en iyi yine yolu şiirdir (Fazlıoğlu 2015: 29).

Anladığımız kadarıyla aşk, bu idrâkin içinde insanı tamamlayan, ona insanlığını ve varlık sebebini duyuran önemli bir unsur olmaktadır. Bu durum Şeyhülislâm Yahyâ Divanı'nda şöyle dile getirilir:

*Hevâ-yı aşk u nâr-ı şevk u âb-ı çeşmim olmasa*

*Kim âdem der senin gibi ayak toprağına Yahyâ* (Ertem 1995: 27)

Görüldüğü gibi varlığın, bilginin temelinde aşkı koyan anlayış bizim edebiyatımızda oldukça köklüdür. Aşk insanlığın en değerli vasıflarında birisidir. Hatta o, akıldan ve bilgiden de değerlidir. Çünkü aşk bizim varlık sebebimizdir. Bu durumu Mevlânâ şu sözleriyle dile getirir: “Aşk olmasaydı, varlık olmazdı. Sende ekmek, kemale yol bulamazdı” (Mevlânâ 2008: 584).

Buradan anladığımıza göre aşk varlığın var olma sebebidir. O, dolayısıyla bilginin de var oluş sebebidir. O halde bilmek dahi, aşka doğru ve aşkla beraber olmalıdır. İnsan aşkın varlığıyla kemâle eren bir bilgiyle hemhâl olmalıdır. Burayı Mevlânâ'nın şu sözlerini zikrederek sonlandıralım:

“Aşk bir deryadır, gökler onda bir köpük gibidir. O, insanı, Yusuf'un güzelliğine tutulan Züleyha gibi kılar. Göklerin dönüşünü aşktan bil. Aşksız cihanın gönlü donar kalırdı. O olmasaydı, cansız bir şey nasıl bir bitkide mahvolur; bitkiler de nasıl olur da canlılar için feda olurlardı” (Mevlânâ 2008: 641).

### **Akıl, Şâir ve Bilgi Üçgeninde Şiir**

Bugün bilginin en temel özelliklerinden biri onun sürekli değişebilir, yenilebilir oluşudur. Âkil Muhtar Özden'in “Bugünün hakikatleri yarının yanlışlarıdır” (Sayar 2011: 490) cümlesinde kendini gösteren bir durum bilginin hayatına iyice hâkim olmuş bir hâldedir. Bu durum bilginin ahlâkıyla ilgili bazı durumları da zaman zaman göz önüne getirmiştir.

Batılı bilgi anlayışlarında karşılaşılan hususlardan birisi süje ile obje arasındaki ilgidir.<sup>3</sup> Bu durum bilgiyi elde edebilmenin mümkün olmadığını ileri süren

---

<sup>3</sup> Orhan Hançerlioğlu'nun Felsefe Sözlüğü'nde bilginin târifi şöyledir: “Varlıkla çevresi (süjeyle obje) arasındaki ilişki... Bilgi, bilenle (süje) bilineni (obje) gerektirir, bu iki uç arasındaki ilişkidir” (Hançerlioğlu 1977: 30). Burada bilgiye bir mâhiyet verilirken İslâm milletlerinin kelimeye atfettikleri mânânın göz ardı edildiğini söyleyebiliriz. Buna göre şöyle bir soru sormak mümkün görünüyor: Burada insanın kendisiyle kurduğu ilginin sonucunda ortaya çıkan bilgi (irfân, marifet) nerede kaldı? Yukarıdaki satırlarda bu sorunun cevabını bulmak güç görünüyor. Biz burada “Bilgi alıncı bir şey, kazanılır bir şey mi yoksa verilen bir şey midir?” diye soran Mahmut Erol Kılıç'ın sözleriyle bu mevzuyla biraz daha açıklık getirelim. Kılıç bu sorulara şöyle cevap veriyor: “Mistikler ile rasyonalistleri bilginin mahiyeti açısından birbirinden ayıran en önemli fark burada yatmaktadır. Mistiklere göre esas bilgi varlık bilgisidir, yani ilâhî bilgidir. İnsan da yaratılışı itibarıyla tanrısal emanetlere sahip bir varlık olduğu için bilgi onda mündemictir. Bu bilgi, zaten süjesinden ayrı olma-

veya olduğunu iddia eden öğretilerde de pek değişmez. Sadece birinde pasif olan diğerinde aktif bir hâldedir. Yani her iki hâlde de arada bir “ben” vardır. Bu husus Divan şiirini meydana getiren dünya görüşü için biraz farklı olsa gerektir. Bu anlayışın kendisinde şairin “ben”i aslında pek belirgin değildir. “Ben” aradan kalkmış gibidir. Bu yüzden “Klasik şiir, divan şairlerinin mizaçlarını ve psikolojilerini tayinde vesika olarak kullanılamaz” (Ayvaoglu 2004: 180). Bu şiir anlayışında “ben”i bulmak isteyen fazla bir malzemeye karşılaşamayacaktır. Karşılaştığında ise bu durum, bu şiir telakkisinin çözülmesi ve çöküşü demek olacaktır. “Çünkü araya ‘ben’ girmiştir” (Ayvazoglu 2004: 180).

“Ben” kavramını böylesine silik bir hâle getiren anlayışın bilgi hakkındaki düşünceleri de elbette “ben”i yücelten medeniyetlere göre farklılık gösterecektir. Bilgi, burada insanın kendini bilmesine vesile olan yardımcı bir unsurdur. Esasen bu anlayışla yoğrulan bilginin bilgisizlikle arasındaki sınır kesin hatlarla belirtilmiş değildir. Hatta “câhil”, “ümmî”, “âlim” gibi kelimelere verilen mânâlar bugünküyle derin bir ayrılık göstermektedir. Buna göre ilim insanı yücelttikçe, onun kendini tanımasına yardım ettikçe makbul ve yücedir.

Eski medenî anlayışa göre ilmin bir nihâyeti yoktur. Bu anlayışta “tecellinin nihâyeti olmadığı gibi ilmin de nihâyeti yoktur” (Bursalı Mehmed Tâhir 2014: 46) sözleri buna işaret eder. Lâkin kişi bilmeden de kemâl mertebelerine yükselip kâmil bir insan olabilir.

Peki nasıl?

Mevlânâ şöyle der: “Bilgisizlik dahi kâmilin yanında bilgiye döner. Münkirlerin ilmiyse cehalet olur” (Mevlânâ 2008: 88). Burada akla şu soru gelmektedir. Öyleyse bu durum kabullenilmiş bir keyfiyetin de ifadesidir. O hâlde kâmil veya bilen insan tam olarak kimdir? Biz bu ifadeyi bugünkü anlamda “olgun insan” diye düşünüp günümüzün çerçevesini çizdiği bir sahada değerlendiremeyiz. Burada kâmil, her mânâda kendini, nefsinin bilen insan demektir. Bu bilgi beraberinde imanı da vücuda getirir. Bir hadîs-i kudsiye izafeten söylendiğini düşündüğümüz Bağdatlı Rûhî’nin şu mısraı da bunu gösterir: “Nefsini bilenler getüre Hâlik’a îmân” (Köprülü 2006: 161).

Öyleyse ilmin hakikî değeri ve aslî vazifesini bir divan şairi nasıl anlamıştır? Şüphesiz bu sorunun cevabı bu makalenin boyutlarını oldukça aşacaktır. Fakat biz bu meseleye kısa da olsa bir cevap aramaya çalışacağız.

İlim öncelikle insanın Hakk’ı ve kendini tanımasına vesile olan bir vasıttır. Bu husus onun diğer canlılardan üstün olmasını sağlayan bir husustur. Ayrıca ilim, insanın iyiyi ve doğruyu, kötüden ve yanlıştan ayırt etmesini sağlayan bir yardımcıdır. İlim, insanı cehâletin karanlığından kurtarıp onu her iki âlemde de saadete erdiren bir unsurdur (Güftâ 2004. 17).

---

diği için bilen ve bilinen birliğinde ortaya çıkacak bir cevherdir. Bilgi insanda zaten verilmiş konumdadır fakat kendisinin açığa çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kaldırılmasını beklemektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi muhakkik sufler kazanılan (*kesbi*) bilgiyi inkâr etmezler fakat onu bilgiye giden yolda hazırlık çalışmaları olarak görürler. Bunlar ancak vehbî bilgiye götürdükleri oranında faydalıdır yoksa kişinin yolunu saptırmaktan başka işe yaramazlar. Işık olmaları gerekirken onu örten perdelerden bir perde de kendileri olurlar” (Kılıç 2012: 72).

Eski medenî telakkinin en çok dikkat çektiği hususlardan birisi bilmek ve bilmemek, ilm ve cehil arasında sıkı irtibattır. Buna göre insan bazen bildiğini zanneder ve yanılır. Bazen hiçbir şey bilmediğini sandığımız kimseler ise irfanıyla bizleri şaşırtabilir. Bazen eski bilgi geleneğinde olduğu gibi hayatın içinde cünûn (delilik) ve akıl birbiriyle kaynaşmış, karışmış bir hâlde karşımıza çıkar. Bütün bunların edebiyat ve İslâm bilgi geleneğiyle birlikte değerlendirilmesi bizi, şaşırtıcı sonuçlara ulaştırabilir.

İnsanın bilgi ve onunla çeşitli şekillerde ilgi kuran kavramlara bazı şairlerimiz de temas etmiştir. Ziya Paşa'nın Harâbât mukaddimesinde geçen aşağıdaki beyitleri bu ilgiye işaret eder:

*İnsan ne garîb cân-verdir  
Âkil görünür cünûn-ı eserdir  
İnsan bilürüm sanur da bilmez  
İlmi ile cehlden kesilmez  
Gûyâ cühelin hilâfıdır ilm  
Cehlin sarf-ı i'tirâfıdır ilm  
Yârab bu ne ibtilâ ne belvâ  
İnsanda bu acz ile bu da'vâ* (Göçgün 1987: 54)

Bu kemâli ve bilgiyi meydana getiren bir atmosfer ve kültür vardır. Öyleyse Divan şiirini meydâna getiren bilgi anlayışının doğduğu mekânlar bugüne göre elbette kendine has hususiyetler gösterecekti. Tekkeler, dergâhlar, medreseler, dükkânlar, konaklar gibi bu geleneği vücuda getiren kurumlar, tabî olarak kendilerine has birtakım özellikler taşımaktaydı. Divan şâirinin dünyası da böylesi mekânlarda şekilleniyor ve şiir bir bakıma ilk defa bu yerlerde gün yüzüne çıkıyordu.

Herhangi bir Divan şâirinin dünyasını meydana getiren şey yukarıda bahsi geçen kurumların ortaya koyduğu bir dünya idi. Bu dünyada bilgi ve aşkın sıkı bir beraberlik içinde yaşadığını söyleyebiliriz. Bu durumun en bâriz yansımalarını Fuzûlî'de görebiliriz. Fakat şâir ısrarla ilm ve aşkın üzerinde durur; bu iki kavramın kendi arasındaki ayrılığa işaret eder. Fuzûlî, Matlau'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mabda'i va'l-Maâd'de şöyle der:

“Doğru olan, akıllı kişinin, yaradılışı hususunu düşünmesi; varlığının mahiyetini araştırması; başlangıçtaki ve sondaki halini idrak etmesi; kazanç fırsatını kaybetmeden, sual ve cevap yerine yönelmeden önce, iyilik ve kötülük yolunu birbirinden ayırması; bütün insanların hemcinsi ve cinsinin icabı olan şeyler bakımından eşit bulunduğu, binaenaleyh aralarında bilgiden başka -çünkü o derece derecedir- hiç bir fark mevcut olmadığına inanmasıdır. İnsanlar arasındaki yegâne farkı teşkil eden bilginin ise, en zoru, en yükseği ve en şerefli; en faydalısı olup o da mânevi nimet ve insani olgunluktur...” (Fuzûlî 2002: 8).

İnsan mademki aslımı aramak, kendi yaratılış bilgisine (irfânî bilgiye) sahip olmak istiyor, o hâlde kişi işe sevgiyle başlamak zorundadır. Burada İhsan Fazlıoğlu'nun sözleriyle söyleyecek olursak “muhabbet, ruhanî bir mânâdır; seveni, sevdiğinde ifnâ eder; kemâlini mütalaya cezbe ederek ve cemâlini müşahedeyle sevinererek” (Fazlıoğlu 2015: 44). Meseleye yazarın bir de şu çok yerinde tespitleriyle

bakalım: “Maddî yüzdeki nedenin manevî yüzdeki ikizi mahabbettir; neden’in bilgisi felsefe-bilim ise mahabbet’in bilgisi irfan-sanattır; ikisinin bilgisi ise hikmettir” (Fazlıoğlu 2015: 105). Peki, şiirin burada irfânla bağı nedir? Bu sorunun cevabını Bâkî’nin şu mısralarından okuyalım:

*Bâkî nihâl-i ma’rifetün mîve-teri*

*Ârif katında bir gazel-i âb-dârdur* (Küçük 2011: 196)

Öyleyse şiir marifetin ve irfânın meyvesidir. O halde irfan nasıl bir bilgidir? İrfan insanın Allah’ı bilmesinde, onu idrak edecek seviyeye ulaşmasında aktif rol oynayan bir kavramdır (Aydın 2003: 45). Aslında böyle bir mânâda şiir, irfânın kendine yer edindiği kişiden dışarıya sızan bilginin adıdır. Bu bilgi anlayışının, bugün kazandığı ve kendi içinde kurduğu mânâ ile kurduğu bağ oldukça zayıftır. O tek başına ortaya çıkarsa irfândır, bilimle kaynaşırsa onun adı artık hikmet olur (Fazlıoğlu, 2015: 105). Şeyh Gâlib de meseleye bir başka veçheden yaklaşıyor. Gâlib’e göre “ne kadar hakikat olsa da mecazın talep edilen” olduğunu söylüyor:

*Sühan olup gül-i ra’nâ-yı reng-bû Gâlib*

*Ne denlü varsa hakikat mecâz matlabdır* (Kalkışım 1994: 300)

Benzer hususa Nâbî şöyle temas eder:

*Teveccüh itmez idüm şi’re Nâbiyâ bu kadar*

*Beyân-ı sırr-ı hikem olmayaydı mazmûnı* (Bilkan 1997: 1104)

Fuzûlî, Fazlıoğlu’nun ifade ettiği gibi hikmet meselesini halleden, en azından sanatını hikmet ve irfânla yoğuran biriydi. Şâirin, Türkçe divanının önsüzünde “İlimsiz şiir esâsı yok divâr kimi olur ve esâsız divâr gâyetle bî-itibâr olur” (Fuzûlî 2000: 14) dediğine ve kendisinin çeşitli vesilelerle söylediğine göre o, zamanının ilimlerinin pek çoğuna hâkim bir şâirdi. O hâlde neden’in bilgisi hususunda Fuzûlî’nin yaşadığı devirde oldukça ileri bir noktada olduğunu düşünebiliriz.

Buraya kadar bilgi kavramının ilgili olduğu bazı kelimelerin penceresinden şâirin şiire nasıl baktığını anlamaya çalıştık. Burada akla şöyle bir soru geliyor: Bu gelenekte bilginin tahsil yolu nedir?

Bu sorunun cevabına geçmeden önce Fuzûlî’nin Rind ile Zâhid isimli eserinde geçen şu sözlerini okuyalım: “Bilgi, yaşlı mürşidin nefesinin bereketinden / Dervişlerin ölü vücuduna gelen bir ruhtur! / Dervişin hayatı, pîrin nefesinin feyzindedir” (Fuzûlî 2001: 25). Bu sözler ne anlama gelmektedir? Bu sözlerin günümüzdeki karşılığı nedir? Meseleye bu yönden bakılacak olunursa karşılaşacağımız en önemli şey herhalde bugünün ve geçmişin bilgi anlayışları arasındaki bir çatışma olacaktır. Tabi burada yine biz, eski şiir anlayışımızın mensup olduğu medeniyetin bilgi anlayışına başvurmalıyız.

Eski edebiyatımızın içinde serpildiği medeniyet dünyasında bilginin tahsil yolları olarak kaynaklarda beş duyu, akıl, vahiy ve rüya sayılmıştır (Güftâ 2004). Fuzûlî’nin yukarıda işaret ettiği bilginin elde edilmesi yolu bu kavramlar çerçevesinde düşünülmelidir. Bu durum, bize Müslüman aydınının bilgi dünyasındaki bazı karakteristik kavramları ifade etmektedir. Fuzûlî’nin yukarıda zikredilen ve Rind ü Zâhid’de geçen “mürşidin nefesi” ifadesini bugün tedâvülde olan “bilgi” anlayışlarının nasıl anlamlandıracağı gerçekten ilgi çekici bir konu olabilir.



Fuzûlî'nin sözlerinde dikkat çeken husus “nefes”tir. Peki, “nefes” nedir? Tasavvufî terbiyede oldukça mühim olan bu kavram Süleyman Uludağ tarafından şöyle tarif edilir: “Gaybın latifeleriyle gönülleri ferahlandırma. Vakt, hal, nefes sıralamasında vakit sahibi mübtedi, hal sahibi orta, nefes sahibi müntehi sayılmıştır” (Uludağ 2005: 273).

Bu yolda kişinin en çok dikkat etmesi gereken husus akıl olmalıdır. O hayatımızın olmazsa olması, fakat beri yandan hayatı sadece ona göre tanzim etmeye başladığımızda felaketlerimizin başlangıcıdır. Öyleyse akıl hususuna oldukça dikkat etmek gerekir.

Aklın, insan hayatında icra ettiği iyi ve kötü birçok tesire şairlerimiz temas etmişlerdir. Bunlardan birincisine göre akıl hayatımızın ayrılmaz bir parçasıdır. O bilginin kaynağıdır. Fakat daha da önemlisi akıl “Hakk’ın hitabını anlamak için bir âlet ve araçtır” (Güftâ 2004: 29). Akıl insanı aziz edendir. Aslında onun insanlığı biraz da aklın varlığıyla teyit edilir. Bedr-i Dilşad, Mûradnâmesinde aklın ve canın beraberliğini şöyle dile getirir:

*Evet her ne tende ki bir cân kodı*

*Ana aklı yanında bürhân kodı* (Ceyhan, 1997: 204)

Aklın en mühim vasıflarından biri onun ilimle beraberliğidir. İlim, aklın en önemli sermayesidir. Akıl güneşe ilim ve marifet onun gölgesidir:

*İlim ma ‘rifet ‘akla ser-mâyedir*

*‘Akıl gün ‘ilim ma ‘rifet sâyedir* (Ceyhan, 1997: 506)

“Kimde ki ‘akl oldu olur âdem ol” diyen Sinan Paşa’nın Tazarrunâme’de söylediğine bakılacak olursa insanlık akıl ile latîf ve bütün canlılardan şerefli olur. Akıl insanı şerefli ve Hüdâ’nın mahremi kılmıştır:

*Âdemî akl-ile olur bil latîf*

*Ol sebebden cümle hayvândan şerîf*

*Akl kıldı bil müşerref âdemi*

*Âdemi kıldı Hudâ’nın mahremi* (Tulum 2001: 86)

Bu yolda, akıl lehine söylenmiş beyitleri artırmamız mümkün. Anladığımız kadarıyla Divan şairleri, aklın Allah’ın insana büyük bir lütfu olduğu hususunda hemfikirdirler. Yalnız burada aklın daima Yaratıcı ile irtibat hâlinde olduğunu göz ardı etmememiz gerekecektir. Burada Divan Edebiyatında aklın lehine olduğu kadar aleyhine gelişen bir tutum söz konusudur.

Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde aklından kendisine yol göstermesini isteyen Fuzûlî onunla ilgili şunları söyler: “Men akldan isterem delâlet / Aklum mana gösterür dalâlet” (Fuzûlî 1956: 10). Leylâ ve Mecnûn’un bölümlerinden birini “Bu İzhâr-ı İ’tirâf-ı Cehâletdür” şeklinde isimlendiren Fuzûlî, mesnevisinin bir başka yerinde akla şu mısralarıyla hitap edecektir:

*“Ey akl edeb riâyet eyle*

*Bu bilmek ile kifâyet eyle”* (Fuzulî 1956: 17).

Dikkat edilirse burada aklın “edebi” ile “bilmek ile kifâyet eylemesi” arasında bir ilgi kurulduğu görülür. Buradan öğrendiğimize göre aklın görevi insanın kendisini bilmesine yardım etmektir. Bir de akıl her şeyi bilmek istememelidir. Bu cürettir. Onun bu durumdan kaçınması insanın edebini muhafaza etmesiyle açıklan-

nabilir. Eğer akıl edeplice olursa insan, nefsinin ve Hakk'ı bilme hususunda kendinde bir kuvvet bulabilecektir. Burada önemli olan aklın kendi hududunu, sınırını yani edebini bilmesidir. Akıl bunları bilmezse yine bu durum insanlığın başına sonu gelmeyen belalar açabilecektir (Fazlıoğlu 2015: 93). Buradan çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri akla yöneltilen bir otokontrol sisteminin gereğidir. O hâlde akıl kontrol edilmelidir. Çünkü

“İnsan, aklı ile yaratılışının sınırlarını aşar; insan olmağına zarar verir. İşte din bu anlamda aklımızı sınırdan tutarak, insanlığımızı korumaya çalışır. Heidegger'in deyişiiyle “sınır bir kere çiğnendi mi, çiğnenecek başka bir sınır kalmaz.” Sonuç açıktır, insanlığını -sınırlarını- bir kere çiğneyen kişi, herşeyi çiğner, çiğneyebilir (Fazlıoğlu 2015: 93).

Burada akla ve ilme kuru kuruya karşı olunmadığını belirtmek gerekir. Yukarıdaki satırlarda serdedilen mütalaalara benzer şeyler söyleyenler esasen genelde zamanın ilimleri üzerinde ihtisaslarıyla tanınan kimselerdir. Bunlardan biri de Muhammed Nûrî'l-Arabî'dir. O, kendi zamanın “zâhir” ve “bâtın” birçok ilminde ihtisas sâhibi olmuş bir “mürşit”tir. Fakat onun akıl ve ilimle ilgili şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: “Akla gelen hayâlâtın cümlesinden Allahu Teâlâ'nın zât-ı azîmi ve sıfât-ı kemâli münezzeh ve müberrâdır. Zîrâ aklın nihâyeti ve fikrin gâyeti kayd ve tahdîddir. Kayd ve tahdîd ise teşbih-i sırftır. Ehl-i aklın ancak idrâk eylediğı suver-i aklıyye ve fikriyyedir. Bu ise kendileri gibi mahlûkdur. Bundan ötürü ilme dahi hicâb dediler” (Bursalı Mehmed Tâhir Bey 2014: 33). Bu durumda buradaki ilim bahsi yukarıdaki beyitlerle birlikte düşünölmelidir. Maksat Allah'ı bilmek demek olduğuna göre bunun önüne gelen her şey insana engel olabilmektedir. İlim de sırf akılla beraber hareket ettiğinde bu engellerden biri olabilmektedir.

Niyâzî Mısırî, İrfan Sofraları'nda meseleye ilim yönünden şöyle temas eder: “Zahir ilim güzeldir, amellerin tohumudur. Ama zahir ilmin güzelliğı, Âdem'in ilmi olan ilm-i esmâ ile olur ki bu, batın ilmidir. Çünkü tek başına zahir ilim, sahibini melek de olsa katı kalbli, kaba kılar” (Niyâzî-i Mısırî 1971: 110). Öyleyse burada ilim ve akıl başlı başına bir gâye olmamalıdır. Onları ehliştiren, maksadına uygun hâlde kullanılabilir hâle getiren bir “bâtın ilmi” gerekir. Böyle bir ilmin varlığını Bedr-i Dilşad'ın şu mısralarından da öğrenebiliriz:

*Evet 'ilmi bilmediler kandadır*

*Nirede ki Tanrı kodı andadır (Ceyhan, 1997: 505)*

Bu satırlarda ilme karşı herhangi bir tutum yoktur. İlimin ve aklın insanı yaratılış gâyelerinden uzaklaştırmaya bir itiraz vardır. Dolayısıyla ilim (bilim), bâtın (aşk) ilmiyle bütün olarak tahsil edilmelidir. Osmanlı klasik kurumları da aslında olması istenen bu beraberliğin insicamını yansıtmaktadır. Medresenin yanında dergâhların veya tekkelerin varlıklarını uzun asırlar boyunca koruması da bunu gösterir. Burada ilim aklın, aşk ise kalbin hâkimiyetinde kendini ortaya koyabilecektir. Dolayısıyla aklın tek başına hâkim oluşu istenen bir durum değildir. Eski şairlerimizin dikkat çektiğı husus özellikle budur.

O hâlde ilim ve akıl, bizim hakikî saadetimize, iç huzurumuza, aradığımız maksada giden yolda birer vasitadır. Peki, bu vasita neye hizmet edecek, insanı aradığı şeye nasıl ulaştıracaktır? Medeniyetlerin bilgi geleneğinin oluşmasında,

dolayısıyla edebiyatların istikametinin tayin edilmesinde en belirleyici rol sanırım bu soruya verilen cevapta yatmaktadır. Yukarıda çeşitli vesilelerle işaret edildiği gibi bizim mensup olduğumuz bilgi geleneğinde insanın ana gayesi Allah'a ulaşmak ve bu bütünlük hissini tatmaktır. Bu durum, onun kendisinde saklı duran bir hususun da ifadesidir. Öyleyse bunun tahsil edilmesinde kabul edilen en önemli yol, aşktır. Eğer aşk, aklın gerisinde kalır ve onun tahakkümü altında olursa bu durum sadece insanın değil insanlığın da felaketi olacaktır.

Divan şâirlerinin aklın bu hususiyetlerini göz önünde bulundurduğu, çeşitli örneklerle sabittir. Fuzûlî'nin akıl karşısındaki tutumu oldukça ilginçtir. O bir kıtasını müstakil olarak akla ayırır. Çok tipik bir örnek olduğundan biz kıtanın tamamını buraya alıyoruz:

*Sen bir âfetsin bana ey akl-i bed-fercâm kim  
Bulmak olmaz sûret-i kurbünde âsâr-i neşât  
Tıflar divâneler senden müberrâ olmağın  
Dünye vü ukbâde bulmuşlar kemâl-i inbisat  
İzzet ü zillele bilmezler tarîk-i imtiyâz  
Hullet ü hürmette çekmezler azâb-i ihtiyât  
Ol ki dâ'im hem-nişinindir mu'azzebdir müdam  
Nişe kim teklife hükm-i şer' ile sensin menât  
Ol zamandan kim sana verdim inân-i ihtiyâr  
Ol zamandan k'eyledim muhkem seninle irtibât  
Olmayıp halî gam ü endûhdan nefsim evi  
Hâr bisterdir bana peyveste hâkister bisât  
Olmasaydım kâş ki hergîz seninle hem-nişin  
Kılmasaydım kâş ki mutlak seninle ihtilât (Fuzûlî 2000: 305)*

Yukarıda akılla insan arasında kurulan ilişkinin mahiyeti, bizim şimdilerde alıştığımız ve kabullendiğimiz akıl anlayışına hiç de uygun görünmüyor. Bu beyitlerde akılla kurulan yakınlığa dair bir pişmanlık sezilmektedir. Hatta aklın elinden kurtulanların dünya ve ahirette kâmil mânâda bir rahatlama, ferahlama buldukları ifade edilmiştir. Akıl burada bir “âfet” olarak ifade edilmiş ve onun yakınında olmak yüzünden insanın kendinde neşenin varlığından bir eser bulamadığı ifade edilmiştir. Çocuklar ve dîvâneler ondan uzak olmakla dünyada ve âhirette rahatlık bulmuşlardır. Akılla birlik olanlar daima azaptadırlar. Şâir onunla “muhkem irtibat” eylediğinden ve ihtiyarını onun eline verdiğinden beri gam ve sıkıntıdan hâlî olmadığını söylüyor. Sonra da “keşke” diyerek onunla kurduğu beraberliğe esef ediyor.

Fuzûlî, eserlerinde aklın üzerinde en fazla duranlardan birisidir. O, Matlau'l-İtikad'da, akılla ilgili çeşitli görüşler ileri sürer. Mesela bunlardan birinde şöyle der: “Mutlak olan ve sadece akla dayanan hususlara itimad edilmemesi gerekir” (Fuzûlî 2002: 34) der. Peki, akla niçin itimad edilmemelidir? Bu sorunun cevabını Fuzûlî şöyle verir: “Aklın bazı hususlardaki yetersizliği, sadece sebeplerin, aletlerin ve kullanım tarzının doğru olmamasından veya vehmin karışmasından ileri gelmiştir. O, bunlardan kurtulabildiği takdirde -vahyi idrak eden ve nizamı yöneten peygamberlerin akılları gibi- hiçbir surette hata yapmaz” (Fuzûlî 2002: 34). O hal-

de Fuzûlî sebepsiz yere ve tamamen akla karşı değildir: “Demek ki biz, akla dayanan hususların büsbütün doğru olmadığını iddia etmiyoruz” (Fuzûlî 2002: 34).

Edebî geleneğimizin dikkatimizi çektiği bir başka nokta insanın akıl ve aşk arasında bir tercih durumunda kaldığı zaman aşkı tercih edişidir. Hatta aşkı hatırlatan derd-i cânân, firkat, keder, hüzn, gussa, cünûn, mihnet, hayret ve daha nice kelime ve mazmun akıl karşısındaki tutumu ifade eder. Burada Hâletî'nin şu rubâisine bakalım:

*'Akli giderir de derd-i cânân aluruz*

*Hakka o metâ 'ı hayli erzân aluruz*

*Biz mihnet-i 'aşkı eyleyüp sermâye*

*Bâzâr-ı fenâda cân virür cân aluruz* (Köprülü 2006: 301)

Şâir, akıl karşısında “derd-i cânân”ı tercih etmektedir. Üstelik şâir, o metân gayet münasip alınacağını da ifade etmektedir. Kısaca burada aşk mihnetinin sermaye edinerek fenâ mülkünde can alındığı ifade edilir. Bu durum Divan şâirinin ortak duruşudur. Zira benzer bir durum Hayâlî'nin şu beytinde de görülür:

*Deşt-i hayretde n'ola hayrân isem mecnun gibi*

*'Akl u fikr ü sabrdan düşdüm bir aradan cüdâ* (Kurnaz 1987: 101)

Rumelili Zâ'ifi ise bir beytinde aşkın, akli ve sabrı birlikte ortadan kaldırdığını ifade eder ve buna gûyâ itiraz eder. Beytin ifade ettiği mânâyâ göre aşkın sipahisi vergi toplamaktadır ve bu sebepten âşıktan akıl ve sabrını almıştır. Şâir de “Bir yerden iki şey hâsıl etmek kanunda var mı?” diye soruyor ve şöyle diyor:

*Dilden sipâhî-i 'aşk 'aklum ü sabrum aldı*

*Kânûnda var mı almak bir yerden iki hâsıl* (Akarsu 2007: 14)

Akla karşı gösterilen bu tavır, eski şiir anlayışımızın en belirgin taraflarından birisidir. Hatta akıl, şâirliğin elde edilmesi söz konusu olduğunda istenmeyen bir yerdedir. İbnülemin Mahmud Kemal, bu hususu “Şuuru tam olanlar, tam şâir olmazlar” (İnal 2013: 2245) şeklinde ifade eder. Akıl sadece şiir ve şâirlikle değil, aşkla da yan yana gelemeyen bir kavram olarak görülmektedir. Aşk ise ilgi hâlinde bulunduğu diğer bütün kavramlarla beraber aklın karşısında genelde tercih edilen bir mevkiye sahiptir. Akla uymak daima belaları beraberinde getireceğinden şâirin tercihi daima âşktan yana olacaktır.

O hâlde burada her türlü bilginin akıl tarafından elde edilebileceğine inanan pozitivist anlayışla (Açıkgeç 2006: 21) eski şiirimizin dünyasını meydana getiren akıl ve bilgi anlayışının çatıştığını söyleyebiliriz. Akıl hep öne çıkaran, onu hayatın ve bilimin ana kavramlarından biri olarak kabul eden böylesi bir anlayışın hâkim olduğu yerde Divan Edebiyatının değerlendirme kriterlerinin kısır bir döngüye hapsediğini söyleyebiliriz.

Burada eski medeniyet dünyamızda aklın tamamen dışlandığı gibi bir anlamın çıkartılmaması gerekir. Aynı şey ilim için de geçerlidir. Ancak burada dikkat çekilen önemli bir husus vardır. Aklın zararı; onun insan gönlüne, kalbine ve ruhuna ket vurması ve yine insanın yaratılışının sırlarında gizli olan bilgiye ulaşmasına engel olması şeklinde açıklanabilir. Eğer akıl insanın mânevî yollarda yükselişine ve onun kendi özünde saklı bilgiye ulaşmasına yardımcı oluyorsa böyle bir aklın insanlara ve insanlığa hizmet ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Akılın, inanç noktasında öne çıkması eski medenî telâkkinin dönüşümünü de ifade eder. Bu noktada Şinâsî'nin Münâcât'ına dikkat çekebiliriz. Bu şiirde ilginç olan şey, şairin Klâsik Edebiyatın aksine olarak “Allah'ın ‘akıl’la kavranmasından söz ediyor olmasıdır” (Yavuz 2013: 71). Şinâsî, bu şiirinde “Vahdet-i zatına aklımla şahâdet lâzım” (Kaplan 2007: 32) demesi eski edebî anlayışın yerine yepyeni bir edebiyatın niçin ve nasıl doğduğunu aslında yeterince ifade etmektedir.

Eski anlayışa göre insanın bu dünyadaki en ciddi vazifesi kendini bilmesidir. Eski edebiyatımızın üzerinde en çok durduğu noktalardan biri burasıdır. Divan şairine göre insanın bir şeyi veya bir kimseyi bilebilmesi için önce kendini anlamış olması gerekmektedir. Kendini bilmeyen bir kişiden, başka şeyleri tanımasını beklemek beyhüde bir iştir. Leylâ ile Mecnûn mesnevisindeki şu mısraları okuyalım:

*Kimse ki özinden ola gâfil*

*Bir özgeni bilmeğe ne kâbil* (Fuzûlî 1956: 259)

Leylâ ile Mecnûn'da açıkça vurgulandığı üzere kendini tanımayan bir insanın bir başkasını bilmesini beklemek pek de mümkün olamayacaktır. Aynı husus Leskofçalı Gâlib'in bir şiirinde şöyle geçer:

*İlm ise maksad eğer ârif-i nefis ol Gâlib*

*Kendini bilmeyen âdem gibi nâdân olmaz* (Özgül 2015: 101)

Leskofçalı Gâlib kendini bilmeyen kişiyi “nâdân” olarak vasıflandırıyor. O hâlde edebiyatımızın bilmekten çıkardığı mânâ bugünkü anlamından biraz uzak bir yerde durmaktadır. Üstelik bu husus, farklı edebî anlayışlara mensup şairlerin şiirlerinde de görüleceği üzere bir müştereklik taşımaktadır. Yukarıdaki mısralarda insanın kendi özünü bilmesine yapılan vurgu oldukça dikkat çekicidir. Fuzûlî bu hususla ilgili şöyle diyecektir: “Doğru olan, akıl sahibi kişinin, yaratılışı konusunda düşünmesi; fitratının kökenini araştırması; mebd/geliş ve mead/dönüşteki durumu/hâlini idrâk etmesi (idrâk=ilim eşitliği anımsanmalıdır); iyi ve kötü yolu birbirinden ayırmasıdır” (Fazlıoğlu 2015: 31).

Buradaki “iyi ve kötü yolu birbirinden ayırma” konusu, insanın dünyaya bir tercih yapmak üzere geldiğinin bir başka ifadesi olmalıdır. Bu sözler, iyi-kötü, hak-batıl, yanlış-doğru gibi kabaca söyleyebileceğimiz durumlar karşısında bir tercih yapmamız gerektiğine dâir düşüncelerin, Fuzûlî'nin dilinden bir başka biçimde ifade edilmiştir. İyi ve kötünün birbirinden ayrılması Doğu şiir anlayışına büyük ölçüde tesir etmiştir. Molla Câmî de Bahâristan'da şairi tarif ederken şöyle der: “Söz eri kim olduğunu bilir misin? O kimsedir ki, kötüyü iyiden, iyiyi de daha iyiden ayırabilir” (Camî 1963: 84). O hâlde şairin bu dünyada kendi payına düşen bir vazife var demektir. O da, insanlara iyiyi, doğruyu ve güzeli göstermektir.

Nihayet, akıl bu âlemdeki en önemli vazifelerinden biri zâhirde kalmayıp onun öze inmeye dâir bazı gayretlerin içinde olmasıdır. Çünkü insan, büyük bir emanetin sâhibidir. Bu yazıda eserlerine çokça başvurduğumuz Fuzûlî, şiirlerinde bazen insanın değerine ve onun sahip olduğu vazifelere işarette bulunur. Ona göre insan hakikat sırlarının mazhar olduğu bir varlığa sahiptir. Beng ü Bâde adlı eserinde o şöyle der:

*Bir binâdur, vücûd-ı nev'-i beşer*

*Sırr-ı tahkika olmağa mazher* (Fuzûlî 1955: 16)

## SONUÇ

Edebî geleneğimizin kendine göre bir akıl ve insan anlayışı bulunduğu gibi yine kendine has bir bilgi ve bilim telakkisi de vardı. Bu yüzden bizde bilgi geleneğinin doğması büyümesi ve gelişmesi medeniyetimize has bazı hususlarla yakından ilgili olmuştur. İslâm dünyasının kendine has bilgi, bilim ve akıl anlayışı bazı bilim adamlarının “mucize” olarak isimlendirdikleri bir karakter taşımaktadır. Bunun en bariz delili Hz. Peygamber’dir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber ümmî idi. Lâkin böyle olduğu hâlde o, muazzam bir bilgi geleneğinin, bilimsel faaliyetlerin ve medeniyetin doğmasına esas teşkil etmiştir<sup>4</sup> (Açıkgenç 2006: 26). Esasen ilmin lehinde söylenen hadisler ve ilk zamanlardan başlayarak İslâm dünyasında meydana gelen büyük ilmî hareketlilik bunu göstermektedir. Bu durum bir de yukarıda akılla ilgili ortaya konulan görüşlerin penceresinden düşünülmelidir.

Yukarıda çeşitli vesilelerle zikredilen ve bizdeki karşılığı anlaşılacak istenen akıl, bilgi, ilm ve hatta insan gibi kavramların Divan Edebiyatındaki karşılığı bugünküyle bazı karakteristik farklılıklar göstermektedir. Ancak bu şiir ve bilgi geleneğinden her geçen gün uzaklaşmakla birlikte geleneğin zaman zaman çeşitli şekillerde kendini gösterdiğini ve bilhassa muazzam bir kavram karmaşasının yaşandığı bugünlerde bir karşılaştırma unsuru olarak kendisine başvurulduğunu görmekteyiz.

Beşir Ayvazoğlu Şeyh Gâlib’le ilgili bir yazısında “Yaklaşık yüz elli yıldır, geçmişle irtibatımızın kesilmesi için ne yapılması gerekiyorsa yapıldığı halde, Şeyh Galib’in ve onun şahsında divan şiirinin gösterdiği yaşama kudreti, inanılması güç bir hadisedir” (Ayvazoğlu 1996: 175) derken bu şiir geleneğinin kendi içinde yakaladığı büyük insicamın da verimine işaret ediyordu. Divan şiiri kendi içinde köklü ve komplekslerden büyük ölçüde arınmış dünya görüşüyle hâlen bile günümüze çok şey söyleyebilmektedir. Akıl, bilgi, insan ve aşk kavramları arasında kurduğu denge de kanaatimizce bunlardan birisidir.

Yukarıda çeşitli örneklerin sergilediği gibi eski şiir telakkisine göre aşksız ve yaratılışın gayelerinden uzakta bir ilim anlayışı, sadece kuru bir emektir ve böyle bir bilgi telakkisi insanlığı birçok problemin içine sürükleyen bir mahiyet taşımaktadır. Bu anlayışta dünyaya zarar verenler dünyevî bir bilginin câhili değildir. Kadim anlayışa göre insanlığa verilen zararlar insanın kendini bilmemesinin, yani bir cehâletin ürünüdür. Bu anlayışa göre câhil, okuma yazma bilmeyen, mâlumat yığınlarının sahibi olmayan demek değildir. Câhil, yaratılışının özüne bir türlü vâkif olamayan, irfandan uzakta kalmış, yeryüzünde bozgunculuk eden demektir. Böyle bir insanın vasıflarından biri de “zâlim”dir. Çünkü o, insan olmanın erdemlerine erememiş, kendine ve insanlığa zulmetmiştir.

Eski şiirimizin bu anlayışla yoğrulduğunu, bilgi dünyasının büyük ölçüde aşk, sevgi, muhabbet, irfan gibi derinlikli ve eski medenî dünyamıza ait çeşitli kavramlar etrafında teşekkül ettiğini söylememiz bugün daha mümkündür. Klâsik şiir-

---

<sup>4</sup> İslâm dünyasında gelmiş geçmiş müelliflerin bir kısmı bu konuya temas etmişlerdir. Bunlardan biri de Hz. Peygamber’e yazdığı övgü dolu şiirlerle bilinen Büsîrî’nin *el-Kevâkibu’ d-Durriyye fi Medhi Hayri’ l-Beriyye* yahud Kasîde-i Bürde (Bür’e) adıyla ünlü kasidesinde geçen şu mısralardır: “Cahiliye döneminde ümmî iken ilim sahibi olman / Yetim olduğun hâlde edebî sana mucize olarak yeter” (Yıldız 2010: 69).

rin dünyasını meydana getiren mazmun, mecaz ve edebî sanatlar da büyük ölçüde bu kavramlar etrafında teşekkül etmiş, en azından zaman içinde böyle bir bilgi dünyasını destekleyen bir fonksiyon kazanmış olmalıdır. Hâlbuki bu hususun görmezden gelindiğini, hatta bugün bile bu şiir geleneğinin dünyasını oluşturan ana kavramların derinlikten mahrum bazı yaklaşımlarla ele alındığını görmekteyiz. Öyleyse eski şiirimiz içinde kendine has bazı özellikler taşıyan birçok ifadeyi Batılı kavramlarla karşılaştırmak ve geleneğe dâir tenkitlerimizi Batılı ölçüler içinde yöneltmek, bir bakıma Divan Edebiyatını meydana getiren anlayışı reddetmek demek olacaktır.

Burada bir şeyi daha belirtmekte fayda var: Yukarıda Pozitivist bilim anlayışı karşısında İslâm bilgi anlayışının ve Divan Edebiyatının yerine kısaca temas etmek istedik. Roger Garaudy'nin yerinde tespitleriyle İslâm ilmi ve medeniyet görüşü tarihî süreçte Batı biliminden ayrı olarak kendi çizgisinde ilerlemiş, ana hatlarıyla “hikmet”in peşinde olmuştur. Dolayısıyla bu geleneğin bilgi ve aşk kavramları arasında kurduğu bağ kendine özgü bir çizgide var olmuştur. Bu husus bizde özellikle Osmanlı ilmine etki ettiği gibi, diğer yandan Divan Edebiyatını da şekillendirecek bir kuvvette gelişim göstermiştir. Fakat şunu söyleyebiliriz ki, Tanzimat'tan başlayarak Klâsik Edebiyat'a yöneltilen tenkitler büyük ölçüde edebî geleneğimizin mensubu olduğu bu dünya görüşüne itiraz şeklinde gelişme göstermiştir. Yani eski edebî anlayış, ortaya çıkan yeni bilgi sistemi içinde kendine bir yer edinme hususunda hayli zorluklar yaşamış ve onunla intibak edememiştir.

Buradaki akla şöyle bir soru gelebilir: Daha önce geleneğin kendi içerisinde mazmunlara veya Divan şiirinin taşıdığı bazı hususiyetlere itirazlar söz konusu değil miydi? Elbette söz konusuydu. Fakat burada eski edebiyatın kendi içinde işleyen bir tenkit mekanizması vardı. Meselâ Leylâ ile Mecnûn mesnevisinden usandığını söyleyen Nâbî, bir teklifte bulunurken aslında bunu yine bu edebiyat anlayışının içinden yapacaktır. Bir başka ifadeyle “gelenekli şair için icat, mavcûdun içinde(n) aranır ve bulunan her farklı kullanım, şairi bir başka taraftan da olsa geleneğe eklemeler” (Özgül 2006: 148). Fakat Tanzimat döneminde eski şiir geleneğimize yöneltilen tenkitler için aynı şeyi söylemek çok güçtür. Bu tenkitler - tâbir yerindeyse- cepheden gelmektedir. Üstelik bu tenkitlerin ekseriyetinin - bilhassa Namık Kemâl'in tenkitlerinin- çeşitli bilgi hatalarıyla ve sırf tenkit etme endişesinden kaynaklanan yanlış hamlelerle dolu olduğunu bugün artık rahatlıkla söyleyebilmekteyiz (Özgül 2014: 72; Bilgegil 1972: 277). Öyleyse bu tenkitlerin Batılı edebiyat anlayışının temsilcileri için ifade ettiği anlam Divan Edebiyatının mensup olduğu dünya görüşünü yıkmak, onu ortadan kaldırmak istemeleriyle açıklanabilir. Nitekim Abdülhak Hâmid Tarhan'ın “Tarz-ı kadimî şiiri bozduk, herc ü merc etik” sözleriyle Namık Kemâl'in şu mısraları bu durumun tescili gibi durmaktadır:

*Tavr-ı kudemâ bütûn bozuldu*

*Bir tavr-ı nevîn vücud buldu* (Özgül 2014: 124)

Burada ifade edilen şey aslında, bir edebiyatın, daha da önemlisi bir dünya görüşünün bütünlüğünün de bozuluşu demektir. Burada, bunlardan başka olarak daha birçok izaha muhtaç olduğunu düşündüğümüz ve ideolojik boyutu da asla

ihmal edilmemesi gereken bir durum söz konusudur. Neticede eski şiirin mensup olduğu İslâmî bilgi anlayışı zayıflamış ve nihayet çökmüştü. Divan Edebiyatı geleneğinin zayıflaması ve hayatımızdan çekilişi, hem bu yüzden hem de Batılı değişimlerin karşısındaki durumu sebebiyle çok cepheli omuştur.

Eski şiir anlayışımızın Batılı edebiyat görüşleri ve yeni anlayışlar karşısındaki hâli bizim için böyle millî ve mânevî bir kaynağa eğilmememiz anlamına gelemez. Bilhassa bugün şuur ve şiir kavramlarının temsil ettiği bütünlükten mahrum manzara, bilgi anlayışımızın neyle temas hâlinde olması gerektiğine dâir çeşitli îkâzlarla doludur. Nitekim geleneksel bilgi anlayışımıza, irfân zenginliğimize yönelik bazı hamleler de bu kaynağa doğru elle tutulur, gözle görülür bazı faaliyetler içinde olduğunu göstermektedir.

O hâlde tekrar Divan şiirine dönelim ve bu vesileyle Fuzûlî'ye bir kere daha temas edelim. Şâir "Tanrı sırlarını bilmeye vasıta" (Fuzulî 2001: 25) bir bilime muhtaç olduğunu ifade ederken yukarıda ana hatlarını çizmeye çalıştığımız bir bilgi anlayışını dile getirmektedir. Bu bilgiyi tahsil etmek -yine yukarıda verilen beyitlerden yola çıkarak söylersek- insanın kendisini bilmesinden geçiyor. O hâlde burada bilimin, insanın kendini ve haddini/sınırını bilmesine yardımcı bir araç olması gerekmektedir. Bilim; insana hududunu, gücünü, aslî vazifesini göstererek onu kendisine tanıtmalıdır.

Kendinden habersiz insanların başkalarını ve insan olmanın asıl gâyesini bilemeyeceğini söyleyen Divan şâirlerine göre bilginin yönü daima içe/öze doğrudur. Bu durum en azından eski ilmi anlayışımızı meydana getiren bir durumdur. İnsanın kendisini bilmesine yardımcı olmayan bilim, dedikodudan ibaret kalacaktır. Çünkü böyle bir bilgi ve bilim anlayışı, insana ve onun erdemlerine ters düşmektedir. Daha basit bir ifadeyle; insanlığın değerlerinin, sınırlarının ve haklarının çiğnenmesine, bunların yok olmasına yol açacaktır.

## **KAYNAKLAR**

Açıkgenç, Alparslan (2006). İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim. İstanbul: İSAM Yayınları.

Akarsu, Kâmil (2007). Adına Aşk Dediler Divân Şiirimizden Metin Şerhi Örnekleri. Ankara: Akçağ Yayınları.

Akyüz, Kenan vd. (hzl.) (2000). Fuzûlî Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aydın, İbrahim Hakkı (2003). Fârâbî'de Bilgi Teorisi. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Ayvazoğlu, Beşir (1996). Geleneğin Direnişi. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Ayvazoğlu, Beşir (2004). Aşk Estetiği. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bilgegil, M. Kaya (1972). Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl Nâmık Kemâl'in Eski Edebiyâta İtirazları. İstanbul: İrfan Yayınevi.

Bilkan, Ali Fuat (Haz.) (1997). Nâbî Divanı II. İstanbul: MEB Yayınları.



Bursalı Mehmed Tâhir Bey (2014). Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî. Haz.: Mustafa Tatcı ve Burak Anılır. İstanbul: H Yayınları.

Camî (1963). Baharistan. Çeviren: M. Nuri Gencosman. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 3. Basılış.

Ceyhan, Âdem (1997). Bedr-i Dilşad'ın Mûrad-nâmesi I. İstanbul: MEB Yayınları.

Çavuşoğlu, Mehmed (1986). "Divan Şiiri". *Türk Dili Dergisi Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, Sayı: 415-416-417 / Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, s. 1-77.

Doğan, Muhammed Nur (1997). Fuzûlî'nin Poetikası. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Ertem, Rekin (Hazırlayan) (1995). Şeyhülislâm Yahya Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Fazlıoğlu, İhsan (2015). Fuzulî Ne Demek İstedi?. İstanbul: Papersense Yayınları, 2. Baskı.

Fuzûlî (1955). Beng ü Bâde. Hazırlayan: Kemal Edib Kürkçüoğlu. İstanbul: Maarif Basımevi.

Fuzulî (1956). Leylâ ile Mecnun Hazırlayan: Necmettin Halil Onan. İstanbul: Maarif Basımevi.

Fuzûlî (1996). Erenlerin Bahçesi (Hadîkatu's-Su'adâ). Hazırlayan: Servet Bayoğlu. Ankara.

Fuzulî (2001). Rind ile Zahid. Çeviren: Prof. Dr. Hüseyin Ayan. Ankara: MEB Yayınları.

Fuzûlî (2002). Matlau'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mabda'i va'l-Maâd. Önsöz ve Notlarla Neşre Hazırlayan Muhammed B. Tâvîd at-Tancî, Çevirenler: Esad Coşan, Kemal Işık. İstanbul: Yeni Zaman Yayınları.

Garaudy, Roger (2014). Geleceğimizde İslâm Var. Çeviren: Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları, 2. Baskı.

Güftâ, Hüseyin (2004). Divan Şiirinde İlim. Ankara: Akçağ Yayınları.

Hançerlioğlu, Orhan (1977). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi, Dördüncü Basım.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal (1334). Divan-ı Yahyâ (Şeyhü'l-islam). İstanbul: Matbaa-i Âmire.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal (1335). Leskofçalı Gâlib Divan. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal (2013). Son Âsır Türk Şairleri V. Haz. Ayşegül Çelepoğlu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

İsen, Mustafa (1999). Latîfî Tezkiresi. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kalkışım, Muhsin (Hazırlayan) (1994). Şeyh Gâlib Divânı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaplan, Mehmet (2007). Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e. İstanbul: Dergâh Yayınları, 23. Baskı.

Kavruk, Hasan (2001). Şeyhülislam Yahyâ Divanı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kılıç, Mahmud Erol (2012). Tasavvufa Giriş. İstanbul: Sufi Kitap.

Köprülü, M. Fuad (2006). Divan Edebiyatı Antolojisi. Yayına Hazırlayan: Ahmet Mermer. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı.

Kurnaz, Cemâl (1987). Hayâlî Bey Divânı Tahlili. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Kurnaz, Cemâl ve Mustafa Tatcı (2001). Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı. Ankara: MEB Yayınları.

Küçük, Sabahattin (2011). Bâkî Dîvânı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Baskı.

Mengi, Mine (2010). Divan Şiirinin Arka Bahçesi. Ankara: Akçağ Yayınları.

Mevlânâ (2008). Mesnevî-i Şerîf. Mütercim: Süleyman Nahîfî. Sadeleştiren: Âmil Çelebioğlu. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı.

Niyâzî-i Mısırî (1971). İrfan Sofraları. Notlarla Çeviren: Dr. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası.

Okuyucu, Cihan (2006). Divan Edebiyatı Estetiği. İstanbul: L-M Yayıncılık, 2. Baskı.

Özgül, M. Kayahan (2006). Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle Modern Türk Şiirine Doğru. Ankara: Hece Yayınları.

Özgül, M. Kayahan (2014). Kemâl'le İhtimâl Nâmık Kemâl'in Şiirine Ters-ten Bakmak. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Özgül, M. Kayahan (2015). Şiirin Hazanında Gazel Dökenler-III- Leskofçalı Gâlib Bey. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin (2006). İslâm Medeniyeti Tarihi. Ankara.

Sayar, Ahmed Güner (2011). A. Süheyl Ünver Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri 1898-1986. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Baskı.

Şentürk, Ahmet Atillâ (2011). "Osmanlı Şiirinde "Aşk"a Dair". *Doğu Batı Dergisi Aşk ve Doğu*, S. 26, Şubat, Mart, Nisan 2004, s. 59-73. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Şirazî (1992). Hafız Divanı. Çeviren: Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yayınları.

Tarlan, Ali Nihat (1981). Edebiyat Meseleleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Tatcı, Mustafa (2012). İştin Ey Yârenler Yûnus Emre Yorumları. İstanbul: Kapı Yayınları.

Taylan, Necip (1992). "Bilgi" Maddesi. TDVİA.

Tulum, A. Mertol (2001). Yusuf Sinan Paşa Tazarru'nâme. Ankara: MEB Yayınları.

Türinay, Necmettin (1996). Geleneğin Direnişi Yeniliğin Ufukları. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı.

Uludağ, Süleyman (2005). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Baskı.

Yavuz, Hilmi (2010). İslam'ın Zihin Tarihi Bir Müslüman Aydınımın İslam Üzerine Düşünceleri. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Baskı.

Yavuz, Hilmi (2013). Türkiye'nin Zihin Tarihi Türk Kültürü Üzerine Kuşatıcı Bir Söylev. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı.

Yavuz, Hilmi (2015). Edebiyat Okumaları. İstanbul: Timaş Yayınları.

Yıldız, Musa (2010). Niyâzî Mısırî Kasîde Bürde Tesbî'i. İstanbul: H Yayınları.

**ALEVİ ERKÂNINDA ZAKİR VE BAĞLAMA**  
**IN THE ALEVİ ERKÂNI ZAKİR AND BAĞLAMA**  
**ЗАКИР И БАГЛАМА У АЛЕВИТОВ**

**Necdet KURT\***

**ÖZ**

Kadim Türk kültürünün, yüzyıllardır sözlü gelenek içerisinde biriktirdiği destan söyleme, saz çalma, ozanlık, âşıklık geleneği vb. birtakım kültürel formlardan bazıları, İslamiyet'in kabulü sonrası bünyesine birçok İslami öğeleri almıştır. O zamana kadar sosyal yaşamın vazgeçilmez unsurlarından olan saz çalıp türkü söyleme geleneği ve bu kültürel formu oluşturan edebi öğelerden bazıları bu durumun doğal bir sonucu olarak dini motiflerle bezenmiş, zaman içinde gerek edebi, gerekse müzikal formlar ve işlevleri açısından ayırt edilebilir çeşitli kollar oluşturmuştur. Bu yapılar günümüze deyiş, nefes, semah, duaz-ı imam, mihraçlama tevhit, mer-siye vb. isimlerle ulaşmışlardır. Her bir form ritim ve ezgi yapıları ile müzikal açıdan, içerdikleri mesajlar, ifade tarzı ve şekil olarak edebi açıdan diğerinden farklı ve ayırt edilebilir özellik taşımaktadır. Her birinin icrasındaki amaç ve içerdiği mesajlar farklıdır. İbadet amaçlı icra edilirler. Bu özellikleri dolayısıyla da yüzyıllardır müzikal ve edebi varlıklarını koruyup geliştirerek günümüze ulaşmışlardır. Yesevî ile başladığını düşündüğümüz bu geleneğin Anadolu'daki temsilcisi Alevilik ve alevilerdir.

Bu çalışmada yukarıda bahsi geçen edebi ve müzikal unsurların icracıları olarak alevi toplumunda özel bir saygınlığa sahip olan "Zakir" ve zakirlik müessesesi ile alevilerin telli kuran diye adlandırdıkları bağlamanın dünü ile bugünü, kopuz ailesinden bir sazın alevi erkânında evirilerek nasıl ve neden bağlama adını aldığı incelenmiştir. Yine, bağlamaya nasıl ve neden bir kutsiyetin yüklendiğini de incelenmiş, bununla birlikte alevi edebiyatının temellerini oluşturan ve "Ulu Ozanlar" adıyla anılan ozanların gelenekteki oluşum ve değişimlere katkıları ile bunların sonuçları incelenerek alevi erkânında zakirlik ve bağlamanın yeri, konumu ve önemi ortaya koyulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Bağlama, Zakir, Deyiş, Nefes, Ayin-i Cem.

---

\* Halkbilimci, Araştırmacı-Yazar/İzmir/TÜRKİYE.  
(egecaddesi@hotmail.com) ORCID ID: 0000-0002-9514-567X

## **ABSTRACT**

Cultural forms which are collected during the centuries like storytelling, playing baglama, the tradition of minstrels in archaic Turk culture, obtained many Islamic elements after the assent of Islam belief. Till then, the essential aspect of the social life like singing folk songs while playing baglama and the literary elements which constituted this culture were decorated with religious motives as a natural result of this incident. In the course of time, these social aspects created noticeably different branches in terms of their literary and musical forms as well as their functions. Today, these different branches are known as “deyiş, nefes, semah, duaz-İ imam, mihraçlama tevhit, naat etc”. Each of those forms includes noticeable differences and features musically with their rhythm and melodic structures as well as literary with their message, expression style or the structure. They all have different purposes and include different messages. They are performed with an intention of worship. Thanks to this feature, they are survived throughout the history for centuries while protecting their musical and literary existence. Alevi belief and Alevi people are the representers of this tradition in Anatolia which is believed that it was pioneered by Yesevi.

In this paper, it has been examined the history and today of baglama, so-called by Alevi people “Kur’an with strings”, how and why a musical instrument which belongs to the kopuz instrument family has been named as baglama in Alevi method and culture as well as well-respected people so-called “Zakir” among the Alevi society who are the performers of the literary and musical elements mentioned above. Also, it has been examined why and how baglama is assigned with a holy meaning, as well as the contribution of “Ulu Ozanlar” who constituted the foundation of Alevi literary to the formation and evolution of the culture with the investigated results, the place and importance of “zakirilik” and baglama in Alevi method has been represented.

**Key Words:** Bağlama, Zakir, Deyiş, Nefes , Ayin-i Cem.

## **1. Giriş**

Dede Korkut hikâyelerinde de görüldüğü gibi Türk topluluklarında oldukça güçlü bir ozanlık ve destancılık geleneği vardır. Türklerdeki destancılık geleneğinin kökenleri İslam öncesi döneme dayandığı için o dönemdeki yaşam tarzı ve inançlar üzerine kurulmuş, bunun doğal sonucu olarak da Türkî öğelerle donanmıştır. Ancak Türklerin İslam’ı kabulünden sonra zamanla sosyal hayatın hemen her katmanında çeşitli değişiklikler olmuş, eski dönemdeki birçok gelenek, kısmi ya da tamamen şekil değiştirse de yeni inanç sistemi içerisinde varlıklarını devam ettirmiştir. Bu bağlamda Zakirlik müessesesinin de İslam’ın kabulünden sonra, ozanlık ve destan söyleme geleneğinin bir varyantı olarak ortaya çıkmış olduğunu düşünmek-

teyiz. Ozanlık ve destancılık geleneğinden türemiş olan zakirlik, bünyesine dini öğeleri alarak dini söylemler ve İslami motiflerle dolu sözlerle icra edilen yeni kollar oluşturarak, yeni bir akımı başlatmıştır. Böylece birçoğu Ehl-i Beyt, Kerbela, menkıbeler ve din dışı sosyal yaşam üzerine yeni konular ve edebi metinler oluşmuştur. Bu yeni akımlarla oluşan tasavvufi edebiyat, kendi içerisinde de çeşitli kollara ayrılmış ve her biri farklı coğrafyalara ait müzik kültürleri içerisinde ayrı konular ile ilgili, kendine has müzikal yapılar yaratmış ve zaman içerisinde ezgisel ve ritimsel yapılarının konulara göre ayrıştığı bu günkü kurumsal halini almıştır. Ancak bu günkü halini alması yüzyıllara yayılmıştır. Günümüzde, bu akımın sonucu olarak; özellikle halk müziğinde deyiş, semah, tevhit, duvaz-imam, mersiye, nefes, ilahi vb. gibi gerek sözel, gerekse müzikal olarak ayırt edilebilir yapılar oluşmuştur (Kurt; 2016) . Halk müziği dışındaki birçok müzik disiplininde az sayıda da olsa benzer ürünler mevcuttur. Ancak bunlar zakirlikle ilgisi olmadığı için konumuz dışındadır.

Bizim görüşümüze göre zakirlik müessesesinin temelleri “Yesevi Hikmetleri” ile “Ahmet Yesevi” tarafından atılmıştır. Yesevi, İslam’ın Türkler arasında yaygınlaşmasını sağlarken; Türk kültüründen de uzaklaşmadan yaygınlaşmasını amaçlamıştır. Bu nedenle başta “Dört Kapı Kırk Makam” anlayışı olmak üzere Türk kültürel öğelerini ön planda tutan kurallar getirmiş ve kendinden söylediği dörtlükleri “Hikmet” adı altında etrafına yaymıştır. Hikmetlerinin ilk söylendiği zamanlarda, Manas Destanı örneğinde olduğu gibi herhangi bir saz olmadan, nazım (düz) olarak okunduğunu, sonraları ise saz eşliğinde söylenmeye başladığını tahmin etmekteyiz. Günümüzde Kazaklar ve Laçi’ler gibi yakın coğrafyadaki bazı toplulukların bu hikmetleri saz (Dombra ve Yaylı Kopuz) eşliğinde söyledikleri bilinmektedir. Bunda, Türk topluluklarındaki saz çalma ve söyleme geleneği ile yazılı metinlerin, müzik eşliğinde daha kalıcı ve daha kabul görücü olmasının etkisi çok büyüktür. Hikmet’leri saz eşliğinde söyleme geleneğinde bu şekilde başlamış olmalıdır (Kurt, 2016). Zira müzik ve müziğin sihirli gücü edebi metinlerin adeta saklama kabı gibi kullanılmış, okuryazar oranının oldukça az olduğu bir dönemde bu metinler hafızalara müzik eşliğinde nakşedilmiştir. Başka bir deyişle Zakirlerin sazları yüzyıllar boyu bu sözlü kültürün taşınmasında en önemli görevi üstlenmiştir. Kazaklar çalgı eşliğinde hikmet söyleyen âşıklara “Hikmetçi Akın” adını vermişlerdir.

Fuat Köprülü’nün bildirdiğine göre; Ahmet Yesevi yaşadığı bölgede etkili olmaya başladığında, Türk dünyası uzun bir zamandan beri tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştır. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, “ata” veya “bab” ünvanlı birtakım dervişler almıştı. (1976, 19)



**Resim 1-** Ressam Nikolay Hludov tarafından 1890-1900 yılları arasında yapılan “Muzikant” adlı bu tablodaki Eski zamanlarda Kazak coğrafyasında hikmet söyleyen bir Hikmetçi Akın ve onu huşu içinde dinleyen göçebeler. Alevi cemlerindeki benzer oturma ve bir ellerinin niyaz durumunda olması dikkat çekicidir.

Ahmet Yaşar Ocak ise, 10. yüzyılda Maveriünnehir, Buhara ve Semerkand gibi şehirler ve Fergana bölgesinin Türk şeyhleriyle dolmaya yüz tuttuğundan söz etmektedir. Onların, çoğunluğunun göçebe olan Türk zümreleri tarafından Bab, Baba veya Ata ünvanlarıyla anıldığını, tıpkı eski şamanlar gibi manzum ilahiler okuyan veya budist rahipler gibi menkıbeler anlatan şahsiyetler olduğunu ve Ahmet Yesevi çevresinde görülen Arslan Baba, Korkut Ata, Çoban Ata vb. kişilerin de bu tür sufi Türkler olduğunu söylemektedir. (1999: 22)

Köprülü'nün ve Ocak'ın bu fikri de Zakirlik kurumunun, ozanlık ve destancılık geleneğinden doğarak (evirilerek) yeni bir akım veya yeni bir kola dönüştüğünün başka bir ifadesidir. Ayrıca eski dönemlerde ozanlara yüklenmiş olan “kutsiyet” anlamındaki saygınlık, bugün zakirlerde kısmen de olsa halen devam etmektedir. Dedelik ve zakirlik, kurumsal anlamda dini ve din dışı sosyal öğretileri kuşaktan kuşağa aktarıırken diğer taraftan da alevi toplumunun sosyal kimliğinin ve toplumsal davranış kalıplarının inşasını sağlamışlardır. Bu nedenlerle gerek talipleri arasında gerekse talibi olmayan diğer aleviler arasında saygı görürler. Zakirlik ve zakirin görevi cemdeki on iki hizmetten birisidir.

Burada gerçekleşen birçok inanç pratiği, müzik eşliğinde yapılmaktadır. Cem hizmetlerinin yürütülmesi sırasında en önemli görevlerden birisi de zakirin cemdeki hemen her aşamada yaptığı müzik icralarıdır. Aynı zamanda eski zamanlarda ve günümüzde dedenin olmadığı bazı zorunlu durumlarda zakirlerin bağlı oldukları dede veya ocaktan alınan özel icazetle cem yürüttüğü bilinmektedir. Zakirler orta Anadolu'da bazı bölgelerde Âşık, diğer bazı yörelerde Güvender veya Sazandar olarak da adlandırılırlar.

## **2. Zakirliğin Anadolu Coğrafyasına Gelişi ve Burada Şekillenmesi:**

Yesevilik 13. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da Babai ve Bektaşî tarikatlarının oluşumunda da önemli bir etken olmuştur. 13. yüzyılın başlarında, Harezmşahlar ve Karahıtaylar arasındaki mücadeleler yüzünden ortaya çıkan göçlerle birçok Türk boyu ile birlikte Yesevi babaları ve birçok taraftarları da Maverünnehr'i terk etmek zorunda kalmıştır. Ancak daha da önemlisi Moğol istilasından sonra Cengiz Han'ın akınlarından kaçan Yesevi babaları Anadolu'ya sığınmışlardır. Maverünnehr'den, Harezm, Horasan ve Azerbaycan'dan gelen bu dervişler kendileriyle birlikte Ahmed Yesevi ile alakalı bütün sözlü gelenekleri de getirmişlerdi. Yeni vatanları olan Anadolu'da da inançlarını ve tarikatlarını yaymaya devam ettiler. Kendileriyle birlikte Ahmed Yesevi ile alakalı bütün sözlü gelenekleri de getirmişlerdi. Onun ve halifelerinin tasavvufî fikirlerini yine aynı sadelik içinde halka öğrettiler. İşte bu sözlü gelenekler aracılığıyla ki, kuş donuna girmek, taşları ve kayaları harekete geçirmek, ejderha öldürmek gibi daha sonraki dönemde Anadolu'da kaleme alınan evliya menakıpnamelerinde ve özellikle de Hacı Bektaş etrafında toplanan menkıbelerde sık sık görülen inanç motifleri Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınmıştır. (Ocak, 2011: 71) Ayrıca Yesevî hikmetler ile Yunus Emre'nin şiirleri arasında önemli benzerlikler vardır. Bu da etkileşimin bir başka delilidir. Irene Melikoff'a göre de Yesevî hikmetleri, Yunus Emre'nin sesiyle ilahi olmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır (1992: 67).

Zakirlik kurumunun Anadolu'daki oluşumu ve gelişimi, Alevi-Bektaşî tasavvufu ve bu tasavvufa bağlı edebiyatının gelişimi ile paralel olmuştur. Türkistan'da Yesevi ile başlayan bu akım, Anadolu'da Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Kazak Abdal, Muhiddin Abdal, Edip Harabi ve daha birçok tasavvuf ehli, dergâh sahibi kişiler ve ozanların yanısıra, ulu ozanlar olarak anılan Nesimî, Fuzulî, Hatayî, Viranî, Yeminî, Pir Sultan ve Kul Himmet gibi ozanların eserleri ile zenginleşerek doruk noktasına çıkmıştır.

Özellikle 16. Yüzyıl sonrasında yaygınlaşan gelenek içinde sayıda ozan yetişmiş, yukarıda saydığımız usta ozanlarının izinden giden, neredeyse hepsi çalıp söyleyen bu yeni kuşak ozanların sözleri de diğer zakirlerin sazları ve sesleri ile de kısa sürede yaygınlaşmıştır. Zakirlik yapacak âşıkların cemlerde icra edilen, semah, deyiş, mersiye, duvaz imam vb. gibi sözel ve müzikal açıdan özellik arz eden eserleri ustalıkla icra etmesi ve gelenekteki âşıkların Alevi inancına sahip olması ve usta yanında yetişmesi ya da pir elinden dolu içmesi, yani badeli âşık olması gerekir. Zakirlik vasfı sadece saz çalıp deyiş, nefes, semah, duvaz imam vb. eserleri söylemekle kazanılmaz. Ayrıca zakirlik dedelikte olduğu gibi soydan gelmez, yola gönül vermekle olur. Günümüzde birçoğu terkedilmiş olsa da, Yesevilikle etkileşim halinde olan Kalenderilik veya Melamilik gibi, Anadolu'da ki Mevlevilik vb. gibi diğer birçok tarikatta da çeşitli sazlarla tasavvuf müziği geleneği vardı. Ancak bu dergâhlardaki saz çalıp deyiş veya nefes söyleyen icracılar zakirlik vasfı taşımazlar. Çünkü zakirliğin cemdeki on iki hizmetinden birisi olması, bu vasfı yükleyen en önemli özelliktir. Zakirin aynı zamanda cem yürütebilmesi, meydan hizmeti görmesi gerekir. Diğer tarikatlarda ve dergâhlarda meydan hizmeti olmadığı için oralardaki müzik icracıları zakir değildir.

Dedeler ve zakirler aleviliğe ait sözlü kültürünün en önemli aktarıcılarıdır. Her dedenin kendisine bağlı olan bir ya da birkaç zakir vardır. Ulaşım araçlarının yaygınlaşmaya başladığı yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar zakirler, dedelerle birlikte taliplerini görgülemek<sup>2</sup> ve cem yürütmek için fedakârca bazen yaya, bazen de at sırtında günlerce, kilometrelerce yol gitmek zorunda kalmış, çoğunlukla uzun zamanlar sonra evlerine dönebilmişlerdir. Günümüzde de bazen bu duruma rast gelinmektedir. Ocak kültürü ile birbirine bağlı olan Dede-Talip ilişkisi gereği, dedeler kendi ocaklarına bağlı talipleri çok uzaklarda olsalar da ziyaret etmek durumdaydılar. Günümüzdeki sosyal değişimler bunu etkilemiş olsa da, bu durum yüzyıllarca bu şekilde devam etmiştir.

### **2.1 Günümüzde Zakirlik:**

İçinde yaşadığımız çağın doğal bir sonucu olan sosyoekonomik göç olgusu ile Anadolu'nun muhtelif yerlerinde yaşamakta olan birçok alevi yaşadıkları yeri değiştirmek zorunda kalmıştır. Alevi inancına sahip birçok insan kentlerde kimliğini saklamış, köylerde veya kasabalarda yapılan cem ibadetleri uzun bir süre şehirlerle taşınamamıştır. Göçün ilk yıllarında büyük şehirlerdeki birkaç Bektaşî dergâhının dışında belli merkezlerin olmayışı ne- deniyle, birçok Alevi yılda bir iki kez köylerine veya kasabalarına giderek ibadetlerini oralarda yapmak durumunda kalmıştır. Zamanla şehirlerde dernek vb. vasıflarla kurulmaya başlanan cem evlerinde cem yürütülse de gerek bölgecilik, gerekse fikir ayrılığı veya başka sosyal nedenlerle ayrışmalar olmuş- tur. Gelenek farklılıkları ve diğer birçok nedenlerle yerelde yapılan homojen ibadet şekilleri şehirlerde değişime uğramış, geleneksel ibadet şekilleri, yerini Anadolu'nun farklı yerlerinden gelen insanların oluşturduğu çok kültürlü bir yapıya bırakmıştır. Bu durum taşrada ve köylerde yapılan cem ibadetlerinin, şehirlerde birçok açıdan değişmesine neden olmuştur.

Değişen bu yaşam şekli, zakirlerin yetişme şekli olan usta çırak ilişkisi veya badeli âşık olmak durumunu da etkilemiş, geleneksel yollardan zakirlerin yetişmesi taşrada kısmen devam etse de kentlerde yerini müzik eğitimi almış birçoğu nota bilen, teknolojik ses cihazlarını kullanmasını becerebilen genç kuşak zakirlere bırakmaya başlamıştır. Ancak zakirin görevi değişmemiştir. Yeni nesil zakirlerin birçoğu üniversite mezunu olup, içlerinde birçok farklı alanlarda eğitim almış olanlar vardır. Ulaş Özdemir konuyla ilgili İstanbul cemevlerindeki tespitlerinde şu bilgileri vermektedir.

“İstanbul cemevlerinde yapılan araştırmada, kurumlara bağlı ya da gezici zakirlik yapanların genellikle otuz yaşın altında oldukları, bu kişilerin çoğunluğunun yirmiyle otuz yaşları arasındaki gençlerden oluştuğu ve çoğunun üniversite mezunu oldukları gözlenmiştir. Arkeolojiden bankacılık sektörüne geniş bir meslek grubunda çalışan zakirlerin arasında konservatuvar eğitimi alan ya da müzikoloji bölümünde okuyan zakirler de bulunmaktadır.

Görüşme yapılan zakirlerin bir kısmı İstanbul dışında (ve hatta yurt dışında) doğmuş olmasına rağmen, zakirlerin tamamı çok küçük yaşta İstanbul'a taşınan ailelerin çocuklarıdır. Dolayısıyla İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunanlar, nerede doğmuş olursa olsun, çocukluğunu İstanbul'da geçirmiş, hatta İstanbullu sayılabilecek gençlerden oluşmaktadır. İstanbul'da büyüyen zakirlerin müzi-



ğe ilgisi, genellikle bağlamaya duydukları merak ve ardından cemevi bünyesindeki bağlama kurslarında aldıkları eğitimle başlamaktadır. Ancak zakirlerin aktardığına göre, ailelerden çok azı cemevleri ve bağlamaya ilgilidir.

Zakirlerin ocakları sorulduğunda bununla ilgili bilgilerinin olduğu, ancak ailelerinin çoğunlukla bağlı bulunduğu ocaklarla doğrudan ilişkilerinin olmadığı ya da bu ilişkilerin İstanbul’da kesintiye uğradığı görülmüştür” (2016: 144).

Özdemir diğer bir tespitinde zakirliğe adım atan gençlerin genellikle kısa saplı bağlamayı bağlama düzeninde çalarak bağlama eğitimine ve hizmete başladıkları söylemektedir.

Özdemir’in yeni gençlerin zakirliğe girişleri ile ilgili tespitinden, “eski zamanlarda usta çırak ilişkisi ile bir âşık yanında yetişen zakirlerin yerine, günümüzde birçoğu cemevleri ya da diğer kurumlardaki kurslarda bağlama eğitimi almış, birçoğu akademik seviyede müzik veya müzikoloji eğitimi almış, diğer bir kısmı da başka alanlarda üniversite eğitimi almış gençlerden oluştuğunu anlıyoruz.

Aynı tespitlerin devamında birçok genç zakirin hizmete başlamasında gördüğü rüyanın etkili olduğunu, hatta birçok Sünni kökenli gencin de bu nedenle zakirliğe heveslendiğini ve bunlardan birçoğunun bazı cemevlerinde zaman zaman görev aldıklarını görüyoruz. Yeni zakirlerin neredeyse tamamının kısa veya uzun sap ayrımı yapmadan tüm bağlamalarda gerekirse telleri ters düzende takarak Si perdesinden, Fa perdesine kadar herkesin kendi seslerine akort yaptıklarını, bu zakirler arasında genel olarak elle çalma tekniğinin bilindiğini ve kullanıldığını da görmekteyiz. Ayrıca dede sazı diye bilinen eski sazlara bir dönüş olduğunu, ayrıca bu zakirlerin birçoğunun müzik piyasasını yakından takip ettiğini, bazılarının bu piyasada çalışmalar yaptığını, birçoğunun da radyo televizyon programları yaptığını belirtmiştir.

Tüm bunları değerlendirdiğimizde; zakirliğin dönüştüğünü, eski zakirlerin yerini zamanla büyük çoğunluğu nota bilen, eski kuşak zakirlerin icra özelliklerini taşıyan ve yeni katkılarla geliştiren, üniversite eğitimi almış, elektronik cihazları tanıyan ve kullanabilen, çağın gereği olarak daha dinamik, meraklı ve araştıran saza ve söze daha hâkim zakirlerin aldığını söyleyebiliriz. Eski kuşak zakirlerdeki rüya motifi genç âşıklar arasında da görülmektedir.

## **2. Bağlama:**

İnsanlığın inanç sistemlerini geliştirdiği ilk günden beri yeryüzündeki tüm inanç sistemlerinde birçok çalgı ve müzik, iletişim ve ibadet aracı olarak kullanılmış olup, çalgı ve müzik günümüzdeki ilahi dinlerde de varlığını aynı güçte sürdürmektedir. Şaman ayinlerinde kopuzun kutsal bir çalgı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu geleneğin devamı olarak Alevi-Bektaşî geleneğinde bağlama çok önemli bir yere sahiptir. Diğer bir ifade ile İslam öncesi geleneklerden olan saz ile ibadetin İslam dairesinde yer bulmuş halidir. Zakir’in görevi gereği bağlama, zakirin tamamlayıcısı, adeta diğer yarısı gibidir.

Asya coğrafyasında Kopuz kavramı, Kırgızlarda “Kabuz”, Altaylarda “Kamış”, Uygurlarda “Kabus”, Kazaklarda “Kovuş”, “Kavuz” adıyla kullanılmış, ilerleyen zamanlarda değişim ve gelişimiyle birçok çeşitli çalgıya ata babalık yaparak coğrafya’ ya göre şekillenen Dombra, Barbut, Rebab, Tar, Dutar (İki tel), Şeş-

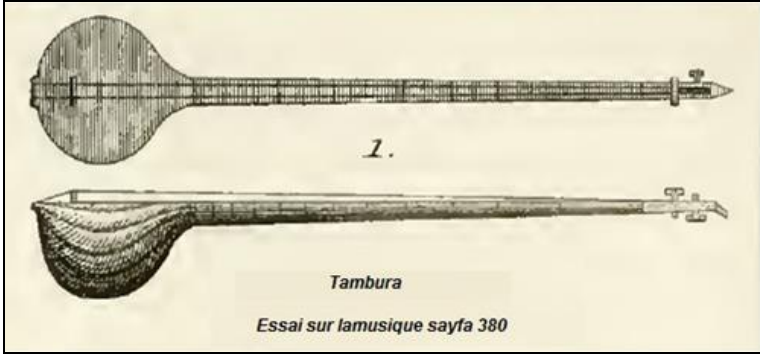
tar (Altı tel), Tambura, Çöğür, vb. yeni çalgılar türeterek oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. O dönemlerde kullanılan bazı sazları ve akortlarını 10. Yüzyılda Farabi, 14. Yüzyılda da Maragalı Abdul- kadir oldukça açıklayıcı bir şekilde yazıya geçirmiştir. Buradaki bilgiler şu şekildedir. Farabi; üst-alt teller arasının dörtlü şekilde akortlandığı bu düzeni, “ud düzeni» olarak adlandırılmakta, Maragalı ise 14 yy. da Türk tanburu diye adlandırılan sazı şöyle tarif etmektedir.

“Türk tanburu, kâsesi ve yüzeyi sirvaniyân tanburunun yüzey ve kâsesinden daha küçük olan bir sazdır. Koluysa sirvaniyân tanburunun kolundan daha uzundur. Yüzeyi düzdür. Bunun bilinen akort şekli, en alttaki telin  $\frac{3}{4}$  ünün (dörtlü aralık) bir üsttekine eşitlenmesi ile hesaplanır. Bazıları buna iki tel, bazıları üç tel bağlarlar. Bu, kul- lanıcıların isteğine bağlıdır.” (Aktaran Kurt; 2016, 43-62).

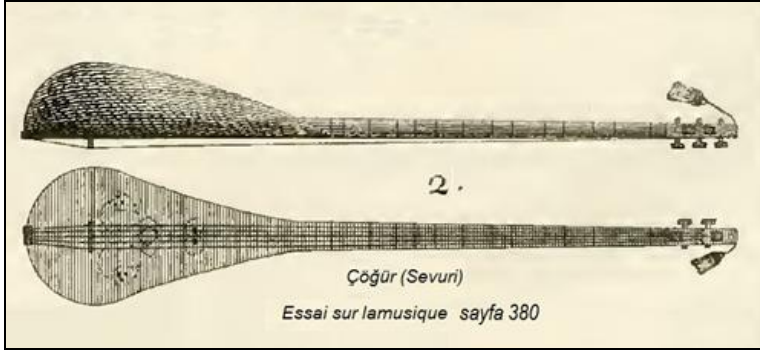
Buradaki isteğe bağlı iki veya üç telin bağlanması son derece önemli bir husustur. Zira iki tel takıldığında günümüzde de kullanılan “Dutar” (iki tel- li) sazının akort tarifini yaptığı görülmektedir. Bilindiği gibi ikitelli’de orta tel yoktur. Sadece alt ve üst tel vardır. Günümüzde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Maragalı’nın bahsettiği, isteğe bağlı üçüncü tel bağlandığında ise doğal olarak ortadaki boşluğa bağlanacaktır. Bağlama düzeni, daha sonradan ortaya üçüncü bir telin eklenerek alt telin beşlisine akortlanmak suretiyle de elde edilmiştir. Zaten beşli, dörtlü ve ikili aralıklar antik dönemlerden beri telli çalgılarda yaygın olarak kullanılan temel akort sistemleridir. Demek ki benzer birçok düzen o yıllarda bilinmekte ve farklı isimlerle icra edilmekteydi. Ancak, Farabi’de ve Maragalı’da “Bağlama düzeni” veya “Bağlama” adı geçmemektedir.

Bu bildirinun sunulduğu 2018 yılındaki sempozyumda bağlama adının ilk resmî kayıtlarına, Fransız yazar De La Borde’ un 1780 yılında Paris’te yayımladığı “**Essai Sur lamusique**” adlı eserinde rastlamaktayız (1780: 380) şeklinde bir ifade kullanmıştım. Ancak ilerleyen zamanlarda yaptığımız araştırmalar sonucu Hâtem Divanı’nda daha eski bir kayıt olduğu anlaşılmıştır. 1755 yılında vefat eden Hâtem, Divandaki bir gazelinde tamamen o dönemde kullanılan çalgıların isimlerini vermiş, diğer birçok eserinde de musiki terimleri ve makam adlarına da yer vermiştir (Varışoğlu; 2003: 187-218) geniş bilgi için adı geçen makaleye bakınız.

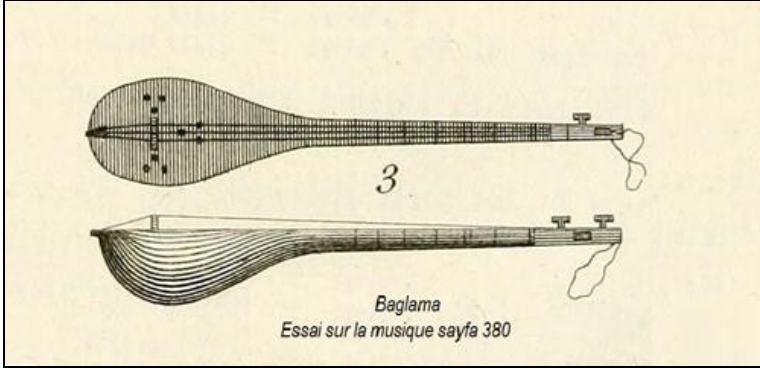
De La Borde’in 1780 yılında verdiği bilgilerde çeşitli sazların çizimleri de mevcuttur. Bu bilgiler batılı bir araştırmacı tarafından özenle ve detaylı şekilde kaleme alınması nedeniyle de özel bir önem arz etmektedir (Aktaran Kurt; 2016, 43-62). Farabi ve Maragalı’nın verdiği bilgileri buradaki bilgilerle karşılaştırdığımızda De La Borde’ un çizimlerinin tariflere uygun olduğu görülmektedir. Özellikle tamburdaki iki tel detaylarda çok net bellidir. Farabi ile La Borde arasında yedi yüz yıllık bir zaman vardır. Farabi veya dört yüz sonra Maragalı bağlamadan söz etmemiştir. Bize göre bunun nedeni o zamanlar bağlama adının kullanılmıyor olmasıydı.



**Resim 2-Tambura**



**Resim 3-Çögür (Sevuri)**



**Resim 4-Bağlama**

De La Borde' un çizdiği resimlere bakıldığında o dönemdeki “Tambura” adıyla resmettiği sazın yuvarlak formda, oldukça uzun bir sapı ve iki telinin bulunduğunu görmekteyiz. Zira Türk Dünyasında İkitelli (Dutar) adında bir sazın varlığı zaten bilinmekte ve hâlâ günümüzde de kullanılmaktadır. “Çögür” (Sevuri) ise on beş perdeli ve daha armudi gövdeli ve beş tellidir. Her iki saz da geniş bir ses yapısına sahiptir. “Bağlama” adıyla tarif ettiği saz ise oldukça kısa saplı ve sadece yedi perdeli olarak görünmektedir. Yedi perdeli oluşu, çalgının icrasında telden tele geçkilerin olduğunu göstermektedir. Bu çizim günümüzde de yaygın kullanılan, özellikle bağlama düzeni için tasarlanmış olan kısa saplı bağlamanın da kayıtlarda-

ki ilk çizimidir (Kurt: 2016, 43-62).

De La Borde' un çizimleri ve alandaki araştırmalarımız sonucu şunları söyleyebiliriz; Yukarıda da söz ettiğimiz gibi dedeler ve zakirlerin büyük çoğunluğu yüzyıllar boyu cem yürütmek için gerek at sırtında gerekse yaya çok uzun yolları katetmek zorunda kaldılar. Bu yolculuklar sırasında taşıma kolaylığı açısından ellerindeki sazların boyutlarını da küçültmek bir zorunluluk oldu. Ellerindeki sazların boyutları küçülünce doğal olarak ses aralığı da azaldı ve bir oktavin üzerinde bir ses elde edebilmek için yatay çalma pozisyonu yerine dikey çalma zorunluluğu doğdu. Zaman içerisinde birçok yöredeki cemlerde bu tarz sazlar kullanılmaya başlandı. Bu sazın işlevi sadece cemlerde ve muhabbet erkânında çalınması ve zakirlerin deyimini ile hak nefesi, mürşit kelamı, deyiş vb. kutsiyeti olan eserlerin icrasında kullanılmasıydı. Bundan dolayı aleviler arasında "Telli Kur'an" adıyla da anılmaya başlandı.

Sazın bu görevinden dolayı yüklenen kutsiyet ve özel anlamlarla bu sazlara özel bir saygı duyuldu. Bundan dolayı bu sazlarla inanç dışı eserler veya oyun havası vb. gibi eserlerin icra edilmesi zakirler arasında hoş karşılanmadı ayıp, hatta günah sayıldı. Sadece cem yürütmek ve muhabbet erkânı için kullandıkları bu sazı hem yüklediği kutsiyet, hem de isim olarak diğer sazlardan ayırt etmek gerekiyordu. Bundan dolayı da her cem ayininde ve muhabbet erkânında sazın en önemli görevlerinden ve olmazsa olmazı olan "Deste Bağlama" geleneğinden hareketle uzun yıllar cemlerde deste bağlarken çaldıkları akort sistemine "Bağlama Düzeni" demişler ve zaman içerisinde de sazın adına desteyi bağlayan unsur olarak "Bağlama" demişlerdir. Zakirler için "âşik" teriminin kullanıldığı yörelerde ise bu düzene "Âşik Düzeni" de denilmiştir.

Vahit Lütfi Salcı'nın alevi müziği ilgili tespitleri oldukça dikkat çekici ve önemlidir. Bahsettiğimiz "Bağlama" adlandırmasına da ışık tutabilecek niteliktedir. Salcı, şehirlerdeki alevi müziğini "gizli tekke müziği", köylerdeki alevi müziğini ise "gizli halk müziği" olarak ikiye ayırmış ve bu müziğin asırlar boyunca Alevilerin gizli edebiyatından beslendiğini, bu gizli mezhebin de asırlar boyunca cem ve muhabbet erkânlarında icra edilerek günümüze taşındığını ifade etmiştir. Başka bir deyişle Alevi inanç, kültür ve yaşam tarzının âşıklar, yani zakirler ve bağlama sayesinde günümüze kadar geldiğini ifade etmiştir. Ancak daha önemli bir ifadesi ise bu müziğin cem ve muhabbet erkânları dışında çalınmasının yasak ve günah olduğunu söylemesidir (1940; 15-21). Salcı'nın verdiği bilgiler doğrultusunda, gündelik müzik icrasında kullanılan sazlardan ayrılan ve sadece cemlerde kullanılan bağlamanın başka müzikal amaçlar için kullanılması da aynı derecede yasak ve günah sayılmıyordu ki; zaten iletişim araçlarının yaygınlaşmaya başladığı 20. Yüzyılın ikinci yarısına kadar da Anadolu'nun neredeyse tüm alevi yerleşkelerinde bu durum böyleydi. Birçok alevi yerleşkesinde saz ve bağlama şekil ve akort olarak ayrılmış, bağlama sadece cemlerde ibadet sırasında ve muhabbet erkânlarında kullanılmıştır.

Süleyman Şenel, "ÂŞIK MÛSİKİSİ" başlıklı yazısında bu konuya oldukça ışık tutan şu tespitlerde bulunmuştur.

"Âşıkların sazlarındaki akort sistemi de yörelere göre değişiklik gösterir.

Âşık meclislerinde ve halk arasında çok kullanılan “yanığa bağlama, âşığa saz” deyişindeki “bağlama” ve “saz” terimleri, sazın sadece yapı itibariyle değil akort sistemiyle de özellikler taşıdığını ifade eder. Gerçekte de âşık sazları çoğunlukla kara düzen veya bozuk düzen denilen akorttadır. Bu düzende orta tel alt telin tam beşli aralık pestine, üst tel ise alt telin ikili tam aralık pestine göre akort edilir. Bu düzendeki çalgılar bazı yörelerde saz adıyla anılır. Bağlama düzeni denilen bir başka akort sisteminde orta tel alt tele göre tam beşli peste; üst tel ise alt tele göre tam dördü pestine düzenlenir. Bu akorttaki çalgılara ise bazı yörelerde bağlama denir. Bağlamalardaki akort sistemi yurdumuzun çeşitli yörelerinde görülmekle birlikte daha çok Orta Anadolu’nun doğu kesimleriyle Doğu Anadolu’nun batı kesimlerinde yaygındır. Bazı Alevî âşıklar- da ve dedelerde, iki sırada toplam dört tel bulunan curalara da rastlanmıştır. Bunlarda alt sıradaki tellerle üst sıradaki tellerden altta olanı aynı sese, en üstteki tek tel ise diğerlerine göre tam beşli aralık peste akort edilmektedir” (1991: C, 3, 555).

Şenel’in özellikle, “Bu akorttaki çalgılara ise bazı yörelerde bağlama denir” tespiti, bizim;

“Deste bağlama geleneğinden hareketle uzun yıllar cemlerde deste bağ- lar- ken çaldıkları akort sistemine “Bağlama Düzeni” demişler ve zaman içerisinde de sazın adına desteyi bağlayan unsur olarak “Bağlama” de- mişlerdir” (Kurt: 2016, 43-62).

şeklindeki tespitimizle aynı yöndedir. Ayrıca Şenel’in bağlama akordunun görüldüğü yörelere harita üzerinde baktığımızda Orta Anadolu’daki alevi yerleşke- leri ile Akdeniz’de Tahtacı ve Ege’deki Çepni Alevilerinin yaşadığı bölgeler açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.



**Resim 5-**Siyah ile işaretlenmiş yerlerdeki Alevi toplulukları arasında bağla- ma düzeni yaygın olarak kullanılmaktadır.

Anadolu’nun birçok yerinde cemlerde uzun saplı bağlama “Saz” adıyla kul- lanılırken, haritada görülen bu yerlerin büyük kısmında cem ve muhabbetlerde ağırlıklı olarak bağlama düzeni hâkimdir. Yine, Süleyman Şenel aynı yazısında

aleviler için bağlamanın ne kadar kutsal olduğunu şu sözlerle belirtiyor.

“Geçmiş dönemlerde Alevi-Bektaşiler için sazın (Bağlama) önemini ve inançlarla nasıl bütünleştirildiğini de şu sözler açıkça ifade ediyor: “Bilhassa Bektaşî âşıkları ve bazı meydan şairlerinin kullandıkları sazların daha büyük olduğu görülür. Bunlarda ayrıca saza takılan tel sırası, çalgının göğsüne ve teknesine açılan delikler, bu deliklerin sayısı, sap dibinin gövdeye bitiştigi kısımlarda yer alan şekiller ve sazın bazı parçaları özel remizler olarak birtakım Bektaşî inançlarını simgeler. Tellerin üç sıra bağlanması, sazın göğsüne ve teknenin üst kısmına açılan üç delik; Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali üçlüsünü temsil eder. Saz sapının gövde ile birleştiği yere yapıştırılan üçgen şekiller de yine aynı inanç doğrultusunda kullanılan Bektaşilik remizleridir. Saz üzerinde üç sıra hâlinde toplam on iki telin bulunması ise bu tellerin on iki imam aşkına bağlandığı anlamını taşır. On iki tel bağlanan bir sazın da büyük ebatta olacağı muhakkaktır” (1991: C, 3, 555).

Görüldüğü gibi gerek Salcı ve Şenel’ in tespitleri, gerekse bizim alanda yaptığımız çalışmalar, Alevi inanç ve kültürünün bugüne kadar ulaşmasında dedelerle birlikte zakirler ve bağlamanın çok önemli rolü olduğunu gözler önüne sermektedir. Yerleşik olan Bektaşî dergâhlarında çalınan sazların daha büyük boyutta olduğunu ve saz ile bağlama arasındaki gerek isim olarak gerekse işlev olarak gezgin zakirler arasında başlayan bir ayrımla bugünkü şeklini nasıl aldığını göstermektedir.

Araştırmalarımıza göre de XVII. Yüzyıl’a kadar Anadolu’da “çöğür, tambur, şeştar, çeşte, vb. isimler kullanılıyor, fakat bağlama ismi kullanılmıyordu. 17. yy. itibarıyla yukarıda bahsettiğimiz Alevi-Bektaşî edebiyatını oluşturan ozanların şiirleri, içeriklerine göre genellikle anonim olan müzik cümleleri ile icra ve ifade edilmiş, cemlerdeki müzikal icra türleri de belirginleşmiş; deyiş, duvaz imam, mersiye, semah vb. eserler müzikal açıdan da ayırt edilebilir duruma gelmiştir. Zakirler; ulu ozan, büyük âşık veya yedi kutuplar olarak andıkları Nesimi, Yemini, Fuzuli, Virani Şah Hatayı, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet ve aynı derecede önemli saydıkları Yunus Emre, Kaygusuz, Kazak Abdal gibi ozanların derinlik içeren sözlerini yol gösterici bestelemiş ve bu eserleri cemlerde birer “hak nefesi” veya “mürşit kelamı” olarak okunmaya başlamıştır.

### **3. Deste Bağlama:**

İşte bu dönemde Anadolu coğrafyasında cemlerde çalınan sazın adının “Bağlama” olarak değişmesine neden olan “Deste Bağlama” geleneği de şekillenmeye başlamış ve zakirlerin gezginliği sayesinde yaygınlaşmış ve kabul görmüştü. Günümüzde de “Deste Bağlama” geleneği tüm alevi yerleşkelerinde görülmekle beraber, özellikle orta Anadolu’daki cemlerde zakirlik yapan âşıklar arasında bilinirliği çok yaygındır. Yaptığımız alan çalışmalarda gördük ki, Âşık muhabbetlerde bağlama çalmaya başladıktan sonra arka arkaya en az üç tane deyiş okur, bu eserler bazen ozanlardan tek birine ait olabileceği gibi, ayrı ayrı ozanlara da ait olabilir. Hak, Muhammet, Ali için söylenen en az üç deyiş bir desteyi oluşturur. Bu deyişlerin peşinden, on iki imamlar için söylenen bir duvaz okunarak deste bağlanmış olur. Bu üç eser, bazen daha fazla da olabilir, ancak her zaman en sonuna bir Duvaz İmam eklenerek deste bağlanmış olur.

Değişler okunurken bütün canlar iki diz üstünde oturur. Duvaz okunup deste bağlanırken de bacılar ayağa kalkıp dâr'a dururlar. Âşıklar sazı bir birlerine takdim ederken veya Dede, Âşıktan nefes destelemesini istediğinde, âşığa; “bir deste de sen bağla” diyerek himmet eder. Âşık sazı eline aldığı anda o da diğeri gibi “Hak, Muhammet, Ali” diyerek üç kere öper alınına koyar ve eserleri çalıp söylemeye başlar Anadolu'nun birçok yöresinde bağlamaya ni- yaz etmek yavaş yavaş kay-bolsa da, birçok yörede hâlâ canlı bir şekilde yaşa- maktadır. Bazen birden fazla âşığın bulunduğu ayin-i cem ve muhabbetlerde bağlamanın elden ele gezdiği de olur, ama her âşık en az üç deyişten sonra di- ğerine sıra verir ve sonunda âşıklar- dan herhangi birisi duvaz ile desteyi bağlar. Geleneğin adı her ne kadar son zaman- larda genç nesil âşıklar arasında unutul- maya yüz tutmuş olsa da “Âşığın demesi üçtür”, “Ya üç, ya hiç”, “Üçleme”, “Üçlemeden bırakılmaz” şeklindeki en az üç olmasını ifade eden deyimlerle gelenek, halen Alevi cemlerinde yaşamaktadır (Kurt: 2016, 43-62).

## **SONUÇ**

Yüzyıllar boyunca zakir / âşıklar, ellerindeki sazları eşliğinde söyledikleri deyişler, nefesler ile edep erkân ve yol konusunda toplumu aydınlatmak gibi bir görev ve amaç üstlenmişler, diğer taraftan da tasavvufî anlam taşıyan eserler ve icralarla mensubu oldukları alevi toplumunun inanç sistemi içerisinde de önemli bir görev üstlenmişlerdir. Zakir ve Bağlama Alevi erkânı için birbiri- ni tamamlayıcı unsurlar olup, alevi inanç ve sözlü kültürünün inşasında çok önemli rol üstlenmiş, özellikle sözlü alevi kültürünü günümüze taşımışlardır. Zakirler vesilesi ile zaman içerisinde “Saz” adının yanına bir ayraç ifadesi ola- rak günümüzde yaygın olarak kullanılan “Bağlama” adı eklenmiş, yine zaman içerisinde gerek ezgisel yapı, gerekse edebi yapılar açısından Alevi müziğinin ve edebiyatının bugünkü hale gelme- sini sağlamışlardır.

Çağın getirdiği kaçınılmaz değişim ve dönüşüm her şeyde olduğu gibi inanç sistemleri ve buna bağlı ilişkiler üzerinde de etkili olmuştur. Yakın za- manlara kadar hem zakir hem de bağlama alevi toplumu için kutsal kavram- larıdır. Her ne kadar günümüzdeki sosyolojik, sosyoekonomik ve sosyopolitik değişimlerle bu kutsiyet azaltılmış olsa da alevi topluluklarının büyük kısmında zakir ve bağlama hâlâ saygınlığını korumaktadır. Anadolu'daki âşıklık gele- neğini ve âşık kollarını incelerken icra tarzı, içerik ve ezgisel yapı açısından zakir âşıklık geleneği ve zakir / âşık kollarının da özellikle incelenmesi gerekir.

## **Son notlar**

**1-** Günümüzde Yaylı Kopuz Kazakistan ve Kırgızistan'da “Kılkıyak” adıyla kullanılmaktadır.

**2-** Dedelerin kendi ocaklarına bağlı talipleri yılda en az bir kez ziyaret ede- rek görgü cemi yürütmesi ve bir anlamda taliplerini hesaba çekmesidir.

## **KAYNAKLAR**

- Demirli, Ekrem. (2009). İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Borde, Jean-Benjamin Francois. (1780). Essai Sur La Musique Ancienne Et Moderne: Paris Bibliotek.
- Köprülü, Fuad. (1976). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kurt, Necdet. (2016-8). Alevi-Bektaşî Cemlerinde “Deste Bağlama” Geleneği Ve “Bağlama” Adının Kaynağı. EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi: İzmir.
- Kurt, Necdet. (2016). Yesevî Hikmetlerinden Anadolu Zakirlik Geleneğine: Nasıl Oluştü? Etkileri ve Sonuçları “Hoca Ahmet Yesevî Ve Günümüzdeki İzleri” Uluslararası Sempozyumu, 03-04 Kasım 2016/Türkistan.
- Melikoff, Irene. (1992). “Ahmed Yesevî ve Türkler’de İslâmiyet”. Ankara: Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999). “Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler”. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2011). Babaîler İsyanı. İstanbul: Dergâh Yayınları. Şenel, Süleyman. (1991). “Âşık Musikisi”, İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, C. 3, Güzel Sanatlar Matbaası.
- Varışoğlu, Celal. (2003). "Türk-İslâm Sanatlarının Felsefesi Bağlamında Müzik-Şiir Yakınlaşması ve Hâtem Divanı'nda Musiki" Türklük Bilimi Araştırmaları (Journal of Turkology Research) Yıl 2003, Cilt, Sayı 14, 187 - 218, <<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tubar/issue/16955/177032>>



**YUNANİSTAN (BATI TRAKYA) TÜRKLERİ  
ÇOCUK EDEBİYATI:1990 SONRASI DÖNEME  
GENEL BİR BAKIŞ**

**GREECE (WESTERN THRACE) TURKS CHILDREN'S  
LITERATURE: AN OVERVIEW OF POST 1990 PERIOD**

**ОБЗОР ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ГРЕЧЕСКИХ  
(ЗАПАДНОФРАКИЙСКИХ) ТУРОК (С 1990 ГОДА)**

**Feyyaz SAĞLAM\***

**ÖZ**

Türk Dünyası Edebiyatı kavramının en önemli alt dallarından birisi de hiç kuşkusuz Çocuk Edebiyatı'dır. Özellikle 20. Yüzyılda Türk Dünyası'nı oluşturan topluluklar dünyanın farklı coğrafyalarında, farklı siyasi sistemler içerisinde edebi geleneklerini koruyup geliştirirken, çocuk edebiyatına da büyük önem vermişlerdir. Sosyalist sistem içerisinde yaşamak gerçeği ile baş başa kalan Türk topluluklarının çocuk edebiyatı ürünlerine baktığımızda sistemin doğrudan ve dolaylı olarak bu konuya yaklaştığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede Balkanlar coğrafyasındaki Türk topluluklarının çocuk edebiyatlarına baktığımızda Yunanistan (Batı Trakya) Türkleri dışındaki diğer Balkan ülkelerinde rejim değişikliğinin yaşandığı 1990'lı yıllara dek bu tablonun büyük ölçüde geçerli olduğu görülmektedir. Yunanistan'daki en yoğun Türk topluluğu olan Batı Trakya Türkleri 1923 Lozan Antlaşması'ndan sonra 1990'lı yıllara dek bir edebiyat ve bu edebiyatın içinde diğer Balkan ülkelerindekilere benzemeyen farklı bir çocuk edebiyatı oluşturmuşlardır. Bildirimizde bu edebiyatın 1990'lı yıllardan günümüze son durumu, yeni gelişmeler ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Dünyası, Balkanlar, Yunanistan, Batı Trakya, Çocuk Edebiyatı.

**ABSTRACT**

One of the most important sub-branches of the concept of Turkish world literature is undoubtedly Children's Literature. Particularly in the 20<sup>th</sup> century, the communities that make up the Turkish World have given great importance to child-

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Öğretim Görevlisi (Emekli) / KIBATEK Onursal Başkanı, İZMİR.  
(kibatekfs@gmail.com)

ren's literature while protecting and developing their literary traditions in different political systems in different geographies of the world. When we look at the children's literature products of the Turkish communities that remain alone with the reality of living in the socialist system, it is possible to say that the system is directly and indirectly approaching this issue. In this context, when we look at the children's literature of the Turkish communities in the Balkans geography, it is seen that this picture was largely valid until the 1990s, when there was a change of regime in other Balkan countries other than Greece (Western Thrace) Turks. The Western Thrace Turks, the most intense Turkish community in Greece, formed a literature until the 1990s after the 1923 Lausanne Treaty and a different children's literature. In our paper, the latest situation of this literature from the 1990s to the present and new developments are discussed.

**Key Words:** Turkish World, Balkans, Greece, Western Thrace, Children's Literature.

## **I.GİRİŞ:**

Bilindiği gibi Yunanistan (Batı Trakya) Türkleri dışındaki Balkan Türkleri 20 yüzyılda dünyada ve bu bölgede yaşanan siyasî gelişmeler doğrultusunda rejim itibariyle sosyalist sistem içerisinde yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu çerçevede Bulgaristan, Kuzey Makedonya, Kosova, Romanya ve Moldova (Gagauz) Türkleri 1990'lı yıllara dek genelde siyasî rejime paralel bir edebiyat oluşturmuşlardır. Daha doğrusu oluşturmak zorunda kalmışlardır. Bölgedeki Çocuk Edebiyatı da bu çizgide eserler vermiştir. Aynı tablo içerisinde olmakla birlikte daha farklı bir atmosferde yazdığı "Bizim Sokağın Çocukları" kitabı ve yarattığı "Orhan" karakteri ile Dünya Çocuk Edebiyatı'nda dikkati çeken Necati Zekeriya gibi bir imza da bu coğrafyadan (Makedonya'dan) çıkmıştır.

Balkanlarda yukarıda çizilen tablonun tek istisnası Yunanistan'da yaşayan Batı Trakya Türkleri olmuştur. Bu ülkede diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi sosyalist bir rejim ve bu rejime paralel bir edebiyat (tabii bu doğrultuda bir çocuk edebiyatı da) söz konusu da olmamıştır. Batı Trakya'da yaşayan Türklerinin çocuk edebiyatı 1923 Lozan Antlaşması'ndan 1988 yılına kadar (ne kadar-sa) Yunanistan'da tarafımızdan derlenip önce makale olarak<sup>1</sup> 1990 yılında da kitap halinde yayımlanmış ve literatüre kazandırılmıştır.<sup>2</sup> Bu çalışmalardan sonra Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı konusu Balkanlar Türk Çocuk Edebiyatı ve (bu

---

<sup>1</sup> Sağlam F., 1988,Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı, Batı Trakya'nın Sesi, S:5, s.32-40, İstanbul

<sup>2</sup> Sağlam F., 1990,Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı, İstanbul,BTTDD Yayınları.

bilimsel toplantıda olduğu gibi) Türk Dünyası Çocuk Edebiyatı çalışmalarında (Balkanlarda bir kıyı olarak görülse de ) artık dikkate alınmaya başlanmıştır.<sup>3</sup>

Bu bildirimizde ise 1990 sonrasında Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı konusunda Yunanistan'da (Batı Trakya'da), Türkiye'de diğer ülkelerde gündeme gelen gelişmeleri ele almaya çalışacağız.

## **II.GELİŞME:**

Konuyu dört alt başlıkla ele almak, irdelemek mümkündür:

### **a) Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı Kitabının Yayınından Sonra Gündeme Gelen Başlıca Yankılar:**

Kitap yayımlandıktan sonra öncelikle Batı Trakya'da Yuvamız, İleri, Şafak dergi ve gazetelerinde tanıtılmıştır. Ayrıca Kosova'da Çevren, İnci, Çığ dergilerinde, Azerbaycan'da Güneş ve Tanıdım dergilerinde, Makedonya'da Birlik gazetesinde, Avustralya'da Elele dergilerinde haber yapılmış ve tanıtılmıştır. Türkiye'de çeşitli imzalarca Dergâh, Batı Trakya'nın Sesi, Batı Trakya, Bilge, Tanıtım, Küçük Çekmece, Folklor, İnsanlığa Çağrı dergilerinde kitabı ele alan, tanıtan yazılar yayımlanmıştır. Bütün bu yayınların künyeleri Batı Trakya Türk Kültürü Bibliyografyası kitabımızda verilmiştir.<sup>4</sup> Bu arada söz konusu kitabımızdan geniş ölçüde metin aktarımı üç ayrı antolojide gündeme gelmiş olup Balkanlarda Türk Çocuk Şiiri Antolojisi<sup>5</sup> ve Balkanlarda Türk Çocuk Hikayeleri Antolojisi<sup>6</sup> adlı kitaplar ilk planda bu uygulamayı yapmışlar ardından Kosovalı şair yazar Hasan Mercan ise yayınladığı Balkanlarda Çağdaş Türk Çocuk Edebiyatı Antolojisi adlı çalışmasının Batı Trakya Türkleri bölümünü tamamen kitabımızdan iktibas etmiştir.<sup>7</sup>

### **b) Batı Trakya'da Çocuklara Yönelik Yayınlanan Dergiler:**

İlk sayısı 1 Kasım 1982 tarihinde Gümölcine'de yayınlanan Arkadaş Çocuk Dergisi 1990 sonrasında da yayını sürdürmüştür. Mart 2007 tarihli 325. sayısı ile de yayın hayatına son vermiştir. Gümölcine'nin Büyük Müsellim köyünde Mehmet Mustafa Halil tarafından Kasım 1991 tarihinde yayına başlayan Pınar Çocuk dergisi dini bir yayın olarak dikkati çekmiştir. Nisan 1994 tarihinde kapanmıştır. Batı Trakya Türkleri'nin haftalık yayın organlarından Gündem gazetesi 7 Ocak 1998 tarihinde Boncuk adlı çocuklara yönelik bir ek vermeye başlamıştır. (Gördüğümüz son sayısı 27 Kasım 2001 tarihli 37.sayıdır.)

Ayrıca Gümölcine'de Batı Trakyalı çocuklar ve öğretmenleri 1998 tarihinde Çocuk Dünyası adlı bir dergiyi 7 sayı çıkarmışlar, 1999 yılında 8.sayıdan sonra derginin adı Genç Kalemler olmuştur. Bu dergi de toplam 7 sayı yayınlanmıştır.

<sup>3</sup> Bektaş Z., Balkanlarda Türk Çocuk Edebiyatı, Türk Dili Dergisi (Çocuk ve İlk Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı), S: 107, 2014, s.772-777, Ankara.

<sup>4</sup> Sağlam F.,2014, Batı Trakya Türk Kültürü Bibliyografyası, İzmir,KIBATEK Yayınları, İzmir (Yankılar, s.31-33)

<sup>5</sup> İsen M.- Reyhan, Kireççi Ayşe Esra, 2001,Balkanlarda Türk Çocuk Şiiri Antolojisi,Ankara, Grafiker Yayınları.

<sup>6</sup>İsen M.-Tuğba Işınsoy, Balkanlarda Türk Hikâye Antolojisi, Ankara,Grafiker Yayınları.

<sup>7</sup> Mercan H., Balkanlarda Çağdaş Türk Çocuk Edebiyatı Antolojisi, Ankara,Başbakanlık Basın Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü Yayınları.

Diasporada Avustralya'da yaşayan Batı Trakya Türkleri de 1996 -1997 yıllarında Melbourne'de Yankı adlı bir çocuk dergisini 4 sayı; Elele Çocuk adlı bir başka çocuk dergisini ise 1998-1999 arasında 2 sayı çıkarmışlardır. Ayrıca 2004 yılında Avustralya Batı Trakya Türk Okulu Dergisi tek sayı olarak yayınlanmıştır.

### **c) Çocuklara Yönelik Yeni Kitaplar:**

Bu açıdan 2 çocuk kitabı yayınlanan Rahmi Ali ilk olarak üzerinde durulması gerekli imzadır. Öğretmen bir şair yazar olan Rahmi Ali'nin Annem Okşarken Saçlarımı adlı kitabı torunu Cihangir'e ithaftır.40 çocuk şiirinin yer aldığı İstanbul'da basılan bu kitapta maalesef yayın tarihi belirtilmemiştir. (2000'li yıllarda basıldığı tahmin edilebilir.) Aynı imzanın bir başka çocuk kitabı olan Fil ile Karınca (Manzum Fabllar) 2014 yılında Gümölcine'de Bakeş yayınlarınca basılmıştır. Bu kitapta da 40 fabl yer almaktadır.

Batı Trakyalı bir başka öğretmen Gülden Mustafa'nın "Küçük Oyunlar" adlı çocuklara yönelik piyes / skeç kitabı da Gümölcine'de yayınlanmış olup bu kitapta da yayın yılı belirtilmemiştir. (Maalesef Batı Trakya Türkleri Edebiyatı'nda altyapıyla ilgili böylesi problemlerle sık sık karşılaşmak mümkündür.) Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı'nın bir başka önemli ismi Hüseyin Alibabaoğlu'nun değişik gazete ve dergilerde yayınlanmış çocuklara yönelik şiir ve yapma masallarının Alibaba'dan Seçme Eserler başlığıyla 2013 yılında Gümölcine'de Bakeş tarafından yayınlandığını da bu çerçevede belirtmek gerekir.

### **d) Diğer Çocuk Şiirleri:**

Batı Trakya Türkleri'nin velüd şairlerinden Dr. Hasan Ahmet ve eşi şair-ressam Füsün Suka'nın torunları Ayşe için (çocuk edebiyatı endişesi ve hedefi, olmaksızın) yazdıkları sevgi şiirleri de dikkat çekici bir boyuttadır. Bu noktada Bulgaristan Türk şairlerinden Mehmet Çavuş'un torunu için yazdığı ve daha sonra Burcu Burcu adıyla kitaplaştırdığı şiirlerin Bulgaristan Türkleri Çocuk Edebiyatı içinde değerlendirildiğini ve literatüre bu yaklaşımla girdiğini de hatırlayalım.<sup>8</sup> Dr. Hasan Ahmet ve eşi Füsün Suka'nın torunları için yazdıkları Ayşem, Torunum, Biricik Torunumsun, Canım Ayşem, Canım Torunum Ayşem gibi şiirleri de mutlak ki Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı perspektifi ile ele alınabilir. Bu şiirler arasında "Ayşem !" şiiri Güncel Sanat gibi Türkiye'deki sanat-edebiyat dergilerinde de yayınlanmıştır.(S:79, Temmuz-Ağustos 2022, Alanya)

Bu arada Batı Trakya Türkleri'nin Bursa'da yayınladıkları Evlâd-ı Fâtihan dergisinde hemen hemen her sayısında çocuk şiiri örnekleri yayınlandığını da belirtmek gerekir.

## **SONUÇ**

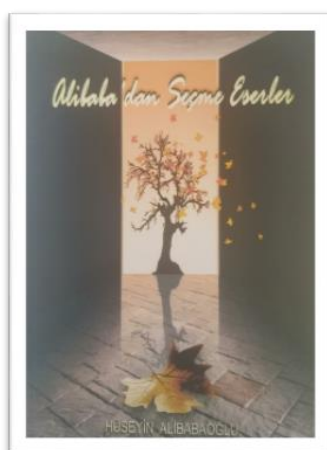
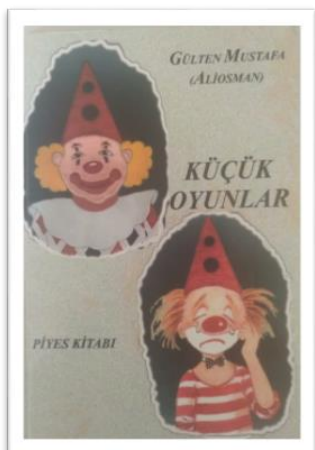
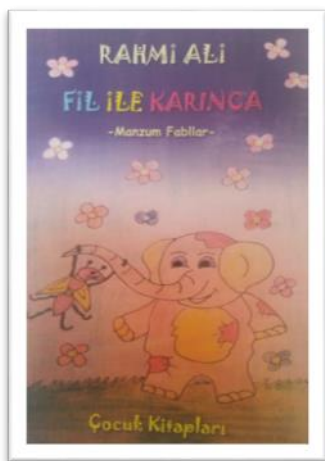
Yunanistan'da (Batı Trakya'da) Türk Çocuk Edebiyatı konusu /çalışmaları bu bildiride bir dönüm noktası olarak belirttiğimiz 1990 yılından sonra da kendi gerçekleri ve mütevazı ölçüleri içerisinde devam etmiştir. Yukarıda örneklen-

---

<sup>8</sup> Çavuş M., Burcu Burcu, 1997, Tekirdağ, Tuna Dergisi Yayınları.

dirmeye çalıştığımız gibi sınırlı gelişmeler söz konusudur. Balkanların Batı Trakya bölgesindeki çocuk edebiyatı potansiyeli, şair ve yazarın bu konudaki hassasiyeti bu çerçevede ele alınabilir.1990 yılında yayınlanan Batı Trakya Türkleri Çocuk Edebiyatı adlı kitabın gözden geçirilmiş, genişletilmiş yeni baskısının yapılması veya bir başka uzmanca konunun üzerinde yeniden durularak bir başka kitap hazırlanması faydalı olabilecektir.





## **KARA KARAYEV'İN BATI EĞİLİMİ “DON KİŞOT” SENFONİK GRAVÜRLERİNDE**

### **THE WESTERN TENDENCY OF THE KARA KARAYEV IN “DON QUIXOTE” SYMPHONIC ENGRAVINGS**

### **ЗАПАДНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В СИМФОНИЧЕСКИХ ГРАВЮРАХ «ДОН КИХОТ» КАРА КАРАЕВА**

**Perviz MUSAYEV\***

#### **ÖZ**

Makalade, 20. yüzyıl Azerbaycan müziğine sayısız katkılarda bulunan ve Azerbaycan Bestecilik Okulunu'nun önde gelen bestecilerinden biri olan Kara Karayev'in Don Kişot senfonik gravürleri, doğu-batı bağlamında incelenmiş ve genel analiz olunmuştur.

Karayev çalışmaları, kendine has özellikler ile Azerbaycan müziğinin gelişiminde, dünyaya açılmasında önemli faktördür. Çok sesli müziğin önemli örneklerini yaratan besteci, kendinden sonra gelen bestecilere bir ışık olmuştur.

Eserlerinde besteci düşünce tarzının sanatsal bir ifadesi, üslubu, milli müzik kökleri ile bağları, form yapısı, müzikal ifade araçları, armonik ve melodik dil özellikleri çalışmanın temelini oluşturan unsurlardır.

Karayev'in çalışmasında Doğu-Batı etkileşimi kavramı, belirli bir coğrafi içerik taşımadan ulusal ve ulusal olmayan müzik geleneklerinin bir kombinasyonunu içerir.

**Anahtar Kelimeler:** Kara Karayev, Doğu-Batı, Don Kişot, 20. yüzyıl.

#### **ABSTRACT**

In the article, the Don Quixote symphonic engravings of Kara Karayev, who made numerous contributions to the 20th century Azerbaijani music and is one of the leading composers of the Azerbaijan Composition School, were examined in the context of East-West and a general evaluation was made.

Karayev's works, with their unique features, are an important factor in the development of Azerbaijani music and its opening to the world. The composer, who created important examples of polyphonic music, became a light to composers who came after her.

---

\* Bolu İzzet Baysal Üniversitesi doktora öğrencisi. İstanbul/TÜRKİYE  
(pervizmusayev@inbox.ru)

An artistic expression of the composer's way of thinking, her style, ties with the roots of national music, form structure, musical expression tools, harmonic and melodic language features in her works are the elements that form the basis of the work.

The concept of East-West interaction in Karayev's work includes a combination of national and nonnational musical traditions without a specific geographical context.

**Key Words:** Kara Karayev, East-West, Don Quixote, 20th century.

## **GİRİŞ**

Azerbaycan bestecilik okulu, kriterlerini Doğu-Batı müzik geleneklerinin etkileşimine dayalı olarak geliştirmiştir. Kriterlerin temeli, büyük besteci Üzeyir Hacıbeyov'un eserlerinde atılmış, daha sonra kompozisyon okulunun diğer temsilcileri tarafından devam ettirilmiştir. Bireysel yaratıcı yeteneğinden yararlanan her bir besteci, ulusal kompozisyon tarzının oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bu alanda en üretken bestecilerden biri de Kara Karayev olmuştur.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, geniş ve zengin bir ilim ve bilgi sahibi olan Karayev, eserlerinde dünya kamuoyunu ilgilendiren küresel meselelere değinmekten çekinmemiş, eski Sovyetler Birliği sınırlarının çok ötesinde, dünya halklarının yaşamını, tarihini ve mücadelesini yansıtan eserler yaratmıştır. Bu hem müzikal performanslarda hem de senfonik müzikte kendini göstermiştir. Bu tür eserler arasında "Don Kişot" senfonik gravürleri buna örnek olabilir. Dünya yazarlarının eserlerine değinen besteci, yazdığı eserlerinde bu sorunları modernleştirmeyi ve dinleyici ile anlatılan dönem arasında mantıklı ve duygusal bir bağ kurmayı başarmıştır. Bu eserler yazıldığı günden bu yana önemini kaybetmemiştir.

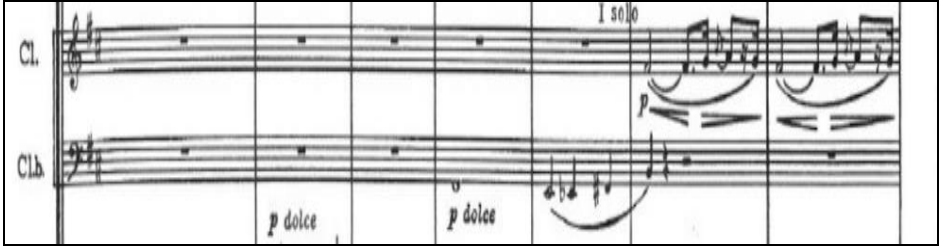
## **METİN**

Karayev'in 1960 yılında yazdığı "Don Kişot" senfonik gravürleri yazar M. Cervantes'in aynı adlı romanından uyarlanmıştır. Gravür türü bildiğimiz gibi, resim sanatlarına aittir ve basılı grafiklerdir. Bu tarzdaki sanat eserleri metal, ağaç, taş vb. üzerine kazınmış görüntüler aracılığıyla gerçekleşir.

Karayev'in ele aldığı konuda İspanya'daki yoksullaşan zenginlerin yaşam tarzlarına dikkat etsek romanda yer alan parlak karakterler müzikli gravürlerle canlandırılmıştır. 8 gravürden oluşan bu seride bestecinin eserinin ana karakterleri Don Kişot'u, Sanço Panço'nu (Sanço Gubernator), Dulsineyanı (Aldonsa) canlandıran müzik çeşitlerinin yanı sıra değirmen, seyahat ve iki İspanyol dansı "Pavana" ve "Kavalkada" yer alıyor. Bu danslar aynı zamanda bestecinin eserinin dünya halklarının müziğine hitap ettiğinin de bir göstergesidir. K. Karayev'in diğer eserlerinde de bu tür örnekler görülmektedir. "Yedi Güzel" balesindeki güzellerin danslarını ve "Yıldırım Yollara" balesinde ki siyahilerin folkloruna yapılan çağrıda bu türe



örnektir. Bu da bestecinin çalışmalarındaki Batı faktörünün bir başka göstergesidir. Görüldüğü gibi bestecinin eserlerinde Doğu-Batı sentezi, ulusal bestecilik üslubuna getirdiği yeni çizgilerle de karakterize edilir. Ustaca yazılmış, yeni ifade biçimleriyle seçilen senfonik gravürler, yüksek hümanizm fikirlerini beraberinde getiren güçlü ve yardımsever duygularla dolgundur. Arka arkaya dizilen sekiz piyes aslında kendi içinde tek bir olay örgüsü ve fikir dizisiyle birleştirilmiş bütün bir kompozisyonudur. Bu çizgiyi birleştiren "Seyahat" konusudur. Onun biraz romantik, biraz da ironi karakteri diğer gravürlerin konusunun oluşumuna etkisini göstermiştir. İlk gravür "Şövalye Çağrısı" olarak adlandırılır ve ilk ölçüden endişe ve heyecan duyguları aşılar. Bu gravürde Don Kişot teması verilmektedir. Besteci, obua icrasında bu temayı çok özlü bir şekilde dile getirmektedir. Gravürdeki Don Kişot karakteri tüm samimiyeti, saflığı ve hayali cesaret için çabalayan komik karakteri ile hayat bulmaktadır. Özellikle klarnetin seslendirdiği türkü ruhunda melodi, aynı saflığın, insanı heyecanlandıracak naifliğin vücut bulmuş hali olarak sunulmaktadır.



### Don Kişot - Klarnetin Teması

İkinci bölüm gravürün komik karakterine adanmıştır ve "Sanço Gubernator" olarak adlandırılır. Besteci, komik ve neşeli marşla "Şövalyenin Çağrısı" temasını değiştirerek, Don Kişot karakteriyle bağlantı kurmayı başarmıştır. Gravür küçük bir girişle başlar. Karmaşık armonik bileşenler ile karakterize edilen bu tema, tubaların keskin tınısıyla bölünmüştür. Marş teması iki motiften oluşur. Bunlardan biri lirik modda, kısa bir motiften oluşmaktadır. İkincisi ise tubaların fanfar çağrısıdır ki, bu da eserin cesaret, kahramanlık fikrini anlatır ve Don Kişot karakteriyle bağlantı kurmuş olur. Tema do majör, mi bemol majör, fa majör gibi dizilerin birleşiminden oluşmaktadır.

Don Kışot - Ahşap Nefeslilerin Grubu

Üçüncü gravür "Seyahat", lirik-psikolojik karaktere hâkimdir. Burada Don Kışot karakteri yeniden canlanır. Don Kışot artık hayalperest bir gezgin olarak değil, cengâver bir savaşçı olarak sunulmaktadır. Bu sefer lirik melodi, marş temposunda başlar. Fanfar'lı parça artık kulağa daha güvenli gelir ve temanın önemli bir bölümünü kapsar. Tema eşliğinde de değişiklik gözlemlenir: Önceki ostinato figürü bu sefer minör üçlülerin (tersiya) paralel hareketi ile değiştirilir. Kromatik sesler nedeniyle, tema daha gergin ve rahatsız edici duyulur, buraya arp ve kemanlar eklenir. Aniden, nefesli enstrümanların performansında kısa kromatik motifler duyulur. Ostinato motiflerde daha keskin hatlar yer almaya başlar. Bu, "Seyahat" temasına karşı bir temadır ve parçayı dramatize etmeyi başarır.

Allegro moderato

Piccolo

2 Flauti

2 Oboi

Corno inglese

2 Clarinetti (B)

Clarinetto basso (B)

2 Fagotti

Contrafagotto

I solo

p

Don Kişot – Seyahat

Dördüncü gravür, kadın kahraman “Aldonsa”ya adanmıştır. Güzel bir kadın karakterini oluşturan bu gravürde, Flamenko dansına yakın bir melodi yer alıyor. Bu melodi, flütün icrasında olağanüstü harika bir ses çıkarır. Diziler, İspanyol halk melodilerini andırır.

Andante

I solo

p delectissimo

2 Flauti

2 Arpe

Violini II

Viole

p

pp

Don Kişot – Aldonsa

Beşinci gravürde, yine seyahat teması verilmiş olsa da bu sefer karakter daha da trajikleşmiştir. Altıncı ve yedinci gravürlerde Pavana ve Kavalkada saray danslarının atmosferi yaşanır.

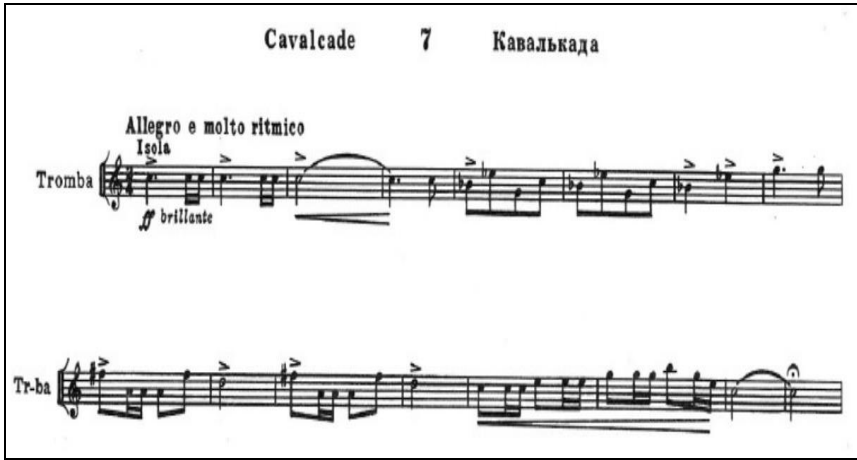
Altıncı gravür, Pavana dansında Karayev'in canlandığı tarihi dönemde saray dansı olarak, törenlerde pelerin ve kılıçla icra edilirdi. Bazı kaynaklar dansın

adının tavus kuşu anlamına geldiğini ve bu yönüyle gururlu karaktere malik olduğunu belirtir. Karayev'in müziğinde bu dans sadece Don Kişot ve Sancho Pansonu kapsayan aristokrat bir toplum imajını temsil eder. Gravür üç kısım halinde yazılmıştır. Ana tona atıfta bulunan melodik cümlelerin bitkinliği, dansın karakteristiğidir, eğilmeyi ve saygıyı ifade eder.

The image shows a musical score for "Don Kişot – Pavana". It consists of six staves, each representing a different instrument: flauti (flute), Violini I (Violin I), Violini II (Violin II), Viola, Trombace (Trumpet), and Trombasse (Double Bass). The tempo is marked "Andante maestoso". The score includes various musical notations such as dynamics (f, cresc.), articulation (ben ten.), and a "6" indicating a sixteenth note. The music is written in a key with one flat (B-flat) and a 3/4 time signature.

Don Kişot – Pavana

Yedinci gravür. Aristokratın imajıyla ilişkilendirilen bir sonraki parça, "Kavalkada"ya dayalı, qalop dansının tür özelliklerini yansıtmaktadır. "Kavalkada kelimesinin etimolojik anlamı "bir grup atlı" olarak anlaşılmaktadır" (Karaçiçeva, 1960). Müzikal parça trompet solosu ile başlar, daha sonra tüm gravürü kapsar. Ayrıca eserin önceki kısımlarında şövalye çağrısı ve "Sancho Pansa" parçasıyla iç bir bağlantısı duyulur. Ancak bu parçada karakter sinirlenir ve agresifleşir. L. Karaçiçeva, araştırmalarında bu temaya "ölüm marşı" adını vermiştir. Kavalkada parçası, hareketin sürekliliğini vurgulayan ardışık yedi varyasyondan oluşur.



Don Kişot – Kavalkada, Ana Tema

Sevizinci gravür Don Kişot'un ölümünü tasvir ediyor. Bu gravürde hem seyahat, hem de Aldonsa karakterinin yankıları duyulur. Gravür, Aldonsa'nın biraz değiştirilmiş temasıyla başlar. Melodi ilk olarak obua solusunda verilir. Obuanın tınısı sese donuk ve hüzünlü bir karakter verir. Burada Aldonsa'nın teması, Don Kişot'un gerçekleşmemiş hayallerinin hayali bir gerçekleşmesi olarak görülür.

## SONUÇ

Kara Karayev'in eserlerinde doğu-batı etkileşimi birçok yönden kendini gösterir. Bestecinin batıya dönük çalışmalarının başlıca sebeplerinden biri onun eğitim dönemleridir. Moskova Devlet Konservatuarında okuduğu yıllarda Dmitry Shostakovich'in öğrencisi olması onun batıya olan eğilimini daha da güçlendirmiştir.

Karayev, çalışmalarında dünya halklarının yaşamını, tarihini ve mücadelesini yansıtan eserler yaratmıştır. Bu tür eserler arasında "Don Kişot" senfonik gravürleri önemli yer tutmaktadır.

Bestecinin dünya edebiyatına hitap etmesi sadece olay örgüsü veya içeriği ile bitmeyerek, eserin müzikal metnine, üslubuna ve anlatımına etki göstermiştir. K. Karayev'in yarattığı her karakter, ait olduğu halkın müzikal düşüncelerinden kaynaklanır ve bestecinin kişisel üslubu ve parlak yeteneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak bu karakterler her biri hafızalarda ölümsüzleşerek diğer sanatçılar için ilham kaynağına ve örneğe dönüşmüş oluyor. Bahsettiğimiz eserde, Pavana dansının Aldonsa karakterinde somutlaşmasına katılımı, yaratıcı bir faktör olarak görülür.

Aynı zamanda İspanyol kız karakterinin İspanyol halk dansı aracılığıyla açılması, sadece bestecinin özgün yaklaşımı değil, aynı zamanda Avrupa halk dansının somutlaşmış halidir. (Aynı şey, "Yedi Güzel" balesinde farklı ülkelerden gelen güzeller için de söylenebilir). Don Kişot senfonik gravürlerindeki Doğu-Batı etkileşiminin bir başka göstergesi de müzik dilindeki anlatım araçlarının seçiminde empresyonist üslubun etkisidir. Bu etkiyi ilk olarak bestecinin piyano minyatüründe gözlemlenmiştir. Bu anlatım araçları, basit bir görsellik amacından, Karayev'in

kişiliğinden, yeteneğinden ve zengin dünya görüşünden etkilenmiştir. Kendinde karakterlerin ince psikolojisini, keskin karakterizasyonla birleştiren karakterlerin betimleyici-portre doğasına eğilimi vardır. Bu tür çalışmaların parlak örnekleri arasında “Don Kişot” senfonik gravürler, "Koreografik panolar", "Yıldırımli Yollarla” ve "Yedi Güzel" balesinden portreler gösterilebilir.

## **KAYNAKLAR**

1. KARAGİÇEVA, L. 1968. Kara Karayev. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyyatı.
2. KARAYEV, K. 1974. Don Kişot. Moskova: Sovyet Besteci Yayıncıları.
3. SEFEROVA, Z. 2006. Azerbaycan Müzik Bilimi XIII-XX. Bakü: Azərneşir.
4. SEFEROVA, Z. 2017. Azerbaycan Müzik Tarihi, Bakü: Elm..

**Vefatının 50. Yıldönümünde:  
ÂŞIK VEYSEL  
(Yaşamı, Felsefesi, Sanatı)**

**On the 50<sup>th</sup> Anniversary of His Death:  
ASHIQ VEYSEL  
(His Life, Philosophy, Art)**

**К 50-летию со дня кончины:  
АШЫК ВЕЙСЕЛ  
(Жизнь, Философия, Искусство)**

**Cengiz YILDIRIM\***

**ÖZ**

Âşık Veysel, sazın ve sözün ustası olarak bilinen âşıkların, 20. yüzyıldaki en önemli temsilcilerindendir. Âşık Veysel, Osmanlının son dönemlerinde doğmuş, Cumhuriyetin ilk yıllarında sesini duyurmaya başlamıştır. Bireylerin bir araya gelecek oluşturdukları toplumsal hayatın olumlu tarafları olduğu gibi çeşitli olumsuzluklar içerdiği de yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçekliği fark eden Âşık Veysel, sözü kullanmadaki gücü ile sosyal yaşamın aksayan yönlerini eleştirel bir bakışla dile getirmiştir.

Âşık Veysel, ilk dönemlerinde Emlek yöresi halk kültürünün değerleriyle öne çıksa da, ilerleyen yıllarda Halkevleri ve Köy Enstitüleri'nin idealist öğretmenleri, tarafından verilen destekle Cumhuriyet'in erdemleriyle halk kültürünü birleştirmeyi başarmıştır. Elbette, doğduğu yer, Emlek âşıkları, tekkelerde aldığı tasavvufi bilgiler Veysel'in cumhuriyetle bütünleşmesinde önemli etmendir.

Âşık Veysel, sahip olduğu dünya görüşü doğrultusunda, insanlar arasındaki eşitsizliğe, birlik ve beraberliğin göz ardı edilmesine, bireylerin toplum tarafından hoş karşılanmayacak davranışlarına ve kültürel hayatın yozlaşmasına karşı çıkmış, bu gibi durumları eleştirmekten geri kalmamıştır.

Gözleri görmeyen, herkesin yardımına ihtiyaç duyması gereken bir insan sazını omzuna asmış, saza “şeytan” dendiği bir dönemde “uzun ince bir yolda” köy köy, kasaba kasaba dolaşmış Cumhuriyetin hedefleri doğrultusunda yürümüş, bunun dışında bir ödün vermemiştir. Mutlaka “iki kapılı bir han”daki yolculuklarında onun elinden tutanlar olmuştur. Okuması, yazması olmadığı hâlde şiirleri yazılmış,

---

\* Halk Kültürü Araştırmacısı. Yazar. Ankara/TÜRKİYE  
(bilgi@cengizyildirim.net) (yildirincengiz@hotmail.com)

elden geçirilmiş, plakları, kitapları basılmış şiirleri dönemin yayın organları olan birçok gazete ve dergilerde yayımlanmıştır.

Şiirlerinde ülkemizin etnik, çok kimlikli yapısına gönderme yaparak birliği, kardeşliği, çalışkanlığı, güzel ahlakı ve doğruluğu işlemiş, halk ile aydınlar arasında iki yönlü bir köprü vazifesi görmüştür. Bu yönüyle Âşık Veysel, yerellikten çıkmış ulusal, hatta evrensel bir kimlik kazanmıştır.

Aramızdan ayrılmış 50 yıl geçmesine rağmen, saz ve söz şairlerinin müstesna kabiliyeti ve pek nadir örneklerinden biri olan Âşık Veysel, Türk folklorunda kendi nev'i arasında gerçekten şahsına münhasır bir tip olarak yaşayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Âşık Veysel, Emlek yöresi, Sivrialan köyü, âşıklık, halk kültürü, saz ve türkü.

### **ABSTRACT**

Ashiq Veysel is one of the most important representatives of the minstrels known as the master of saz and words in the 20<sup>th</sup> century. Ashiq Veysel was born in the last period of the Ottomans and started to make his voice heard in the early years of the Republic. It is an undeniable fact that individuals come together and contain various negativities, as well as the positive aspects of the social life created by coming together. Realizing this reality, Ashiq Veysel expressed his power in using the word and the disruptive aspects of social life with a critical perspective.

Although Ashiq Veysel came to the fore with the values of the Emlek region in the early periods, he succeeded in unifying the virtues of the Republic with the support of the idealist teachers of the Public Houses (Halkevleri) and Village Institutes in the following years. Of course, the place where he was born, Emlek minstrels, the Sufi information he received in the lodges is important in the integration of Veysel with the Republic.

In line with his world view, Ashiq Veysel opposed the inequality between people, the ignorance of unity and solidarity, the behaviors of individuals that would not be welcome by the society, and the corruption of cultural life, and did not lag behind criticizing such situations.

As a blind person and needed help from the others, he hung his saz (a type of string instrument) on his shoulder, when people was calling saz as “satan”, he walked around from one village to another and one town to another on a long thin road “uzun ince bir yol”, he walked in line with the goals of the republic and did not compromise other than that. There were certainly those who hold his hand on his journeys in a two -door inn “iki kapılı bir han”. Even though he did not know to read and write, his poems were written, his records and books were published in many newspapers and magazines, and books were published.

In his poems, he refers to the ethnic, multi -identity structure of our country and worked as a two -way bridge between the people and intellectuals. In this respect, Ashiq Veysel came out of locality and gained a national, even universal identity.



Although 50 years have passed since we left, Ashik Veysel, one of the exceptional ability of saz and poets, and one of the rare examples of the poets, will really live as a truly idiosyncratic type among his own in Turkish folklore.

**Key Words:** Ashiq Veysel, Emlek Region, Sivrialan Village, Minstrelsy, Folk Culture, Saz and Folk song.

## **1. Dünyaya Geliş Öyküsü, Veysel Adı, Beserek Dağı'nın Gizemi, Soyunun Nereden Geldiği, Çocukluğu ve Çiçek Hastalığına Yakalanması, Okuma İsteği ve Sazla Tanışması, Asker Olma İsteği, Esmâ Hanım ile Evliliği, Gülizar Hanım ile Evliliği.**

### **1.1. Dünyaya Geliş Öyküsü**

Âşık Veysel adıyla ünlenen Veysel Şatıroğlu Sivas'ın Şarkışla ilçesine bağlı Sivrialan köyünde dünyaya gelir. Âşık Veysel'in dünyaya geliş öyküsü, Anadolu köylerinde hemen birçok çocuğun yaşadığı olağan bir doğum biçimidir. Annesi Gülizar Hanım, Sivrialan yakınlarında bulunan Ayıpınarı mevkiinden, koyun sağmadan gelirken sancısı tutar oracıkta dünyaya getirir Veysel'i. Göbeğini de taşla kendisi keser. Veysel'i önlüğüne sarar yürüye yürüye köye döner.<sup>1</sup>

Âşık Veysel'in doğum tarihi hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte Veysel kendi ağzından: "Üç yüz onda (1310-1894) gelmiş idim cihana" diye iki dörtlüğünde belirtmektedir.

*Üç yüz onda gelmiş idim cihana  
Dünyaya bakmadım ben kana kana  
Kader böyle imiş çiçek bahane  
Levh-i kalem kara yazmış yazımı  
\*\*\**

*1310 doğum, Veysel'dir adım  
Dünya mı eskidi, ben mi kocadım?  
Çok dolandım bir sadık dost aradım  
Sözü ciddi, kalbi beyan kalmadı*

Veysel'in doğduğu ayla ilgili de farklı görüşler vardır. Veysel'i araştıran yazarların çoğu koyun sağmadan gelirken güz aylarında (Eylül, Ekim) doğduğunu iddia ederken, araştırmacı yazar Gülağ Öz<sup>2</sup> Mayıs ayında doğduğunu belirtmektedir.

---

<sup>1</sup> Ümit Yaşar Oğuzcan, *Âşık Veysel Şatıroğlu, Bütün Şiirleri*, (4.Baskı) İstanbul: Milyatro Yayınları, 1982, s.5-7.

<sup>2</sup> Gülağ Öz, *Bütün Yönleriyle Âşık Veysel Yaşamı Sanatı Şiirleri*, Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1994, s. 7.

## **1.2. Veysel Adı**

Karaca Ahmet, Gülizar çiftinin Veysel beşinci çocuğudur. Bunlardan ilki Ali'dir. Ali'den sonra dünyaya gelen üç çocuk da erkek olup küçük denilebilecek yaşlarda yoksulluk ve çiçek hastalığına bağlı sebeplerden dolayı yaşamlarını yitirmişlerdir. Veysel'den sonra dünyaya gelen evin tek çocuğu Elif'tir.

Üç çocuğunun ölümü Karaca Ahmet Gülizar çiftini üzmüş, çareler aramaya yöneltmiştir. Yörede, Veysel'in şiirlerinde de adı geçen Beserek Dağı, bu dağın eteğinde bir de ziyaret yeri vardır. Baba Karaca Ahmet ve anne Gülizar, Veysel'in hayatta kalabilmesi için Beserek Dağı'na kurban adamıştır. Bu dağ, Sivrialan, Mescit, Beyyurdu köyü ve Hüyük Yaylası arasında kalır. Yöre halkının inancına göre bu dağ kutsal bir dağdır. Rivayete göre Veysel Karâni Hazretleri Yemen çöllerinde kaybettiği develerini bu dağda, Beserek Dağı'nda, Tek Çam mevkiinde bulur. Baba Karaca Ahmet, işte bu yüzden oğlunun adını Veysel koyar.<sup>3</sup>

## **1.3. Beserek Dağı'nın Gizemi?**

Adına onlarca şiir yazılan türküler söylenen, geçmişi önemli bir rivayete dayanan Beserek Dağı ve dağın eteğinde ziyaret edilen bir çam (Emlek yöresinde ardıç denir), çamın dibinde bir de geniş ve derin bir çukur vardır. Bu çukurun dağın yüzünde nasıl oluştuğu bilinmez. Bu çukura yağmur ve kar suyu toplanır. Yöre halkı bu çukurda biriken suya, uyuz olan hayvanlarını sokar. Hayvan uyuzdan kurtulur. Yerin kutsallığı düşünülür. Gerçekte ise, toplanan suya maden karıştığı için yarayı ve uyuz hayvanı iyileştirir. Veysel Karani'nin, uyuz olan develerini de bu suya soktuğu ve develerinin uyuzdan kurtulduğu rivayet edilir. Çukurun yanı başında bir çam (ardıç) ağacı bulunmaktadır. Burası ziyaret edilir. İnsanlar beklentileri için dilekte bulunur, çamın dalına çaput bağlarlar. Adaklar adanır, kurbanlar kesilir, kesilen kurbanlar burada pişirilir, lokmalar dağıtılır ve bunlardan dolayı burası büyüktür "Ulu"dur.<sup>4</sup>

## **1.4. Soyunun Nereden Geldiği**

Âşık Veysel'in soyunun Orta Asya'dan (Türkistan, Horasan) göçerek Anadolu'ya yerleştiği rivayet edilir. Göç konusunda yeterli bilgi yoktur. Anadolu'ya Selçuklularla ilk gelenlerden midir (1071)? yoksa 1219'da Harizm Devleti'ne savaş açan ve bölgeyi kasıp kavuran Cengiz Han'ın (Moğol) önünden Anadolu'ya kaçan Türkmen kabileleriyle mi gelmiştir bilinmez.<sup>5</sup> Halk kültürü araştırmacısı Kutlu Özen, Âşık Veysel'in soyunun asıl yerleşim yerinin Kars olduğunu bildirir. Sülalesi hakkında da "Kars'ta bu aileye Şatroğulları sülalesi denir" der.<sup>6</sup> Gene Özen'in verdiği bilgiye göre "Uzun süre bu yörede oturan Şatroğulları sülalesi buradan ayrılır. Ne zaman ve ne sebeple ayrıldığı hakkında kesin bilgi olmamakla birlikte Erdoğan Alkan<sup>7</sup> Celali isyanlarını bastırmakla ünlü Osmanlı Sadrazamı Kuyucu Murat Paşa (1606-1611) kıyımından kurtulmak için Kars'tan göçtüklerini

<sup>3</sup> Doğan Kaya, *Âşık Veysel*, Sivas: Sivas Valiliği Yayınlar, 2004, s. 2.

<sup>4</sup> Cengiz Yıldırım, *Bilinmeyen Yönleriyle Âşık Veysel*, Ankara: Gece Yayınları, 2018, s. 16.

<sup>5</sup> Yıldırım, a, g, e, 2018, s. 18-19.

<sup>6</sup> Kutlu Özen, *Âşık Veysel / Selâm Olsun Kucak Kucak*, Sivas: : Dilek Ofset Matbaacılık. 1998, s. 11.

<sup>7</sup> Erdoğan Alkan, *Kör Oldum Veysel Oldum*, İstanbul: E Yayınları, 1991, s. 21.

ve Erzurum, Malatya, Trabzon, Konya, Sivas gibi illere dağıldıklarını yazar. Öyleyse Kars'tan, Divriği Kaledibi köyüne bu göç 1700'lerin başında olmuştur.

Araştırmacı yazar Nejat Birdoğan, Kutlu Özen'in Âşık Veysel'in sülalesi (Şatıroğlu Sülalesi) ile ilgili verdiği bilgiyi doğrulamaz ve şöyle devam eder: "Ben Karslıyım Kars'ın Türkmen ki orada Alevi sözü yok. Türkmen sözü var. Türkmen bölgelerinde uzun uzun dolaştım, derlemeler, taramalar yaptım. Şatıroğulları adıyla ne Türkmenlerde ne de yerlilerde bir aile, bir soy yok" der.<sup>8</sup>

Bu konuyla ilgili mevcut kaynaklarda aşiretleri, aşiretler içinde oymakları inceleme imkânım oldu. Kars ilimizde Digor ilçesinde Şatıroğlu köyü var ancak köyün muhtarı Hindistan Kesik'le yaptığım görüşmede "Şatıroğlu köyü dâhil Digor köylerinin büyük bir bölümünün Kürt olduğunu söyler. Büyüklerimden duyduğum kadarıyla Şatıroğlu köyü daha öncesinde de Kürt'müş" der.<sup>9</sup>

Bir başka bilgi de Antalya Teke Bölgesi'nde, Elmalı ile Kumluca arasında 169 çadırılık konar-göçer olarak yaşamaya devam eden sonraki yıllarda yerleşik hayata geçen ve Şatırlı Köyü olarak isimlendirilen bir köy kurulmuştur. Ulaşabildiğim bir makaleden buraya yerleşenlerin Şatırlı Obası'na mensup Avşar Türklerinden olduğu belirtilmektedir.<sup>10</sup>

Âşık Veysel de sülalesi için: "*Efendim, Şatıroğulları çooook... Malatya, Trabzon, Konya'da var. Onlar benim düşünceme kalırsa Türkistan'dan mı gelmişler ne...?*" demektedir. Âşık Veysel, mensup olduğu kökenini, etnik kimliğini aşağıdaki dörtlükte de, açık bir şekilde belirtmiştir:

*Muhabbetin candan haslardan hastır  
Avutur Veysel'i bir şen piyestir  
Türk adı babamdan bana mirastır  
Daha bundan başka adı neyleyim*

Âşık Veysel, bir şiirinde de, kendisini Mansur'a benzetir. Karacaoğlan ve Yunus Emre ile aynı soydan olduğunu anlatır:

*Neyin ne olacak elde neyim var  
Karaca Oğlan, Dertli Yunus Soyum var  
Mansur'a benzeyen bazı huyum var  
Ne sen var, ne ben var bir tane Gaffar*

Yine Kutlu Özen'in aktardığına<sup>11</sup> göre; Veysel'in dedesi Ali Ağa, Kars'tan ayrıldıktan sonra Sivas'ın Divriği ilçesinin Kaledibi köyüne yerleşir. Bir müddet sonra oradan ayrılan Ali Ağa, Şarkışla'nın Sivrialan (Söbelan) köyünü kendine yurt edinir. Ali Ağa Alevi kökenli bir ailedir. Sivrialan köyü, Erzincan Kemaliye Ocak köyünden göçen Alevi dedelerle, Kaledibi köyünden göçenlerle bu köyü karışık olarak kurmuşlardır.

<sup>8</sup> Nejat Birdoğan, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999, Sayı 8, s. 18.

<sup>9</sup> Yıldırım, a, g, e, 2018, s. 18-19.

<sup>10</sup> Hüsamettin Atabeyli, "Töngüçlü Yörükleri," *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*", 2015, Sayı 12, s. 219, 221.

<sup>11</sup> Özen, a, g, e, 1998, s. 11-13.

Âşık Veysel'in anılarından öğrendiğimize göre Ali Ağa, İbrahim adında birisinin oğlu olup hayatını çiftçilik yaparak geçirmiştir. Ali Ağa'nın ölümünden sonra, ailenin geçimini oğul Karaca lakaplı Ahmet üzerine alır. Ali Ağa'nın doğum ve ölüm tarihlerini bilmediğimiz gibi, hayatı hakkında da torunu Veysel'in söylediklerinin dışında bir bilgiye sahip değiliz.

Âşık Veysel'in anılarında anlattığına göre: “*Babamın adı Ahmet Şatıroğullarından...babam çiftçi idi. Küçük yaşta yetim kalmış. Onun bunun kapısında çobanlık, hizmetkârlık etmiş. Sonraları çift-çubuk sahibi olmuş.*”<sup>12</sup>

### **1.5. Çocukluğu ve Çiçek Hastalığına Yakalanması**

Âşık Veysel çocukluğunu anlatırken: “*Ben de yedi yaşına kadar herkes gibi koşup oynadım, eğlendim. Yedi yaşında hastalanıp gözlerimi kaybettim. Tabiatla ilgili olarak gördüklerim bu yaşına kadar oldu*” der. Âşık Veysel, başka bir sohbetinde de babasıyla aralarında geçen bir anısını şöyle anlatmaktadır:

“*Şu kadarını hatırlıyorum ki güneşin ışıklarını tutmaya çalışırdım. Babam; ‘avuçla oğlum, bana getir’ derdi. Ben de oynaya, zıplaya, avuçlayıp babama getirirdim. Avucumu açıp verecek bir şey bulamayınca hayret ederdim. Köy yerinin eğlencesinden ne olacak; babam beni bu şekilde eğlendirirdi.*”<sup>13</sup>

Veysel'in dünyaya geldiği sıralar (1894), çiçek hastalığı Sivas yöresini kasıp kavurmaktadır. Yörede çiçek hastalığından etkilenen ve ölen çok sayıda çocuk olmuştur. Veysel yedi yaşına girdiği yıl (1901) Sivas'ta çiçek salgını yeniden yaygınlaşmıştır. Çiçek hastalığına Veysel de yakalanır. Veysel o günleri, çiçek hastalığına tutulduğunu (başlangıcını) nasıl öğrendiğini aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“*Yedi yaşına girdiğim sıralarda idi. Emmimin karısı Muhsine, bana üç etekli bir entari dikmişti. Onu giyinin kendisine o cici elbiselerimle el öpmeye gittim. Hava çok yağmurlu idi. Her taraf çamur deryası halindeydi. Yolda ayağım kaydı düştüm. Entarim çamur içinde kaldı. Kalktım gözyaşları içinde eve koştum. Ertesi gün yataktan kalkamadım. Ateşler içinde yanıyordum. Meğer çiçek hastalığına tutulmuşum.*”

“*Çok geçmeden sol gözümde çıkan bir çiçek çıbanı yüzünden o gözümü kaybettim. Bir müddet sonrada sağ gözümde perde indi. Sağ gözümle ışığı ve aydınlığı seziyor, fakat göremiyordum. Artık küçük kardeşim Elif beni elimden tutarak gezdiriyordu...*”

“*Bir gün bana; müjde Veysel dediler. Köye kırlangıç uşakları gelmiş, perde li gözünü muayene edecekler. Hemen o gün babam ‘Kırlangıç uşağı’ tabir edilen ve gözlerine perde inenlerin gözlerindeki perdeyi neşterle kaldıran bu hekimleri, eve getirdi. Gözlerimi muayene ettiler. Sağ gözümdeki perde kalkarsa, görebileceğimi söylediler. Babama, bu ameliyatın yapılması için yanımızda aletimiz yok. Çocuğu Sivas'a getirin, deyip gittiler.*”

“*Babam hazırlığa başladı. Müsait bir gün Sivas'a gidecek, sağ gözümü açtıracaktık. Fakat Ulu Tanrı bana dünyayı zindan olarak bağışlamış olacak ki, bir*

<sup>12</sup> Enver Gökçe, *Âşık Veysel'in Hayatı, Âşık Veysel-Deyişler*, Ankara: Ülkü Yayınları, 1944, s. 87.

<sup>13</sup> Metin Turan, *Âşık Veysel'in Yaşamı Sanatı Şiirleri*, Ankara: Prospero Yayınları, 1994, s. 118.

*gün ağabeyim Ali ile ahıra gittim. Ağabeyim hayvanların altını çalıyor (süpürüyor) ben de kürünü (musuru) temizliyordum. Saman artıklarını dökmek için yere eğildim. Eğilmemle birlikte çitak öküzün boynuzu gözüme saplandı. Bayılıp kalmışım. Gözüm de akıp gitmiş.”<sup>14</sup>*

Âşık Veysel başına gelenleri, çiçek hastalığı sonucu gözlerini kaybetmesini daha sonraki yıllarda şu dörtlükle anlatır:

*Genç yaşımda felek vurdu başıma  
Aldırdım elimden iki gözümü  
Yeni değmiş idim yedi yaşıma  
Kayıp ettim baharımı yazımı*

### **1.6. Okuma İsteği ve Sazla Tanışması**

Okuma isteği başlığının o dönemde yedi yaşındayken görmeyen biri için önemi yoktur. Ancak Veysel daha sonra anılarında okumayla, okulla ilgili şunları anlatıyor:

*“Artık ilkokul çağlarına doğru idim; ama okul yok ki, okuyayım. Okul olsa bile ben nasıl okuyabileceğim? Yazıtı görmüyorum ki. Şimdiki gibi körler okulu yok ki, babam öküzünü ineğini satıp göndersin. Köyümüzde köy imamı Molla kâhya vardı. Okul çağı gelenler, onun odasında toplanırlardı. Kur’an-ı Kerim okurlardı. Ancak Elif Cüzü’nü öğrenebiliyorlardı. Bir de namaz surelerini. Ağabeyim Ali gelir ‘Elif..be..te..’ diye sayardı. O zamandan dahi bu kelimeler aklımda yer etmiştir. Zaman zaman öğrendiğim sureleri okurum. Ah şu zaman ki devir! Körler okulu var; herkes okuyup yazmayı öğreniyor, körü de sağlamı da herkes memur olabiliyor. Biz bütün bu yenilikleri Gazi Paşa’ya borçluyuz.”<sup>15</sup>*

Okuyamayan, yazamayan gözleri görmeyen Veysel’in bu durumu karşısında, baba Karaca Ahmet, anne Gülizar Hanım, hatta Sivrialan halkının tamamı, çocuk Veysel’in geleceğini düşünürler. Bir köy yerinde gözleri görmeyen, sürüyü çevirip gelemeyen, koyunu kırkamayan, öküzü çifte koşamayan çocuk ne yapabilirdi? Bu durumun farkında olan Veysel üzülür. Sadece Veysel mi, annesi, babası da çok üzülürler. Âşık Veysel hatıralarında konuya şöyle değinir:

*“Ben, henüz on on beş yaşlarına değmiştim. Babam benim için düşünürdü. Bu çocuk biz öldükten sonra ne olacak, kim bakar diye”*

İki gözünü de kaybetmesiyle artık bir köşeye çekilen Veysel’i acıklı durumu babası Karaca Ahmet’i yaralar. Veysel’in babası Karaca Ahmet, Ortaköy Bektaşî Tekkesi’nde Mustafa Abdal Baba’ya bağlıdır. Tekkenin sürekli takipçilerindedir. Bir gün Ortaköy Mustafa Abdal Tekke’sine gider. Tekke postnişini Mustafa Abdal Baba, Karaca Ahmet’e Veysel’in durumunu sorar. O da, “Bir süpürgeyi saz gibi eline alıp türkü, deyiş çağırıyor. Sesi de pek yanık” der. Mustafa Abdal Baba’da “O zaman Veysel’e saz öğretelim ilerde Zâkir olur” der ve duvardaki eski çatlak sazı indirir Veysel’e götürmesi için Karaca Ahmet’e verir. Fakat Veysel’in bunu kendi kendine öğrenmesi de pek mümkün gözükmemektedir. Bu sebepten baba Karaca Ahmet oğlu için saz dersleri ve saz hocasını düşünmeye başlar.

<sup>14</sup> Kaya, a, g, e, 2004, s. 2.

<sup>15</sup> Niyazi Yılmaz, “Âşık Veysel’in Milli kültürümüzdeki yeri,” Ankara: Ocak Yayınları, 1996, s. 13-14.

Veysel ilk saz derslerini, Sivrialan'da bir Bektaşî aydını olan Molla Hüseyin'den almaya başlar. Molla Hüseyin Sivrialan'da tek okumuş kişidir. Mektep, medrese görmemiştir. Dili söz, eli kalem tuttuğu için molla adını takmıştı köylüler ona. Molla Hüseyin, Veysel'in sazı öğrenmesi için elinden geleni yapar. Ancak ilk yıllarında ümit yoktur. Baba Karaca Ahmet de bu duruma üzülmemektedir.<sup>16</sup> Âşık Veysel hatıralarında saz kursu almayla ilgili konuya şöyle değinir:

*“Saz öğrenme merakım arttı amma bir türlü öğrenemiyorum. Hüseyin Dayı'nın yanından ayrılınca sazı bir tarafa atıyorum. Rahmetli babam öğrenmemde ısrar ediyor, hatta beni dövüyordu. Oğlum biz ölürsek sana kim bakar? Mutlaka seni bir sanat sahibi etmek istiyoruz. Sen sazdan başka ne yapabilirsin? Çift süremen, tohum ekemen, ekin biçemen, Bunu öğrenirsen köy odalarında, toplantılarda, kahvelerde çalarak ekmek paranı çıkarırsın derdi. Ondan sonra saza ısındım; çalmaya başladım. Teli kırılırsa, doğru Hüseyin Dayı'ya koşardım. ”*

Veysel'in yetiştiği yöre Emlek yöresi ozanlar yatağı bir yerdir. Köye sık sık gelen âşıklar halkı bir odaya toplar bildiklerini anlatır saz çalıp türkü söylerler. Veysel bu toplantıların baş dinleyicilerindedir. Saz çalmaya on beş yaşında başlayan Veysel bu hususu bir dörtlüğünde şöyle dillendirir:

*Bağlandım köşede kaldım bir zaman  
Nice kimselere dedim el'aman  
On onbeş yaşıma girince hemen  
Yavaş yavaş düzen ettim sazımı*

Veysel'in ikinci saz hocası babasının arkadaşı Çamşıhlı Ali Ağa'dır. Ali Ağa Çamşıh da ozanlık geleneğini yaşatan bir ailedendir. Ailede, Âşık Ali Metin, Mehmet Ali Karababa, Mahmut Erdal gibi tanınmış ozanlar vardır. Ali Ağa, Veysel'i zamanın ozanlarıyla tanıştırdığı gibi Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan, Dertli ve Ruhsati gibi efsaneleşmiş ustaların eserleriyle de tanıştırır, onları ezberletir.<sup>17</sup> Bu hususu Veysel hatıralarında şöyle anlatır:

*“Bizim köye Çamşıhlı Ali Ağa diye bir zat geldi. Babamla, Ali Ağa iyi anlaş-tı. Ali Ağa'nın bizim evde kalması için ısrar etti. Ali Ağa da babamı kırmayarak bizim evde senelerce kaldı. Artık ustam Ali Ağa oldu. Ali Ağa'nın bağlaması Hüsniye idi. Hüsniye bağlamanın sesi, beni etkiler oldu. Ali Ağa bana kendi bildiği türkü ve deyişleri öğretmeye başladı. İlk öğrendiğim deyiş Kul Abdal'ındır. Devamlı çalarken onu hatırlarım:”*

*Takdirden gelene tedbir kılınmaz  
Ne kılalım çare ben şimden geri  
Yaram türlü türlü merhem bulunmaz  
İstersen merhemi çal şimden geri*

O yıllarda Veysel'in Ali adında bir ağabeyi ve Elif adında bir kız kardeşi vardır. Bundan sonra bacısı Elif elinden tutarak dolaştırır. Gittikçe içine kapanan Veysel, ozanı bol Emlek yöresinde yeni bir kişilik olarak belirmeye başlar. Veysel bütün karamsarlığına rağmen azimle ve ısrarla yoluna devam eder. Umutsuzluk zamanla yerini ideale bırakır. Yirmi yaşlarına geldiğinde artık iyi saz çalan, iyi usta

<sup>16</sup> Ali Berat Alptekin, *Âşık Veysel*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, s. 21.

<sup>17</sup> Gülağ Öz, a, g, e, 1994, s. 36.

malı türkü okuyan bir halk sanatçısıdır. Köyünde ve Ortaköy, Hüyük, Örenyurt, Sarıkaya, Beyyurdu, Hardal gibi çevre köylerde düğünlere gitmeye başlar. O dönem köylere kiminle çıktığı hakkında kesin bilgi olmamakla birlikte Sivrialanlı Yusuf Güneş, “Âşık Veysel’i köylere bizim köylü Halil Ağa (Halil Ercan) götürmüş”, der.

### **1.7. Âşık Veysel’in Asker Olma İsteği**

Osmanlı 1914’te I. Dünya Savaşı’na Almanya’nın yanında yer alarak seferberlik başlattı, Veysel’in ağabeyi Ali cepheye gitti. Akabinde emsalleri de, kendi yaşındaki arkadaşları da cepheye gittiler. Veysel, çatlak saziyla baş başa ve çok istediği askerlikten mahrum kaldı. Bu durum, münzevi olan ruhunda ikinci bir inziva açtı. Arkadaşsızlık acısı, sefalet, onu çok bedbin, umutsuz ve mahzun bir hâlde bıraktı. Veysel, köyünden biraz uzakta olan küçük bahçesinde bostan bekçiliği yapmakta; armut ağacının altında yatıp kalkmakta, geceleri ağaçların ta tepelerine çıkarak içindeki derdini göklere ve karanlıklara bırakmaktadır.<sup>18</sup>

I. Dünya Savaşı’na katılamamak Veysel’de bir eziklik duygusu uyandırır. Bunda biraz Anadolu’da “erkek, oğlan” olgusunun etkisi vardır. Veysel’in yurtseverliğinin, vatana olan borcunu ödeme duygusunun ağırlığı vardır. Bu konudaki hislerini bakın nasıl dile getirir:

*Ne yazık ki bana olmadı kısmet  
Düşmanı denize dökerken millet  
Felek kırdı kolum, vermedi nöbet  
Kılıç vurmak için düşman başına*

Askere gidemeyişyle ilgili üzüntüsünü daha sonraki yıllarda Yavuz Bülent Bâkiler’e şöyle anlatmıştır:

*“Gençlik yıllarımda en büyük üzüntüyü Birinci Dünya Savaşı çıktığında yaşadım. Savaş başlayınca bütün köylü asker oldu. Benim emsallerim de askere gitti. Yirmi yaşında olduğum halde gözlerim görmediği için beni askere almadılar. Köyde yaşlı erkeklerle, kadınlarla baş başa kaldım. Çok müteessir oldum. Çok üzüldüm. Çok çektim. Onlar memleket hizmetine gitti. Ben köyde mahzun ve mahrum kaldım. Ben Allah’ın nasıl kuluyum ki bundan, bu vatan hizmetinden mahrum kaldım diye çok acı çektim.”*

*“Sonra İstiklal Savaşı oldu. O yıllarda ben yine köydeydim. Bir iki yere gidip geldimse de önemsizdir. O sıralarda Atatürk’ün adı yayılmıştı. Atatürk falan yerde düşmanı bozmuş, Atatürk şurada şu kadar düşmanı esir etmiş söylentiler dolaşır dururdu. Köye gelen jandarmalar bize Atatürk’ten bahsederlerdi.”*

Mustafa Kemal önderliğinde yürütülen Milli Mücadele’nin sonlarına doğru Veysel, hem arkadaşsız kaldığından, hem de askere gidemediğinden dolayı çok üzgündür. Hep bahçesindedir. Tam da bu dönemde köye iki asker kaçağı gelir. Kaçağın birisi Veysel’in dayısının oğlu ve arkadaşı olan Sivrialanlı İbrahim Tutuş (Cört), ikincisi ise Zaralı Kasım Doğan’dır. Kasım hem keman çalar hem de türkü söyler. Bu kaçaklar gündüzleri ormanda saklanır, geceleri Veysel’le birlikte

<sup>18</sup> Yavuz Bülent Bakiler, *Âşık Veysel*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 19.

olurlar. Veysel'in ailesi Kasım'ı çok sevmiştir. Köylerinden genç yaşında ölen Hamza'nın dul eşi Kamer'le iç güveysi olarak evlendirilir.<sup>19</sup>

### **1.8. Esmâ Hanım ile Evliliği**

Yıl 1919 Âşık Veysel evlilik çağına gelmiştir. Anne ve babası, Veysel'in görmemesi üzerine ona bakan olmaz endişesiyle Veysel'i aynı köyden, akrabaları olan Culhagillerden Kara Haydar'ın kızı Esmâ'yla evlendirirler. Bu evlilikten bir oğlu bir kızları olur. Oğlu on günlükken ölür. Veysel de anne Esmâ da çok üzül-müşlerdir. Bu acı yetmezmiş gibi Veysel'i zor günler beklemektedir. Kendisine hep kol kanat geren annesi ve babası da, 1921 yılında arka arkaya ölürlür.

Bundan sonra bütün iş, çift, çubuk, abisi Ali'nin üstünde kalır, Veysel de, bağ bahçe işlerine bakar... Kendilerine yardım etsin diye aynı köyden Hüseyin isminde birini yardımcı (azap) tutarlar. Süreç içinde Esmâ, azapla anlaşır bir gece evden kaçarlar (1927).

İşte bu olay Âşık Veysel'i çok üzer. Çektiği acıların en yamanıdır bu. Çünkü Âşık Veysel kaçan karısı Esmâ'ya âşıktır. Dünyadan ümidini keser. Çoktandır ih-mal ettiği sazına yapışır. Gayri dünyada tek sığınağı odur.<sup>20</sup> Âşık Veysel, bu evliliği ve Esmâ'nın kaçma hikâyesini hatıralarında şöyle anlatmaktadır:

*“Yirmi beş yaşıma girdiğim zaman evlendim. Rahmetli babam ben ölürsem Veysel'e ağabeyi bile bakmaz. Bari bunu evlendireyim de, çocukları olursa onlar bakar diye düşünmüş. Bana akrabalarımızdan Esmâ isimli bir kızı aldı. Sekiz sene evli kaldık. Ondan bir oğlum, bir de kızım oldu. Oğlum çok yaşamadı öldü. Kızım altı aylıkken, karım Esmâ bir başkasına kaçtı. Kızıma iki yıl baktım. Sonra o da kollarımın arasında öldü.”<sup>21</sup>*

Âşık Veysel, Esmâ'yı kaçırıp küçük yavrusunun ölümüne sebep olan Hüseyin'e *“Zalim Kâfir”* ismini koyar. Hüseyin o yörede hâlen *“Zalim Kâfir”* diye anılır. Veysel, bu hususu şu dörtlülle ifade etmiştir:

*Bir vefasız zalim yâre bağladım  
Tarih üç yüz otuz beşte evlendim  
Sekiz sene bir arada eğledim (durdum)  
“Zalim kâfir” yetim koydu kuzumu*

Esmâ'yı çok seven Âşık Veysel, kendisine yapılan ihanete rağmen ona iyilik yapmaktan geri durmaz. Kaçış hikâyesiyle ilgili olarak Esmâ, sonraki yıllarda Gü-lağ Öz'le yaptığı röportaj da<sup>22</sup> şunları anlatır:

*“Veysel çok huysuzdu. Bana geçim vermez, kıskanır dururdu. Gönlümle ev-lenmedim zaten. Onun huysuzluğu, gereksiz kıskançlığı beni kendisinden soğuttu. Hüseyin yakın komşumuzdu. Bize azap durdu. Onunla anlaştık. Zaman zaman birlikte buluşurduk. Veysel bunu sezinlemiş, hatta birkaç kez beni uyarılmıştı. Ben böyle bir şeyi nasıl düşündüğünü söyledim. Zamanla bizim kaçacağımızı bile dü-şünmüş, umudunu da kestiği olmuş. Hüseyin'le kaçtığımızda Bafra'ya ulaştık.*

<sup>19</sup> Yıldırım, a, g, e, 2018, s. 30-31.

<sup>20</sup> İstanbul Maarif Kütüphanesi, *Âşık Veysel, Hayatı ve Şiirleri*, 1954, s. 17.

<sup>21</sup> Şükrü Günbulut, *Ölümünün Otuzuncu Yılında Âşık Veysel*, Ankara: Folklor/Edebiyat Der-gisi, 2003, Sayı: 34, s. 235-250.

<sup>22</sup> Gülağ Öz, a, g, e, 1994, s. 38.



Çeşmenin başında çoraplarımızı çıkartıp serinlenelim istedik. Çorabımın ucunda beni rahatsız eden bir şeyler vardı. Elimi sokup baktığımda, bize bir ay yetecek kadar para çıktı. Bunu Veysel koymuştu. Beni çok severdi. Kaçarken perişan olmanın diyerek koyduğunu düşünürdüm hep.”

Veysel artık âlemden, bu diyardan uzaklaşmak, göçmek isteyen bir ruh haleti içindedir. 1928 yılında kendi köylerinden en iyi arkadaşı ve aynı zamanda dayısının oğlu olan İbrahim Tutis (Cört) ile Adana’ya gitmeye karar verirler. Fakat Sivas’ın Karaçayır köyünde Deli Süleyman isminde birisi Veysel’i Adana sıtmalı, Adana dertlidir diye bu ilk seyahatinden vazgeçirir. Deli Süleyman Veysel’in sazına âşıktır. Âşık Veysel anılarında bunla ilgili şunları anlatır:

*“Bu adam, saz çalarım dinler, söze başlarım keser. Gideyim derim, “ah kivira, çoluk çocuk ağlaşıyor, gel gitme diye elime ayağıma düşer. Nihayet dayanamadım, gitmiyorum vesselam diye bu seyahatten vazgeçtim.”*

Âşık Veysel’in en dertli günleridir. Köyünde bunalır. Kaçmak dertlerinden kurtulmak ister. Köyünden ikinci ayrılışının öyküsü de şöyledir:

Kapı komşularından arkadaşı Kürt Kasım (Kasım Doğan) bir gün Veysel’e “gel seninle Zara’ya gidelim. Orası benim memleketim, akrabalarım var, rahat ederiz. Biraz açılırsın” teklifinde bulununca Veysel, bu teklifi kabul eder. Kasım, Zara’nın Barzan Beleni (Pazarbelen) köyündendir. Dayısının oğlu İbrahim Tutış’i, kendisini, Adana’ya göndermeyen Deli Süleyman ve Sivaslı kalaycı Hüseyin’i de yanlarına alarak Kasım’ın misafiri olurlar.

Kasım, keman çalan türkü söyleyen biridir. Kasım’ın Âşık Veysel üzerindeki etkisi oldukça büyüktür. Âşık Veysel daha önce yakın köylerde düğünlerde bulunmuştur. İlk kez Zara’da bir kahvede Kasım’ın ısrarı üzerine topluma saz çalıp türkü söyler. Âşık Veysel kahvedeki halk tarafından beğenilir. Halk kendi arasında para toplayarak Âşık Veysel’e verirler. Âşık Veysel ilk kez sanatından para kazanmıştır. Kasım, Âşık Veysel’i yörede bulunan değişik tekke ve türbelere de götürür.<sup>23</sup>

Veysel, köyünden ayrılalı üç ay olmuştur. Zara’dan arkadaşlarıyla yol güzergâhında belirlenen köylere uğrayarak Sivas’a geçmeyi tasarlarlar. Dönüş yolunun üstündeki Hafik’e bağlı Karayaprak köyündeki Yalıncağ Baba Tekkesi’ne uğrarlar. Veysel, orada çile dolduran, tekkenin temizliğiyle ilgilenen, Gülizar anayla tanışır. O gece orada kalıp Sivas’a hareket ederler. Veysel, Sivas’ta da Süleyman ve Hüseyin’in yardımıyla kahvelerde çalar çağırır. Şair olarak, Sivas’ta halktan büyük itibar görür. Sivas’tan sonra arkadaşı İbrahim Tutış’le Sivrialan’a dönerler.

Veysel’in Karayaprak köyüne gelişle ilgili Kutlu Özen, Gülizar ana ile bir söyleşi de bulunmuştur. Gülizar ana: “Yalıncağ tekkesinde (1928), dedem türbenin işlerine bakıyor, ben de yanında kalıyordum. 30 yaşında bir duldu. Tekke’de cem töreni yapıyorduk. O zaman tekkeler kapatıldığından cemleri gizli yapardık. Jandarmalar tekkeye sık sık baskın yaparlardı. Cem töreni dağıldı, elimle ben ortalığı temizliyorduk. Kapı çalındı. Anahtar deliğinden baktığımda sırtında saz olan adamı jandarmanın sandım ve dedeme söyledim. Dedem kapıya baktığında öyle olmadığını anladi. İki kişiydiler kapıyı açtı ve onları içeri aldı.”<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Alptekin, a, g, e, 2011, s. 23.

<sup>24</sup> Özen, a, g, e, 1998, s. 25.

Zara köyleri gezisi Veysel'in ufkunu açan bir gezi olur. Hem türkülerini rahatça çalıp söylemiştir. Hem de türkü söylediği kahvelerde, köy odalarında sohbet katılan halktan para toplanıp kendisine verilir. Hatta toplanan parayla Zara'nın Girit köyünden 9 liraya meşeden yapılmış bir saz satın alır.

### **1.9. Gülizar Hanım ile Evliliği**

Veysel, bir süre sonra, amcasının oğlu Muharrem ve dayısının oğlu İbrahim Tutuş'ı Karayaprak köyüne dünürü gönderip Gülizar'ı ailesinden ister. Gülizar da, babası da bu evliğe razı değildir. Babası "Gözleri görmüyor, çift süremez, ekin biçemez kızımı aç koyar," der. Dedesi "Kısmet böyleymiş ben veriyom. Gülizar'a, Veysel'in külünü dökeceksin," der. Dedesi Yalıncağ Tekkesinin de dedesidir. Gülizar'ı dünürçüler Sivrialan'a getirirler (1928). Bu evlilikten Ahmet Şatıroğlu, Bahri Şatıroğlu, Hayriye Özer, Zekine Şatıroğlu, Zehra Başer, Menekşe Şatıroğlu Süzer, olmak üzere (ikisi oğlan ve dördü kız), altı çocukları olur.<sup>25</sup>

**2. Âşık Veysel I. Sivas Âşıklar Bayramında, Halkevleri ve Âşık Veysel, Atatürk'e Yazdığı Destanla Ankara yolculuğu, Âşık Veysel İstanbul'da, Âşık Veysel İstanbul Radyosu'nda, Âşık Veysel İstanbul'da Plak Dolduruyor, Köy Enstitüleri ve Âşık Veysel, Âşık Veysel'e TBMM'de Maaş Bağlanıyor, Son Konseri, Hastalığı, Vasiyeti ve Ölümü, Sivas'ta Yasaklanan Heykeli.**

### **2.1. Âşık Veysel I. Sivas Âşıklar Bayramında**

Mecburî hizmet için 1930'da Sivas'a gelen öğretmen Ahmet Kutsi (Tecer), burada Sivas Lisesi edebiyat öğretmeni Vehbi Cem (Aşkun) ve müzik öğretmeni Muzaffer (Sarisözen) ile tanışır. Ahmet Kutsi Tecer ve arkadaşları "Halk Şairlerini Koruma Derneği"ni kurarlar ve başkanlığına da Belediye Başkanı Hikmet (Işık) Bey'i getirtirler. Bu dernek 5-7 Kasım 1931 tarihinde başlayacak ve üç gün sürecek olan I. Sivas Halk Şairleri Bayramı düzenler. Bayrama davet edilen âşıklardan biri de Veysel'dir. Bu bayram, Sivrialan'dan Sivas'a gelen Âşık Veysel'i keşfedecektir. I. Sivas Halk Şairleri Bayramı, aynı zamanda bir "Cumhuriyet Projesi'dir." Bu bayram, Cumhuriyet'ten sonra yetiyecek yüzlerce âşığın ufkunu açacaktır. Âşık Veysel burada, Ahmet Kutsi Tecer ile tanışır. Böylece Âşık Veysel'in yaşamında önemli bir dönüm noktası işlemeye başlamıştır.<sup>26</sup>

Halkın oldukça ilgi gösterdiği Âşıklar Bayramı'na; Veysel Ulu (Şatıroğlu), Revani, Suzani, Âşık Süleyman, Karşlı Mehmet, Hikâyeci Ali Dayı, Âşık Müştak, Yarım Ali, Halili, Talibi (Coşkun), Yusuf, Sanatı ve Âşık Ali katılmışlardır. Görüldüğü gibi, Âşık Veysel'in soyadı o tarihlerde "Ulu"dur. Daha sonra Şatıroğlu olarak değiştirmiştir.

Bu tarihe kadar usta malı türkü çalıp söyleyen Âşık Veysel'in I. Sivas Halk Şairleri Bayramı'nda söylediği şiirler, kendisine ait değildir. Âşık Veysel, Karacaoğlan, Dertli, Pir Sultan Abdal ve Ruhsati vs. ustaların şiirlerinden 5 parça okur. Söz konusu okunan türkülerin ilk dörtlükleri şöyledir:

<sup>25</sup> Mustafa Baydar, *Âşık Veysel Anlatıyor*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1998, s. 15.

<sup>26</sup> Tahir Kutsi Makal, *Âşık Veysel, Hayatı Sanatı Eserleri*, İstanbul: Ararat Yayınevi, 1973, s.

*Seherde ağlayan bülbül  
Sen ağlama ben ağlayım  
Ciğerim dağlayan bülbül  
Sen ağlama ben ağlayım  
\*\*\**

*Takdirden gelene tedbir kılınmaz  
Ne kılalım çare ben şimden geri  
Yaram türlü türlü merhem bulunmaz  
İstersen merhem çal şimden geri  
\*\*\**

*Ne ötersin dertli dertli  
Dayanamam zara bülbül  
Hem dertliyim hem firkatli  
Yakma beni nara bülbül  
\*\*\**

*Mecnunum Leylamı gördüm  
Bir kerece baktı geçti  
Ne sordum nede söyledi  
Kaşlarını yıktı geçti  
\*\*\**

*Ben meylim üç güzele düşürdüm  
Biri şemsi biri kamer ille Elif  
Bunların aşkıyla aklım şaşırdım  
Biri şemsi biri kamer ille Elif*

Program sonrasında Âşık Veysel'e 10 lira harcırah verilmek istenir. Âşık Veysel, "Siz bize değer verip buralara kadar çağırdınız; asıl bizim size vermemiz gerekir" diyerek almak istemez, zorla eline 5 lira verirler. Âşık Veysel, bu davranışı ve yarışmada, gösterdiği içtenliği, dürüstlüğü ve yeteneği ile Ahmet Kutsi Tecer'in dikkatini üzerine çeker ve aralarında derin bir dostluk başlar.

Üç gün süren bayram sonrası Tecer, iştirak eden âşıklara "Halk Şairi" olduklarına dair bir belge (Aşıklık Belgesi) verir. Bu belge, gezici âşıklara gittikleri yerlerde çok kolaylıklar sağlar. Yapılan bu etkinlikle, Ahmet Kutsi Tecer Âşık Veysel'in hem ayağının hem dilinin bağıını çözer. Âşık Veysel, bu bayramla ilgili hatıralarında şunları anlatır:

*"Bayram üç gün devam etti. Üç gün çaldık çağırdık. Sonra serbestledik, Ahmet Kutsi Bey, işte o gecedan sonra "Halk Şairi" olduğumuza dair bize birer kâğıt verdi. O zamanın zihniyeti dolayısıyla elimizde sazla bir kasabaya bile gidemiyorduk. Hem ayıp, hem günah sayılıyordu. Sadece köylerde dolaşıyorduk. Düğün ve eğlence olduğu zaman alıp bizi götürürlerdi. Ayağımızın bağıını Ahmet Kutsi Bey çözdü. Elimize verdiği kâğıtla serbestçe dolaşma imkânına sahip olduk."<sup>27</sup>*

Âşık Veysel ilerleyen yıllarda da "Halk Şairleri" etkinliklerine usta sanatçı olarak çağrılır. İşte yapılan etkinliklerden bazıları. 30 Ekim 1964'te Sivas'ta Gene-

<sup>27</sup> İbrahim Aslanoğlu, *Âşık Veysel*, Sivas: Milli Eğitim Md. Halk Eğitim Yayınları, 1964, s. 8.

ral Fuat Doğu'nun girişimleriyle II. Sivas Halk Şairleri Bayramı düzenlenir. Bu bayrama tamamı Sivaslı âşıklardan olan; Dertli Haydar (Haydar Özdemir), Seyit (Seyit Türk), Ali (Ali Akış), Cehdi (Veysel Cehdi Kut), İzzeti (Ali İzzet Özkan), Feryadi (Mustafa Feryadi Çağırın), Ali (Ali Tozkoparan), Derdiment (Fatma Ofloz), Veysel (Veysel Şatıroğlu), Hamit (Hamit Şeker) iştirak etmişlerdir.<sup>28</sup>

\*\*\*

1967'de yine Sivas'ta TCDD sinema salonunda Halkbilimci İbrahim Aslanoğlu'nun sunuculuğunu yaptığı kalabalık bir âşığın katıldığı bir bayram yapılır. Bayrama; Âşık Veysel, Bekir Kılıç, Derdiment (Fatma Ofloz), Haydar Aslan, Seyit Yalçın, İcazet, Sefil Selimî, Sanatî, Şevki Esen, Veysel Cehdi Kut katılmışlardır.

\*\*\*

Âşık Veysel, 28-30 Ekim 1967 yılında yapılan Konya II. Âşıklar bayramına davet edilen yirmi altı âşıktan birisidir. Âşık Veysel bu bayramda yarışmamış, yaşlı ve mesleğine saygıdan dolayı jüri üyesi olarak bulunmuştur.<sup>29</sup>

\*\*\*

Sivas'ta bir başka faaliyet de 23 Haziran 1969 Salı günü saat 21.00'de Esen Sineması'nda yapılmıştır. Geceye, Ali İzzet, Âşık Veysel, Devranî, Derdiment (Fatma Ofloz), Feryadî, Feymanî, Hasan Yüzbaşıoğlu (Mihmanî), Hüdaî, İsmet Namı ve Selmanî katılmışlardır.

## **2.2. Halkevleri ve Âşık Veysel**

19 Şubat 1932'de resmen açılan halkevleri, Atatürk'ün direktifleriyle kurulmuş ve kısa zamanda Türkiye'nin dört bir yanına yayılmış çok önemli bir kültür kurumudur. Halkevleri bünyesindeki Dil, Tarih, Edebiyat, Folklor şubeleri bir yandan folklor ürünlerini derlemiş, yayımlamış, diğer yandan da oyun ve müzik toplulukları kurarak, halk şairlerini halka dinleterek, gölge-orta oyunu temsilleri yaparak, el sanatları kursları, sergiler açarak folklor değerlerimizin yaşamasını sağlamıştır.<sup>30</sup>

Halk kültürü ile iç içe olan ve kültür malzemelerinin derlenip yayımlanmasında büyük emeği geçen halkevleri, Âşık Veysel'in şiirlerinde hak ettiği değeri bulmuştur. Âşık Veysel, halkevleri ile ilgili olarak iki müstakil şiir söylemiştir. Halkevlerinin kuruluşu ve gayesinin ele alındığı bu şiirinde halkevlerinin halkın ortak malı olduğu, ilim, irfan ve faziletle dolu olduğu ve kuruluş gayesinde Cumhuriyetimizin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün emeği olduğu dile getirir.<sup>31</sup>

*Sarsılmaz halkevi sağlam temeli*

*İşık tutar halka yorulmaz eli*

*Halka hizmet kuruluşu emeli*

*Atatürk sesi var halkevlerinde*

<sup>28</sup> Özen, a, g, e, 1998, s. 20.

<sup>29</sup> M. Adil Özder. "Konya'da Yapılan İkinci Âşıklar Bayramı" (Ahmet Kutsi Tecer Özel Sayısı (Yıl:

19, Cilt: 11, No: 218, Eylül 1967).

<sup>30</sup> Nail Tan, *Folklor Halkbilimi Genel Konular*, İstanbul: Halk Kültürü Yayınları, 1985, s. 36-37.

<sup>31</sup> Ümit Yaşar Oğuzcan, *Dostlar Beni Hatırlasın*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1973, s. 281.

Konu ile ilgili bir başka şiirinde de, halkevlerinin kuruluşundaki yapılanması (Teknik Araştırma Kolu, Spor Temsiller Kolu, Edebiyat Kolu, Güzel Sanatlar Mimari Kolu vb.) ele alınmıştır.

*Bir kolu var edebiyat  
Bir cevher ki yetmez fiyat  
Ehli aşka verir kuvvet  
Halkın evi hakkın evi*

### **2.3. Atatürk'e Yazdığı Destanla Ankara Yolculuğu**

Âşık Veysel, 1931 yılında I. Sivas Halk Şairleri Şenliği'nin ardından gelişen bazı olumlu olaylar Veysel'in gönül dilinin iyice açılmasına sebep olmuştur. O yıllara kadar Sivrialan çevresinde tanınan, düğünlerde çalıp söyleyen Veysel, bu yıllardan itibaren kabuğundan çıkacak, önce Türkiye'nin sonra da Türk dünyası dediğimiz geniş bir coğrafyanın âşığı olacaktır.<sup>32</sup>

Onun kendisine ait ilk şiiri ve konusu da anlamlıdır. Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin onuncu yılı dolayısıyla Halkevleri, Ahmet Kutsi Tecer'in direktifleriyle Cumhuriyetimizin kurucusu, büyük asker ve devlet adamı Mustafa Kemal'in adına bir şiir yarışması.<sup>33</sup> Âşık Veysel, bu hususu hatıralarında şöyle anlatır:

*Bizim nahiyede (Akçakışla) Ali Rıza isminde bir müdür vardı. "Cumhuriyetimizin onuncu yıldönümüne bir şiir veya destan hazırla" diye bana beş-on gün evvel haber vermişti. İşte biz de o zamanlar bir destan hazırladık, nahiyeye gittik. İlk defa da orada okudum. İlk deyişim budur."*

*Atatürk'tür Türkiye'nin ihyası  
Kurtardı vatanı düşmanımızdan  
Canını bu yolda eyledi feda  
Biz dahi geçelim öz canımızdan*

*"Nahiye müdürü şiiri beğendi. Benden aldı Ankara'ya gönderirim diye. Bekledik. Geldi, gelecek, Atatürk duyar, bizi ister falan bir ümitle hayli bir zaman bekledik"*

Âşık Veysel, Ata'ya söylediği destanı okumak için 1933'ün son aylarında Ankara'ya gitmek üzere İbrahim Tutuş'le yola çıkarlar. Yaya olarak Akdağmadeni, Yozgat köylerinden, Çorum, Çankırı, Çubuk köylerinden geçip karakışta yola çıkan bu iki arı gönül, bu iki insan örneği, üç ay yol çiğneyerek Ankara'ya geliyorlar. Veysel ve arkadaşı İbrahim, Ankara'da konuksever tanıdıkların evlerinde kırk beş gün misafir kalıyor. Destanı Atatürk'e getirmek hevesiyle geldiğini söylüyorsa da destanı Atatürk'e okumak kısmet olmuyor. Ancak, Hâkimiyeti Milliye (Ulus) Basımevinde destanı gazeteye veriliyor. Destan gazetede üç gün boyunca yayımlanıyor. Bundan sonra da bütün yurdu dolaşmaya, dolaştığı yerlerde çalıp-söylemeye başlıyor. Seviliyor, saygı görüyor. Gazeteci Mustafa Ekmekçi, Âşık Veysel'le yaptığı ve 2 Ocak 1973 tarihli Yeni Ortam Gazetesi'nde yayınladığı röportajda Ankara yolculuğuna ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.

<sup>32</sup> Özen, a, ,g, e, 1998, s. 16.

<sup>33</sup> Aslanoğlu, a, g, e, 1964, s. 13.

## 2.4. Âşık Veysel İstanbul'da

Cumhuriyet'in 10. yılında Atatürk için bir destan yazan Âşık Veysel'in o dönem Ulu Önder ile Ankara'da görüşme girişimi başarısız olur. Âşık Veysel o durumunu şöyle anlatır; “*Ne bilelim köylülük bir, cahillik iki, körlük üç, çaresizlik döndük geldik*” der. Giderek popüler olan Âşık Veysel'e İstanbul Radyosu'ndan davet gelir.

Âşık Veysel'in, ikinci büyük olayı da İstanbul yürüyüşüdür. Ata'ya duyuramadığı şiirini mutlaka ulaştıracaktır. Bu sefer yine İbrahim Tutuş'le yollara düşer. 1930'lu yıllarda Türkiye'nin insanına açılabilirdiği tek ses İstanbul'dadır. Mustafa Baydar'ın *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar* adlı kitabında yer alan söyleşiden alıntıladığımız bu güzel ve bir o kadar da hüznü anıyı Âşık Veysel şöyle anlatmıştır:

*“İzmir'de Umum Tütün Mağazaları'nın müdürü vardı. İsmi herhalde Nihat olacak. O, Doktor Temirali, mimar Necmeddin, mimar Ömer hep birlikte Necmeddin Bey'in evinde toplandık. Sanat meraklısı olan bu ev sahibi, benim hayatımı yazdıktan sonra Yedigün Mecmuası'na bir mektup yolladı. Bize de bir mektup verdi, “Gidin Yedigün Mecmuası'nın başmuharririne bunu verin” dedi. Biz oradan Balıkesir-Bandırma yoluyla gelirken yolda Mecmuayı gördük.*

*Tercüme-i halimiz çıkmıştı. Sonra İstanbul'a geldik, muharriri bulduk, mektubu verdik. Biz tabii ne yazdığını bilmiyoruz. Muharrir mektubu okudu. O da bir mektup yazarak bize verdi, ‘Gidin bunu Tokatlıyan Han'da Mesut Cemil Bey var, ona verin’ dedi. Gittik. Mektubu verdik. Açtı okudu.*

Önceleri, İstanbul Radyoevi Tokatlıyan Han'da faaliyet göstermektedir. Radyoevi müdürü Mesut Cemil Bey'dir. Veysel, biyografisini ve şiirlerini dergisinde yayımlayan *Yedigün Mecmuası* yazarının tavsiye mektubunu Mesut Cemil Bey'e götürür.

## 2.5. Âşık Veysel İstanbul Radyosu'nda

Mesut Cemil Bey: “Mektuba baktım adamlara baktım, acaba ne söyleyecek? Ne biliyor? Çalın bir dinleyelim” der.

Mesut Cemil Bey o günlere ait bu eski hatırayı kendisi aynen şöyle anlatır: “Mektuba baktım, adamlara baktım, acaba bu ne söyleyecek?” Ne biliyor, hiç mat-lup (istemek, aramak) etmiyorum bundan bir şey. Çalın bir dinleyeyim, dedim.”

-Âşık Veysel:

*Seherde ağlayan bülbül  
Sen ağlama ben ağlayım  
Ciğerim Dalayan bülbül  
Sen ağlama ben ağlayayım*

-bunu çaldık. Ondan sonra,

*Mecnunum Leyla'mı gördüm  
Bir kerrece baktı geçti  
Ne sordum ne de söledi  
Kaşlarını yıktı geçti*

bunları çalınca, “Akşam 8’de gelin” dedi ve ağladı.

*Akşam saat 8’de vardık. Mikrofonun başına oturunca bize şu öğüdü verdi. “İyi söyleyin, sizi dünyanın her tarafı dinleyecek.” Ben zannettim, buradan Almanya’ya, Amerika’ya sesi duyurmak için bağırarak, alabildiğime hızlı söyledim.*

*O şarkıyı bitirdikten sonra ikinciye gelince Mesut Cemil, “Hiç kendini üzme, en hafif de söylesen duyulur, yalnız kelimeler açık olsun, öksürük filan itmen” dedi.*

*Neşriyatımızı bitirdikten sonra bir de baktık ki deste deste kurdelelerle bağlanmış çiçekleri masanın üzerinde doldurdular. Mesut Bey, “İstanbul halkı sizi çok sevdi” dedi. Biz oradan çıktık. Bizi Arapkirli Mehmet Efendi namında biri bekliyormuş. Kuledibi’nde bir apartmanda kapıcı imiş adam. Bizi aldı evine götürdü.*

*Biz çıktuktan yarım saat sonra Atatürk rahmetli telefon etmiş radyoya, ‘Onlar kim ise bana gönderin’ demiş. O kör talih orada da yolumuzu kesti. Cevap vermişler. “Çıktı, adreslerini bilmiyoruz.”*

*Polis Müdüriyeti’ne emir vermiş, “Bunları bana bulacaksınız” demiş. Saat 12’ye kadar polisler İstanbul’un her tarafını aramışlar, yok.*

*Sabahleyin Raydoevi’ne gelince Mesut Cemil Bey, ‘Neredeydiniz yahu, bir fırsat kaçırdık ki’ dedi. Neymiş” dedik. Meseleyi bize anlattı. Ah, ne yapalım, başka türlü çare nasıl bulunur? diye sordum...*

*‘Yaver Şükrü Bey’e bir mektup yazayım da gidin oraya kadar, bakalım ne çıkar, talihe’ dedi.*

*Mektubu aldık, koynumuza koyduk, sazımızı elimize aldık. Dolmabahçe Sarayı’na kadar Fındıklı tarafından geldik, askerler var, bırakmadılar. Tramvay yahut Beşiktaş tarafındaki kapıya geldik.*

*Sarayın alt katına kadar vardık. Orada sazları filan görünce, ‘Ne var, ne istiyorsunuz?’ dediler. Yaver Şükrü Bey’i göreceğiz dedik. Haber verdiler, Şükrü Bey geldi, mektubu verdik, açtı okudu.*

*‘Evet, akşam 12’ye kadar aradık ve bulunmadınız. Malum ya o bir keyif zamanı idi. Şimdi söylemek icap etmez ve söyleyemem. Eğer öyle bir zamanda hatırlayacak olursa ben sizi yılanın deliğinde de olsa bulurum’ dedi ve adresimizi aldı, bizi içeri almadı.”*

*“Hala o geliş bu geliş. Kısmet olmadı. Hatta bazı gazetelere şöyle yazı verdim. Ben Atatürk’ü çok seviyorum. Ama herkes gerek şahsen, gerek fotoğrafından görüyorlar, istifade ediyorlar. Ben ise bunların hepsinden mahrumum. Kulaklarım-la sesini işitmeyi candan arzu ediyorum” dedimse de kısmet olmadı.”<sup>34</sup>*

Böylelikle Âşık Veysel’in Atatürk’le yüz yüze gelmesi nasip olmaz. Âşık Veysel bu olayın geçtiği tarihin 1935 olduğunu bir anısında anlatır.

## **2.6. Âşık Veysel İstanbul’da Plak Dolduruyor**

Âşık Veysel, İstanbul Radyosu’nda program yaptığı yıllarda bir de plak doldurur (türkü okur). Kısa sürede plakları çok tutulan Âşık Veysel artık her evde, her kahvede, kısacası insanın olduğu her yerde aranan bir âşık olur. Plağa okuduğu ilk türkü (Mecnunum Leylamı Gördüm) Bu eser İğdecikli Âşık Veli’nindir. Ancak

<sup>34</sup> Mustafa Baydar, *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar*, Ankara: İletişim Yayıncılık, 2015, s. 59-73.

yazılı kaynaklarda Emlek yöresinin ünlü ozanlarından Âşık İzzeti'ye aittir denilmektedir.<sup>35</sup>

*Mecnun'um Leylamı gördüm*

*Bir kerecik baktı geçti*

*Ne sordum ne de söyledi*

*Kaşların yine yıktı geçti*

Âşık Veysel, ilk plağa okuduğu türkü için hatıralarında şöyle demektedir: *"Türkiye'de sazla plağa ilk türküyü ben okudum. 'Mecnunum Leyla'mı gördüm' çok tutuldu. Kırılırsa bir daha bulamam düşüncesiyle aynı plaktan, ikişer üçer tane alan olduğunu duydum"*.<sup>36</sup>

Âşık Veysel'e bu plaklardan dolayı önemli miktarda telif hakkı ödeniyor. Âşık Veysel konuyla ilgili şöyle diyor: *"İlkin, Mecnunum Leylamı Gördüm'ü doldurdum. İki plak daha doldurdum ve üçüne 275 TL verdiler. Devrikim sene 50 TL cep harçlığı yollayıp çağırdılar, geldik; bu defa sağ olsunlar 3 plağı 400 Liraya doldurtular. Sonrasını pek hatırlamıyorum şimdi."*

## **2.7. Köy Enstitüleri ve Âşık Veysel**

1940 yılında öğretmen açığını kapatmak amacıyla kurulan Köy Enstitüleri'nde kültür, tarım ve teknik konulu dersler veriliyordu. İlkokulu bitiren köy çocuklarının alındığı bu okullarda beş yıllık bir müfredat uygulanıyordu.

Okullar tarıma elverişli arazisi olan köylerin yakınlarında kuruldu. Amaçlarından biri de köylülerin alternatif tarım tekniklerini öğretmekti. Arıcılık bilinmeyen köylüye arıcılık, bağcılık bilinmeyen köylüye bağcılık öğretiliyordu. Enstitüye atanan öğretmen gittiği köyde okul binasını köylülerin yardımıyla yapabilecek kadar inşaat bilgisi de öğreniyordu. Köy enstitüsünü bitiren bir öğretmen sadece bir ilkokul öğretmeni olmuyor aynı zamanda ziraatçılık, sağlık işleri, duvarcılık, demircilik, terzilik, balıkçılık, arıcılık, bağcılık ve marangozluk konularını da uygulamalı olarak öğreniyordu. Enstitülerin hepsinin kendisine ait tarım arazileri, atölyeleri vardı. Bu sayede öğretmenler kendi okullarını gittiği köyde köylülerin işbirliği ile inşa ediyor ve devletin okul yapmasına gerek kalmıyordu. Hasanoğlan Köy Enstitüsü, diğer köy enstitülerini kuran Köy Enstitüsü öğrencileri tarafından inşa edilmişti. Köy Enstitüleri'nden mezun olan öğretmenlere yetiştirildikleri branşa ve gönderilecekleri köye göre 150 parçaya varan alet ve edevat veriliyordu. Öğretmenler bu alet ve edevat ile köylülerin de yardımıyla köy okulunu inşa ediyor ve köylülere hem modern tarım tekniklerini hem de okuma yazmayı ve hatta geleneksel müzik aletleri çalmayı öğretiyordu.<sup>37</sup>

Ahmet Kutsi Tecer, dönemin İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'a önermesiyle Âşık Veysel saz öğretmeni olarak Köy Enstitüleri'nde işe başlamıştır. Sırasıyla, Arifiye, Hasanoğlan, Çifteler, Kastamonu, Yıldızeli ve Akpınar Köy Enstitülerinde saz öğretmenliği yapmıştır. Bu okullarda Türkiye'nin kültür yaşamına damgasını vurmuş birçok aydın sanatçıyla tanışma olanağı bulmuş şiirini iyiden iyiye geliştirmiştir.

<sup>35</sup> Turan, a, g, e, 1994, s. 20.

<sup>36</sup> Aslanoğlu, a, g, e, 1964, s. 24.

<sup>37</sup> Özen, a, g, e, 1998, s. 32.



Hasan Ali Yücel Milli Eğitim Bakanlığı döneminde dünya klasiklerini Türkçeye tercüme ettirmişti. Köy enstitüleri öğrencileri her sene 25 adet klasik romanı okumakla yükümlüydü. Bu sayede zeki köy çocuklarındanengin entelektüel birikimleri olan aydınlar oluşuyordu. Bu aydın köy öğretmenleri en az bir tane müzik aletini çalmasını da öğreniyordu. Âşık Veysel Köy Enstitüleri'nde müzik derslerinde öğrencilere bağlama çalmasını gösteriyordu.<sup>38</sup>

Âşık Veysel en iyi şiirlerini Köy Enstitüleri döneminde yazmıştır: “Esti Bahar Yeli Karlar Eridi”, “Açtı Bahar Çiçekleri Ada'nın” şiirlerini Arifiye'de, “Mektup”, “Gidiyorum Gündüz Gece” “Hayran Oldum O Dallara, ve Sazıma,” şiirlerini Hasanoğlan'da, en ünlü şiirlerinden “Kara Toprak”ı da Çifteler Köy Enstitülerinde yazmıştır.

Köy Enstitülerinde öğretmenlik yapması ve konserler vermesini Âşık Veysel şöyle anlatmaktadır:

*“Köy Enstitüleri'nin faaliyete geçtiği yıllarda Ahmet Kutsi Bey'in yardım ve delaletleriyle bana da görev verdiler. İlk önce Adapazarı Arifiye Köy Enstitüsüne gönderildim (1941). Orada bir yıl kaldım. Sonra Hasanoğlan Köy Enstitüsü'nde çalıştım (1942). Üçüncü olarak Eskişehir Çifteler Köy Enstitüsü'nde göreve başladım (1943). Daha sonra Kastamonu Göl Köy Enstitüsü'nde görev yaptım (1945). En son görevim Samsun Lâdik Akpınar Köy Enstitüsü'ndeki saz öğretmenliğimdir (1946). Bir daha da Köy Enstitülerine dönmedim. Yalnız sonraki yıllarda Çanakka- le'nin Savaştepe, Erzurum'un Pulur, İstanbul'un Kepritepe, Malatya'nın Akçadağ ve Adana'nın Düziçi (şimdi Osmaniye'nin) Köy Enstitülerinde konserler verdim”.*<sup>39</sup>

Âşık Veysel, ekme yediği kapı olan ve şiir dünyası üzerinde inkâr edilemez tesirleri bulunan Köy Enstitüleri üzerine müstakil bir şiir söylemiştir.<sup>40</sup>

*Enstitü bir kovana misaldir  
Her türlü çiçekten alır bal yapar  
Yurdumuz için de doğru bir yoldur  
Memlekete kanat takar, kol yapar*

Âşık Veysel, Köy Enstitülerini bal veren bir kovana benzettikten sonra cehaletle mücadelede Köy Enstitüleri'nin görevlerini dile getirir. Çünkü o, ülkenin en büyük sıkıntısının cehalet olduğunu bilmektedir. Bu arada Köy Enstitüleri'ndeki öğretilerin çalışmaları da Âşık Veysel'in dikkatinden kaçmamaktadır.

*İresim yaparlar plan çizerler  
Çözülmedik düğümleri çözerler  
Bir kısmı şairdir şiir yazarlar  
Kimi saz düzenler kimi tel yapar*

## **2.8. Âşık Veysel'e TBMM'de Maaş Bağlanır**

1952 yılında İstanbul'da Folklor Edebiyat Dergisi sahibi İhsan Hınçer tarafından adına büyük bir jübile düzenlenen Âşık Veysel'e 1965 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından “ana dilimize ve millî birliğimize yaptığı hizmetlerden dolayı” özel bir kanunla vatanî hizmet tertibinden aylık bağlandı. Sağlığında,

<sup>38</sup> Oğuzcan, a, g, e, 1973, s. 222-223.

<sup>39</sup> Aslanoğlu, a, g, e, 1998, s. 67.

<sup>40</sup> Oğuzcan, a, g, e, 1973, s. 223-225.

şiiirlerini çalıp söylediği plakların yanında, 1953 yılında yönetmenliğini Metin Erksan'ın yaptığı “Karanlık Dünya”, 2016 yılında da yönetmenliğini Bilal Babaoğlu'nun yaptığı “Âşık” adlı film yapıldı.

## **2.9. Son Konseri, Hastalığı, Vasiyeti ve Ölümü**

Yıllarca, çeşitli vesilelerle yurdun muhtelif yörelerinde düzenlenen programlara katılan Âşık Veysel son konserini 15 Ağustos 1971’de Hacı Bektaş Kasabası’nda verir. Sahnede son söylediği türküsü “Benim sadık yârim kara topraktır” olmuştur. O yıllarda yanından hiç ayrılmayan oğlu Ahmet Şatıroğlu konserle ilgili şunları anlatmaktadır.<sup>41</sup>

“Babam, son olarak 15 Ağustos 1971’de Hacı Bektaş Turizm Derneği tarafından çağırılmıştı. İlk günü sahneye çıktı. Salon tıklım tıklım dolu idi. Halk “Toprak” şiiirini istedi. Babamda: ‘Sayın seyirciler! Zaten bir avuç toprağım var O da üstümü örtecek, size neyimi vereyim’ dedi ve Toprak’ı okumaya başladı; fakat bitiremedi sahneden ayrılmak zorunda kaldı. Ertesi sabah hastalandı. Bu, onun son konseri oldu”.<sup>42</sup>

Âşık Veysel, artık gündün güne güçsüzleşir. Muayene ettirilir, akciğer kanseri olduğu anlaşılır. Etrafındakilerin ihtimamı daha da artar.

Âşık Veysel, 21 Mart 1973 günü bir Nevruz günü sabahına doğru saat 3.30’da doğduğu köy olan Sivrialan’da, şimdi adına müze olarak düzenlenen evde ölür. Âşık Veysel’in ölümü bütün yurttta büyük üzüntü yaratır. O tarihe kadar hiçbir âşığa nasip olmayan ilgi gösterilir. Gazete ve televizyon muhabirleri, kültür ve sanat adamları akın akın Sivrialan’a gelirler. Âşık Veysel’e yaraşır bir defin töreni yapılır. Âşık Veysel, 22 Mart 1973 günü vasiyeti gereği annesi Gülizar’ın kendini doğurduğu yere defnedilir. Defnedilmeden önce değerli Halkbilimci Kutlu Özen tarafından Âşık Veysel’in maskı alınır. Özen’in aldığı masktan, Âşık Veysel Müzesine, mezarına ve Cumhuriyet Üniversitesi Âşık Veysel Alanına büstler yapıлып konulur.<sup>43</sup> O tarihten itibaren ölüm yıl dönümlerinde köyünde ve yurt genelinde yapılan törenlerle anılmaya başlanır.

Veysel hakkında bugüne kadar yüzlerce makale, bildiri, konferans, radyo televizyon yayını anma günleri de dâhil olmak üzere çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bugüne kadar Veysel’le ilgili 39 kitap yayımlanmıştır. Milliyet Sanat Dergisi, Sivas Folkloru Dergisi, Türk Folklor Araştırmaları, Maya Dergisi, Halk Ozanlarının Sesi gibi dergiler bir sayısını Âşık Veysel Özel Sayısı yapmıştır. Bunların dışında ülke dışında da onun hakkında İngilizce ve Fransızca makaleler çıkmıştır. Ölümünün Onuncu Yılında Diğer âşıkların Âşık Veysel için söyledikleri “*Âşık Veysel’e Değişler*”de bir kitapta toplanmıştır.<sup>44</sup> Bunlara bakarak edebiyatımızda hakkında en fazla çalışma yapılan âşığın Veysel olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>41</sup> Özen, a, g, e, 1998, s. 15-20.

<sup>42</sup> Alkan, a, g, e, 1991, s. 27.

<sup>43</sup> Kutlu Özen, *Âşık Veysel’in Maksı Nasıl Alındı?* Türk Folkloru, Sivas: 1982, Sayı: 40, s. 10-11.

<sup>44</sup> Hayrettin İygin – İrfan Ünver Nasrattınoğlu, *Âşık Veysel’e Değişler*, Ankara: Folklor Araştırmaları Kurumu 1983, s. 86-87.

Âşık Veysel'in üç şiir kitabı vardır. İlk şiir kitabı olan *Deyişler* 1944'te Ankara'da Halkevleri Genel Merkezi'nce yayımlandı. Şiirlerini daha sonra *Sazımdan Sesler* (1949) adlı kitapta topladı. Bütün şiirlerini bir araya getirdiği *Dostlar Beni Hatırlasın* (1970) ise son kitabıdır.

### **2.10. Sivas'ta Yasaklanan Heykeli**

Âşık Veysel'in ölümünden önce ve sonra vaat edilenler bir bir yerine getirilir. Hürriyet gazetesinin düzenlediği kampanya ile sağlanan parayla Prof. Dr. Kenan Yontuç tarafından Âşık Veysel'in yapılan heykeli, Sivas'a dikilecektir. Ancak, buna Sivas İl Genel Meclisi izin vermez. Şaşkınlık yaratan bu gelişme Âşık Veysel'in kişiliğine uygun bir gelişme değildir. Devletin Meclisi, Türk diline, kültürüne, birliğimize katkılarından dolayı, Âşık Veysel'e maaş bağlıyor. Âşık Veysel ki, kişi olarak her zaman birlik ve beraberliği savunmuş, bunun için bir şiirinde şu ifadelerde bulunmuştur:

*Çalışalım kurtulalım buhrandan  
Nedir senlik benlik usandık candan  
İrkımız neslimiz aynı bir kandan  
Yurdun yaraların saralım gardaş*

Âşık Veysel, Alevi-Sünni, Türk-Kürt ayrımı yapmamış, toplumun hemen her kesiminden sevgi ve saygı görmüştür. Gel gör ki, bir "Kızılbaş'ın" heykelini, Sivas'ın göbeğinde, Cıbıllar Parkı'nda görmek istemeyen hoşgörüsüz, kadir kıymet bilmez softalar, her zaman olduğu gibi, yine etkili oluyor.<sup>45</sup> Heykeltıraş Kenan Yontuç'a yaptırılan Âşık Veysel'in heykeli, daha sonra İstanbul'da Gülhane Parkı'na dikiliyor (24 Kasım 1973).

Âşık Veysel'in evi bakanlık tarafından kamulaştırılır. Onarıldıktan sonra 21 Mart 1982'de Sivas Valisi Şükrü Er tarafından müze olarak açılışı yapılır.<sup>46</sup>

### **3. Kişiliği ve Toplumculuğu, Şiirlerini Nasıl Yazar Söyledi? Âşık Veysel'in Etkilendiği Âşıklar, Âşık Veysel'den Etkilenen Âşıklar, Âşık Veysel'in Şiirlerinin Özellikleri, Âşıklık Geleneği ve Âşık Veysel,**

#### **3.1. Kişiliği ve Toplumculuğu**

Âşık Veysel, Atatürk Devrimleri' ne, Cumhuriyet'e gönülden bağlı, samimi, dürüst hoşgörülü, şakacı bir insandır. Âşık Veysel'in kişiliği de, dünya görüşü de doğal olarak yaşadığı çağda ve ortamda oluşmuştur. Ayrıca bu olguda, Halkevleri ve Köy Enstitülerinin payı vardır. Ünlü yazar Yaşar Kemal'in bir yazısında belirttiği gibi, "Veysel yeni bir Veysel olduysa, bu yıllarda oldu" görüşü bizce de doğrudur"<sup>47</sup> der.

#### **3.2. Şiirlerini Nasıl Yazar Söyledi?**

Öyle ya, gözleri görmediği ve okuryazar olmadığı hâlde, şiirlerini nasıl yazar ve aklında nasıl tutardı. Bu konuda eşi Gülizar ananın Veysel Kaymak'a anlattığına göre: "Veysel şiir yazarken (daha çokta geceleri), arının oğul verirken çıkardığı

<sup>45</sup> Veysel Kaymak, *Âşık Veysel'li Yıllar*, Ankara: Kuloğlu Matbaacılık, 2008, s. 109-110.

<sup>46</sup> Yücel Yonal, *Dostlar Beni Hatırlasın*, Sivas Folkloru Dergisi, Halkevi dergileri, 1973, Sayı 5. s. 22.

<sup>47</sup> Kaymak, a, g, e, 2008, s. 110.

uğultuya benzer bir şekilde mırıldanırdı” demiştir. Âşık Veysel’in sazı için söylediği aşağıdaki mısraları Gülizar ananın anlattığını doğrular nitelikteydi.

*Sen petek misali Veysel’de arı*

*İnleşir beraber yapardık balı*

Âşık Veysel, ilk yıllarında bilinen deyimle “usta malı” çalıp söylemektedir. Daha sonraki yıllarda ise, kendi deyimiyle “dilinin bağı çözülmüş”, usta malı söylemenin yanında, kendi yazdığı şiirlerine de yer vermiştir. Üstelik bu şiirlerine en uygun düşen havaları (besteler) bulup çıkarmıştır. Bu aynı zamanda Âşık Veysel’in çok önemli bir özelliğidir. Okuduğu türkülerine uygun havalar bulur. Âşık Veysel’in belleği bir hayli kuvvetlidir. Yıllar önce tanıştığı birini, sonradan karşılaştığında, sesinden tanıması gibi, kulaktan öğrendiği yüzlerce şiiri de ezbere bilir, çalar söylerdi.<sup>48</sup>

Âşık Veysel, şiirlerini nasıl söylediği konusunda İbrahim Aslanoğlu’na şunları anlatmıştır: “İçime doğduğunca söylemeye başladım. Dizeler aklıma art arda gelir. Onu defalarca tekrarlar aklımda tutmaya çalışırım. Beste yapacaksam, bestelerim. Yapmayacaksam hemen bir deftere yazdırırım. İşte o zaman şiir bana mal edilmiş olur. Başlayıp da bitiremediğim şiir olmadı, ama kaybolan şiirlerim olmuştur.”<sup>49</sup>

### **3.3. Âşık Veysel’in Etkilendiği Âşıklar**

Âşık Veysel’in yetişmesinde pay sahibi olan ilk usta Çamşıhlı Ali Ağa’dır. Âşık Veysel, Ali Ağa sayesinde Kul Abdal’ı, Erzurumlu Emrah’ı, Tarsuslu Sıtkı’yı, Hüseyin’i, Kale köylü Kemter Baba’yı ve İğdecikli Âşık Veli’yi tanımıştır. Âşık şiiri vadisinde ilerlemesinde bu âşıklara ait şiir öğrenmesinin önemli rolü olmuştur. Ayrıca Âşık Veysel’in pek çok ifadesinde, Pir Sultan Abdal’ın, Kul Mustafa’nın, Kul Mehmed’in ve Ruhsati’nin Âşık Kerem’le Âşık Garib’in etkileri açıkça kendisini hissettirir. Söz konusu Âşıkların şiirleri tek tek incelendiğinde bu açıkça görülecektir. Halkbilimci Metin Turan bu benzerlikleri tespit etmiştir.<sup>50</sup>

Âşık Veysel, bu âşıklardan etkilendiği hâlde şiirlerinde Pir Sultan’ın dışında hiç birinden söz etmemiştir. Şiirlerinde âşık olarak Karacaoğlan, Dertli, Pir Sultan Abdal ve Ruhsati, divan edebiyatı şairlerinden Ömer Hayyam, Mevlânâ, Hallac-ı Mansur; tekke edebiyatı şairlerinden Yunus Emre, Sadık ve Hacı Bektaş Veli yer almaktadır. Ayrıca, Ümit Yaşar’da Veysel’in sevdiği ve şiirlerinde işlediği şairler arasında yerlerini alırlar. Adı geçen şair ve düşünürlerden Hacı Bektaş Veli, Neyzen Tevfik, Mevlânâ ve Ümit Yaşar’la ilgili müstakil şiirler söylemiştir.

### **3.4. Âşık Veysel’den Etkilenen Âşıklar**

20. yüzyıl âşıklarından hemen hepsi, Âşık Veysel’in ardından şiirler söylemiş, şiirler yazmış, onun özelliklerine yer vermiştir. Hatta bazıları birkaç şiir vücudunda getirmiştir. Bu bakımdan, Âşık Veysel hakkında âşıkların söylediği şiirler, çeşitli yazarlarca kitap hâline getirilmiştir.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Kaymak, a, g, e, 2008, s. 111-112.

<sup>49</sup> Aslanoğlu, a, g, e, 1998, s. 18.

<sup>50</sup> Metin Turan, Tarihten Mekâna Türk Halk Şiiri, Ankara: Ürün Yayınları, 1998, s. 153-157.

<sup>51</sup> Bayram Durbilmez, *Âşık Veysel’in Kayseri’de Yaşayan Ozanlara Etkileri*, I. Emlek Yöresi ve Çevresi Halk Ozanları Sempozyumu, Ankara: EMOD Yayınları, 1999, s. 18-25.

Âşık Veysel'in etkilediği âşıklar içinde Orta Anadolu'da yaşayan âşıklar başta gelir. Sözelgesi sırf Kayseri Yöresinde yaşayan "Meydanî, Hasreti, Ali Çatak, Yanık Umman, Gözübenli Sefai, Devai, Gemerekli Âşık Işık, Hüseyin Çırakman, Kul Mustafa, Mensubi" gibi âşıkları etkilenen âşıklar içinde zikredebiliriz.<sup>52</sup>

### **3.5. Âşıklık Geleneği ve Âşık Veysel**

İslâmiyet öncesi dönemdeki ozanlık geleneğine kadar dayanan halk şairliği, 15. yüzyılın sonlarından itibaren "âşık" terimi ile anılmaya başlamıştır. 16. yüzyıldan günümüze kadar gelişerek ve değişerek devam eden âşıklık geleneği; Karacaoğlan, Ercişli Emrah, Âşık Ömer, Gevheri, Dadaloğlu, Şenlik, Ruhsâfi, Murat Çobanoğlu vs. gibi birçok ismi edebiyatımıza kazandırmıştır. Bu önemli isimlerden biri de Âşık Veysel'dir.<sup>53</sup>

Şiirlerinden birçoğu türkü ve şarkı olarak bestelenip söylenen Âşık Veysel'in, gelenekteki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bilindiği gibi âşıklar arasında, geçmişten günümüze süregelen bazı uygulamalar vardır. Bunlar, çoğunluk tarafından kabul gördüğü için gelenek hâline gelmiş ve zamanla bir "âşıklık geleneği" oluşmuştur.

Âşıklık geleneği; "saz çalma", "mahlâs alma", "bâde içme", "rüya ve sonrası âşık olma", usta- çırak ilişkisi", "âşık karşılaşmaları / atışma", "leb-değmez söyleme", "muamma sorma", "tarih bildirme" ve "dedim-dedi" tarzı şiir söyleme gibi icralardan oluşmaktadır.

Âşık Veysel'in sanatçılık yanı, bu maddelere göre araştırıldığında; saz çalma, mahlâs alma, usta-çırak ilişkisi (kısmen) ve tarih bildirme konularında âşıklık geleneğine uymasına karşılık; onun rüyada pir elinden bâde içmediği, lebdeğmez, muamma, atışma ve soru cevap şeklinde dedim-dedi tarzı şiir söyleme özelliklerine sahip olmadığı görülmektedir.<sup>54</sup>

### **3.6. Âşık Veysel'in Şiirlerinin Özellikleri**

Âşık Veysel, hemen her konuda şiirler söylemiştir. Şiirleri orijinaldir ve kendisine özgüdür. Bunu ezgileri, saz çalma tekniği ve sesi ile bütünleştirince haklı olarak şöhrete ulaşmıştır. Âşıklar, yaşadıkları çağın olaylarını, halkın sosyal durumunu, şahsi düşüncesini, kanaatini, dünya görüşünü yansıtan sanatçı kişilerdir. Konulara yaklaşımı ve onları şiirlerinde ele alıp yansıtabilme gücü oranında toplumda kendilerine yer bulurlar. Şayet, bir âşık, ait olduğu çağda adından söz ettirebilmişse, bunda, şiir gücünün yanında onun biraz da toplumu ilgilendiren konulara ve toplumun meselelerine karşı duyarlı olmasının rolünü düşünmek gerekir. Bir başka deyişle toplum, kendisine en yakın bulduğu aşığı sever ve onu ölümsüzleştirir.<sup>55</sup>

Meseleye bu açıdan bakıldığında, yirminci yüzyılın önde gelen âşıklarından olan Âşık Veysel, şiir gücünün yanında hemen her konuda şiir söyleyen biri olarak

<sup>52</sup> İvgin, Nasratnoğlu, a, g, e, 1983, s. 88.

<sup>53</sup> Refik Ahmet Sevengil, *Çağımızın Halk Şairleri*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1967, s. 204.

<sup>54</sup> Umay Günay, *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999, s. 171-177.

<sup>55</sup> Mehmet Yardımcı, *Halk Kültüründe Sivas'ın yeri Sempozyumu*, Ankara: Âşık Veysel Kültür Derneği Yayınları, 2002, s. 247-272..

göze çarpar. Gerçekten de şiirlerinin tamamı göz önünde tutulduğunda Âşık Veysel her ferdin düşüncesine, duygusuna, inancına ve dünya görüşüne yer vermiş birisi olarak görülür. Ele aldığı: Aşk Ayrılık Özlem, Doğa Güzelliği Betimlemeleri, Tanrı'ya Yöneliş, Vatan, Cumhuriyet ve Atatürk, Taşlama Yergi Eleştiri, Kendisiyle İlgili, Bireysel Yaşamı ve Acı gibi konuları acaba edebiyatımızda, şiirlerinde bu kadar çok konuya yer veren kaç âşık vardır. Böylelikle Veysel, gerek teknik yönden gerekse işlediği konular yönünden elde ettiği başarılarının tesadüf olmadığını göstermiştir.<sup>56</sup>

## KAYNAKLAR

- ALKAN, Erdoğan, (1991). *Kör Oldum Veysel Oldum*, İstanbul: E Yayınları
- ALPTEKİN, Ali Berat (2011). *Âşık Veysel*, Ankara: Akçağ Yayınları
- ASLANOĞLU, İbrahim (1964). *Âşık Veysel*, Sivas: Milli Eğitim Md. Halk Eğitim Yayınları
- ATABEYLİ, Hüsametdin (2015). *Töngüçlü Yörükleri*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 12, s. 219, 221.
- BÂKİLER, Yavuz Bülent (1989). *Âşık Veysel*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- BAYDAR, Mustafa (1998). *Âşık Veysel Anlatıyor*, İstanbul: Varlık Yayınları
- .....(2015). *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar*, Ankara: İletişim Yayıncılık
- BİRDOĞAN, Nejat, (1999). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları
- C.H.P. Yedinci Büyük Kurultay Tutanağı*, Ankara: 1948, s. 199-202.
- ÇEÇEN, Anıl (1990). *Halkevleri*, Ankara: Gündoğan Yayınları
- DURBİLMEZ, Bayram (1999). *Âşık Veysel'in Kayseri'de Yaşayan Ozanlara Etkileri*, I. Emlek Yöresi ve Çevresi Halk Ozanları Sempozyumu, Ankara: EMOD Yayınları
- GEDİKLİOĞLU, Şevket (1991). *Türkiye'de Yaygın Eğitimden Çağdaş Eğitime*, Ankara: Kadioğlu Matbaası,
- GÖKÇE, Enver (1944). *Âşık Veysel'in Hayatı, Âşık Veysel-Değişler*, Ankara: Ülkü Yayınları
- GÜNAY, Umay (1999). *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara: Akçağ Yayınları
- GÜNBUULUT, Şükrü, *Ölümünün Otuzuncu Yılında Âşık Veysel*, Ankara: Folklor/Edebiyat Dergisi Sayı: 34, s. 235-250.
- İstanbul Maarif Kütüphanesi (1954). *Âşık Veysel*, Hayatı ve Şiirleri, 1954, s. 17.
- İVGİN Hayrettin –NASRATINOĞLU, İrfan Ünver (1983). *Âşık Veysel'e Değişler*, Ankara: Folklor Araştırmaları Kurumu
- KAYA, Doğan (2004). *Âşık Veysel*, Sivas: Sivas Valiliği Yayınları

<sup>56</sup> Yıldırım, a, g, e, 2018, s. 135.

- KAYMAK, Veysel (2008). *Âşık Veysel’li Yıllar*, Ankara: Kuloğlu Matbaacılık .
- MAKAL, Tahir Kutsi (1993). *Âşık Veysel, Hayatı Sanatı Şiirleri*, İstanbul: Toker Yayınevi
- OĞUZCAN, Ümit Yaşar (1973). *Dostlar Beni Hatırlasın*, İstanbul: İş Bankası Yayınları
- .....(1982). *Âşık Veysel Şatıroğlu, Bütün Şiirleri* (4. Baskı), İstanbul: Miyatro Yayınları
- OĞUZ, M. Öcal (2001). *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam*, Ankara: Akçağ Yayınları; (1990).
- ‘Âşık Makamları Üzerine Bir Değerlendirme’, Milli Folklor 1 (7): 22-29.
- ÖZ, Gülağ (1994). *Bütün Yönleriyle Âşık Veysel*, Ankara: Ayyıldız Yayınları
- .....(2008). *Yol, Tasavvuf ve Cumhuriyet Âşık Veysel*, Ankara: Çankaya Belediyesi Yayınları
- ÖZDER, M. Adil (1967). “*Konya’da Yapılan İkinci Âşıklar Bayramı*” (Ahmet Kutsi Tecer Özel Sayısı (Yıl: 19, Cilt: 11, No: 218, Eylül 1967)
- ÖZEN, Kutlu 1982). *Âşık Veysel’in Maksı Nasıl Alındı?* Türk Folkloru, Sivas: Sayı: 40, s. 10-11
- .....(1998). *Âşık Veysel / Selâm Olsun Kucak Kucak*, Sivas: : Dilek Ofset Matbaacılık.
- SAKAOĞLU, Necdet (1993). *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, İstanbul: Cep Üniversitesi İletişim Yayınları
- SEVENGİL, Refik Ahmet (1967). *Çağımızın Halk Şairleri*, İstanbul: Atlas Kitabevi
- TAN, Nail (1985). *Folklor Genel Konular*, İstanbul: Halk Kültürü Yayınları
- TAŞDEMİR, Serap (2000). *Türkiye’de Tarih Bilincinin Oluşmasında Halkevlerinin Rolü*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Türkiye. Tezin Onay Tarihi: 2000. (bdt.), (Taşdemir,: 16).
- TOKSOY, Nurcan (2007). *Halkevleri: Bir Kültürel Kalkınma Modeli*, Ankara: Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi”, Atatürk Yolu Dergisi, 2007, s. 265
- TURAN, Metin (1994). *Âşık Veysel’in Yaşamı Sanatı Şiirleri*, Ankara: Metin Turan Kitapları ve Prospero Yayınları
- .....(1994). *Tarihten Mekâna Türk Halk Şiiri*, Ankara: Ürün Yayınları
- YARDIMCI, Mehmet (2002). *Halk Kültüründe Sivas’ın yeri Sempozyumu*, Ankara: Âşık Veysel Kültür Derneği Yayınları
- .....(2021). *Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri*, Bursa: Dora Yayıncılık
- YILDIRIM, Cengiz (2018). *Bilinmeyen Yönleriyle Âşık Veysel*, Ankara: Gece Yayınları
- YILMAZ, Niyazi (1996). “*Âşık Veysel’in Milli kültürümüzdeki yeri*,” Ankara: Ocak Yayınları
- YONAL, Yücel (1973). *Dostlar Beni Hatırlasın*, Sivas Folkloru Dergisi, Halkevi dergileri, Sayı 5. s. 22.

## **İKLİM, ÇEVRE VE NESİLLER ARASI ADALET PERSPEKTİFİNDEN EMİNE ERDOĞAN**

### **EMINE ERDOĞAN FROM THE PERSPECTIVE OF CLIMATE, ENVIRONMENT AND INTERGENERATIONAL JUSTICE**

### **ЭМИНЕ ЭРДОГАН С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ МЕЖДУ БУДУЩИМИ ПОКОЛЕНИЯМИ, ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДОЙ И КЛИМАТОМ**

**Fatma Merve İNAN\***

#### **ÖZ**

İklim adaleti, iklim değişikliğinin yaşanmasında, iklim değişikliğinin sonuçlarından en fazla etkilenenler ve etkilenecekler olması yönü ile ortaya çıkan adaletsizliği ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Çevresel adalet kavramı, doğal kaynakların kullanılmaya başlaması ve kaynakların kullanımı neticesinde ortaya çıkan atıkların saklanması kadar geçen süreçte davranışlarla ilgilenmektedir. Nesiller arası adalet kavramı ise, kendi çocuklarımız ile birlikte onların alt soyları ile başkalarının çocuklarını da düşünür olma sorumluluğudur. Türkiye Cumhuriyetinin mevcut 12. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın eşi Emine Erdoğan öncülük ettiği "Sıfır Atık" Projesi başta olmak üzere çevre ve geri dönüşüm projeleri ile dünyada çeşitli ödüllere layık bulunmuştur. Bu kapsamda, bu çalışmada Emine Erdoğan'ın ulusal ve uluslar arası toplantılarda evrensel bir sorumluluk olarak sürdürülebilir kalkınma hedefleri doğrultusunda, hak temelli, iklim, çevre ve nesiller arası adalet kavramlarını gözetmek gerektiğine dair dile getirdiği vurgular ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler :** Emine Erdoğan, İklim Adaleti, Çevre Adaleti, Nesiller Arası Adalet

#### **ABSTRACT**

Climate justice can be defined as the injustice that occurs in the experience of climate change by those who are most affected by the consequences of climate change and those who will be affected. Environmental justice focuses on the process from the beginning of the use of natural resources to the storage of wastes that arise as a result of the use of these resources. The concept of intergenerational justice, on the other hand, is the responsibility of being a caregiver of our own children as well as their descendants and the children of the others. Emine Erdoğan, the

---

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Politika Doktora Öğrencisi. Ankara/TÜRKİYE (merveinan06@gmail.com)



wife of the 12th President of the Republic of Turkey, Recep Tayyip Erdoğan, was deemed worthy of various awards in the world for her environmental and recycling projects, especially the "Zero Waste" Project. In this context, in this study, Emine Erdoğan's emphasis on the need to take a universal responsibility in national and international meetings and to observe the concepts of rights-based, climate, environment and intergenerational justice in line with sustainable development goals is discussed.

**Key Words:** Emine Erdoğan, Climate Justice, Environmental Justice, Intergenerational Justice.

## 1.GİRİŞ

1960'lı yıllarda görünür olmaya başlayan ve küresel bir tehdit unsuru olması sebebiyle son zamanların en hassas konusu hiç şüphesiz iklim değişikliğidir. 2022 yılında yayınlanan BM Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) 6.raporunda mevcut durum ve gelecek tahminler ortaya konulmuştur. Rapora göre de küresel ısınma 1,1 derece artmış ve gelecek 20 yıl içinde de ısınmanın 1,5 derece hatta daha fazla artacağı öngörülmektedir.

Son zamanlarda iklim değişikliği sorunlarını anlamaya ve çözüm üretmeye yönelik sadece sorunu teknik anlamda ve çevresel boyutta ele almayı toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanda köklü bir değişimi gerekli gören adalet kavramları ortaya çıkmıştır. Ki 6. IPCC raporunda önceki raporlardan farklı olarak iklim politikalarında sosyal bilimlerin öne çıkması adalet kavramlarının öne çıkıyor oluşu ile de ilişkilendirilebilir.

Bu çalışmada, öncelikle iklim değişikliği ile ilişkili çevresel, iklim ve nesiller arası adalet kavramlarından bahsedilecektir. Ardından iklim değişikliğinin yansımaları üzerinde durularak iklim değişikliği adına önem arz eden Birleşmiş Milletler Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) 6.raporu temel düzeyde ele alınacaktır. Akabinde Emine Erdoğan'ın iklim, çevre ve nesiller arası adalet perspektifinden dünyada yankı uyandırmış görüşlerine yer verilecektir.

## 2. İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ İLE İLİŞKİLİ ADALET KAVRAMLARI

1960'lı yıllardan itibaren global ölçekte çevre problemlerinin aşikar bir hale gelmesi, mevcut çevre sistemine dair çeşitli adalet anlayışlarının da sorgulanması gerektiğini gündeme getirmiştir.

Evrensel bir tehdit olan iklim değişikliği neden ve sonuçları bağlamında farklı noktalardan adalet tartışmalarını da gündeme dahil etmektedir. Daha önce adalet tartışmalarında göz önünde bulundurulmayan bitki ve hayvan türleri hatta evrenin kendisi bile güncel iklim değişikliği sürecinde daha önemli bir konuma gelmiştir. İklim adına daha dar mahiyette her ne kadar uluslararası adalet kavramı

konu için önemli olsa da sorunları çözmeye yetersiz kalmaktadır( İlık Bilben, M.S. 2018;214). Bu noktada iklim değışikliği sorunlarını anlamaya ve çözüm üretmeye yönelik sadece sorunu çevresel boyutta ele almayı toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanda köklü bir değışimi gerekli gören adalet kavramları ortaya çıkmıştır.

### **2.1. Çevresel Adalet**

İklim adaletinin temelinde, hem fikir hem de hareket anlamında çevresel adalet (environmentaljustice) anlayışı bu sürecin başlangıç noktası olarak kabul görmektedir. Bu nedenle, iklim adaleti kavramını daha iyi anlayabilmek için öncelikli olarak çevresel adalet kavramına değinmek faydalı olacaktır. Çevresel adalet, çevresel eşitsizliğin bir neticesi olarak tezahür etmektedir. Çevresel adalet kavramı, 1970-1980’lerde başta ABD olmak üzere, ağırlıklı olarak Afro-Amerikan, İspanyol ve yerli halkın yaşam alanlarında, Batılı ülkelerde tehlikeli ve kirletici endüstri mağduru olan yoksulların durumunu ortaya koyma maksadı sonucunda ortaya çıkmıştır (Tatgın E. 2019;104).

Çevresel adalet kavramı, 1970’lerde yeni bir adalet arayışı neticesinde, Batılı ülkelerde yoksulların kötü barınma ve yaşama koşullarını ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır (Kılıç, S ve Tok,N. 2014;220).

Sosyoloji profesörü Robert DoyleBullard iklim adaleti kavramının öncüsü olarak kabul edilmektedir. Bullard, yaptığı çalışmalarla iklim adaleti kavramının gelişimine önemli katkılarda bulunurken aynı zamanda 1980’lerde ortaya çıkan çevresel adalet hareketi’nin gelişimine de öncülük etmiştir. Bullard’ın ilk çalışması, Afro- Amerikan nüfusunun yerleşim bölgesinde yer alan çöp alanları üzerinedir. “Solid Waste Sites and the Black Houston Community” (Katı Atık Alanları ve Houston Siyahi Topluluğu) başlıklı araştırma, ABD’de eko-ırkçılık üzerine ilk kapsamlı çalışma olarak kabul edilmektedir.

Bullard’ın bu çalışmalarından sonra çevresel adalet tartışması, tüm dünyaya yayılmıştır. Bundan sonraki süreçte yapılan her çalışma ve araştırma ise, toplumsal bir olgu olarak çevresel adaletin önemini kanıtlamıştır. Çevresel sorunların hem gelişmekte olan hem de gelişmiş ülkelerde adaletsiz bir şekilde dağıldığını göstermiştir. Özellikle yoksul ve sosyo-ekonomik düzeyi düşük toplumların, çevresel sorunlardan diğerlerine göre her zaman daha fazla etkilendiği görülmüştür(Gökalp Alica, S:S ve Doğru B. 2019;7-9).

**ABD Çevre Koruma Ajansı (EPA)** tarafından çevresel adalet kavramı şu şekilde tanımlanmıştır: “Çevresel Adalet, ırkları, renkleri, ulusal kökenleri veya gelirleri ne olursa olsun, politikalar, yasal düzenlemeler ve çevresel yasaların yaptırımları, uygulanması ve geliştirilmesi yoluyla, tüm insanlara yönelik adil yaklaşım ve anlamlı müdahaleler anlamına gelmektedir. EPA’nın bu hedefi ulus çapında, tüm topluluklara ve bireylere yöneliktir. Bu hedef ancak, herkes, çevresel ve sağlık hasarlarından eşit düzeyde korunduğu ve sağlıklı bir çevrede yaşama, öğrenme ve çalışmayı elde etmesini sağlayacak karar alma süreçlerine eşit erişime sahip olduğunda gerçekleşir” (US EPA, 2018).

Çevresel adalet kavramı, doğal kaynakların kullanılmaya başlaması ve kaynakların kullanımı neticesinde ortaya çıkan atıkların saklanması kadar geçen

süreçte davranışlarla ilgilenmektedir. Çevresel adalet, kaynaklardan yararlanma ve maliyetlerin paylaşılması ile başta ekonomi olmak üzere geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu da çevresel adalet kavramının alt bölümlere ayrılmasını karmaşık hale getirerek zorlaştırmaktadır (Kılıç,S ve Tok,N. 2014;220).

Çevresel adalet denilince Leist tarafından öne sürülen şu 3 kavram öne çıkmaktadır;

**Ekolojik Fırsat Eşitliği:** Her insanın mal ve mülk sahibi olmada, doğal malları kullanmada ve doğal kaynakların tüketiminde eşit haklara sahip olmayı ifade etmektedir.

**Ekolojik İnsan Hakları:** Her insanın sağlıklı ve güvenceli bir temel yaşam standardına sahip olabilmesi koşuludur (hava, su, radyasyon, gürültü vb.).

**Ekolojik Düzenleme (Tasarlama) Hakları:** Kültürel çevrenin planlanması ve korunmasında, doğal kaynakların tüketilmesi ve estetik bir çevrenin tasarlanmasında, doğal anıtların geri kazanımı ve korunmasında, nükleer tesislerin korunmasında sanayileşmede ve çöplerin depolanması gibi alınan kararlara katılma hakkının olmasıdır (Kılıç, S.2011;6).

Dünya ekosisteminde kullanılan her kaynak birbirini etkilemektedir. Bu sebeple ortaya çıkan çevre kirliliği bölge ülke sınırı tanımaksızın dünyanın pek çok alanını etkilemektedir. Fakat bu durum uzunca bir süre dikkate alınmamıştır. Doğal kaynaklar dünyanın gelişmiş olarak nitelendirdiğimiz ülkeleri tarafından fazlaca kullanılırken, diğer ülkeler kaynaklardan adaletli bir şekilde yararlanamamaktadır.Kaynak kullanımı adaletsizliğini artıran en önemli etkenlerden biri ise teknoloji kullanımınıdır. Teknolojiye daha çok sahip olan ülkeler, kaynaklardan daha fazla yararlanmaktadır.

Çoğu ülkede çevreye duyarsız sürdürülen faaliyetler sonucu ekonomik ve sosyal yönlerden çeşitli sıkıntılar yaşanmaktadır. Özellikle kalkınma amaçlı yerel bölgelere maden ocağı, baraj, termik santral, vb. kurulması bu bölgelerde yaşayan insanlar üzerinde sosyo ekonomik tabanlı çevresel adaletsizlik ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Görüldüğü üzere çevresel adalet anlayışı yalnızca çevrenin korunmasını değil, ekonomik toplumsal, kültürel ve siyasal alanda köklü bir değişimi mecbur kılmaktadır. Şayet ekolojik önem arz eden mallar, hizmetler ve görevler bütün toplumlar arasında adaletli bir şekilde dağıtılsa, ancak o zaman çevresel adalet ve onun kalıcılığında söz edilebilir ( Kılıç,S ve Tok,N. 2014;226-227).

## **2.2. İklim Adaleti**

İklim ve çevre adaleti kavramları çoğunlukla aynı anlamda kullanılmaktadır fakat aralarında fark vardır. Çevre adaleti, yaşadığımız çevrede meydana gelen değişiklikler ve buna bağlı adalet anlayışı olup, iklim adaleti daha çok küresel ölçekte, tüm insanlığı ilgilendirmektedir.Aralarında farklılık olsa da çevre adaleti ile iklim adaleti birbirine geçmiş kavramlardır. Çevredeki değişiklik iklimi etkilemekte, iklimdeki değişiklik de çevreyi etkilemektedir. (Kılınç İ., 2018).

İklim adaleti, iklim değişikliğinin yaşanmasında, iklim değişikliğinin sonuçlarından en fazla etkilenenler ve etkilenecekler olması yönünde ortaya çıkan adalet-

sizliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Mevcut adaletsizlikler iklim değişikliği ile ilişkili tartışmaların merkezinde yer almakta ve uluslararası iklim görüşmelerinin ana gündemini oluşturmaktadır (Kaya Y., 2017;88 ). İklim adaleti üzerine çalışmalar iklim değişikliğinden kaynaklanan adaletsizliğe karşı mücadelede kaynakların ve finansmanın daha eşit ve adil bir şekilde dağıtılması aynı zamanda dezavantajlı ve yoksul kesimlerin karar alma mekanizmalarına katılımını öngörmektedir. Bu şekilde, iklim adaleti uluslararası kalkınma merkezine insan hakları temelli bir yaklaşım getirmektedir.

İklim adaleti kavramı ilk olarak “Yerli Çevre Ağı” kurucusu olarak bilinen Tom Gold tooth tarafından 1990 yılının ortasında gündeme getirilmiştir (Tatgın E. 2019;108). İklim adaleti kavramının gündeme gelmesini sağlayan ilk çalışma ise, toplum, insan hakları ve çevre, temelli çalışmalar yapan Corp Watch isimli kuruluş tarafından 1999’dayayınlanan “Sera Gazı Gangsterleri ile İklim Adaleti Karşı Karşıya” (GreenhouseGangstersvsClimateJustice) raporudur. Akabinde 2000’de Hollanda’nin Lahey kentinde ilk İklim Adaleti Zirvesi’ olma özelliği taşıyan Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi (UNFCCC) 6. Taraflar Konferansı(COP6) düzenlenmiştir. Zirvede “iklim değişikliğinin bir haklar meselesi olduğunun kabul edilmesi” ve iklim değişikliğine karşı sürdürülebilir kalkınmayı güçlendirecek “devletler ve sınırlar ötesi işbirlikleri inşa etme” amaçları üzerinde durulmuştur.

2002’de, Güney Afrika’nın Johannesburg kentinde Rio+10 adıyla bir zirve düzenlenmiştir. Zirve’de Bali İklim Adaleti İlkeleri (Bali Principles of ClimateJustice) açıklanarak iklim değişikliği, çevresel adalet ve insan hakları açısından yeniden ele alınmıştır. (Gökalp Alıca, S:S ve Doğru B. 2019;5).

2004 yılında ise iklim adaleti adına iki önemli gelişme yaşanmıştır. İlk gelişme, Güney Afrika’nın Durban kentinde düzenlenen BMİDÇS 17. Taraflar Konferansı’nda (COP17), **İklim Adaleti için Durban Grubu** kurulmuştur. İkinci gelişme, Michigan Üniversitesi’nde Adil İklim Konferansı (Just Climate Conference) düzenlenmiştir ve konferansta 14 maddelik **İklim Adaleti Deklarasyonu** (TheClimateJusticeDeclaration) açıklanmıştır. 2007 yılında Endonezya’nın Bali kentinde BMİDÇS 13. Taraflar Konferansı (COP13) gerçekleştirilmiş ve İklim Adaleti kampanyalarını küresel bir ağ olarak organize etmek için **İklim Adaleti Şimdi!** (ClimateJusticeNow! - CJN!) kurulmuştur (Gökalp Alıca, S:S ve Doğru B. 2019;12-13).

### **2.3. Nesiller Arası Adalet**

Nesiller arası adalet, kendi çocuklarımız ile birlikte onların alt soyları ile başkalarının çocuklarını da düşünür hale gelme sorumluluğu edindiğimizde artık nesiller arası adalet kavramından bahsedebiliriz demektir. Ekonomi, felsefe, sanat, sağlık gibi pek çok konuda olduğu gibi iklim ve çevre konularına nesiller arası adalet kavramını düşünmek durumundayız (Aslan,2021).

Nesiller arası adalet problemi evrensel ölçekte bir problem olma özelliği göstermektedir. Her nesilden, her toplumdaki, canlı ve cansız bütün varlıkları kapsamaktadır. Gelecek nesillerin ihtiyaç, talep ve çıkarlarının şuan ki nesil ile aynı

seviyede olması konusunda fikir birliğinde olunsa da, gelecek nesillere yönelik sorumluluklarımızın olup olmadığı, şayet varsa bu sorumlulukların neler olduğu gibi konular kesin olarak belirtilmemiştir.

İnsanların bugüne gelmesini sağlayan geçmişe dayanan bir nesil vardır. Geçmişten günümüze gelmiş bir nesil olduğu gibi ilerleyen süreçte de var olacak bir gelecek nesil söz konusu olacaktır. Fakat siyaset, ekonomi, sanat ve çevre gibi birçok alanda çalışmalar yapılırken devletler ve insanlar adalet dağılımında gelecek nesilleri göz önünde bulundurmamaktadır. Oysa ki şu anda aldığımız her karar tıpkı bizi yıllar evvelinden etkilediği gibi gelecek nesilleri de etkileyecektir. (Aydın Y., 2021;82-84). Bu noktada geçmiş adaletsizliklerin günümüz insanları üzerinden giderilmesi veyahut gelecekte var olacak nesillere yüklenecek bazı görev ve sorumlulukların belirlenmesi gündeme gelmektedir. Geçmiş ve gelecek nesillerle doğrudan bir karşılıklılık ilişkisi bulunmadığından dolayı iklim ve çevre üzerine hakların belirlenmesi ve gerekli tedbirlerin alınması fiilen şimdiki neslin inisiyatifindedir (Ceylan Ş. 2012;673).

Gelecek nesilleri ve gelecek nesillerin savunulması gereken hakları olduğunu düşünen, gelecek nesillerin adaletini sağlamak adına sürdürülebilir kalkınma ve tasarruf planları yapılması gerektiğini savunan görüşler de mevcuttur. John Rawls'un adil tasarruf ilkesi, nesiller arası adalet sorununa vurgu yapar ve şöyle der; "Her nesil, kültür ve uygarlığın

kazanımlarını korumanın ve zaten tesis edilmiş olan adil kurumları aynen sürdürmenin yanında, aynı zamanda uygun sermaye birikimini bir kenara ayırmak zorundadır" (Önal FG,2021;65).Page'ye göre her neslin bütün kaynakları kullanma hakkı bulunmaktadır ve nesillerin kendi yaşama sıraları geldiğinde kaynakları diğer nesillere aktarma gayreti içerisinde olmaları gerekmektedir.Bandman gelecek nesillerin eşit haklara sahip olması gerektiği ve bunu kabul etmenin mevcut nesillere sorumluluklar da getirdiğini savunmaktadır. Tremmel'e göre de nesiller arası bir adalet söz konusu ise bu ancak gelecek nesillerin haklarının korunması ile gerçekleşebilecektir (Aydın Y. 2021;87-88).

### **3. KÜRESEL İKLİM DEĞİŞİKLİĞİNİN YANSIMALARI**

Hükümetler Arası Küresel İklim Değişikliği Paneli 2007 sentez raporunda yer alan tanıma göre iklim değişikliği, "iklim sisteminin temel özelliklerinde (sıcaklık, yağış) istatistiksel çalışmalarla uzun bir zaman sürecince (on yıl ya da daha fazla) tespit edilebilmiş doğal ya da insan etkili değişimleri" ifade etmektedir. Ayrıca " Bu ifadenin Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesinden (UNFCC) farklı olduğu, insan faaliyetlerine atfedilen bir iklim değişikliği olduğu" vurgulanmıştır (IPCC,2007:30).

İklim değişikliği, dünyanın meydana gelişinden itibaren doğal bir süreç olmasına karşın, 19. Yüzyıldan yani Sanayi Devriminden itibaren, sanayileşme ile birlikte gelişen süreçte ne yazık ki insan faaliyetlerinin de iklimsel süreci etkilediği yeni bir döneme adım atılmıştır (İğci ve Çobanoğlu, 2019:131).

İklim değişikliğinin, küresel ve bölgesel düzeyde enerji, su kaynakları, tarım,orman ve bitki örtüsü, insan sağlığı ve deniz seviyesi üzerinde aşağıda yer alan

Tablo 1’de görüldüğü gibi bazı etkilerinin ortaya çıkacağı beklenmektedir.İlave olarak iklim değişikliğinin sosyo-ekonomik alanda da kaçınılmaz zincirleme etkileri olacaktır (Doğan ve Tüzer,2011:25).

**Tablo 1: İklim Değişikliğinin Muhtemel Etkileri**

Deniz Seviyesinde Yükselme ve Sahil Bölgeleri	Enerji	Su Kaynakları	Tarım	Ormanlar	İnsan Sağlığı	Doğal Çevre ve Türler
Sel ve Taşkınlar	Enerji Tüketiminde Değişim	Su Arzında Azalma	Sulama Problemleri	Ormanların Coğrafi Dağılımında Değişme	İklim Bağlantılı Ölümler	Doğal Yaşam Alanlarında Kayıplar
Sahillerde Erozyon	Enerji Politikalarında Değişim	Su Kalitesinde Düşüş	Tarım Alanlarında Değişim	Orman Sağlığı Ve Verimliliğinde Düşüş	Salgın Hastalıklar	Tür Çeşitliliğinde Azalma
Kıyılarda Yerleşik Toplulukları Koruma Maliyetleri	Enerji Maliyetlerinde Değişim	Su Kaynakları İçin Rekabet	Ürün Azalması		Hava Kalitesinde Düşüş	

**Kaynak :** Doğan ve Tüzer, 2011 :25

Dünya için böylesine büyük bir tehdit unsuru olan iklim değişikliğinin farklı toplumsal sınıflara, gruplara, cinsiyetlere etkisi ise daha farklı boyutta olmaktadır. Yaşanan uzun süreli ve sert geçen kuraklıklar, yağışlar ve sel baskınları, yüksek sıcaklıklar, sıklıkla görülmeye başlayan orman yangınları gibi iklim olayları ile kendini gösteren iklim değişikliği, sosyo-ekonomik olarak geri kalmış, dezavantajlı kesimleri daha fazla etkilemektedir. Özellikle kadınlar,çocuklar, engelliler iklim değişikliğinin olumsuz etkilerinden paylarını daha fazla almaktadır (Gökalp Alıca, S:S ve Doğru B. 2019; ).

### **3.1. BM Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) 6. Raporu Üzerine**

Son olarak Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli(IPCC) tarafından yayınlanan 6. Değerlendirme Raporunda da kritik noktalara başlıklar halinde vurgu yapılmıştır. Hükümetler arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) Birleşmiş Milletler’e bağlı kuruluşlar olan Dünya Meteoroloji Örgütü (WMO) ve Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) tarafından, iklim değişikliği konusunda mevcut teknik, bilimsel, ve sosyo-ekonomik bilgi ve çalışmaların değerlendirilmesi, bilimsel çıktılar doğrultusunda iklim değişikliğine uyum ve iklim değişikliğiyle mücadele konu-

larında karar vericilere yol göstermek amacıyla 1988 yılında kurulmuştur. IPCC, Türkiye'nin de dahil olduğu 195 üye ülke ile faaliyetlerini sürdürmektedir. IPCC, 5 veya 7 yılda bir, dünyanın iklim sisteminin mevcut durumuna ilişkin hazırlanan değerlendirme raporları kamuoyu ile paylaşılmaktadır (IPCC,2022). Son olarak 6. Değerlendirme Raporu ise 9 Ağustos 2021, raporun 2.kısımı ise Şubat 2022 tarihinde yayınlanmıştır.

Hükümetler arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) tarafından yayınlanan 6. Değerlendirme Raporu peki ne anlama gelmektedir? Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri António Guterresraporla alakalı yaptığı açıklamada kullandığı "Hayatım boyunca birçok bilimsel rapor okudum, ancak böylesini hiç görmedim" ifadesi, rapor'un insanlık adına kırmızı alarm verdiğini vurgulaması ve durumun acil olması yönünden önemlidir (BM Türkiye, 2022).

6.Değerlendirme Raporuna göre; 2100 için öngörülen küresel ısınma koşullarını aşan ve ekosistemde ani değişikliklere neden olan aşırı bazı olaylar zaten süreç içerisinde meydana gelmiştir.**Sera gazları 1850-1900 yıllarına göre 2010-19 yılları arasında küresel ısınmayı yaklaşık 1,1 °C artırmış** ve küresel sıcaklık gelecek 20 yıl içinde 1,5 °C ve hatta fazlasının olacağı beklenmektedir. **Isınmanın 1,5 derecede kalması bile olumsuz sonuçlara yol açacakken 2 derece seviyelerinde olması, durumun daha kötü etkilere neden olacağıın altı çizilmektedir.**Ayrıca ısınma termal habitata azaltarak ve en sıcak ekosistemde yetişebilen türler için bile dayanılmaz hale gelip kitlesel yok oluşlarda gözlenmiştir. Nesli tükenme riski yüksek karasal türlerin 1.5°C'de %9 (maksimum %14), 2°C'de %10 (%18), 3.0°C'de %12 (%29) olacağı öngörülmektedir. Isınma ile birlikte çiçeklenme, böceklenme gibi gıda verimliliğini etkileyen önemli olayların dağılımı ve zamanlaması değişmiştir.

Artan ısınma, yaş, cinsiyet, sosyoekonomik etmenlere bağlı olarak değişen etkilerle birlikte hastalık ve ölüm oranını artırmıştır. Küresel ısınma ile beraber buzullar olağanüstü seviyelerde erimekte ve kriyosferik su kaynaklarına ihtiyacı olan toplumlar arasında olumsuz etkilere neden olmaktadır. Hidrolojik döngü değişiklikleri, su kaynaklı hastalıkların oranını artırmıştır. Yine ısınma ile birlikte ruh sağlığı problemleri, hava etmenli travma ve geçim sıkıntısı başta olmak üzere sosyoekonomik nedenlere bağlı olarak artmaktadır.

Son on yılda sel, kuraklık ve fırtınalara bağlı gözlemlenen ölüm oranı, savunmasız ülkelere göre on beş kat artmıştır. Küresel ısınma sosyoekonomik anlamda özellikle çevreye daha bağımlı olarak geçimlerini temin eden kesimler tarafından iklimsel ve çevresel bozulmalar nedeniyle olumsuz etkilenmektedir. Kuraklık, orman yangınları sel, gibi durumlar gıda fiyatlarının artmasına neden olur ve milyonlarca insanın geçim kaynaklarını tehdit eden bir unsur haline gelmektedir. İklim değişikliği gıda sistemleri üzerinden herkesi etkilemektedir fakat düşük gelirli hanelerdeki kadınlar, çocuklar ve yaşlılar, yerel halklar, küçük ölçekli üreticiler yüksek riskli bölgelerde yaşayan insanlar daha savunmasız olarak yetersiz beslenme, artan maliyetler ve geçim kaybına maruz kalmaktadır.

Küresel ölçekte, 2015-2020 yılları arasında kentsel nüfus 397 milyondan fazla kişi artmış durumda ve bu artışın yüzde 90'dan fazlası ise az gelişmiş bölge-

lerde gerçekleşmektedir. Kentsel nüfus artışına paralel olarak küresel iklim değişikliği, ırk, sınıf, etnik köken, kimlik, cinsellik, yaş, engellilik, göçmen statüsü anlamında eşitsizliği ve adaletsizliği artırmaktadır.2050 yılına kadar küresel ekonomide ise yüzde 10 değer kaybı beklenmektedir (IPCC,2022).

Yine bu rapora göre, iklimsel değişikliklerin çoğu şimdiye kadar hiç görülmemiş bir seviyededir ve bazı değişikliklerdeki artışlar da devam etmektedir. Fakat IPCC uzmanları, iklim değişikliği, sıcaklık artışı durdurulamayacak olsa da sınırlayabilmek ve etkilerine önlem alabilmek adına hala bir zaman olduğu vurgusu yapmaktalar (BM Türkiye, 2022).

IPCC, kendi misyonu çerçevesinde politika yapıcılara iklim değişikliği ile mücadele noktasında yapmaları gerekenleri söylememektedir. Yayımladığı raporlar ile politika yapıcılara karşılaşmaları muhtemel senaryoları sunarak çözüm önerileri getirmektedir.

Rapora göre en dikkat edilmesi gereken en hassas nokta sera gazı emisyonlarıdır. Emisyonlar 1980’li yıllara nazaran daha hızlı bir şekilde artış göstermektedir. ABD, Japonya ve Kanada’nın da aralarında bulunduğu gelişmiş ülkeler ve Çin, Hindistan ve Endonezya gibi gelişmekte olan ülkeler sera gazı emisyonlarında önde gelen ülkelerdir.

Bu ülkelerin sera gazı kullanımlarını azaltmaları öncelikli hedef olmalıdır. Pek çok sektörde kullanılan başta kömür olmak üzere fosil enerji kaynak kullanımları durdurulmalıdır. Fosil enerji kaynakları yerine güneş, rüzgar gibi yenilenebilir enerji kaynakları veya sıfır emisyonu sahip nükleer enerji teknolojileri kullanılmalıdır. Fosil enerji kaynakları kullanımı zorunlu ise de teknolojik filtreleme sistemlerinden yararlanılması tercih edilmelidir. Emisyon azaltılmasında tavsiye edilen bir diğer yöntem ise elektrik depolama teknolojileridir (Özdemir Daşcıoğlu, B.Z, 2021:2). Küresel ısınmayı 1,5 derece ile sınırlamak için bu emisyon salınımlarının 2030 yılına kadar yüzde 43 azalması gerekmektedir. Sera gazı kullanımında güçlü bir azalma, hava kalitesinde hızla bir iyileşmeye hatta 20-30 yıllık bir süreç içerisinde küresel sıcaklıkların dengelenebileceğini öngörmektedir (BM Türkiye, 2022).

Raporda öne çıkan başka bir konu da maliyetler. Önceki dönemlerde iklim değişikliği ile mücadele maliyetli bir süeçti. IPCC’nin son raporunda maliyetlerde ki düşüşe vurgu yapılmaktadır. Yani yaşanabilir bir dünya kurmak artık daha az maliyetli. Örneğin 2010-2019 yılları arasında yenilenebilir enerji kaynaklarında rüzgar enerjisi üretim maliyetleri yüzde 55, güneş üretim enerji maliyetleri ise yüzde 55 oranında düşmüştür. Bir diğer husus da yenilenebilir enerji kaynakları yerine fosil yakıtlara çok daha fazla maliyet harcandığı belirtilmektedir.Ayrıca şu anda ısınmayı azaltmak için yapılan maliyetler daha sonra azaltmak için yapılan maliyetlerden daha az olacağı aşikardır (McGrath M, 2022).

IPCC'nin son olarak yayınlanan raporunda dikkat çeken başka bir husus da önceki raporlardan farklı olarak sosyal bilimlere çok daha fazla yer verilmiş olmasıdır.Bu da aslında sosyal bilimler eşliğinde adalet kavramlarının önem kazanmış olduğunun göstergesi diyebiliriz.



#### **4. İKLİM, ÇEVRE VE NESİLLER ARASI ADALET PERSPEKTİFİNDEN EMİNE ERDOĞAN**

Türkiye Cumhuriyetinin mevcut 12. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın eşi Emine Erdoğan "Sıfır Atık" Projesi başta olmak üzere özel bir hassasiyet ile çevre ve geri dönüşüm projelerine öncülük ederek dünyada çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından gerek Emine Erdoğan'ın şahsı gerekse öncülük ettiği projeler ödüllendirilmiştir. Dünya Bankası tarafından "İklim ve Kalkınma Liderlik Ödülü"ne layık bulunmuştur. Aynı zamanda Sıfır Atık" Projesi Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP), Birleşmiş Milletler İnsan Yerleştirme Programı (UN HABİTAT) tarafından "Özel Çevre Ödülü" ve Birleşmiş Milletler Gıda Tarım Örgütü (FAO) tarafından "Sıfır Açlık Ödülü"ne akabinde ise Akdeniz Parlementosu Asamblesi tarafından "En İyi Proje" ödülüne layık görülmüştür. Bu anlamda Türkiye ve Emine Erdoğan dünyada iklim değişikliği ile mücadele sürecine eksen olan bir "Yeşil Ekol" haline gelmiştir.

Ele aldığımız konu doğrultusunda Emine Erdoğan katıldığı ulusal ve uluslararası iklim ve çevre temalı toplantılarda yaptığı konuşmalarda iklim, çevre ve nesiller arası adalet kavramlarına vurgular yapmaktadır.

**Emine Erdoğan "Raporların bilimsel dilini gündelik yaşama ne yazık ki tercüme edemiyoruz. Çünkü tabiatla olan ilişkimiz pamuk ipliğine bağlı kalacak kadar zayıflamış durumda.** Halbuki etrafımızda olup bitenleri yani tabiatı okuyabilsek, bizimle doğrudan konuştuğunu anlayacağız.(Erdoğan,2022:

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/138234/-dunya-ortak-evimiz-kitap-lansmaninda-yaptiklari-konusma>) diyerek yukarıda bizimde Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli(IPCC) 6. Değerlendirme Raporunda rakam ve ifadelerle önemine vurgu yapmak istediğimiz, küresel iklim raporlarında geçen, ikaz alarmı veren sonuçların gündelik yaşamda yeteri kadar karşılığını bulamadığına atıf yapmıştır.

"Sürdürülebilir Kalkınma Ekseninde Döngüsel Ekonomi ve Sıfır Atık Mavi" programında yaptığı konuşmada Emine Erdoğan "İklim değişikliği ve sürdürülebilirlik çok boyutlu bir meseledir. Bu meseleyi en çok, hak ve nesiller arası adalet boyutuyla ele almamız gerektiğine inanıyorum. Böylelikle bizi başarıya götürecek en önemli aktör olan insanlığın vicdanını yeniden ayağa kaldırabiliriz." demiştir. Konuşmasının devamında " insanlığın bugün ve yarın barış ve refah içinde yaşamasının, sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle dünyanın korunmasına bağlı olduğunu, iklim değişikliğinin, tüm ülkelerin ve uluslararası platformların ana gündem maddesi olduğunu, insanlığın durduğu bu kritik dönemde, ortaya koyacakları iş birliğinin gelecek için belirleyici olacağını, Türkiye'nin artık uluslararası arenada kilit ortaklardan biri olduğu, bu müşterek soruna, insanlığın tek ve büyük bir aile, dünyanın ise bu ailenin ortak evi olduğu anlayışıyla hareket ettiklerini" (Erdoğan,2022:

<https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/138617/emine-erdogan-surdurulebilir-kalkinma-ekseninde-dongusel-ekonomi-ve-sifir-atik-mavi-programina-katildi>) ifade ederek evrensel bir sorun olan iklim değişikliğine iklim, çevre ve nesiller arası adalet kavramları temelinde vurgu yapmıştır.

Emine Erdoğan, İstanbul Çevre Dostu Şehirler Ödül Töreni programında ise nesiller arası adalet kavramına dikkat çekerek çevre konularında bilinçli bir nesil yetiştirmek amacıyla çocuklara yönelik olarak eğitim programları geliştirdiklerini, bu çalışmanın meyvelerinin ise değişen davranış biçimleri olarak geri kazanıldığından bahsetmiştir ve “tabiatın öteki değil, tabiatla bir ve bütün olduğumuz bir dünya geleceğimiz olsun. Bu hem sorumluluğumuz hem de adaletle davranmak zorunda olduğumuz gelecek nesillere borcumuzdur.” (Erdoğan, 2022:

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/133857/istanbul-cevre-dostu-sehirler-odul-torende-yaptiklari-konusma>)temennisinde bulunmuştur. Tema Vakfı Sıfır Atık Eğitim Toplantısında ise çocuklara kazandırmak istenen diğer bir alışkanlığın ise daha az tüketim olduğunu belirterek “ Bu vicdanı kazanmış çocuklar, yarının büyükleri olduğunda, doğal kaynakların, kendilerinden sonraki nesillere aktarımını da, teminat altına almış olacaktır” (Erdoğan, 2019:

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/139214/tema-vakfi-sifir-atik-egitim-toplantısında-yaptiklari-konusma> ) ifadelerine yer vermiştir.

Ayrıca“Barselona Sözleşmesi” olarak bilinen bir diğer adı Akdeniz’in Kirlenmeye Karşı Korunması Sözleşmesi”nin 22. Taraflar Konferansı (COP22) kapsamında "Antalya, Mavi Akdeniz'de Kadın Liderliği" Toplantısında Emine Erdoğan, “Tüketim odaklı sistemlerin panzehiri, kadın vizyonuyla kurulmuş, yeşil ve döngüsel ekonomi temelinde yükselen yeni bir dünya olacak. Ayrıca, nesiller arası adaleti sağlama noktasında da kadın liderlerin kararlı bir duruş sergileyeceğini düşünüyorum.” (Erdoğan,2021: <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/kadinlarin-yaptiklari-her-isi-kendilerine-ait-moral-degerlerle-donusturdugune-yurekten-inaniyorum/2443253> ) ifadelerini kullanmıştır. Yani nesiller arası adaleti temin etme noktasında özellikle kadın fitratında yer alan hassasiyet ve kutsal annelik özverisi ile nesiller yetiştiren kadınlara önemli bir görev atfedilmektedir. Bu noktada kadının rolü başta olmak üzere aile tarafından çocuğa verilen çevre bilinci nesiller arası adaletle evrensel boyutta katma değer sunacaktır.

Nitekim bugün gelinen noktaya bakacak olduğumuzda Emine Erdoğan’ın Türkiye ve dünya adına önemli çevre projelerine öncülük ederek örnek teşkil ediyor oluşu, kendisinin öncülüğünü yaptığı “Dünya Ortak Evimiz” kitabında kaleme aldığı yazısında da bahsedildiği üzere ve kitap lansmanının da kullandığı “Annem, hayvanların ve bitkilerin yanında bağırmanmayı tembihler, çiçekleri sadece suyla değil, tebessümle de beslerdi. Çocukken, bir defter yaprağını tam kullanmadan yırtmam üzerine, babamın, ağaçların hakkına dair uzun öğüdünü, hiç unutamam. Bu sayede, insanın en önemli görevlerinden birinin, tüm yaratılmışların, hakkını teslim etme gayreti içinde olması gerektiğini öğrenmişim. Görerek büyüdüğüm bu davranış modelleri, kalbimde büyüyen doğa sevgisinin tohumlarıdır” (Erdoğan, 2022: <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/138234/-dunya-ortak-evimiz-kitap-lansmanında-yaptiklari-konusma> ) sözleri aileden aldığı çevre bilincinin ayna gibi bugüne yansımalarının kanıtıdır.

Emine Erdoğan’ın “Ekonomimiz, yeniden ve sürekli satın almayı teşvik eden, kısa ömürlü ürünlerin, üretimi etrafında şekillendi. Dünyanın tüm toplumları, hızlı tüketim toplumlarına dönüştüler. Doğal kaynaklarımız, sanki gelecek yokmuş gibi,

tahrip edildi. Yani tüm cümleler, “ben” diye kuruldu. Biz demeyi tedavülden kaldırdık. Yeryüzünün, insanlığın ortak mirası olduğunu ve herkesin hissesinin, eşit olduğunu unuttuk. İnsanlık ailesi olarak geldiğimiz noktayı anlamak istiyorsak, tabiatın haline bakmamız yeterlidir (Erdoğan, 2019:

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/139214/tema-vakfi-sifir-atik-egitim-toplantisinde-yaptiklari-konusma>). Yeryüzü sofrasında bize sunulanlar, insanlığın ortak mirasıdır. Bugün içtiğimiz sudan tutun, soluduğumuz havaya kadar her şeyi henüz doğmamış çocuklarla paylaşıyoruz. Yalnızca ihtiyacımız kadarını almak ve aldığımızı çoğaltarak geri koymak evrensel bir sorumluluktur (Erdoğan,2019: <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/111188/geri-donusum-cevre-teknolojileri-ve-sifir-atik-fuarinda-yaptiklari-konusma> ). Şu bir gerçek ki bizler gidişatı tersine çevirebilecek son nesiliz. Omuzlarımızdaki bu sorumluluğun hakkını vermekle mükellefiz. “İnsan, inandığı gibi yaşamazsa, yaşadığı gibi inanır” (Erdoğan, 2022: <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/138234/-dunya-ortak-evimiz-kitap-lansmaninda-yaptiklari-konusma> ). Tema Vakfı Sıfır Atık Eğitim Toplantısı, Geri dönüşüm- Çevre Teknolojileri ve Sıfır Atık Fuarı ve Dünya Ortak Evimiz Kitap Lansmanı olarak üç ayrı programda söylediği bütün bu sözler küresel bir sorun olan ve kırmızı alarm veren iklim krizine neden olanın aslında insanın kendisi olduğu, evrensel bir sorumluluk olarak iklim, çevre ve nesiller arası adalet kavramlarını gözetmek gerektiğine vurgu yapmaktadır.

## SONUÇ

İklim değişikliği ve çevre konusu yaşanan ve yaşanması muhtemel etkileri bakımından son zamanların en güncel konusudur. Yeryüzünde kullanılan her kaynak birbirini etkilemektedir. Bu sebeple daha çok insan eli tarafından ortaya çıkan iklimsel tahribat ve çevre kirliliği bölge, ülke sınırı tanımaksızın dünyanın pek çok alanını etkilemektedir. Fakat bu duruma dünya uzunca bir müddet gözlerini kapatmıştır. Doğal kaynaklar dünyanın gelişmiş ülkeleri tarafından fazlaca kullanılırken, diğer ülkeler kaynaklardan adaletli bir şekilde yararlanamamakta ve iklimsel değişikliklerden en fazla zarar gören taraf olmaktadır.

Her geçen gün küresel ısınmada bariz hissedilen artışlar ve buna bağlı yaşanan iklimsel değişiklikler artık görmezden gelinmemekte, çeşitli araştırma raporlarında durumun ciddiyeti ve çözüm önerileri ortaya konulmaktadır. Bu anlamda 2022 güncel verileri ile Hükümetler arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) tarafından yayınlanan 6. Değerlendirme raporu dikkat çekmekte ve çok önemli durumların altı çizilmektedir. IPCC'nin son olarak yayınlanan raporunda dikkat çeken başka bir husus da önceki raporlardan farklı olarak sosyal bilimlere çok daha fazla yer verilmiş olmasıdır. İklim değişikliğinin sosyo-ekonomik alanda da kaçınılmaz zincirleme etkileri olacaktır. Bu da aslında sosyal bilimlerin eşliğinde yıllardır anlatılmak istenen adalet kavramlarının önem kazanmış olduğunun göstergesi diyebiliriz.

Emine Erdoğan “Sıfır Atık” Projesi başta olmak üzere özel bir hassasiyet ile çevre ve geri dönüşüm projelerine öncülük ederek dünyada çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından ödüle layık bulunan Emine Erdoğan; iklim, çevre ve nesiller

arası adalet kavramlarına ulusal ve uluslar arası programlarda gerek bilimsel raporlara gerekse gündelik hayata çeşitli atıflar yaparak iklim krizine neden olanın aslında insanın kendisi olduğu, evrensel bir sorumluluk olarak iklim, çevre ve nesiller arası adalet kavramlarını gözetmek gerektiğine vurgu yapmaktadır.

İklimsel, çevresel ve nesiller arası adalet anlayışlarına göre yalnızca mücadele ederken tek amaç; iklim ve çevrenin korunması değil, ekonomik toplumsal, kültürel ve siyasal alanda köklü bir değişim de mecburdur. Küresel ve çevresel ölçekte iklimsel değişikliklerden insan hakları temeline dayanan adalet sağlanıp, sürdürülebilir kalkınma ve tasarruf planları ile gelecek nesillere aktarılmalıdır.

## KAYNAKLAR

Anadolu Ajansı. “Kadınların yaptıkları her işi kendilerine ait moral değerlerle dönüştürdüğüne yürekten inanıyorum”. Erişim Tarihi: 01.10.2022. <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/kadinlarin-yaptiklari-her-isi-kendilerine-ait-moral-degerlerle-donusturdugune-yurekten-inaniyorum/2443253>

Aydın Y.2021. Nesiller Arası Adalet Probleminin J.Rawls’un Adalet Kuramı Temelinde İncelenmesi. Edebiyat Fakültesi Dergisi 6(1), 81-100.

BM Türkiye, 2022. Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli uzun süredir beklenen değerlendirme raporunu bugün açıkladı. <https://turkey.un.org/tr/173484-hukümetlerarası-iklim-değişikliği-paneli-uzun-süredir-beklenen-değerlendirme-raporunu-bugün> s.e.t. 29.05.2022

Doğan S ve Tuzer M. 2011. Küresel İklim Değişikliği ve Potansiyel Etkileri. C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 12(1),21-34.

Gökçalp Alica S.S. ve Doğru B. 2019. İklim Mücadelesinde Ekonomik, Sosyal ve Ekolojik Adalet. Avrupa Birliği İklimİN Projesi. İklim Değişikliği Eğitim Modülleri Serisi 16.

İlkk Bilben, M.S. 2018. Yeni Bir Toplumsal Düzenin Doğum Sancısı: İklim Adalet(sizliği) ve Hak Temelli Yaklaşımın Önemi, Mediterranean Journal of Humanities. VIII(1), 213-226.

IPCC,2022.ClimateChange 2022, Impacts, Adaptation and Vulnerability <https://www.ipcc.ch/report/ar4/syr/> s.e.t. 28.05.2022

İgci T., Çobanoğlu N.2019.İklim Değişikliğinin ve İklim Değişikliğiyle İlgili Küresel Anlaşmaların Çevre Etiği Bakımından Değerlendirilmesi. Ankara Üniversitesi Çevre Bilimleri Dergisi, 7(2), 130-146.

*Kent ve Çevre Araştırmaları Dergisi 1(1), 104-118.*

Kılıç S. 2011. Daha İyi Bir Sürdürülebilirlik İçin Çevresel Adalet. Küresel Bakış, 1(1), 1-12.

Kılıç S. ve Tok N. 2014. Geleneksel Adalet Anlayışlarından Çevresel Adalet Anlayışına. Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi. (6):3, 213-228.

Kılıncı İ. 2018. İklim ya da çevre adaleti.<https://sendika.org/2018/11/iklim-ya-da-cevre-adaleti-ismail-kilinc-519651/> s.e.t. 27.05.2022

McGrath M, 2022. BBC NEWS. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-60994314> s.e.t. 01.06.2022

Önal F.G. 2021 Pandemi Sonra Adalet İlkesinin Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme. Türkiye Biyoetik Dergisi, 8(2), 59-69.

T.C.Cumhurbaşkanlığı. “Emine Erdoğan, "Sürdürülebilir Kalkınma Ekseninde Döngüsel Ekonomi ve Sıfır Atık Mavi" programına katıldı”. Erişim Tarihi: 02.10.2022.

<https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/138617/emine-erdogan-surdurulebilir-kalkinma-ekseninde-dongusel-ekonomi-ve-sifir-atik-mavi-programina-katildi>

T.C.Cumhurbaşkanlığı. “Geri Dönüşüm, Çevre Teknolojileri Ve Sıfır Atık Fuarında Yaptıkları Konuşma”. Erişim Tarihi: 02.10.2022.

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/138234/-dunya-ortak-evimiz-kitap-lansmaninda-yaptiklari-konusma>

T.C.Cumhurbaşkanlığı. “İstanbul Çevre Dostu Şehirler Ödül Töreninde Yaptıkları Konuşma”. Erişim Tarihi: 01.10.2022.

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/133857/istanbul-cevre-dostu-sehirler-odul-torende-yaptiklari-konusma>

T.C.Cumhurbaşkanlığı. “TEMA Vakfı Sıfır Atık Eğitim Toplantısında Yaptıkları Konuşma”. Erişim Tarihi: 02.10.2022.

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/138234/-dunya-ortak-evimiz-kitap-lansmaninda-yaptiklari-konusma>

T.C.Cumhurbaşkanlığı. “Dünya Ortak Evimiz” Kitap Lansmanında Yaptıkları Konuşma”. Erişim Tarihi: 01.10.2022.

<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/362/138234/-dunya-ortak-evimiz-kitap-lansmaninda-yaptiklari-konusma>

Tatgın E. 2019 İklim Adaleti Kapsamında Toplumsal Cinsiyet Tartışması.

## **KÜLTÜR EVRENİ DERGİSİ**

**ISSN: 1308-6197**

**Yayın İlkeleri**

- 1) Kültür Evreni Dergisi yılda dört kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
- 2) Kültür Evreni Dergisinde [halk bilimi, dil bilimi, müzik, edebiyat, Türk-lük bilimi, mitoloji] alanında makalelerin yanısıra; söyleşi (sohbet, röportaj), eleştiri, tanıtım ve haberler yer alabilmektedir.
- 3) Kültür Evreni Dergisinde yayımlanacak yazılar, daha önce herhangi bir yayın organında, sosyal medyada (internette) yayımlanmamış olacaktır.
- 4) Kültür Evreni Dergisinin dili; Türkiye Türkçesi, Türk dilinin diğer lehçeleri (Azeri Türkçesi, Kazak Türkçesi, Özbek Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Kırım Türkçesi vb.), İngilizce ve Rusça'dır.
- 5) Kültür Evreni Dergisinde, 4. maddede belirtilen dil ve lehçelerde yayımlanacak yazı ve makaleler; Lâtin, Kril ve Arap elifbası ile kaleme alınabilir. Ancak, makalede (yazıda); Türkçe özet ve anahtar kelimeler, İngilizce özet (abstract) ve anahtar kelimeler (keywords) ile genel kaynakça Lâtin harfleri ile yer alır.
- 6) Türkiye Türkçesiyle kaleme alınan yazılara, Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler ile İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 7) Türkiye Türkçesi dışında; Türk dilinin diğer lehçelerinde kaleme alınmış yazılara, Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler, İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler ile o lehçeyle özet ve o lehçeyle anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 8) İngilizce kaleme alınmış yazılara, İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 9) Rusça kaleme alınmış yazılara, Rusça özet ve Rusça anahtar kelimeler, İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 10) Özetler, hangi dilde ve hangi lehçede olursa olsun; 100-250 kelime arası ve tek paragraf olmalıdır. Tek cümlelik özetler kesinlikle kabul edilmeyecektir. 100 kelimenin altında veya 250 kelimenin üstündeki özetler de kabul edilmeyecektir.
- 11) Özetler; hangi dil ve hangi lehçede olursa olsun, makaledeki bilginin kısaca bir tanımıdır. Makalenin ana kısımlarının (giriş, bulgular ve yöntem, sonuçlar, tartışma ve öneriler) her birinin kısa bir özetini içermelidir. Okuyucunun makalenin içeriğini; kısa zamanda ve hassasiyetle belirlemesine, kendi ilgi alanlarıyla ilişkisini saptamasına ve böylece makaleyi bütünüyle okumaya ihtiyaç duyup duymaya-çağına karar vermesine imkân vermelidir.
- 12) Özetlerde; araştırmayı yapılmaya değer kılan neden ve çözülmeye çalışılan proplem belirtilir. Araştırma sürecinde kullanılan yöntem, kapsam, zaman, yer ve verilen özellikler belirtilir. Kapsama alınan ve kapsam dışı bırakılan değişkenler açıklanır. Elde edilen en önemli sonuçlar sunulur. Bulgular rakamsal olarak ortaya konulur. “Çok, az, büyük, biraz” vb. gibi belirsiz ifadeler kullanılmaz. Elde edilen sonuçların önemi ve araştırma alanına kattığı bilginin önemi belirtilir. Sonuçların

genellenebilir olup olmadığı, potansiyel olarak genellenebilir olup olmadığı ya da belirli bir duruma bağlı olarak ortaya konulup konulmayacağı belirtilir. Bilgiler genellikle birer cümle olarak verilir, bulgu ve sonuç kısmı birkaç cümleden oluşabilir. Uygun bağlaçlar kullanılarak bütünlük sağlayacak şekilde düzenlenir. Cümleler açık ve anlaşılır olmalıdır. Cümlelerde geçmiş zaman kipi kullanılır. Özetle; tablo, şekil, atıf ve referans kullanılmaz.

13) Anahtar kelimeler (keywords), yayının elektronik ortamda taranmasına, dizinlenmesine yardımcı olduğu gibi yayına hazırlama süreçlerinde hakem ve editörlere katkı sağlamaktadır. Anahtar kelimeler, ilişkili terimler dizini (gö-mü=thesaurus), dizin (index) vb. araçlardan seçilmeli, rastgele verilmemelidir. Bilgiye erişimde anlamlı olabilecek darlık ya da genişlikte seçilmelidir. Terimlerin ve kavramların seçimi mümkün olduğunca erişimi anlamlı kılacak biçimde yapılmalıdır. Anahtar kelime sayısı makalenin erişimine imkân verecek alanları içerecek sayıda (en fazla 5) olmalıdır. Özellikle edebiyat alanında makalede incelenen yazar ve eser adlarının erişim ögesi olduğu unutulmamalıdır.

14) Yazıların (makalelerin) başlıkları 12 kelimeyi aşmamalıdır. Başlık, makaleyi betimleyici olmalı, makalenin temel kavramlarını, tartışmalarını ve savını (tezini, iddiasını) yansıtmalıdır.

15) Bir makale hangi dilde ve lehçede kaleme alınmış olursa olsun; Türkçe başlık, İngilizce başlık, Rusça başlık mutlaka olmalıdır.

16) Makalelerin (yazıların) yazım sırası şöyle olmalıdır:

**a) Yazının Başlığı**

-Türkçe başlık

-İngilizce başlık

-Rusça başlık

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o başlık önce yazılmalıdır.

**b) Özetler**

-Türkçe özet ve anahtar kelimeler

-İngilizce özet (abstract) ve anahtar kelimeler (keywords)

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o dildeki özet ve anahtar kelimeler önce yazılmalıdır.

**c) Makale Metni**

**d) Kaynakça**

**e) Ekler (varsa)**

**f) Geniş özet (summary) (isteniyorsa)**

17) Yazılar, (Microsoft Word) programıyla gönderilecektir. Yazı, Türkçe veya İngilizce ise, Times New Roman; Azeri lehçesinde ise, Times Roman Azlat (veya benzeri); Rusça ise Times Cyr (veya benzeri) olmalıdır. Gönderilen yazının yanında, yazının fontları mutlaka olmalıdır. Yazının içinde resim, nota vb. var ise baskıya uygun yüksek çözünürlükte gönderilmelidir.

18) Yazılar (makaleler), başlıklar, özetler, metin, dipnotlar, kaynakça vb. dahil minimum 2000 kelimedenden az olmamalıdır. Yani, Kültür Evreni dergisinin sayfa standardına göre 5 sayfadan daha az olmamalıdır.

19) Makale metninin içindeki alıntılar ve göndermeler; yazar soyadı, yayın yılı, sayfa numarası biçiminde parantez içinde belirtilecektir. Mesela; (Boratav 1987:9)

20) Dipnotlar yalnızca açıklamalar için kullanılacak ve aynı yazı karakteriyle daha küçük punto ile yazılacaktır.

21) Metin içinde belirtilen alıntılar ve göndermelerin yeri; “KAYNAKÇA” başlığı altında soyadı başta olmak üzere alfabetik sıraya göre sıralanacaktır. “KAYNAKÇA” yazının (makalenin) en sonunda ve eklerden önce verilecektir.

a) Kitaplar için;

[KÖPRÜLÜ, M.Fuat(2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,s.209-210.]

b) Makale ve bildiriler için;

[ASAN, Veli: (1995).”Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Yazılar; e-posta (e-mail) olarak (**kulturevreni@gmail.com**) mail adresine gönderilecektir. Arzu edilirse yazılar; derginin (**www.kulturevreni.com**) sitesinde “makale gönder” menüsüne tıklanılarak ve ilgili alanlar doldurularak da gönderilebilir.

23) Dergi Temsilcilerine aracılığıyla gönderilen makaleler, yine mutlaka (**kulturevreni@gmail.com**) e-postası kanalıyla iletilecektir.

24) Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar; hakem heyeti içinde yer alan konuyla ilgili en az iki uzmana gönderilecek ve yazılar gelecek raporlara göre yayımlanacak veya yayımlanmayacaktır. Düzeltmeler varsa yazı sahiplerine düzeltmelerin yapılması amacıyla geri gönderilecektir. İncelenmek üzere yazı gönderilen uzmanların (hakemlerin) adları yazarlara, yazarların adları, uzmanlara (hakemlere) kesinlikle bildirilmeyecek, gizli tutulacaktır. Çift taraflı körleme ilkesi (double blind referee) bozulmayacaktır. Hakemlerin yazı ile ilgili verdiği karar Yayın Kurulu’nda değerlendirilecektir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı veya değişikliklerin neler olması gerektiği Yayın Kurulu tarafından kararlaştırılacaktır.

25) Dergimize gönderilen yazılara yayımlandığında herhangi bir telif ücreti ödenmeyecektir.



## UNIVERSE CULTURE JOURNAL

ISSN: 1308-6197

### Publication Principles

1) *Universe Culture* published four times a year is an international peer reviewed journal.

2) *Universe Culture* journal includes scientific articles about [folklore, linguistics, music, literature, Turcology and mythology]. In addition, interview (chatting, conversations), critique, book-review and news are available for publishing in this journal.

3) Previously unpublished articles should be submitted to the *Universe Culture* journal: at the any printed, net and magnetic facilities.

4) The languages of the *Universe Culture* journal are Turkey Turkish, the other dialects of Turkish (dialects of Azerbaijani, Kazakh, Uzbek, Kyrgyz, Turkmen, Crimean Tatars etc.), English and Russian.

5) Writings and articles which will be published (with 4<sup>th</sup> article will be mentioned in the specified languages and dialects) is to be written in Latin, Cyrillic and Arabic alphabet. The article (writing) should be include abstract, and key words Turkish and English and also general bibliography in Latin letters.

6) The article in Turkey Turkish should be include Turkish and English abstract and key words.

7) The article in other dialects of Turkic language should be include abstract and key words in Turkish, English and language of main text abstract and key words.

8) The article in English should be include English and Turkish abstract and key words.

9) The article in Russian should be include Russian, English and Turkish abstract and key words.

10) Abstract should include at least 100 upmost 250 words and in form of one paragraph in any language. Abstracts as only one sentence not be accepted. Abstract, the top of less than 100 words or 250 words will not be accepted.

11) Abstract, no matter in which language and dialect; is a brief description of knowledge in the article. Abstracts should also include a brief abstract of each main part in the article (introduction, findings and methods, results, discussion and proposals). Therefore abstracts should be comprehensible enough for the readers to have an idea about the article with precision in a short time and to determine the relationship between their own interests. So that, the abstract should enable the readers to decide about the necessity to read the entire text.

2) In abstracts; reason that is worth investigating and the problem to be solved are indicated. In the research process; method, scope, time, place and the specified properties are also indicated. Included and excluded variables are explained. The most significant results are presented. Results can be demonstrated numerically.

Non-specific statements such as “So, little, big, little” etc. are not used. The importance of the results and their contribution to the research area are indicated. There are also indications about whether these results can be generalizable or potentially generalizable or whether to be put forward due to a particular situation. Information is usually given in one sentence. Some of the findings and conclusions may consist of a few sentences. Sentences are arranged so as to ensure integrity using appropriate connectors. Sentences should be clear and understandable. Past tense is used in sentences. In abstract; tables, figures, cited and references are not used.

13) Key words also make contributions to the referees and editors in publication process as well as to the publications scanned in electronic media and indexing process. Key words should be chosen from associated terms index (burial = thesaurus), index and so on but not chosen randomly. For accessing to information they should also be selected having significantly stenosis or sizes. The choice of the term and concept of access as possible should be done in a way that makes sense. The number of keywords that will allow the article to include access to a number of areas (up to 5) should be. Especially in the field of literature, the names of authors and works analyzed in the article should be noted as an item for the access to the work.

14) The titles of articles (writings) should not exceed 12 words. The title should be descriptive for the article and should reflect the article's basic concepts, discussions and arguments (thesis, the claim).

15) Regardless in which language and dialect the article is written; there must be Turkish, English and Russian title located.

16) Title of article must be in order as follow:

**a) Writings the title**

- Turkish title
- English title
- Russian title

**Note:** The text should be written in which language and dialect is written before that title.

**b) Abstracts**

- Turkish abstracts and key words
- English abstracts (summary) and key words

**Note:** The text must be written in languages and dialects, which was written in the abstract and key words in that language before.

**c) Article Text**

**d) Bibliography**

**e) Appendices (if applicable)**

**f) Large abstract (summary) (if required)**

17) Articles will be sent to the MS World program. Text, in Turkish or English should be in Times New Roman; In the Azerbaijani dialect, in Times Roman Azlat (or similar); in Russian in Times Cyr (or similar). Besides the type sent, type of fonts should also be included. In the article if there are pictures, musical notes etc. they should be submitted with high resolution in accordance with printing.

18) Writings (articles), titles, abstracts, text, footnotes, bibliography etc. including not less than a minimum of 2000 words. So, according to the standards of *Universe Culture* journal, writings (articles) should not be less than 5 pages.

19) Citations and references in the article text; author's name, year of publication, page number format will be indicated in parentheses. For example; (Boratav 1987: 9)

20) Footnotes will be used for illustration only and will be written with the same font and smaller font size.

21) Location of quotations is specified in the text under the title of "**Bibliography**". Those are listed in alphabetical order in that the surname of the author mainly located. "**Bibliography**" will be given at the end of the text (article), before appendices.

**a) For the books;**

In the bibliography: [Köprülü, M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,vs. 209-210.]

**b) For the articles and proceedings;**

In the bibliography: [ASAN, Veli: (1995). "Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacı-larda Musahiplik", *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Articles will be delivered to the e-mail of journal through the journal's website of ([www.kulturevreni.com](http://www.kulturevreni.com)) by clicking "article Send" in which "Submission Form" is available to be filled. So the articles attached with this form will be sent to the journal through e-mail ([kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com)) to the absolute way.

23) However articles submitted to the Journal of Representatives, will also be sent to the current e-mail channel. ([kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com))

24) Articles submitted for publication to the Journal will be delivered by at least two referee experts related to the subject penned in the texts thus according to the reports of these experts articles will be published or not. In case of corrections articles will be returned to the owners in order to make those corrections. The name of experts and the name of authors will not be divulged each other and will be kept confidential. Double-sided blinding principle (double-blind referee) will be kept. Decisions of the arbitrators over the articles shall be assessed on the Editorial Board. The Editorial Board will decide whether these articles will be published or what changes should be made.

25) There will be no royalty payment after the publication of these articles.

## **ЖУРНАЛ “МИР КУЛЬТУРЫ”**

**ISSN: 1308-6197**

### **Требования по изданию**

1) Журнал “Мир культуры” является реферированным журналом и выходит в год четыре раза.

2) В журнале “Мир культуры”, наряду со статьями из области [фольклора, языковедения, музыки, литературы, тюркологии, мифологии] будут издаваться статьи из сферы (разговорной речи, репортажей), критики, презентации и информирования.

3) Статьи, которые будут печататься в журнале “Мир культуры”, не должны быть изданы в других органах печати и социальной сети (интернет).

4) Статьи, в журнале “Мир культуры”, будут печататься на современном турецком языке, английском, русском языках и на разных диалектах турецкого языка (Азербайджанский, Казахский, Узбекский, Киргизский, Крымский и т.п).

5) Во всех статьях, издаваемых в журнале “Мир культуры” в указанном в 4-ой статье языках, можно использовать латинский, арабский шрифт письменности и кириллицу. Однако, аннотации (abstract) и ключевые слова (keywords) должны быть латинскими буквами.

6) Статьи, издаваемые на современном турецком языке, с аннотацией и ключевыми словами, обязательно должны иметь аннотацию и ключевые слова на английском языке.

7) Кроме статей на современном турецком языке, все статьи издаваемые на диалектах турецкого языка, должны иметь аннотацию и ключевые слова на современном турецком, английском языках и на указанных диалектах.

8) Статьи, издаваемые на английском языке, совместно с аннотациями и ключевыми словами на английском языке, должны иметь аннотаций и ключевые слова и на турецком языке.

9) Статьи, издаваемые на русском языке, совместно с аннотациями и ключевыми словами на русском языке, должны иметь аннотаций и ключевые слова на турецком и английском языках.

10) Все аннотации, на всех языках и диалектах, должны состояться из 100-250 слов без абзаца. Категорически не будут приниматься аннотации с одним предложением и менее 100 или более 250 слов.

11) Все аннотации, на всех языках и диалектах, должны содержать краткий смысл самой статьи. В нём должны быть выделены основные черты введения, новинки, методов исследования, диспута, предложений и результатов. Аннотация должна заинтересовать читателя. По нему читатель должен определить, стоит ли ему дочитывать до конца всю статью и связана ли она с его специальностью.

12) В аннотациях правильно должна быть поставлена проблема и указана путь его решения, чётко должны быть определены методы, сфера, время,

место и данные исследования, уточнены разницы между выдвинутой проблемой и похожими ему, указаны самые значительные итоги, открытия должны быть определены в цифрах, неопределённые выражения, подобные как “много, мало, большой, немножко” не должны приниматься, отчётливо должны определены значительные итоги и их вклад в науке. Информация должна быть уложена в одном предложении, а новинка и итог можно сформулировать в нескольких предложениях. Предложения должны быть чёткими и ясными. В них должна приниматься форма прошедшего времени. В аннотациях не принимаются картины, рисунки, ссылки и рекомендации.

13) Ключевые слова помогают членам редколлегии и научному совету в процессе издания, в поисках по интернету и индексации. Ключевые слова должны определены строго из числа применяемых терминов (thesaurus), (index) и т. п. Принципом их отбора должна быть упрочение доступности главного смысла статьи. Количество ключевых слов должно быть не более пяти. В статьях из сферы литературы следует соблюдать доступность к заглавию и автору произведения.

14) Заглавие статьи не должна превышать 12 слов. Оно должно включать в себя основные понятия, идеи и обсуждение статьи.

15) Все статьи, без исключения, должны иметь заглавия на турецком, английском и русском языках.

16) Правила писания статьи

**g) Заглавие статьи**

-Заглавие на турецком языке

-Заглавие на английском языке

-Заглавие на русском языке

Примечание: сначала пишется заглавие на том языке, на котором написана статья

**h) Аннотации**

–Аннотация на турецком языке и ключевые слова

-Аннотация на английском языке и ключевые слова

Примечание: сначала пишется аннотация и ключевые слова на том языке, на котором написана статья

**i) Текст статьи**

**j) Источники**

**к) Приложения (если имеются)**

**l) Обширная аннотация (по требованию)**

17) Статья должна высылаться по программе (Microsoft Word). Статьи на турецком и английском – по программе Times New Roman, на азербайджанском диалекте - Times Roman Azlat ( или т.п.), на русском - Times

Суг (или т.п.). Вместе со статьёй должны высылаться фонты. Рисунки, ноты и т.п. из статьи должны высылаться соответственно с высокой растворимостью.

18)Статья, включая заглавие, аннотация, текст, сноски, источники и т.п. должна состояться не менее из 2000 слов, т.е. по стандартам журнала “Мир культуры” не менее 5 страниц.

19) Заимствования в тексте пишутся в скобках следующим образом (фамилия автора, год издания, номер страницы. К примеру (Boratav 1987:9)

20)Сноски должны приниматься только для разъяснений. Они пишутся малым шрифтом, а основной текст крупным шрифтом.

21) Место заимствований и препровождений в тексте; В “источниках” сначала указывается фамилия автора и список определяется по алфавиту. “Источники” пишутся в конце статьи, перед примечаниями.

а) для монографий

[KÖPRÜLÜ, M.Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,s.209-210.]

б) Для статей и докладов

[ASAN, Veli: (1995).”Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Статьи должны отправляться по **e-posta (e-mail)**. На электронной странице ([www.kulturevreni.com](http://www.kulturevreni.com)) кликая над “**makale gönder**” надписью и заполняя форму “**Makale Gönder Formu**”. Готовая статья, вместе с заполненной формой исключительно должна отправляется по адресу ([kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com))

23) Представителям журнала статьи должны отправляться тоже исключительно по адресу ([kulturevreni@gmail.com](mailto:kulturevreni@gmail.com))

24) Каждая статья, принятая для публикации, будут отправляться двум специалистам, членам совета редколегий для рассмотрения и она будет печататься на основе заключения указанных специалистов. В случае отрицательного заключения статья не будет опубликована. Для исправления ошибок статьи будут отсылаться к авторам. Члены совета редколегий не будут осведомлены по именам и фамилиям авторов статей, информация будет конфиденциальным. Принцип двусторонней конфиденциальности (double blind referee) будет сохранён. Заключение специалистов будут переданы членам редколегий. Окончательное решение о публикации статьи будет принимается редколегией.

25) Авторы статей не будут вознаграждаться.